INTRODUZIONE

Ma possiedo quest'unico meraviglioso bene che mi salva: non mi vergogno (οὐ αἰσχύνομαι) *di imparare, anzi m'informo, interrogo e sono molto riconoscente a chi mi risponde e non ho mai rifiutato a nessuno la mia riconoscenza. Infatti non ho mai negato di aver imparato qualcosa, fingendo che ciò che avevo appreso fosse una mia scoperta, anzi elogio come sapiente chi mi ha insegnato, dichiarando ciò che ho appreso da lui* (*Hipp. Min*. 372c2-8)[1].

Queste parole di Socrate, rivolte al sofista Ippia nel dialogo che da lui prende il nome, introducono, meglio di altre, la presente ricerca: essa ha come fine, infatti, quello di individuare il ruolo e l'importanza dell'αἰσχύνη (una delle numerose componenti emozionali presenti nel *Corpus platonicum*) nel dialogo filosofico socratico-platonico.

Questa ricerca si propone come un approfondimento del lavoro che ho svolto in occasione della tesi di laurea, nella quale ho indagato il ruolo generale dei termini αἰδώς e αἰσχύνη nei dialoghi platonici. La prima parte del presente lavoro, riprende, quindi, seppur in modo sintetico e introduttivo, il significato e il ruolo che in generale i due termini hanno nella letteratura preplatonica, argomento già trattato appunto nella tesi di laurea e a cui rimando.

La prima parte del I Capitolo, pertanto, è dedicata alla funzione che l'αἰδώς e l'αἰσχύνη svolgono, là dove siano presenti, in Omero, in Esiodo e nei Tragici, con lo scopo di costituire una base per comprendere meglio l'uso che di essi viene fatto poi nei dialoghi platonici[2]. In Omero e in Esiodo è presente solo il termine αἰδώς, non compare invece il termine αἰσχύνη, perché coniato in epoca più tarda, troviamo però, seppur di rado, il verbo αἰσχύνω nei poemi omerici.

In Omero l'αἰδώς indica la 'vergogna' che può ricadere su un individuo se il suo comportamento è giudicato riprovevole dalla società, ma anche il 'rispetto', la 'reverenza' e il 'pudore' che occorre avere verso la famiglia, gli dèi, gli ospiti e ogni forma di autorità.

[1] PLATONE, *Ippia Minore*, a cura di G. CAMBIANO, in *Dialoghi filosofici*, Vol. I, Torino 1970.

[2] Rimando alla mia tesi di laurea (vecchio ordinamento): F. FERMEGLIA, *Il ruolo di aidos e di aischune nei dialoghi platonici*, relatore L. NAPOLITANO VALDITARA, correlatore F. FRONTEROTTA, Università degli Studi di Trieste, AA. 2004-2005.

In Esiodo inoltre il termine, che compare raramente, si pone, come già in Omero, a garanzia dell'ordine sociale all'interno della comunità descritta ne *Le Opere e i Giorni*.

Nei Tragici, infine, è presente anche il termine αἰσχύνη, con gli stessi significati di αἰδώς, già visti negli altri due autori, e ricorre anche negli stessi contesti, al punto che in Euripide si può parlare quasi di 'sinonimia' tra i due termini.

Nella seconda parte del I Capitolo, invece, indago la presenza di αἰδώς e di αἰσχύνη in vari ambiti generali dei dialoghi platonici: nella morale, nell'amore omosessuale, nel contesto politico e, infine, nel mito.

Da una attenta analisi dei dialoghi è emerso che in Platone l'αἰδώς e l'αἰσχύνη sono usati come sinonimi, sia nel significato, sia nella funzione; entrambi infatti possono indicare: il 'pudore', la 'vergogna' e il 'rispetto' e inoltre ambedue fungono da *freni inibitori* al parlare in modo scorretto o al comportarsi male, a tutto ciò, quindi, che potrebbe creare disarmonia nell'anima.

Tuttavia Platone utilizza prevalentemente il termine αἰσχύνη nella morale e nella dialettica (di cui si occupano il II e il III Capitolo in particolare), mentre l'αἰδώς ricorre soprattutto nell'ambito politico, come garanzia della convivenza civile tra i membri della *polis*, e nel mito.

L'importanza dell'αἰσχύνη, che emerge dall'analisi dei numerosi passi dei dialoghi in cui il termine ricorre, vale sia per il singolo sia per la collettività. Essa infatti, inducendo il singolo al rispetto di sé, al prendersi cura della propria anima e quindi a divenire consapevole delle proprie potenzialità e dei propri limiti, consente, tra individui divenuti ormai anche per suo tramite consapevoli, il rispetto degli altri e delle norme, garanzia di una possibile convivenza civile. Ciò che però consente il raggiungimento della consapevolezza di sé e del rispetto dell'altro, in quanto diverso ma al tempo stesso uguale, è proprio il dialogo, ossia la capacità di discutere con gli altri in modo benevolo, di apprendere da loro ed essere loro per questo riconoscenti, di mostrarsi disponibili al domandare e al rispondere (proprio come Socrate nel passo dell'*Ippia Minore*, citato in apertura). Ed è proprio di questo che si occupano il II e il III Capitolo della presente ricerca.

Nel II Capitolo mi propongo, infatti, di mettere in luce, sulla scia di un dibattito antico e molto sentito ancora oggi, i temi della dialogica socratica e della dialettica platonica, istituendo un confronto tra le due, al fine di individuare se si possa parlare, nei dialoghi, di una loro evoluzione oppure di continuità. Essendo, però, l'argomento

molto vasto e molto complesso, ho diviso per chiarezza il Capitolo in due parti: i paragrafi dalla lettera A alla E si occupano di stabilire che cosa si intende per 'dialogica' e che cosa per 'dialettica', chiarendo inoltre, dal punto di vista contenutistico, quali sono gli aspetti che le caratterizzano; i paragrafi dalla F fino alla fine del Capitolo, invece, analizzano l''antilogica', intesa come la tecnica della confutazione usata dai Sofisti per vincere sull'avversario, e istituiscono un confronto fra il modo di discutere socratico e quello, appunto, dei Sofisti; proprio quest'ultimo infatti ci consente di evidenziare ancor meglio, per differenza, che cosa sia la dialogica socratica.

Infine, nel III e ultimo Capitolo passo ad analizzare, in modo dettagliato, il ruolo dell'αἰσχύνη nei dialoghi rispetto alla dialettica praticatavi. Questa componente emotiva risulta avere una duplice funzione: 1) indica il *rispetto* necessario, dall'inizio alla fine del dialogo, affinché si possa realizzare una discussione dialettica e quindi si possa raggiungere insieme la verità, e 2) indica la *vergogna* che l'interlocutore dovrebbe provare dopo aver subito una confutazione. A tal proposito è emerso che gli interlocutori sono di due tipi: quelli *ben disposti* e quelli *mal disposti*. I primi appaiono benevoli e rispettosi degli altri interlocutori, comprendono e accettano le confutazioni che vanno subendo e gli errori commessi e, per questo, sono in grado di poter proseguire o ricominciare da capo la ricerca del sapere; i secondi, invece, non hanno una disposizione amichevole verso l'altro, di solito infatti accettano di discutere solo per dimostrare la loro abilità oratoria e avere la meglio su quello che essi giudicano essere un avversario. Nel primo caso quindi l'αἰσχύνη si pone a favore della ricerca, nel secondo invece la ostacola.

È bene, però, chiarire che non è l'αἰσχύνη, di per sé, ad essere positiva o negativa: il suo diverso valore dipende dal fatto che l'interlocutore la *senta* nella sua interiorità, oppure, al contrario, la *usi* soltanto. A questo proposito dai passi studiati è venuto in luce che la vergogna positiva è quella sentita genuinamente nella propria anima e quindi rivolta *verso di sé*, quella negativa invece è *rivolta all'esterno*, al pubblico della discussione, ed è condizionata da esso. Questa vergogna è propria degli interlocutori mal disposti, come ad esempio i Sofisti o coloro che credono di sapere ma in realtà non sanno nulla, cioè gli *ignoranti*. All'*ignoranza* è dedicato inoltre un intero paragrafo del III Capitolo, in cui mi occupo dei due tipi di ignoranza che compaiono nei dialoghi: l'ἄγνοια (ignoranza generica) e l'ἀμαθία (ignoranza e contestuale convinzione di sapere, quindi 'doppia' ignoranza) (ovviamente

l'argomento meriterebbe, per la sua importanza, uno studio molto più approfondito, che per il momento, per altro, non mi risulta sia stato ancora svolto).

Infine passo ad analizzare il significato dell'αἰσχύνη per Socrate e dai passi citati emerge che per il filosofo essa consegue: al parlare a vanvera, al non essere in grado di rendere ragione di sé e delle proprie opinioni e al rimanere nell'ignoranza delle cose. Non bisogna quindi aver vergogna di chiedere o di apprendere da altri: piuttosto ci si deve vergognare di rimanere appunto nell'insipienza.

La vergogna quindi sentita realmente dall'interlocutore gli consente di riflettere sulle sue affermazioni e sulla confutazione subita e, una volta compresi gli errori commessi nel parlare, di desiderare di ricominciare l'indagine verso un autentico sapere. L'interlocutore in tal modo diviene consapevole di sé e del proprio non sapere e, grazie alla confutazione e alla vergogna scaturitane, può liberarsi dalla false opinioni che non gli consentivano di conoscere.

L'αἰσχύνη, quindi, permette all'individuo di prendersi cura di se stesso e dunque di conoscersi meglio e, al tempo stesso, sulla base del rispetto, di creare dei rapporti civili e benevoli con gli altri abitanti nella *polis*: essa dunque ci appare importante sia a livello del singolo, sia anche a livello sociale, come possibile collante di rapporti più armonici tra gli individui, basati *in primis* proprio sul dialogo.

I CAPITOLO

A. *Breve introduzione sul ruolo e sull'importanza dei termini αἰδώς e αἰσχύνη nella letteratura preplatonica e nei dialoghi di Platone.*

Questa ricerca vuole, come accennato, essere una continuazione ed un approfondimento del lavoro da me svolto in occasione della tesi di laurea, nella quale ho indagato il ruolo che i due termini αἰδώς e αἰσχύνη ricoprono nei dialoghi di Platone[3]. L'argomento non è stato finora oggetto di analisi da parte degli studiosi, pertanto reperire delle monografie o dei saggi a riguardo è stato molto difficile e ha dato, inoltre, scarsi risultati.

Ho reputato utile, in quell'occasione, partire da un'indagine lessicale dei due termini, utilizzando in particolare il *Thesaurus Linguae Graecae*, per rinvenire i passi dei dialoghi platonici, ma anche della letteratura preplatonica, in cui i due termini ricorrevano. L'analisi è iniziata da Omero, da Esiodo e dai Tragici, allo scopo di comprendere meglio, collocandola nel suo sfondo storico-linguistico, la funzione che i due vocaboli ebbero nei dialoghi del filosofo ateniese. Ritengo quindi sia ora opportuno richiamare, seppur in modo sintetico, gli esiti più rilevanti dell'indagine da me allora condotta, prima di accingermi ad affrontare ciò che costituirà l'argomento di questo lavoro, ossia la funzione rilevante che l'αἰσχύνη ha specificamente nella dialettica socratica e in quella platonica.

Questa ricerca si pone in realtà in un'ottica di più ampio respiro che riguarda la rivalutazione delle componenti emozionali nella filosofia platonica. Per lungo tempo, infatti, la filosofia di Platone è stata tacciata di mero intellettualismo e solo da alcuni anni gli studiosi si sono occupati di quelle che potremmo definire 'componenti emozionali o passionali', per altro largamente presenti ed influenti nella filosofia dell'Ateniese. Una di queste è proprio l'αἰσχύνη, che ricorre in quasi tutti i dialoghi di Platone e che ha un grande rilievo nella dialettica, al punto, come vedremo, da orientare l'andamento della discussione. Di questo aspetto, però, mi occuperò

[3] M. CHANTRAINE, *Dictionnaire Ethymologique de la Langue Grecque, Histoire des mots*, Paris 1968, *ad vv.* αἰδώς e αἰσχύνη; H. G. LIDDELL- R. SCOTT, *Greek English Lexicon*, a new edit. Revisited and augmented throughout by Sir H. S. Jones, with the assistance of R. McKENZIE, 2 voll., Oxford 1940, *ad vv.* αἰσχύνη; R. RADICE, *Plato, Lexicon (I),* edited by RADICE, in collaboration with I. RAMELLI and E. VIMERCATI, electronic edition by R. Bombacigno, Milano 2003, la mia tesi di laurea, già ricordata, FERMEGLIA, *Il ruolo di aidos e di aischune nei dialoghi platonici* cit., infine si veda l'*Appendice 7* posta alla fine del presente lavoro.

dettagliatamente nei Capitoli successivi. In questo primo Capitolo introduttivo vorrei invece esporre e sottolineare la funzione di grande valore che l'αἰσχύνη e il suo sinonimo αἰδώς ebbero già nella letteratura preplatonica.

B. *Omero*[4].

Nei lessici etimologici della lingua greca i termini αἰδώς e αἰσχύνη indicano: il 'pudore', il 'rispetto', la 'reverenza' e la 'vergogna'. Essi, quindi, appaiono essere sinonimi[5].

Nei poemi omerici e nelle opere esiodee tuttavia il sostantivo αἰσχύνη non compare: questa mancanza è dovuta al fatto che il termine è stato coniato in epoca ionico-attica, quindi più tardi rispetto alla composizione dei due poemi[6].

In Omero il termine αἰδώς assume sfumature diverse a seconda dei contesti: guerresco, familiare, incitatorio, etc. Esso comunque può quindi indicare:

A) la 'vergogna' che ricade su un individuo il cui comportamento sia giudicato riprovevole dalla società. Il termine, pertanto, sancisce la caduta dell'eccellenza eroica e la perdita, in particolare da parte del guerriero, del proprio *status* privilegiato. Ciò accade ad esempio quando l'eroe non si mostra coraggioso in battaglia, quando non è in grado di difendere la propria famiglia o la comunità. Sappiamo, infatti, dalla lettura dei due poemi omerici, che la società in essi descritta è di impronta guerriera: l'eroe è a capo di una comunità su un territorio limitato. Il suo potere quindi da un lato è ampio, perché non soggetto ad alcun controllo esterno, ma è altresì sempre subordinato alla legittimazione sociale[7]: questa per lo più gli è

[4] Per la presentazione di Omero confronta: F. MONTANARI, *Introduzione a Omero. Con un'appendice su Esiodo*, Firenze 1990; E. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. Firenze 1992 (ed. or. Berkeley and Los Angeles 1951), in particolare i primi due capitoli; W. H. ADKINS, *La morale dei Greci. Da Omero ad Aristotele*, trad. it. Bari 1964 (ed. or. Oxford 1960), in particolare pp. 71-104, e G. MONACO, M. CASERTANO e G. NUZZO, *L'attività letteraria nell'antica Grecia*, Palermo 1991, pp. 32-59.

[5] F. AST, *Lexicum platonicum,* 3 voll., Leipzig 1835-1838; *A Greek English Lexicon*, compiled by H. G. LIDDELL and R. SCOTT, Oxford 1996; *Thaesaurus Linguae Graecae,* University of California, Irvine Berkeley; CHANTRAINE, *Dictionnaire* cit.; D. CAIRNS, *Aidos: the psichology and ethics of honour and shame in ancient Greek literatur*, Oxford 1993, e P. WOODRUFF, *Reverence. A forgotten virtue*, Oxford 2001. Cfr. infine l'*Appendice 7*.

[6] LIDDELL-SCOTT, *A Greek English* cit., *ad v.* αἰδώς.

[7] M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1990, pp.13-19; DODDS, *I Greci* cit., in particolare i primi due capitoli; ADKINS, *La morale dei Greci* cit., in particolare pp. 71-104, e B. WILLIAMS, *Vergogna e necessità*, Bologna 2007 (ed. or. Berkeley-Los Angeles 1993), cap. IV, in particolare p. 9,

negata proprio per la sua incapacità (motivo di vergogna) ad assolvere i suoi specifici doveri sociali.
Riportiamo di seguito un esempio tratto da *Iliade* V, 787:

> …*αἰδώς,*᾽ Αργεῖοι, κάκ᾽ ἐλέγχεα, εἶδος ἀγητοί·
>
> ...*vergogna*, Argivi, tristi vigliacchi, mirabili solo all'aspetto...
> (corsivo mio)[8].

In questo verso la dea Era, in figura di Stèntore, esprime, richiamando la vergogna, la sua disapprovazione verso gli Argivi che non hanno dato dimostrazione di coraggio in battaglia.

B) Secondo senso di αἰδώς è il 'rispetto' verso la famiglia, i genitori, i sovrani, o comunque le persone di ceto superiore, e gli ospiti.
L'esempio che citiamo è tratto nuovamente da *Iliade* XXII, 82-3: in esso Ecuba si rivolge al figlio Ettore per indurlo a sottrarsi al pericolo del combattimento, facendo leva proprio sul rispetto verso i genitori.

> …Ἕκτορ, τέκνον ἐμόν, *τάδε τ᾽αἴδεο* καὶ μ᾽ ἐλέησον
> αὐτήν, εἴ ποτέ τοι λαθικηδέα μαζὸν ἐπέσχον·
>
> ...Ettore, creatura mia, *rispetta* queste suppliche, abbi pietà
> di me, se la mammella ti ho dato, che fa scordare le pene...
> (corsivo mio).

C) Terzo senso del termine è il 'pudore'[9], la 'timidezza' ed il 'riserbo' delle donne. Esse nella società omerica avevano, infatti, uno specifico codice di comportamento

---

in cui l'Autore afferma: «La vergogna non dipende solo dall'essere visto, ma dall'essere visto da qualcuno che ha una certa opinione».
[8] Tutte le traduzioni dell'*Iliade* sono tratte da OMERO, *Iliade*, a cura di R. CALZECCHI ONESTI, Torino 1996.
[9] J. RUDHARDT, *Quelques remarques sur la notion d'αἰδώς, Κεποι. Melanges offerts à A. Motte*, «Kernos», suppl. XI (2001), pp. 1-21.

da rispettare: il non trovarsi sole con un uomo, il non poterlo fissare negli occhi, il non piangere in pubblico, etc[10].
Il passo che riportiamo ad esempio è tratto da *Odissea* XVIII, 184:

> …οἵη δ᾽ οὐ κεῖσ᾽ εἶμι μετ᾽ ἀνέρας· *αἰδέομαι*[11] γάρ.
>
> ...sola non vado tra gli uomini, perché *mi vergogno* (corsivo mio)[12].

Penelope, in questo passo, chiede alle ancelle di essere accompagnata tra i Proci: sarebbe infatti *vergognoso* per una donna presentarsi sola davanti a loro.

Come abbiamo già accennato poco sopra, nei due poemi omerici manca il termine αἰσχύνη: tuttavia vi abbiamo rilevato la presenza del verbo αἰσχύνω[13]. Esso presenta una doppia valenza: in senso fisico indica 'sfigurare', 'oltraggiare' e 'insudiciare'[14]; in senso morale invece indica: 'infamare', 'comportarsi male', 'fare qualcosa di cattivo'[15].
Il verbo sembra quindi avere una valenza negativa ed è proprio questa che lo avvicina al termine αἰδώς, poiché sia l'infamare, l'oltraggiare o il comportarsi male, indicati dal verbo αἰσχύνω, che la vergogna indicata dal termine αἰδώς siglano comportamenti da evitare nella comunità dei guerrieri.
Il termine αἰδώς in Omero è, dunque, legato al contesto sociale, al comportamento del singolo nella comunità e alle sue relazioni con il divino. L'onore (τιμή) e la fama (κλέος) dell'eroe infatti dipendono dal consenso collettivo: il venir meno di essi comporta la riprovazione sociale (νέμεσις) e la conseguente vergogna (αἰδώς).

---

[10] E. VON ERFFA, *Aidos und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, Leipzig 1937, pp. 17-18.
[11] CHANTRAINE, *Dictionnaire* cit., *ad v.* αἰδέομαι, pp. 31-2. È il verbo da cui il sostantivo αἰδώς deriva e indica: 'rispettare', 'avere rispetto per qualcuno'.
[12] Tutte le traduzioni dell'*Odissea* sono tratte da OMERO, *Odissea*, trad. it. di A. PRIVITERA, Trento 1991.
[13] Cfr. VON ERFFA, *Aidos und verwandte Begriffe* cit., pp. 21-23, e G. RICCIARDELLI APICELLA, *Αἰδώς e νέμεσις in Omero e in Esiodo*, «Studi micenei ed egeo-anatolici», XXXIII (1992), pp. 130-143.
[14] *Il*. XVIII, 24, e *Il.* XVIII, 27.
[15] *Od.* II, 85-6, e *Od*. VIII, 269.

C. *Esiodo*[16].

Nei poemi esiodei, invece, il termine αἰδώς compare raramente; ciò non significa tuttavia che il concetto non vi abbia una certa importanza: esso infatti si pone anche qui a garanzia dell'ordine sociale, come già avveniva nei poemi omerici.

Il termine inoltre ne *Le Opere e i Giorni* indica una divinità, il cui compito è quello di mantenere, insieme alla νέμεσις, la pace e l'armonia tra gli uomini[17]; il genere umano però è violento e arrogante e la divina Αἰδώς pertanto decide di abbandonarlo e lasciarlo in preda alle discordie[18].

Erga, vv. 199-200:

> …ἀθανάτων μετὰ φῦλον ἴτον προλιπόντ᾽ ἀνθρώπους
> *Αἰδὼς* καὶ Νέμεσις...
>
> ...*Pudore* e Rispetto se ne andranno in mezzo alla stirpe
> degli immortali, lasciando gli uomini... (corsivo mio)[19].

Nell'età del ferro, descritta da Esiodo ne *Le Opere e i Giorni*, gli uomini sono prepotenti ed ingiusti: non vi è perciò fra essi posto per le due dee, ora ricordate, che dovrebbero invece instaurare la pace e l'ordine sociale.

Esiodo è consapevole della vita misera che conducono gli uomini e tenta perciò di mostrarne gli errori e di additare le possibili soluzioni. La migliore tra queste ultime è una condotta di vita seria ed onesta, basata sul lavoro, che è fonte di benessere e non di *vergogna*.

Erga, vv. 317-319:

> …*Αἰδὼς* δ᾽ οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει,
> *αἰδώς* ἥ τ᾽ ἄνδρας μέγα σίνεται ἠδ᾽ ὀνίνησιν
> *αἰδώς* τοι πρὸς ἀνολβίῃ, θάρσος δὲ πρὸς ὄλβῳ.

---

[16] Per l'introduzione a Esiodo confronta: C. SINCLAIR, *On Αἰδώς in Hesiod*, «The Classical Review», XXXIV (1925), pp. 147-148; W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. it. Firenze 1953-54 (ed. or. Berlin 1934), e B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it Torino 1963 (ed. or. Hamburg 1948).

[17] Confronta *infra* il Capitolo D dedicato ai Tragici, in cui la divinità assisa sul trono è, invece, l'αἰσχύνη.

[18] Cfr. VON ERFFA, *Aidos und verwandte Begriffe* cit., p. 44.

[19] Tutte le traduzione de *Le Opere e i Giorni* sono tratte da: ESIODO, *Opere*, a cura di A. COLONNA, Torino 1977.

> ...*la vergogna* non buona si accompagna all'uomo indigente: quella *vergogna* che reca molto danno, oppure molto giovamento agli uomini; quella *vergogna* che è legata alla miseria, come la fiducia in se stesso al benessere (corsivi miei).

Quasi tutti i critici sono concordi nell'interpretare l'αἰδώς del verso 317 come indicante 'timidezza' e 'senso di inferiorità', caratteristica propria della condizione di povertà.

In questi versi il significato di αἰδώς rimane positivo, come già in Omero, ma sembra portato all'estremo: il rispetto verso gli altri appare infatti in questo caso eccessivo e condiziona in senso negativo la vita del povero e la coscienza che egli ha di se stesso[20].

Possiamo quindi osservare in Esiodo la presenza di due tipi di αἰδώς: uno positivo, che indica il rispetto socialmente utile e apprezzato degli altri, e uno negativo, che, essendo eccessivo, contraddistingue e conferma lo stato del povero. L'ambivalenza del termine incide, dunque, a livello sociale: l'αἰδώς è negativo perché può spingere il povero a non lavorare, a danno quindi suo e della produzione della comunità, ma è positivo perché garantisce il rispetto dei diritti altrui e quindi la possibilità di una convivenza civile tra i membri di questa[21]. Il tratto negativo attribuito all'αἰδώς al verso 318 delle *Opere* non si riferisce al concetto in generale, in assoluto; semmai al cattivo αἰδώς, quello che spinge i ceti meno abbienti a non lavorare per la vergogna che essi proverebbero per la loro modesta occupazione[22]. È molto importante tener conto di ciò, per non cadere nell'errore di credere che per Esiodo il termine fosse *tout court* negativo. Piuttosto, se per Omero il sostantivo aveva una notevole valenza sociale e morale, per Esiodo invece il termine che assume la massima importanza è δίκη, indicante la giustizia. La mancata devozione, infatti, alla dea, il cui ruolo è di denunciare i potenti ingiusti, comporta la punizione per gli uomini da parte di Zeus, che di Dike è padre.

---

[20] Sappiamo che αἰδώς indica il rispetto, lo scrupolo verso gli altri, la coscienza della limitazione dei propri diritti in presenza di quelli altrui. Cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire* cit., *ad v.* αἰδώς. Le stesse definizioni sono poi presenti anche in LIDDELL-SCOTT, *Greek English Lexicon*, cit., *ad v*. αἰδώς. Cfr. ancora l'*Appendice 7*.

[21] Confronta su questo: E. VALGIGLIO, *Interpretazioni esiodee*, «Maia», XXI (1969), pp. 161-176, e C. SINCLAIR, *On Αἰδώς in Hesiod* cit., pp. 147-148.

[22] Cfr. VON ERFFA, *Aidos und verwandte Begriffe* cit., p. 49.

D. *I Tragici*[23].

Nei Tragici il termine αἰδώς mantiene i significati tradizionali, già presenti in Omero, di 'rispetto' verso i supplici, i 'genitori' ed i 'superiori' e di 'castità femminile'. Vi sono tuttavia alcuni nuovi usi del termine αἰδώς e soprattutto vi è la comparsa del sostantivo αἰσχύνη[24]. L'αἰδώς infatti:

A) viene collegato ai giuramenti, dove però indica ancora il 'rispetto'[25]. Tale senso nuovo è presente in Eschilo e in Euripide. Riportiamo di seguito un esempio chiarificatore tratto dalle *Eumenidi,* vv. 679-680:

…ἐν δὲ καρδίᾳ ψῆφον φέροντες ὅρκον *αἰδεῖσθε*, ξένοι...

...nel momento di dare il voto abbiate nel vostro cuore *rispetto*
del giuramento, o stranieri…(corsivo mio)[26].

In questo passo Apollo, durante il processo di Oreste, ricorda ad Atena che bisogna mantenere il rispetto nei confronti dei giuramenti prestati.

B) αἰδώς è usato in chiave poetico-retorica[27]: ad esempio nelle *Supplici* ai versi 578-579, dove il Coro, descrivendo in termini poetici la sventura di Io, trasformata in giovenca, si esprime così:

…δακρύων δ' ἀποστάζει πένθιμον *αἰδῶ*...

[23] Per una presentazione generale dei Tragici si veda: G. PERROTTA, *I tragici greci*, Bari 1931; M. UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia*, Milano 1941, e MONACO, CASERTANO e NUZZO, *L'attività letteraria* cit., pp. 197-216. Per una introduzione a Eschilo invece confronta: PERROTTA, *I tragici* cit., pp. 13-111, e M. POHLENZ, *La tragedia greca*, Brescia 1961, pp. 49-176. Per una presentazione di Sofocle si legga: G. PERROTTA, *Sofocle*, Messina-Roma 1963, e M. UNTERSTEINER, *Sofocle*, Firenze 1974. Infine per una introduzione a Euripide confronta invece: M. FAGGELLA, *Euripide*, Napoli 1935, e O. LONGO, *Euripide: letture critiche*, Milano 1976.
[24] Sui passi in cui ricorrono αἰδώς e αἰσχύνη si veda l'*Appendice 7*. Sul ruolo dei due termini nelle tragedie, WILLIAMS, *Vergogna* cit., cap. IV.
[25] *Ivi,* p. 90 e p. 104.
[26] Questa e tutte le traduzioni che seguiranno, sono tratte da: ESCHILO, *Tragedie e frammenti*, a cura di G. e M. MORANI, Torino 1987; per il legame dell'αἰδώς ai giuramenti confronta: VON ERFFA, *Aidos und verwandte Begriffe* cit., p. 90 e p. 104.
[27] VON ERFFA, *Aidos und verwandte Begriffe* cit., pp. 90-91.

…stilla un doloroso *pudore* di lacrime…(corsivi miei).

C) αἰδώς in Euripide diviene una qualità dell'uomo γενναῖος (nobile) inteso moralmente, ma anche come di 'buona nascita'[28]. Riportiamo un passo dell'*Alcesti* (v. 601) in cui il Coro osserva che chi ha un animo nobile si comporta con rispetto e saggezza, e che perciò sarà felice:

…τὸ γὰρ εὐγενὲς ἐκφέρεται πρὸς *αἰδῶ.*

…un animo nobile è spinto al *rispetto* (corsivi miei)[29].

Coloro che sono ritenuti nobili sono mossi dunque dal rispetto, presente nel loro animo, come sua parte costitutiva; essi operano in nome di questo e perciò sono riconosciuti dalla comunità come uomini valenti e saggi.

Il termine αἰσχύνη, come anticipato poco sopra, compare per la prima volta proprio nelle opere dei Tragici. In Eschilo esso è presente con il significato di *vergogna* nel contesto bellico o in generale per qualcosa che si è detto o fatto, di *disonore* che può colpire una donna il cui atteggiamento sia reputato, dai membri della società, riprovevole e addirittura come *divinità* da venerare[30].
Per il senso di *vergogna per le proprie azioni* citiamo ad esempio *I Sette contro Tebe* (vv. 1029-1030), in cui Antigone afferma di *non vergognarsi* di disubbidire alla città e preferisce seppellire il fratello morto, anche se questi, in quanto traditore della patria, non avrebbe dovuto ricevere sepoltura; ella dice:

..οὐδ' *αἰσχύνομαι* ἔχουσ' ἄπιστον τήνδ' ἀναρχίαν πόλει.

..né *mi vergogno* di compiere quest'atto di disubbienza e ribellione verso la città (corsivi miei).

[28] C. DIANO, *Le virtù cardinali nell'Ippolito di Euripide*, in *Studi e saggi di filosofia antica*, Padova 1973, pp. 331-352.
[29] Tutte le traduzioni di EURIPIDE sono a cura di: O. MUSSO, in EURIPIDE, *Tragedie*, Torino 1980.
[30] L'αἰσχύνη come divinità assisa su un trono e che i guerrieri venerano nella speranza che essa sia loro favorevole è una novità in Eschilo: ci saremmo infatti aspettati di trovare sul trono, come già in Esiodo, il termine αἰδώς. Confronta a questo proposito: VON ERFFA, *Aidos und verwandte Begriffe* cit., pp. 98-99.

Per il senso di *disonore* che può definire il comportamento errato di una donna, invece, citiamo le *Supplici* (996):

…Ὑμᾶς δ᾽ ἐπαινῶ μὴ *καταισχύνειν* ἐμέ...

…vi esorto a non *disonorarmi*…(corsivi miei).

Queste parole sono un appello del padre alle figlie, nella speranza che proprio il pudore le trattenga dal *disonorarlo*, cedendo facilmente la loro verginità agli uomini.
In Eschilo quindi sia αἰδώς che αἰσχύνη indicano la vergogna ed il pudore: nonostante tali analogie, non possiamo però ancora parlare di intercambiabilità dei due vocaboli, poiché l'αἰσχύνη mantiene sempre una sfumatura negativa, che in αἰδώς, invece, non è presente. Lo stesso riscontreremo in Sofocle[31].
Riportiamo a tale proposito due passi tratti dall'*Aiace*, in cui il concetto di *rispetto* è espresso da entrambi i termini. Nel primo esempio, versi 1075-76, Menelao espone a Teucro la considerazione negativa del comportamento di Aiace, che, preso da follia e credendo di aggredire i capi Atridi, aveva compiuto una strage di greggi; egli lamenta la difficoltà di guidare un esercito quando i suoi componenti non ne rispettino i comandanti; così dice:

…οὔτ᾽ ἂν στρατός γε σωφρόνως ἄρχοιτ᾽ ἔτι, μηδὲν φόβου πρόβλημα μηδ᾽ αἰδοῦς ἔχων.

…e non si può comandare bene un esercito dove non esiste paura né *rispetto* (corsivo mio)[32].

E subito dopo, ai versi 1079-80, Menelao continua:

Δέος γὰρ ᾧ πρόσεστιν αἰσχύνη θ᾽ ὁμοῦ, σωτηρίαν ἔχοντα τόνδ᾽ ἐπίστασο·

Chi invece ha timore e *rispetto*, sappilo, si salverà sempre (corsivo mio).

[31] VON ERFFA, *Aidos und verwandte Begriffe* cit., pp. 118-121.
[32] Tutte le traduzioni di SOFOCLE sono a cura di: G. PADUANO, in *Tragedie e frammenti*, Torino 1982.

Nei due passi αἰδώς e αἰσχύνη indicano entrambi il *rispetto* come garanzia dell'ordine sociale. Infatti i contesti nei quali i comportamenti violano le leggi, le città dove il timore verso le autorità non è ben radicato assistono alla perdita del rispetto, del pudore e del ritegno, non solo nella sfera politica o cittadina, ma nei rapporti individuali stessi tra gli uomini[33]. Ciò significa che questo valore deve, di converso, essere presente in una comunità ordinata, timorosa delle leggi e nella quale i cittadini si rispettano: ma soprattutto esso deve rappresentare il valore base sul quale un'armoniosa vita civile e sociale può costituirsi.

In Euripide poi l'analogia tra i due sostantivi si rafforza: anche l'αἰδώς infatti andrà a significare la vergogna e assumerà quindi una sfumatura negativa, che invece nelle opere degli altri due Tragici caratterizzava soltanto l'αἰσχύνη. Riportiamo ora due esempi che ribadiranno l'affinità dei due termini nell'indicare la 'vergogna'.
Ione (v. 336): Creusa racconta dell'incontro occasionale con Apollo, nel quale era rimasta incinta di Ione:

…ἄκουε δὴ τὸν μῦθον · ἀλλ' *αἰδούμεθα*…

….la storia dunque è questa. Ma *mi vergogno*…(corsivi miei).

Ione (v. 934): è di nuovo Creusa che si accinge a raccontare, a Ione stesso, il suo concepimento:

…*αἰσχύνομαι* μέν σ', ὦ γέρον, λέξω δ' ὅμως..

…*ho vergogna* di te, o vecchio, ma parlerò lo stesso…(corsivi miei)[34].

Infine sempre nelle tragedie di Euripide, ed è questa una novità, l'αἰσχύνη ricorre nell'ambito della castità femminile. Nella tragedia che porta il nome di Ecuba, la figlia della regina, la principessa troiana Polissena, supplica i suoi uccisori di

[33] Sui personaggi sofoclei e i loro valori confronta: CAIRNS, *Aidos* cit., pp. 250-254.
[34] In entrambi i passi dello *Ione* riportati si può notare il desiderio di dire qualcosa, ma anche il riserbo dettato dalla stessa vergogna, espresso proprio dai due verbi coniugati al medio, che indicano: 'vergognarsi' e 'provare vergogna'.
Cfr. VON ERFFA, *Aidos und verwandte Begriffe* cit., pp. 155-157.

lasciarla morire libera e non schiava, eventualità, questa, che costituirebbe per lei motivo di vergogna. Ella dice (vv. 551-552):

…ἐν νεκροῖσι γὰρ δούλη κεκλῆσθαι βασιλὶς οὖσ᾽ *αἰσχύνομαι.*

…io sono una regina e *mi vergogno* <ho pudore> di essere schiava tra i morti (corsivo e integrazione miei).

L'αἰδώς che ci saremmo aspettati di trovare nel passo a indicare il pudore femminile è qui sostituito, invece, dall'αἰσχύνη. Ciò attesta chiaramente che nell'ultimo tragediografo i due termini sono divenuti sinonimi: essi, infatti, sono usati intercambiabilmente e in tutti i contesti, a differenza di quanto abbiamo rilevato in Sofocle ed in Eschilo.

Entrambi inoltre sono impiegati indifferentemente anche nell'indicare la *vergogna* delle azioni compiute o anche semplicemente del proprio passato: quindi l'analogia tra i due termini coinvolge anche l'uso della vergogna in senso retrospettivo, ossia per le parole o le azioni passate. Il concetto di vergogna e l'inibizione da esso esercitata, quindi, non riguardano semplicemente il comportamento futuro dell'uomo ma anche quello passato. Ciò implica una presa di coscienza dei propri errori o del proprio comportamento scorretto, che genera nell'uomo una sorta di senso di colpa, che poteva emergere solo dallo studio approfondito del singolo intrapreso da Euripide[35].

In conclusione riportiamo due esempi di tale uso retrospettivo della vergogna. Il primo è tratto dall'*Eracle* (v. 1160), in cui l'eroe che dà il nome alla tragedia dichiara:

…*αἰσχύνομαι* γὰρ τοῖς δεδραμένοις κακοῖς...

...*mi vergogno* dei mali compiuti… (corsivi miei);

e il secondo dall'*Ippolito* (v. 244), in cui Fedra, rivolta alla nutrice, dichiara:

[35] Cfr. CAIRNS, *Aidos* cit., pp. 291-303, e già prima JAEGER, *Paideia* cit., pp. 344. Jaeger infatti nota: «Euripide è il primo psicologo. È lo scopritore dell'anima in un nuovo significato del termine, l'esploratore dell'agitato mondo dei sentimenti e delle passioni dell'uomo. […] È il creatore della patologia dell'anima».

…*αἰδούμεθα* γὰρ τὰ λελεγμένα μοι.

...*mi vergogno* per quanto ho detto (corsivi miei)[36].

In entrambi i passi, dunque, la vergogna è rivolta a qualcosa di detto o fatto nel passato ed è indicata rispettivamente nel primo dal verbo αἰσχύνομαι e nel secondo da αἰδέομαι. Pertanto la sinonimia tra αἰσχύνη e αἰδώς, qui segnalata dai rispettivi verbi, appare ormai evidente.

E. *Platone.*

Anche nei dialoghi platonici l'αἰδώς e l'αἰσχύνη risultano essere sinonimi[37]: non solo però per i significati di 'vergogna', 'pudore', 'rispetto' e 'reverenza', che entrambi indicano, ma anche per la funzione che essi svolgono di *freni inibitori* al parlare o al comportarsi in modo scorretto, a tutto ciò quindi che potrebbe creare scompiglio e disarmonia nell'anima.

Tuttavia è necessario sottolineare che, nonostante tale sinonimia fra i due termini, Platone predilige l'uso del sostantivo αἰσχύνη, che infatti ricorre nei dialoghi con maggior frequenza rispetto all'αἰδώς. Questo non significa che il nostro autore attribuisca minore importanza al secondo termine, ma rispecchia forse il suo tentativo di allontanarsi dalla tradizione, che tutti sappiamo sia Socrate che Platone criticavano, e nella quale il termine ricopriva una grande importanza sociale, come abbiamo potuto evincere già nei paragrafi precedenti[38].

Inoltre il filosofo usa il termine αἰσχύνη soprattutto nel contesto morale e dialettico (di cui ci occuperemo specificamente nel II e nel III Capitolo), mentre l'αἰδώς ricorre prevalentemente nell'ambito mitico e nell'accezione che aveva già nella tradizione a lui precedente. Anche questo aspetto potrebbe confermare l'ipotesi sopra avanzata, quella, cioè, di un deliberato allontanamento del filosofo dalla tradizione: si spiegherebbe, complementarmente, l'αἰδώς legato all'ambito tradizionale e mitico, anche quest'ultimo, infatti, richiama in qualche modo il passato.

[36] La traduzione del verbo αἰδούμεθα è mia, in luogo di MUSSO: «sono confusa».
[37] CHANTRAINE, *Dictionnaire* cit., *ad vv*. αἰδώς e αἰσχύνη, e LIDDELL-SCOTT, *A Greek* cit., *ad vv*. αἰδώς e αἰσχύνη. Cfr. ancora l'*Appendice 7*.
[38] Cfr. Paragrafi: A, B, C e D.

E. I. *La morale.*

Socrate e dopo di lui Platone criticano la morale tradizionale, che spingeva l'individuo alla ricerca dell'onore, della fama e della ricchezza. Questi valori propugnati dalla tradizione sono aspramente contestati da Socrate nell'*Apologia* in particolare al passo 29d7-e3. In esso il filosofo invita i cittadini ateniesi a prendersi cura della loro anima, tralasciando quei beni inferiori ed effimeri, come appunto la ricchezza, gli onori e la fama, che la tradizione invece invitava a perseguire per divenire dei buoni cittadini. Riportiamo di seguito il celebre passo:

> …Ottimo uomo, dal momento che sei ateniese, cittadino della Città più grande e più famosa per sapienza e potenza, *non ti vergogni* (οὐκ αἰσχύνῃ) di occuparti delle ricchezze per guadagnarne il più possibile e della fama e dell'onore, e invece non ti occupi e non ti dai pensiero della saggezza, della verità e della tua anima, in modo che diventi il più possibile buona? (corsivo mio)[39].

Il cittadino ateniese dovrebbe, dunque, provare *vergogna* perché non si cura di ciò che vi è di più importante in lui ed in ogni individuo, cioè dell'anima.
Socrate invita così il singolo a preoccuparsi di ciò che egli è e non di quello che ha. Questo invito del filosofo si pone in netto contrasto con la morale tradizionale e segnala, secondo Mario Vegetti, il passaggio ad una *morale dell'interiorizzazione*[40]. Non si tratta più, infatti, di occuparsi di quei beni caduchi che riguardano l'esteriorità e l'apparenza, quelli che, fino ad allora, consentivano di essere stimati dalla società e considerati dei buoni cittadini, ma *della propria anima* e quindi della propria interiorità. Rispetto alla morale tradizionale si dà perciò un completo rovesciamento dei valori: non bisogna più curarsi del giudizio esterno, ma solo di se stessi. Ricordiamo inoltre che già nella morale preplatonica l'onore del singolo derivava e dipendeva dalla comunità, come già richiamato nel paragrafo riguardante Omero.
Prendersi cura della propria anima significa inoltre divenire consapevoli di se stessi, dei propri limiti e delle proprie potenzialità, di ciò che si sa e di quello che invece si ignora, ed essere in grado di seguire una condotta razionale, conducendo un continuo

[39] Tutte le traduzioni del dialogo che seguiranno sono tratte da: PLATONE, *Apologia di Socrate*, a cura di G. REALE, Milano 2000.
[40] VEGETTI, *L'etica degli antichi* cit., cap. IV, pp. 89-95.

esame su di sé e sugli altri[41]. Tale prescrizione tuttavia non pare implicare- come spesso si sostiene- una svalutazione radicale del corpo e una repressione della parte appetitiva che è in noi: al contrario bisogna divenire capaci di controllo su di sé e sulle proprie passioni, non reprimendole, ma conoscendole ed educandole.
Colui che si occupa di sé è in grado di distinguere tra il bene e il male, conosce quindi la virtù autentica, intesa come 'sapere del proprio bene', come ricerca ed esercizio perenni che partono da noi stessi e durano tutta la vita[42]. Il filosofo infatti, sempre nell'*Apologia*, al passo 38a, afferma:

> … il bene più grande per l'uomo è fare ogni giorno ragionamenti sulla virtù e sugli altri argomenti intorno ai quali mi avete ascoltato discutere e sottoporre ad esame me stesso e gli altri, … una vita senza ricerche non è degna per l'uomo di essere vissuta…

Questo passo costituisce un'espressione emblematica del pensiero socratico secondo la versione datane da Platone: il filosofo, infatti, interrogava i cittadini ateniesi per le strade, nelle palestre e nei luoghi della vita comune, discuteva con loro, li sottoponeva ad esame e li confutava, ma sottoponeva ad esame continuamente anche se stesso; la vita infatti era per lui la filosofia e Socrate la metteva costantemente in pratica.
Un esempio della morale tradizionale è rappresentato invece da Critone nel dialogo omonimo[43]. Il giovane, amico di Socrate, invita il filosofo alla fuga dal carcere dove era stato imprigionato; gli amici avevano preparato la fuga, ma Socrate rifiuta; la fuga infatti significherebbe per lui venir meno a tutti i principi professati durante la sua vita e, soprattutto, al giuramento prestato alle Leggi della città, che Socrate, personificandole, immagina insorgere contro di lui per rimproverarlo della sua condotta.
Critone esprime così la sua perdurante paura di incorrere nel giudizio negativo degli altri, che potrebbero considerarlo un vigliacco per non aver fatto fuggire Socrate, e afferma di *vergognarsi* per questo:

---

[41] W. K. G. GUTHRIE, *Socrate*, Bologna 1986 (ed. or. Cambridge 1971), pp. 245-253.
[42] Cfr. H. MAIER, *Socrate*, trad. it., Firenze 1970 (ed. or. Tübingen 1913), vol. II, e P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. Torino 2005 (ed. or Paris 2002).
[43] Sulla figura di Critone si legga: M. MONTUORI, *Per una nuova interpretazione del 'Critone' di Platone*, Milano 1998, pp. 25-29.

> Io, poi, *mi vergogno* (αἰσχύνομαι), e per te e per noi tuoi amici, che non sembri che tutta questa faccenda che ti riguarda sia avvenuta per incapacità nostra…(corsivo mio)[44].

La morale tradizionale infatti considerava *vergognoso* non portare aiuto ai propri amici: ecco perché Critone prova ed esprime questo sentimento. A sua volta, secondo tale morale, rimanendo in carcere Socrate avrebbe dato l'impressione di trascurare la sua famiglia e soprattutto i figli, poiché non si preoccupava di cosa sarebbe loro accaduto dopo la sua morte. Il passo 45c12-d11, nel quale a parlare è ancora Critone, richiama proprio questi nodi della morale tradizionale:

> …mi sembra che tu tradisca anche i tuoi figli: te ne andrai via, abbandonandoli, quando hai la possibilità di allevarli e di educarli; e, per quanto dipende da te, essi faranno quello che vorrà il caso: verranno a trovarsi, come è verosimile, in quelle condizioni nelle quali gli orfani solitamente si trovano, quando restano senza padre. Infatti, o non bisogna mettere al mondo figli, o bisogna continuare a sacrificarsi con loro per allevarli e per educarli; ma tu, mi sembra che scelga quel che ti torna più facile.

Dai passi riportati comprendiamo che Socrate non ascolta le parole di Critone, poiché il giovane segue le opinioni dei più e le eleva a norme dell'azione. Ma tali opinioni sono mutevoli e instabili: Socrate, invece, si affida al *lògos* e alla ragione, che sono stabili e indipendenti da tutto ciò che è mutevole. Critone quindi segue la morale tradizionale e le opinioni dei più, ma senza riflettervi, come faceva proprio la maggior parte degli interlocutori del filosofo. Costui al contrario si basa sulla ragione e sul patto che ogni cittadino stringe con le Leggi: venir meno ad esso significa compiere ingiustizia, ma per il filosofo l'ingiustizia non deve mai essere commessa, perché è sempre un male, che affligge e rovina l'anima, anche se compiuta (come la morale tradizionale ammetteva) in risposta a quella subita.

La *vergogna* nel passo 29d7-e3 dell'*Apologia* dovrebbe, pertanto, indurre l'individuo a riflettere su se stesso e sulle opinioni o credenze di cui si fa portavoce: spesso infatti queste sono semplicemente ereditate dalla tradizione, ma non meditate dal singolo stesso. La *vergogna* allora dovrebbe fungere da *freno inibitore*, dovrebbe indurre cioè il singolo a meditare sulla propria condotta e sulle proprie opinioni e

[44] *Crit*. 45e1-3. Tutte le traduzioni del dialogo sono tratte da: PLATONE, *Critone*, a cura di REALE, Milano 2000.

spingerlo a cercare da sé la verità, non accontentandosi semplicemente di accondiscendere all'opinione comune.

E. II *L'amore omosessuale.*

L'ambiente aristocratico, in cui Platone era cresciuto, considerava positivamente il rapporto omosessuale, visto come educativo, tanto da ricevere l'avallo delle leggi e supporti nelle istituzioni militari e pedagogiche[45]. Nel *Simposio* abbiamo un esempio di tale costume: Pausania, uno dei personaggi che partecipano al banchetto in casa di Agatone, sottolinea la grande libertà che la legge e l'opinione comune concedevano all'amante nel comportarsi in modo bizzarro, ad esempio dormire davanti alla porta dell'innamorato o compiere atti servili nei suoi confronti. Questo comportamento, considerato ammissibile per l'innamorato, sarebbe invece sanzionato se fosse stato adottato da qualcun altro e si sarebbe *provato vergogna* per lui. Rileggiamo il passo 183a2-b2 del *Simposio*:

> …se uno, […] fosse disposto a compiere quelle cose che compiono gli amanti per il loro amato, ossia far suppliche e invocazioni nelle preghiere, prestare giuramenti, dormire davanti alle porte […] ebbene costui sarebbe impedito di compiere siffatte azioni tanto dagli amici quanto dai nemici, gli uni biasimando le azioni e i suoi atti di servilismo, gli altri ammonendolo e *provando vergogna* per lui…(αἰσχυνομένων ὑπὲρ αὐτῶν) (corsivo mio.)[46]

All'innamorato è permesso anche trasgredire i giuramenti e sembra quasi che, per lo stato particolare in cui si trova, la *vergogna* non possa toccarlo. L'atteggiamento positivo della società greca verso questo tipo di rapporto derivava dal credere che il ragazzo potesse apprendere molto dall'innamorato più anziano, ad esempio una retta educazione. Nella *polis* gli adulti erano preoccupati dello *status* del giovane, che sarebbe divenuto un adulto ed un cittadino; la sua condotta proprio per questo era sotto lo sguardo dell'intera comunità ed anche i rapporti amorosi che egli intratteneva.

---

[45] K. J. DOVER, *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino 1985 (ed. or. Harvard University Press 1980); M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri-Storia della sessualità 2*, trad. it. Milano 1991 (ed. or. Paris 1984), pp. 41-98, e HADOT, *Esercizi spirituali* cit., p. 102.

[46] Tutte le traduzioni sono tratte da: PLATONE, *Simposio*, a cura di REALE, Milano 2001.

La *vergogna* in questo contesto ha nondimeno grande rilevanza: può indicare, infatti, l'infamia che la società fa ricadere sul giovane per il suo comportamento scorretto nei rapporti amorosi, ma anche un sentimento che risveglia in lui il senso dell'onore e lo fa allontanare da ciò che potrebbe essere *ignominioso*[47].

Il giovane nel rapporto amoroso deve infatti scegliere un amante degno, con una buona reputazione sociale e una buona disposizione intellettuale; non deve cedere facilmente alle lusinghe, ma resistere, mostrando temperanza; non deve inoltre farsi dominare, né tanto meno usare dall'altro.

Vi erano inoltre delle regole di corteggiamento reciproco tra gli amanti, che fissavano il ruolo dell'*erastès* e dell'*eròmenos*, dell'amante e dell'amato. L'amante è colui che prende l'iniziativa, che ha dei diritti e degli obblighi: deve mostrare il suo sentimento, fare regali e rendere servigi; l'amato invece non deve accettare troppo facilmente le lusinghe, né farsi corteggiare da troppi uomini, ma mostrarsi riconoscente verso quanto l'amante fa per lui.

Eros, nel discorso di Fedro nel *Simposio*, è addirittura colui che è in grado di indurre in noi la *vergogna* per le cose brutte e il desiderio di quelle belle. Il passo in questione è *Simposio* 178d2-6:

> …ma che cosa intendo con questo? Intendo *la vergogna* (αἰσχύνην) per le cose brutte e il desiderio per le cose belle. Infatti, senza queste cose non è possibile né che una Città, né che un privato cittadino facciano cose grandi e belle (corsivo mio).

Eros, quindi, spinge al desiderio delle cose belle, favorendo in tal modo la convivenza nella *polis* e consentendo ai cittadini di compiere qualcosa di lodevole. *Vergognarsi* per le cose brutte riguarda allora, specificamente, il *senso di vergogna* che l'amante proverebbe se, nel momento in cui le compie, venisse scoperto dall'amato. Un passo al riguardo è il 178e2, tratto sempre dal *Simposio*:

> …l'amato *si vergogna* (αἰσχύνεται) in modo particolare nei confronti dei suoi amanti, quando sia visto a commettere qualcosa di brutto (αἰσχρῷ)…(corsivo mio).

La morale tradizionale, come si può evincere dai passi fino a qui riportati relativi al discorso di Fedro, si preoccupa quindi prevalentemente del comportamento esteriore

[47] FOUCAULT, *L'uso dei piaceri* cit., pp. 191-216, e G. VLASTOS, *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, trad. it. Milano 1998 (ed. or. Cambridge 1991), p. 328.

dell'amante e dell'amato: Socrate invece ricerca l'essenza dell'amore, la sua forza e la sua natura. Nel *Simposio* Diotima, la sacerdotessa di Mantinea verosimile portavoce di Platone, ricerca che cosa sia amare. Non bisogna -ella dice- cedere a colui che ama solo i corpi, perché costui ama qualcosa di effimero e segue soltanto i suoi istinti sensuali, ma a colui che ama l'anima: è questa a costituire la natura vera dell'uomo e rimane costante. Si comprende allora il celebre processo descritto nel *Simposio*, che ci fa elevare dall'amore per i corpi, fino alla bellezza in sé: raggiungere quest'ultimo livello è proprio di colui che ama, la forza che lo spinge a questo infatti è Eros stesso.

L'interesse di Socrate, quindi, è rivolto all'amore per la verità: così dalla preoccupazione per la virtù del giovane si passa all'amore verso la sapienza e la saggezza del maestro[48]. Un tempo era l'anziano che corteggiava il giovane, ora invece sono i giovani, come Alcibiade nel *Simposio*, ad essere innamorati del maestro. Riportiamo il passo 216b del *Simposio*, in cui Alcibiade afferma di *vergognarsi* solo davanti a Socrate:

> …solamente nei confronti di quest'uomo io ho provato quello che nessuno penserebbe esserci dentro di me, ossia *il vergognarsi di fronte a qualcuno* (τὸ αἰσχύνεσθαι ὁντινοῦν). Solo di fronte a lui, in verità io *mi vergogno* (αἰσχύνομαι) (corsivi miei).

Il giovane Alcibiade *si vergogna* davanti a Socrate perché non è in grado di seguire i suoi insegnamenti, ma anche perché, innamorato del maestro, vorrebbe apparire degno ai suoi occhi e poter così essere riamato. Dalla lettura del *Simposio* possiamo dedurre che Alcibiade tentò più volte di sedurre Socrate, ma il filosofo si mostrava indifferente e non cedeva alle sue lusinghe, sostenendo che scambiare la bellezza del giovane con la sua sapienza sarebbe equivalso per lui a barattare armi di bronzo con altre di ferro, come Glauco, nell'*Iliade* (VI 232 ss.), fa con Diomede.

Con l'inversione del rapporto maestro-allievo, amante-amato, vecchio-giovane, Platone sembra fornire una risposta al problema etico e sociale dello *status* del giovane all'interno del rapporto omosessuale, cioè a quel ruolo di passività che lo caratterizzava secondo la visione tradizionale: egli sposta l'interesse dalla persona amata all'amore stesso. Il rapporto d'amore, cioè, è un rapporto con la verità che, se corretto, coinvolge allo stesso titolo amante e amato. Anche la *vergogna* di cui si

[48] Cfr. HADOT, *Esercizi spirituali* cit., p. 105.

parla in tale contesto non dipende più dal giudizio della comunità e non frena più il comportamento del giovane per il puro timore dell'opinione altrui: essa è un'αἰσχύνη che si rivolge ai soggetti d'amore, alla loro interiorità, e che li induce a ricercare insieme la verità. Anche in questo caso la vergogna fungerà, come nella tradizione, da freno, ma a ricercare l'innamorato che ama l'anima e non solo il corpo e che desidera trovare la verità insieme all'altro.

E. III. *L'αἰδώς come reverenza tradizionale.*

Il termine indica anche, in vari passi dei dialoghi, il 'rispetto', la 'reverenza' e il 'pudore' verso i genitori, i supplici, gli dèi e in generale verso qualsiasi forma di autorità. Platone riprende in questo caso la tradizione[49] e il significato che il termine aveva in essa, tuttavia attenua l'aspetto *sacrale* presente nella tradizione preplatonica[50]; il contesto infatti è mutato: ora siamo nella *polis* e all'interno delle sue istituzioni[51]. L'αἰδώς, quindi, non serve più a difendere e a tutelare la propria immagine nella comunità, è rivolto non più verso l'esterno, ma, piuttosto, *verso l'interiorità del singolo*, di cui è anzi parte integrante: esso infatti è presente nella parte irascibile dell'anima, come emergerà dal mito del *Fedro*[52].
Riportiamo di seguito alcuni passi: nelle *Leggi* (917a6-7), ad esempio, si raccomanda:

> …a tutti converrebbe *aver rispetto* (αἰδεῖσθαι) per tutte queste persone nell'esercizio di ogni altra carica e soprattutto delle cariche politiche (corsivo mio)[53].

In questo passo si sottolinea il rispetto che deve essere portato ad ogni forma di autorità, a chi quindi *sia*, a qualunque titolo, *sopra* di noi. Questo aspetto rende

[49] Sul persistere dell'uso di αἰδώς anche in epoca post-omerica si legga: ADKINS, *La morale* cit., pp. 234-237.
[50] L. GERNET, *Droit et prédoit en Grèce ancienne* in *Antropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, pp. 180-181, citato da L. BRISSON, *Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XX (1975), pp. 7-37, pp. 20-21, e WOODRUFF, *Reverence* cit., pp. 65-67.
[51] CAIRNS, *Aidos* cit., p. 376.
[52] Cfr. Paragrafo E. VI.
[53] Tutte le traduzioni del dialogo sono tratte da: PLATONE, *Leggi*, introd. di F. FERRARI, trad. di F. FERRARI e S. POLI, Milano 2005.

evidente l'uso della *reverenza* come collante sociale, poiché se ogni singolo individuo rispetta l'autorità, la convivenza civile è armonica.

Nella *Repubblica*, invece, al passo 463d2-3, si afferma:

> …e così, [occorrerà] rivolgere ai padri tutti gli atti di *rispetto* (αἰδοῦς) e d'attenzione che la legge impone verso di loro (integrazione e corsivo miei)[54].

Da questo passo apprendiamo che il *rispetto* dei giovani verso i genitori era sancito dalla legge, essendo considerato turpe offendere le persone anziane ed in particolare il padre[55]. La mancanza di rispetto avrebbe comportato uno stravolgimento dei valori morali e avrebbe condotto quindi alla loro degenerazione, ossia all'impudenza[56].
Infine nel *Sofista* (216a5-b4) il termine compare nel significato di *reverenza* verso gli dèi:

> Non sarà per caso, Teodoro, che senza saperlo ci hai portato non un ospite, ma un dio, come vuole Omero? Egli dice che varie divinità stanno accanto agli uomini equilibrati e *rispettosi* (αἰδοῦς), e appunto fra queste, in modo particolare, proprio il dio dell'ospitalità protettore degli stranieri, per esaminare i comportamenti umani, sia quelli eccessivi e arroganti sia quelli moderati e conformi alle norme (corsivo mio)[57].

Gli dèi considerano positivamente gli uomini che si mostrano *modesti* verso di loro, sentimento reso dal sostantivo αἰδώς.
Il passo riprende l'uso tradizionale del termine, ma anche alcuni versi dell'*Odissea*, nei quali si attribuiva notevole importanza alla modestia del singolo e al *rispetto* mostrato verso il dio degli ospiti[58].
Si può inoltre osservare la ripresa di un altro tema importante nella tradizione greca: l'ospitalità e il ruolo dei supplici. Sempre nel *Sofista* ciò è confermato al passo 217d 7-e3, in cui l'Ospite fa mostra di quella vergogna e di quel rispetto tradizionali verso gli ospitanti, infatti afferma:

---

[54] Tutte le traduzioni sono tratte da: PLATONE, *Repubblica*, trad. di F. SARTORI, introd. di M. VEGETTI e note di B. CENTRONE, Bari 1997.
[55] DODDS, *I Greci* cit., p. 66.
[56] M. VEGETTI, *Guida alla Repubblica di Platone*, Roma-Bari 1999, p. 99.
[57] Tutte le traduzioni del dialogo sono tratte da: PLATONE, *Sofista*, a cura di F. FRONTEROTTA, Milano 2007.
[58] Cfr. *Od*. IX 270-271.

…Ho un certo *imbarazzo* <*vergogna*> (αἰδώς), Socrate, trattandosi della prima volta che mi trovo con voi, perché temo di non riuscire a dare alla conversazione la forma di brevi scambi di battute e di protrarre invece senza fine un discorso tirato in lungo e in largo, che io lo conduca per mio conto o anche rivolgendomi a un interlocutore, come se mi producessi in un *saggio di retorica* (ἐπίδειξιν)[59]…(corsivo e integrazione miei).

E. IV. *L'αἰδώς come precetto base della società: alcuni passi delle 'Leggi'.*

Nel contesto legislativo e polìade il termine assume anche la funzione di precetto che induce al *rispetto* verso le leggi e le istituzioni[60]. Spesso è accompagnato in questo ruolo dai termini: φόβος, δέος e δίκη e insieme essi esprimono il rispetto e il timore che i cittadini devono avere verso tutte le istituzioni. Già nella letteratura preplatonica il termine indicava l'ordine sociale, ma il contesto istituzionale è, ora, diverso, non più una comunità di guerrieri, ma la *polis*.

Nel paragrafo precedente abbiamo già visto tale funzione del termine al passo 917a 6-7 delle *Leggi*, ma numerosi sono gli esempi a riguardo: ne riportiamo di seguito alcuni. Sempre nelle *Leggi*, al passo 647a9-c7, l'Ateniese, uno dei protagonisti del dialogo, sostiene:

… lo chiamano [il legislatore e chiunque possa rivendicare un certo valore] «*pudore*» (αἰδῶ), e nel contempo danno il nome di «*impudenza*» (ἀναίδειαν[61]) all'audacia ad esso contraria, che considerano il male per tutti più grande così nella vita privata come in quella pubblica? […] e non è vero che questo tipo di timore ci salva in molti e gravi frangenti e che, tutto considerato, niente ci garantisce con altrettanta sicurezza vittoria e salvezza in guerra? Due infatti sono i fattori decisivi di una vittoria: l'audacia di fronte ai nemici e la paura di *svergognarsi* (αἰσχύνης) di fronte agli amici…(corsivi miei).

[59] Cfr. *Ivi*, p. 204, nota 15, in cui l'Autore afferma: "Il termine ἐπίδειξις, che ho reso qui con «saggio di retorica», rinvia alle esibizioni sofistiche, alle brillanti conferenze attraverso cui i sofisti tentavano di promuovere presso il pubblico e fra i potenziali allievi le proprie competenze retoriche; poteva dunque trattarsi anche di un'esposizione dimostrativa, ma con il fine esplicito di "mostrarsi", di farsi "pubblicità"…".

[60] Cfr. D. PASINI, *Tirannide e paura in Platone, Senofonte e Aristotele*, Napoli 1975, pp. 181-191.

[61] Il termine indica anche l'implacabilità e la mancanza di pietà. Si pensi inoltre che l'ἀναιδείας λίθος era la pietra o il rialto in cui sedeva l'accusatore in tribunale.

In questo passo possiamo notare la presenza sia di αἰδώς, che indica il *pudore* dei combattenti davanti alle Leggi e ai compagni, sia di αἰσχύνη, che indica invece la *vergogna* in cui il singolo potrebbe incappare se mostrasse poca fermezza davanti al nemico. I due termini (come già accennato all'inizio del paragrafo E) sono sinonimi e l'uno può essere usato in luogo dell'altro. A conferma di ciò riportiamo il passo 671c8-d3 delle stesse *Leggi*, in cui l'Ateniese afferma che, per arginare l'eccessiva intraprendenza del cittadino, dovrebbero esserci:

> …leggi in grado di spingere in lotta contro l'audacia sconveniente, quando questa entra in azione, la più bella delle paure a fianco della giustizia, quella divina paura a cui abbiamo dato il nome di «*pudore*» e di «*vergogna*» (αἰδῶ τε καὶ αἰσχύνην) (corsivi miei).

Entrambi i termini, in questo passo, indicano quel 'divino' timore che fa rispettare le Leggi e seguire una condotta retta[62]: ciò sancisce in modo evidente la loro sinonimia. Ritornando ora al passo 647a9-c7 possiamo dedurre che: il pudore assume il ruolo di *legislatore*[63], che mantiene alto l'onore del singolo e che deve allontanare l'impudenza dallo Stato, considerata il peggiore di tutti i mali. Già in passato, come ricorda l'Ateniese stesso, il pudore era come un padrone nell'animo umano, che induceva al *rispetto* delle leggi; il passo di riferimento è il 698b5-6 delle stesse *Leggi*:

> …come un padrone c'era in noi un senso del *pudore* (αἰδώς) in base al quale volevamo vivere da schiavi delle leggi allora in vigore (corsivo mio).

Gli Ateniesi quindi provavano *reverenza e pudore* verso le leggi e questo li induceva a rispettarle. L'αἰδώς perciò ci appare tra i fondamenti di una costituzione buona e retta: nei tempi passati, ma anche in quelli presenti.

Il pudore, quindi, sovrano nell'animo del singolo, lo frena e lo induce al rispetto della legge e pertanto ad assumere un comportamento corretto nella comunità[64].

---

[62] Il termine 'divino' tuttavia non indica una specificazione religiosa del pudore o della vergogna, ma è usato piuttosto in senso genericamente elogiativo; similmente, infatti, l'aggettivo 'divino' si applicava anche alle quattro virtù o beni fondamentali per un Greco: prudenza, temperanza, giustizia e coraggio, come appare nel passo 613c dello stesso dialogo.

[63] Sul ruolo di legislatore dell'αἰδώς si veda: R. STARK, *'Aristotelenstudien'. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage*, München 1972, p. 122.

[64] Cfr. PASINI, *Tirannide e paura in Platone* cit., pp. 181-182.

L'importanza di tale sentimento è ribadita al passo 649b8-649c2 dello stesso dialogo:

> Aten.: Ricordiamoci di aver detto che dobbiamo coltivare nell'anima due tendenze: quella di essere quanto più audaci possibile e quella, al contrario, di essere quanto più timorosi possibile[65].
>
> Cl.: Cosa che, ci pare, attribuivi al *pudore* (αἰδοῦς) (corsivo mio).

Il pudore deve essere coltivato e curato, va inteso in chiave positiva sia per il singolo sia per lo stato ed ha inoltre un riscontro pratico in tutte quelle situazioni in cui potremmo essere preda del vizio[66].

L'αἰδώς, quindi, come capacità di controllare l'impudenza e come spinta all'autocontrollo, è qualcosa di nuovo rispetto all'uso del termine nella tradizione: esso è infatti nelle *Leggi* un sorta di comprensione di sé e del contesto polìade, che induce a riflettere evitando esagerazioni o errori e garantendo la convivenza civile tra gli uomini[67].

E. V. *L'αἰδώς nel mito.*

Il mito del 'Protagora' e la costituzione della 'polis' democratica.

Il mito del *Protagora* narra la creazione delle specie mortali da parte degli dèi[68]. Costoro plasmarono tali specie attraverso una mescolanza di fuoco e terra e successivamente incaricarono Prometeo ed Epimeteo di distribuire loro le facoltà

---

[65] L'Ateniese si riferisce ai passi: 644c-d e 646e ss.

[66] K. SCHÖPSDAU, *Tapferkeit, Aidos und Sophrosyne im ersten Buch der platonischen Nomoi*, «Rheinisches Museum», CXXIX (1986), pp. 97-123, p. 104, nota 18.

[67] Sul ruolo di αἰδώς come precetto base della società confronta anche: *Resp.* 465b; 560a e *Lett. VII* 323b4-5; 337a; sul persistere dell'uso del termine anche in epoca post-omerica si legga: ADKINS, *La morale* cit., pp. 234-237.

[68] Sull'uso del mito in Platone e su questo mito in particolare, cfr.: P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, Paris 1930; J. P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci-Studi di psicologia storica*, Torino 1978 (ed. or. Paris 1971); L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982, e F. GRAF, *Il mito in Grecia*, Roma-Bari 1988 (ed. or. München-Zürich 1985), pp. 135-152. Sul mito del *Protagora*, confronta: UNTERSTEINER, *I sofisti*, Milano 1967, pp. 76-85; G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino 1971, pp. 8-13; BRISSON, *Le mythe de Protagoras* cit., pp. 7-37; G. REALE, *Il mito in Platone con particolare riguardo al mito nel "Protagora"*, in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, pp. 128-144; F. BIASUTTI, *Per un significato etico e antropologico del pudore*, in *Il pudore tra verità e pratica*, Roma 2005, pp. 35-47; GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, a cura di B. CENTRONE, Napoli 2005 (ed. postuma), pp. 57-59 e nota 49 a p. 58, e F. FERRARI, *I miti di Platone*, Milano 2006, pp. 141 segg.

necessarie per sopravvivere. Epimeteo ottiene dal fratello Prometeo la possibilità di essere l'unico a distribuire tali facoltà, ma lo fa stoltamente: spartisce infatti tutte le facoltà tra gli animali lasciando l'uomo sprovvisto di tutto. Allora Prometeo ruba il fuoco ad Efesto e la sapienza tecnica ad Atena per farne dono agli uomini, i quali, grazie ad esse, danno origine alla religione, al linguaggio, all'edilizia, etc. Tuttavia gli uomini, allora, vivevano isolati ed erano in balia delle fiere: decisero per questo di riunirsi in città, ma, mancando *dell'arte politica*, erano preda di ogni genere di discordie.

Zeus allora decise di mandare sulla terra Ermes a distribuire loro αἰδώς e δίκη, ossia il *rispetto e la giustizia*, quali principi ordinatori garanti della convivenza civile. La distribuzione riguardava tutti gli uomini, a differenza delle tecniche, che erano state attribuite solo ad alcuni. Zeus inoltre decise di stabilire anche una punizione per colui che si fosse mostrato incapace di agire in base ai due principi stabiliti: il reo sarebbe stato giustiziato.

Riportiamo il celebre passo relativo alla distribuzione di αἰδώς e δίκη (322c1-3):

> Zeus, temendo l'estinzione totale della nostra specie, inviò Ermes a portare agli uomini il *rispetto* e la *giustizia* (αἰδῶ τε καὶ δίκην), affinché costituissero l'ordine della città e fossero vincoli di solidarietà e di amicizia (corsivi miei)[69].

Il mito narra la fondazione democratica della *polis* ed esprime una concezione etico-politica elaborata. Il *rispetto e la giustizia* sono infatti alla base di una convivenza civile armonica: per questo essi sono distribuiti a tutti e ogni singolo deve rispettarli per il raggiungimento della concordia all'interno della *polis*[70]. Ci si può stupire, allora, date questa distribuzione collettiva e quest'appartenenza naturale e comune, della necessità di una punizione per coloro che avessero infranto l'αἰδώς e la δίκη. Essa in realtà deriva dal fatto che gli uomini avevano già imparato a vivere prima della distribuzione egualitaria dei due principi, che, quindi, non sono innati; inoltre, prima di tale distribuzione, non tutti possedevano le stesse capacità: alcuni infatti

[69] Tutte le traduzioni sono tratte da PLATONE, *Protagora*, a cura di G. CAMBIANO, in *Dialoghi filosofici*, Vol. I, Torino 1970.

[70] Sui valori di αἰδώς e δίκη e la loro relazione con le tecniche si veda: CAMBIANO, *Platone e le tecniche* cit., pp. 7-8.

erano abili nell'arte del tessere, altri nell'arte del coltivare, altri ancora in quella della calzatura, etc.[71].

Dal mito inoltre l'αἰδώς ci appare come una regola di condotta e come un precetto da rispettare all'interno della società: esso, quindi, agisce, ancora una volta, sia a livello del singolo, sia a livello della comunità[72].

E. VI. *Il mito del 'Fedro'.*

In questo celebre mito l'anima umana è paragonata ad una biga alata, guidata da un auriga e trainata da due cavalli. Gli aurighi e i cavalli degli dèi sono tutti buoni, quelli degli uomini invece sono misti[73]: il cavallo bianco è buono e docile ai comandi dell'auriga, il cavallo nero invece è irruente e difficile da guidare.

Segue a ciò la descrizione delle anime umane al seguito di quelle divine: queste ultime avanzano facilmente sino alla sommità della volta celeste e riescono a contemplare le essenze eterne, quelle umane invece faticano, alcune riuscendo a vederle distintamente, altre solo in parte ed infine alcune calpestandosi e urtandosi, per finir poi per cadere dalla volta celeste stessa sulla terra.

Dallo svolgersi del mito comprendiamo che l'anima umana è composta da tre 'istanze'[74]: quella razionale, quella irascibile e infine quella concupiscibile. Nel mito del *Fedro* l'auriga rappresenta l'istanza razionale, il cavallo bianco quella irascibile ed infine il cavallo nero, invece, quella concupiscibile.

Tale descrizione dell'anima umana viene applicata al processo di conquista dell'amato. Socrate, al passo 253c7-e5, infatti, approfondisce la descrizione dei due cavalli: il cavallo bianco aspira alla gloria, ma con temperanza e *pudore* (αἰδοῦς

---

[71] G. B. KERFERD, *Protagoras' justice and virtue in the Protagoras of Plato*, «Journal of Hellenic Studies», LXXIII (1953), pp. 41-45, p. 43; L. BODIN, *Lire le Protagoras. Introduction à la mèthode dialectique de Protagoras*, Paris 1975, p. 83, e BRISSON, *Le mythe de Protagoras* cit., pp. 15-23.

[72] M.-L. DESCLOS, *Autour du «Protagoras»: Socrate medecin et la figure de Promethee*, «Annales», I (1992), pp. 105-140, p. 110.

[73] D. D. MCGIBBON, *The fall of the soul in Plato's Phaedrus*, «Classical Quarterly», XIV (1964), pp. 56-63, p. 56.

[74] Il termine usuale di 'parte' dell'anima è stato messo in discussione al Convegno Platonico Internazionale di Como su "*Interiorità e anima: la 'psyche' in Platone*", tenutosi nel febbraio del 2006. Cfr. M. MIGLIORI- L. NAPOLITANO VALDITARA- A. FERMANI, *Interiorità e anima. La 'psyche' in Platone, Atti del Convegno Internazionale della International Plato Society* (Como 2006), Milano 2007. Si legga ad esempio: L. BRISSON, *Le parti mortali dell'anima o la morte come oblio del corpo*, in *Interiorità e anima* cit., pp. 25-34, e F. FRONTEROTTA, *Che effetto fa essere un pipistrello? Il Problema mente-corpo nel Timeo platonico*, *Ivi*, pp. 89-108.

253d6) e si accompagna all'opinione veritiera[75]; il cavallo nero invece è eccessivo, violento e senza regole.

Alla vista dell'innamorato l'onda del desiderio pervade tutta l'anima: il cavallo bianco però segue gli ordini dell'auriga e obbedisce *vinto dal ritegno* (αἰδοῖ 254a2), mentre quello nero si fa trascinare dal desiderio e tende verso l'amato. L'auriga tenta di frenare la spinta del cavallo nero, con l'aiuto di quello bianco, ma è costretto ugualmente ad avvicinarsi all'amato. Alla vista di costui l'auriga ricorda la bellezza in sé vista un tempo, che l'amato ora incarna, ma si ritrae e lo stesso fa il cavallo bianco mosso da *vergogna* (αἰσχύνης 254c4); quello nero invece li biasima entrambi e recalcitra nel tentativo di riavvicinare l'innamorato, *privo* come è *di pudore* (ἀναιδείας 254d7). Tale movimento avviene più volte, finché il cavallo nero cede e sviene.

Tralasciando ogni interpretazione del mito e il tema, centrale, dell'immortalità dell'anima, vorrei soffermarmi sul ruolo del termine αἰδώς nella descrizione metaforica[76].

Il cavallo bianco viene descritto nel testo come dotato di temperanza e *pudore*. Il passo di riferimento è il 253d5-6, esso è:

> …amante di onore con temperanza e con *rispetto* (αἰδοῦς) e amico di retta opinione (corsivo mio)[77].

Il cavallo bianco, che rappresenta l'anima irascibile, desidera la gloria, ma in modo corretto e giusto, cioè con temperanza e *pudore*. Questa caratteristica rappresenta perfettamente l'anima irascibile, che nella *Repubblica* (581b2) viene così descritta:

> …amante di vittoria e di onori (φιλόνικον καὶ φιλότιμον).

Vi è quindi una perfetta corrispondenza tra l'onore a cui tende l'anima irascibile e il *pudore* che le appartiene come caratteristica propria, come sottolinea il passo 254a2 del *Fedro*, in cui il cavallo bianco è:

---

[75] PLATON, *Oeuvres complètes*, texte établi par L. ROBIN, Paris 1933, Tome IV-3 Partie, *Phèdre*, pp. 79-80.
[76] FRUTIGER, *Les mythes* cit., pp. 209-210.
[77] Tutte le traduzioni sono tratte da: PLATONE, *Fedro*, a cura di L. UNTERSTEINER CANDIA, Milano 1951.

…come sempre, vinto dal *ritegno* (αἰδοῖ)…(corsivo mio).

È al cavallo bianco, all'anima irascibile, che dunque specificamente appartiene il *pudore* che lo induce a frenarsi davanti all'innamorato e a seguire in tal modo i comandi dell'auriga. Per tale motivo esso e, quindi, anche l'anima irascibile possono fungere da freno ai desideri della parte appetitiva e da intermediari tra quest'ultima e la parte razionale[78]. L'anima irascibile, infatti, da un lato è in grado (diversamente dallo 'spudorato' cavallo nero) di ascoltare e comprendere i comandi della ragione, ma dall'altro possiede anche quegli appetiti, quell'energia, che l'anima razionale di per sé non ha e di cui si serve per controllare la parte concupiscibile. Anche nella *Repubblica*, al passo 441a2-3, si sottolinea tale ruolo di intermediario dell'anima irascibile:

…e *non aiuta* esso <il *thymoeidès*> *naturalmente la ragione* (ἐπίκουρον ὂν τῷ λογιστικῷ φύσει), a meno che non lo guasti una cattiva educazione? (corsivo e integrazione miei).

Per natura quindi l'anima irascibile, se educata correttamente, aiuta la ragione e questo comporta, secondo il passo 441d12-e6 della stessa *Repubblica*:

…dobbiamo allora ricordare che anche ciascuno di noi, se ciascuno dei suoi elementi adempie i suoi compiti, sarà un individuo giusto che adempie il suo compito… all'elemento razionale che è sapiente e vigila su tutta l'anima, non toccherà governare? *E all'elemento animoso essergli suddito e alleato*? (τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόῳ εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου;) (corsivo mio).

Infine anche nel *Timeo* (70a2-7) l'anima *thymoeidès* è così descritta:

Dunque *la 'parte' dell'anima che partecipa del coraggio e dell'ira* (τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ), *essendo bramosa di vittoria* (φιλόνικον ὄν), la stabilirono più vicina alla testa tra il diaframma e il collo, *affinché dando ascolto alla ragione* (ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον), dominasse con forza insieme ad essa la specie

[78] Ho già provato ad affrontare questo punto in: *L'anima 'thymoeidés' come 'sýmmachos tôi lógoi': ('Tim.' 69 c5- 70 a7)*, in *La sapienza di Timeo*, a cura di L. M. NAPOLITANO VALDITARA, Milano 2007, pp. 315-329; si veda anche F. CALABI, *Andreia/thymoeides*, in *Repubblica*, traduzione e commenti a cura di M. VEGETTI, Vol. III, Libro IV, Napoli 1998, pp. 187-203.

delle passioni, quando essa non volesse essere persuasa in nessun modo dalla ragione e dai comandi dell'Acropoli (corsivo mio)[79].

In questa sezione del *Timeo* vengono descritte la costituzione da parte degli dèi minori dell'anima mortale e la collocazione di questa nel corpo: la parte che ha natura migliore, ossia quella irascibile, viene collocata appunto nel torace, tra il diaframma e il collo, quella con natura peggiore invece nel ventre. Tralasciando la descrizione fisica e fisiologica di questo processo[80], è interessante sottolineare che anche in questo dialogo il ruolo di intermediario del θυμοειδές, ma soprattutto di ausiliario della ragione, è sottolineato fortemente.

L'αἰδώς, quindi, facoltà attribuita costantemente e specificamente all'anima irascibile, *frena* il singolo e lo induce ad evitare un comportamento eccessivo o scorretto: in tal modo questa 'istanza' psichica aiuta la ragione a controllare, ma non a reprimere, le componenti appetitive dell'anima. Queste ultime infatti sono parte integrante del singolo e vanno non represse, ma educate e soddisfatte correttamente cioè nella misura del naturale e necessario: infatti un singolo individuo che non 'appaga' tutte e tre le istanze, tutte desideranti, non sarà equilibrato né armonico[81].

E. VII. *L'αἰδώς nel mito di Crono.*

Nelle *Leggi* l'Ateniese narra il mito dell'età di Crono (713c1-714a1) come esempio del tempo passato in cui gli uomini erano vissuti[82]. Al tempo di Crono infatti essi vivevano felici, ricchi di quello che la terra offriva loro in abbondanza: tale condizione derivava però dal fatto che Crono, consapevole che gli uomini nel governare diventano tracotanti e ingiusti, mise a capo dello Stato dei dèmoni, i quali si prendevano cura degli uomini e assicuravano loro pace, *pudore*, buona legislazione e giustizia. I dèmoni, infatti, appartenevano a una stirpe divina e migliore degli uomini e si curavano di loro rendendoli prosperi e immuni da discordie. Riportiamo il passo 713d5-e2 in cui essi sono descritti:

[79] Traduzione mia.
[80] FERMEGLIA, *L'anima 'thymoeidés'* cit., pp. 315-322.
[81] Cfr. *Resp*. VIII e IX in cui tali temi sono trattati.
[82] Il mito è un estratto di quello narrato nel *Politico* al passo 269c segg. e vi è anche un breve riassunto in *Crizia* 109b-c. Per approfondimenti si legga: S. GASTALDI, *Storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari 1998.

> …anche quel dio [Crono], poiché amava gli uomini, pose a capo di noi la stirpe dei demoni, che era migliore della nostra, e con grande facilità per loro e grande sollievo per noi essi si presero cura della nostra sorte procurandoci pace, *pudore* (αἰδῶ), buone leggi, giustizia in abbondanza…(corsivo mio).

L'Ateniese attraverso il mito vuole dimostrare che per vivere felici all'interno di uno Stato si dovrebbe imitare l'età di Crono e seguire le leggi, rappresentate dal *lògos* del dio.

Inoltre l'αἰδώς nel mito ci è trasmesso dai dèmoni a garanzia di una vita felice e armonica. Anche in questo mito come già in quello del *Protagora*, dunque, l'αἰδώς funge da collante sociale e garantisce tra gli uomini una convivenza civile e pacifica.

Riassunti brevemente tali sensi, fra tradizione e innovazione, assunti da αἰδώς e αἰσχύνη nei dialoghi platonici, si tratta di verificare se quest'ultima ha un ruolo e quale questo sia specificamente nella dialogica socratica e nella dialettica platonica.

II CAPITOLO

A. *Dialogica socratica e dialettica platonica. Continuità o evoluzione?*

Trattare il tema della dialogica e della dialettica è molto complesso, anzitutto dal punto di vista linguistico e della loro definizione, stabilendo che cosa esse siano, o, meglio, che cosa propriamente si intenda per dialogica e dialettica; inoltre, dal punto di vista contenutistico, chiarendo quali sono gli aspetti caratterizzanti entrambe[83]. Per giunta, ed anche questo rappresenta un'ulteriore difficoltà, l'argomento è molto vasto e su di esso sono stati scritti molti libri, saggi ed articoli[84]: questi sono però incentrati prevalentemente sull'aspetto logico sia della dialogica che della dialettica, ma trascurano, o sottolineano solo in parte, il ruolo dell'etica in esse.

---

[83] Non mi occuperò invece del problema collegato, nel *Fedro*, della critica di Platone alla scrittura, nonostante il filosofo stesso abbia composto dei dialoghi scritti. Per l'argomento rimando, fra gli altri, a: E. A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Roma-Bari 1973 (ed. or. 1963); G. CERRI, *Il passaggio dalla cultura orale alla cultura di comunicazione scritta nell'età di Platone*, in «Quaderni Urbinati», 8 (1969), pp. 119-133; W. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna 1986 (ed. or. New York 1982); M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, trad. it. Milano 1991 (ed. or. Berlin-New York 1987), pp. 69-91; G. REALE, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 2004, e T. SZLEZÁK, *Platone*, Milano 2004, in particolare pp. 66-79.

[84] Fra gli altri: R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953; L. SICHIROLLO, *Dialettica*, Milano 1973; G. VLASTOS, *Platonic Studies*, Princeton 1981, e dello stesso Autore, *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, trad. it. Milano 1998 (ed. or. Cambridge 1991); E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo 1987 e, dello stesso Autore, *Si può parlare di un'evoluzione della dialettica?*, in: The Internet Journal of the International Plato Society, Plato 2, 2002; G. CASERTANO, *L'eterna malattia del discorso (quattro studi su Platone)*, Napoli 1991, e *Il nome della cosa*, Napoli 1996, e infine *Definizioni, Dialettica e ΛΟΓΟΣ. Appunti per uno studio sulla dialettica platonica*, in M. MIGLIORI-A. FERMANI, *Platone e Aristotele, dialettica e logica*, Brescia 2008, pp. 45-59; M. MIGLIORI, *Dialettica e verità. Commentario storico-filosofico al Parmenide di Platone*, Milano 2000, e *Pervasività e complessità della dialettica platonica*, in ID.-FERMANI, *Platone e Aristotele* cit., pp. 187-241; M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris 2001; M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003; GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., *passim*, e infine L. PALUMBO, *Eros Phobos Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Napoli 2001, che si limita ad accennare all'αἰσχύνη come pudore di cui il legislatore dovrebbe servirsi nelle *Leggi* per indurre nel singolo cittadino il rispetto delle istituzioni. Interessante invece è la presentazione che l'Autrice fa del termine πάθος (emozione) sottolineandone l'assenza nell'epica e nella lirica arcaica, in cui ricorre però il verbo corrispondente πάσχω. Quest'ultimo presenta una connotazione negativa che permane anche nella tragedia e nella letteratura medica successive. Nel V e IV secolo il termine πάθος e il verbo πάσχω indicheranno: ciò che capita a qualcuno senza che egli abbia parte attiva all'accadimento e ciò che altera un ordine definito, seppur momentaneamente. Sempre sul termine πάθος in Platone si veda: B. CENTRONE, *Πάθος e οὐσία nei primi dialoghi di Platone*, «Elenchos», XVI (1995), pp. 129-152.

A mio avviso invece, l'etica e le componenti emozionali costituiscono un aspetto fondamentale del dialogo filosofico socratico-platonico, ed è proprio questo che mi propongo di mettere in luce nel presente lavoro[85].

Essendo, però, l'argomento appunto molto vasto, è necessario e anche utile dare alcune indicazioni preliminari di metodo:

-istituirò un confronto tra la dialogica e la dialettica;

-analizzerò anche l'"antilogica", intesa come la pura tecnica della confutazione usata dai Sofisti allo scopo di prevalere e vincere l'avversario;

-mi occuperò di una soltanto delle numerose componenti emozionali che entrano in gioco nel *Corpus* platonico, ossia l'αἰσχύνη, esplicitandone i significati e gli usi diversi nella dialogica, nella dialettica e, infine, nell'antilogica.

B. *Dialogica e dialettica a confronto.*

Con dialogica intendo il 'metodo' con il quale Socrate interroga e discute[86].

---

[85] Sul ruolo delle componenti emozionali nella dialettica confronta: L. NAPOLITANO, *Un'etica per la dialettica platonica?*, in MIGLIORI-NAPOLITANO-D. DEL FORNO, *Plato ethicus: la filosofia è vita*, Brescia 2008, pp. 241-258.

[86] Con il termine 'metodo' intendo la capacità strutturata di procedere nella discussione, servendosi delle unificazioni e divisioni proprie della dialettica platonica, fino al raggiungimento della definizione di cui si è alla ricerca. Il metodo cioè consente di giungere a quanto ci si è prefissati. La dialogica socratica invece non è ancora un metodo vero e proprio, perché Socrate e gli interlocutori, alla fine del dialogo, non giungono ad una definizione positiva, ma solo a mostrare l'insostenibilità delle definizioni correnti. Tuttavia si potrebbe sostenere che quello di Socrate è un metodo 'particolare', che consente al filosofo di *dimostrare* quantomeno il suo non sapere e quello dei più, cioè quanto era stato affermato -come forma di massima e produttiva sapienza umana- dall'oracolo di Delfi.

Concordo con quanto afferma, a proposito di 'metodo', M. MIGLIORI, *La dialettica nel Timeo*, in L. NAPOLITANO VALDITARA (a c. di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al «Timeo» di Platone*, Milano 2007, pp. 49-107, p. 51: «…bisogna evitare di pensare alla dialettica esclusivamente come metodo dimenticando quante volte Platone usa 'dialettica' come sinonimo di 'filosofia'. Inoltre, anche all'interno del 'metodo', bisogna evitare di concentrarsi esclusivamente sulle *due* forme di diairesi che è possibile individuare nei dialoghi. La diairesi è un metodo centrale, ma non va sopravvalutata e tanto meno resa un dato esclusivo della metodologia platonica. Ad esempio, altrettanto importante, proprio dal punto di vista metodologico, è il procedimento 'in su e in giù' su cui Platone costantemente richiama l'attenzione, come anche tutto il gioco di intrecci tra concetti di cui parla il *Sofista*, intreccio che ha un'articolazione ben maggiore di quella permessa dalla diairesi. Quello che conta è che in tutti questi casi si ripropone una identica movenza, cioè un gioco di intrecci, di inclusione e di esclusione. Inoltre, in questo quadro bisogna ricordare quel senso forte della metodologia dialettica per cui la verità è ciò che toglie il falso e l'errore, ma non per farli scomparire e condannarli a una sorta di *damnatio memoriae*, bensì per conservarli in qualche modo come necessario contraltare, ciò che porta Platone ad affermare che il vero e il falso si imparano insieme». Si legga anche BERTI, *Contraddizione e dialettica* cit., p. 77: "In Platone però questa pratica [la dialettica] diventa una vera e propria «arte» (ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη), anzi un «metodo» (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος, ἡ μέθοδος τῶν λόγων), non nel senso moderno, cioè cartesiano di insieme di regole stabilite preliminarmente alla ricerca vera e propria, ma nel senso di una via (ὁδός), cioè

Questa necessita della presenza di un altro o di altri interlocutori che siano ben disposti al dialogo[87]. Essi, cioè, devono parlare in modo franco (παρρησία)[88]; devono non avere invidia dell'altro interlocutore, ma nemmeno timore di esporre le proprie opinioni o credenze.

Solo per mezzo del dialogo, infatti, si può ricercare e raggiungere insieme la verità, ed è esattamente questo il fine che si proponeva Socrate[89]. Egli, infatti, interrogava i suoi interlocutori chiedendo conto delle loro opinioni non per la convinzione di una propria superiorità o per metterli in difficoltà, bensì per far comprendere loro quanto

---

dell'effettivo percorso, o procedimento della ricerca. Esso infatti viene senz'altro identificato da Platone con la stessa filosofia…".

[87] Condivido l'affermazione di M. NARCY (che a sua volta riprende una distinzione fatta da D. KROHN, *Das Sokratische Gespräch- Ein Symposium*, Hamburg 1989, pp. 7-20), *Che cos'è un dialogo filosofico?*, in G. MAZZARA-M. NARCY- L. ROSSETTI, *Il Socrate dei dialoghi*, Bari 2007, pp. 21-32, pp. 24-25: «così Krohn, a giusto titolo, differenzia il *dialogo* socratico da una *conversazione* (*Gespräch*): mentre la conversazione può coinvolgere un numero indeterminato di persone (limitato solo dalla possibilità di percepire bene la voce gli uni degli altri), il dialogo socratico invece non coinvolge mai più di due persone: Socrate e il suo unico interlocutore. […] Come esempio, si prenda il *Gorgia*. In esso Socrate si intrattiene con tre interlocutori, ma successivamente: egli non ha mai a che fare con più di uno di essi alla volta…».

[88] Sul termine παρρησία confronta: M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, trad. it. Roma 1998 (ed. or. Evanston-Illinois 1985), in particolare il IV capitolo, in cui l'Autore spiega il significato del termine: 'libertà di parlare', 'parlare in modo schietto', 'piena facoltà di parlare', 'dire tutto quello che si ha in mente'. La παρρησία implica un rapporto con la verità, cioè la franchezza, poiché si tratta di dire il vero, e con la legge morale, perché il parlare in modo schietto va sentito come dovere. Il *parrhesiastès* è infatti colui che vuol dire la verità, che lo fa perché lo reputa un dovere e non perché viene costretto a farlo.

[89] Concordo pienamente con la definizione del dialogo socratico *come unità comunicazionale aperta* introdotto da ROSSETTI, *Il dialogo come unità comunicazionale aperta*, in MAZZARA-NARCY-ROSSETTI, *Il Socrate dei dialoghi* cit., pp. 33-52, che rende appieno il fine che Socrate si proponeva nel dialogare con gli altri. L'Autore sostiene infatti che i dialoghi socratici non permettono di individuare nessuna chiave univoca di lettura, poiché sondano varie ipotesi di soluzione e "agitano tanti problemi"; inoltre essi lasciano, di proposito, molte cose in sospeso. Infine Rossetti afferma a p. 47: «Il dialogo 'aperto' si distingue per l'impagabile e rara caratteristica di rispecchiare l'andamento delle conversazioni reali, conversazioni che tanto facilmente si rivelano sbrigative, approssimative o inattendibili su singoli punti, ma non per questo perdono di interesse o di fascino. […] La presa di coscienza di ciò che li rende tanto simili a delle conversazioni che avrebbero potuto aver luogo effettivamente, ha il potere di lasciarci notare incongruenze e forzature senza troppo sconcerto…[…] L'immagine di Socrate e dei suoi interlocutori non si dissolve nel concetto (nel *demonstrandum*, nelle teorie svolte, in determinati 'insegnamenti') specialmente quando il singolo tema viene affrontato in maniera molto umana, con i locutori che inseguono le idee, lasciano andare alcuni temi senza darsene troppo pensiero, e si avvalgono dei comuni trucchi del parlare per sottrarsi, almeno in parte, all'onere della prova così come, talvolta, all'onere della conclusione e della coerenza». Sempre dello stesso Autore si veda: *Socrate e il dialogo "ad alta interattività*", «Humanitas» [Coimbra] LIII (2001), pp. 171-181, in particolare pp. 173-174 in cui afferma: «Per dialogo "ad alta interattività", invece, intendo un tipo di dialogo in cui vige una regola di base profondamente diversa: quella secondo cui l'improvvisazione è ammessa, anzi costituisce la norma. Ha queste caratteristiche il più tipico dialogo socratico, quello in cui l'interlocutore viene inizialmente messo a suo completo agio, ma pressoché soltanto per ottenere che si impegni a prendere posizione su determinati argomenti e dunque si esponga al fuoco di fila delle contro-deduzioni socratiche. In conseguenza di una simile impostazione l'interlocutore finisce per osare e dunque improvvisare. Socrate, d'altronde, non è da meno, perché si riserva di *ideare* sul momento considerazioni, contro-esempi ed altri tipi di valutazione più o meno destabilizzanti, si dispone cioè a improvvisare (ovviamente nel quadro di forme piuttosto caratterizzate di improvvisazione)».

poco in realtà essi conoscessero e per renderli quindi consapevoli del loro non sapere[90].

Riporto un passo dell'*Apologia* (36c3-7) in cui Socrate esplicita le sue intenzioni verso i cittadini ateniesi:

> …mi sono impegnato in privato a procurare il più grande beneficio a ciascuno, come vi ho detto, *cercando di persuadere ognuno di voi che non deve prendersi cura delle proprie cose prima di se medesimo, per diventare il più buono e il più saggio possibile*…(corsivo mio).

Socrate –il Socrate platonico, che tuttavia non abbiamo, qui, titolo o modo di supporre diverso dal Socrate storico[91]- afferma davanti ai giudici di essersi occupato del bene dei cittadini, di ognuno di loro singolarmente: egli infatti li invitava costantemente ad occuparsi di se stessi e della propria anima, tralasciando i beni esteriori e caduchi, come l'onore, la fama ed il denaro[92]. Prendersi cura di sé, la nota

---

[90] J. PATOČKA, *Socrate*, trad. it. Milano 2003 (ed. or. Praga 1947), p. 277, in cui l'Autore afferma: «…mentre tutti scelgono, per giungere all'ἀρετή, la strada apparentemente naturale, la strada dell'agone politico, della conquista demagogica del pubblico, della lotta per il potere e per la ricchezza, Socrate invece compie il suo agone fuori dal pubblico generale, ma, in ultima analisi, con scopi politici; la sua strada è il rinnovamento interiore, ma rinnovamento interiore non significa banale moralismo, bensì domanda; non si tratta di mero successo, ma di senso, e ciò presuppone l'intuizione del senso, cioè la comprensione. L'ἀρετή non può stare al di fuori della comprensione del senso, e pertanto è accessibile solo nella ricerca, nella domanda». Cfr. anche L. ROSSETTI, *I valori etici propugnati da Socrate*, in *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, a cura di MIGLIORI, Napoli 2000, pp. 73-95, in particolare p. 88, in cui l'Autore sostiene come: «…nell'impostare i suoi discorsi protreptici, Socrate non si limitasse a far sapere qualcosa ma si preoccupasse di creare delle situazioni tali da mettere l'interlocutore in condizione di percepire il messaggio protreptico come una scoperta inattesa e spesso alquanto traumatica. Da ciò verrebbe fatto di dedurre che il suo insegnamento consisteva non nella mera comunicazione di un qualche sapere ma in qualcosa di più: *accorta gestione delle emozioni*, ideazione di situazioni avvolgenti per mezzo della parola, *situazioni tali da indurre gli altri a provare un senso di vergogna per le proprie abitudini di vita, talmente alto da metterli in condizione di non poter più continuare a vivere come prima*» (corsivi miei).

[91] Su questo ampio dibattito, di cui non è possibile occuparsi in questa sede, rimando, fra gli altri, a: F. ADORNO, *Introduzione a Socrate*, Bari 1970; G. X. SANTAS, *Socrate. La filosofia dei dialoghi giovanili di Platone*, Milano 2003 (ed. or. London 1979); M. MONTUORI, *Socrate: fisiologia di un mito*, Milano 1998 (si veda l'enorme bibliografia sull'argomento); MAZZARA-NARCY-ROSSETTI, *Il Socrate dei dialoghi*, *passim*; ROSSETTI-A. STAVRU, *Socratica 2005: studi sulla letteratura socratica presentati alle Giornate di studi di Senigallia*, Bari 2008, e a cura dello stesso ROSSETTI si veda, inoltre, il Link: http://www.socratica.eu, costantemente aggiornato dall'Autore.

[92] Cfr. VEGETTI, *Quindici lezioni* cit., in particolare *Lezione 2*, e p. 34, in cui l'Autore afferma: «…la contrapposizione socratica dell'interiorità dell'anima individuale alla dimensione pubblica doveva apparire dirompente. La virtù non appariva più ora, come lo era sempre stata, la capacità di offrire prestazioni eccellenti in grado di conseguire il riconoscimento sociale, l'orgoglio e l'onore; piuttosto, essa consisteva in una certezza interiore della giustizia della propria condotta, in un'armonia, in una pace con se stesso, che garantiva una felicità personale del tutto indipendente dall'approvazione pubblica. Questa autonoma e autosufficiente serenità del saggio era certo anche la condizione per una condotta pubblica ispirata a equità e giustizia, ma lo affrancava dalla dipendenza dagli altri, lo metteva in condizione di criticare i valori condivisi, ne faceva, insomma, un "individuo" separato, ed

ἐπιμελεία ἑαυτοῦ socratica, implica il divenire consapevoli di se stessi, dei propri limiti e dei propri mezzi, di quello che si sa e di quello che invece si ignora. La cura dell'anima è la capacità di coltivare il pensiero e la condotta razionale, di rendere conto delle decisioni prese e di condurre un continuo esame su di sé e sugli altri[93].

La ψυχῆς θεραπεία[94] deve indurre nel singolo il desiderio di curarsi di ciò che in lui è più importante, ovvero della sua anima, tralasciando quelli che, secondo la morale tradizionale, sarebbero invece i beni principali da perseguire. La concezione socratica è dunque rivoluzionaria rispetto alla tradizione: non ci si deve più preoccupare del prestigio, dell'onore e delle ricchezze, ma unicamente della propria interiorità. In questo modo soltanto si potrà divenire individui armonici e successivamente occuparsi in maniera corretta del rapporto con gli altri. Infatti solo un individuo che sia in armonia con se stesso può esserlo anche con gli altri e con la società[95].

La maggior parte delle persone che il filosofo interrogava, invece, non si erano curate per nulla di se stesse ed erano convinte di sapere, mentre in realtà all'interrogazione socratica risultavano essere insipienti e proprio su quegli argomenti che maggiormente avrebbero dovuto conoscere. Si pensi all'*Apologia* (21b-22c), quando Socrate, nel tentativo di confutare l'oracolo, che lo aveva definito il più sapiente di tutti, si recò inizialmente presso i politici, poi presso i poeti ed

---

eventualmente alternativo, rispetto allo spazio collettivo». Cfr. M. MONTUORI, *John Burnet e la socratica cura dell'anima*, «Quaderni di storia», 43 (1996), pp. 269-277, oggi in: *Socrate* cit., pp. 85-91; si legga nello stesso testo p. 96, in cui l' Autore sostiene: «La scoperta dell'anima come coscienza di sé e l'insistente parenesi a prendersi cura dell'anima, in cui si conclude l'impegno umano e civile del filosofare socratico, se per un lato celebra il divino che è in noi, elevando l'uomo alla dignità del dio, per l'altro sollecita in ciascuno una più alta coscienza di sé e, conseguentemente, una nuova intuizione di dio e del mondo che doveva finire per rivelarsi eversiva di quel venerato mondo di concetti che presiedeva per antica tradizione al vivere civile della patria democratica». Cfr. ancora GUTHRIE, *Socrate* cit., pp. 205-215, e F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Roma 1975.

[93] In un passo della *Repubblica* (352d), Socrate sostiene che la prima domanda da porsi verte sul nostro agire e modo di vivere e dice che: «Non si tratta di cosa senza importanza, ma della norma di vita che occorre adottare». Questo passo ci fa comprendere come punto fondamentale della filosofia socratica e platonica sia proprio il modo di vivere, di agire e il comportamento morale del singolo; pertanto si tratta di capire e conoscere e la dialettica consente di farlo. Confronta a questo proposito il passo della *Repubblica* (353e-354a) e il saggio di J. ETIENNE, *Élèments pour une morale platonicienne fondamentale, une lecture de la 'Republique'*, «Revue Philosophique de Louvain», 41-2, (1963), pp. 537-560. Anche M. ERLER, *Platone*. *Un'introduzione*, Torino 2008 (ed. or. München 2006), p. 96, afferma: «…i dialoghi devono non solo mostrare come Socrate sottoponga a verifica le conoscenze degli avversari e smascheri il loro presunto sapere; devono suscitare nel lettore quello che Socrate intende provocare nei suoi interlocutori: essi devono introdurre il pungolo del dubbio e rendere gli uomini aperti all'ammaestramento. Negli interlocutori, come nei lettori dei dialoghi, si presuppone la disponibilità a rivedere le proprie opinioni e ad accettarne di nuove».

[94] Sulla cura di sé confronta: MAIER, *Socrate* cit., p. 50; HADOT, *Esercizi spirituali* cit., pp. 43-49, ed ERLER, *Platone* cit., in particolare cap. V.

[95] Sul rapporto individuo armonico e società si veda: ERLER, *Platone* cit., pp. 180-183.

infine presso gli artigiani per *sottoporli ad esame* (ἐξετάζειν)[96]: egli intendeva confermare così la loro conclamata superiorità nel sapere. Scoprì però che essi, pur credendo di sapere, in realtà erano ignoranti.

Da questo accurato esame allora il filosofo comprese le parole del dio, che: "la sapienza umana ha poco o nessun valore"[97]: l'unico infatti ad essere sapiente è il dio, mentre l'uomo possiede solo la propria costante consapevolezza di non sapere, positiva perché può indurlo a cercare.

La ricerca del sapere condotta insieme necessita anche dell'accordo, ossia della ὁμολογία[98]: ogni interlocutore deve, cioè, accettare inizialmente i termini usati e le opinioni dell'altro, anche se diverse dalle proprie[99]. Tale accordo preliminare deve poi rimanere costante, passo dopo passo durante l'intero dialogo, fino alla fine, ed è anche grazie ad esso che si può giungere insieme ad una conclusione che può anche smentire la prima risposta fornita alla questione[100]. Si procede quindi secondo l'ὁμολογία, che coinvolge e sottolinea tutte le fasi del διαλέγεσθαι ed implica la

---

[96] Termine fondamentale nella dialogica socratica insieme a ζητεῖν che indica: 'cercare', 'cercare di conoscere', cercare di scoprire'. Riportiamo il passo dell'*Apologia* (21b2-8) in cui Socrate esprime le sue prime considerazioni dopo il responso dell'oracolo: «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? Certamente non dice menzogna, perché questo, per lui, non è lecito". E per molto tempo rimasi in imbarazzo su ciò che il dio intendesse dire. In seguito, con fatica *intrapresi una ricerca* su questo punto nel modo seguente…». La ricerca di Socrate prende le mosse dal responso dell'oracolo e l'oggetto di essa è indicato in modo evidente al passo 23b4-c1 dell'*Apologia*: «andando attorno, ricerco e indago, in base a ciò che ha detto il dio, se io possa giudicare sapiente qualcuno dei cittadini e degli stranieri. E, dal momento che non mi sembra che siano tali, venendo in soccorso al dio, dimostro che non esiste un sapiente. Proprio a causa di questo mio impegno, non ho avuto a mia disposizione il tempo di fare alcunché per la città che fosse degno di considerazione e neppure per me privatamente. E, a causa del servizio che ho reso al dio, mi trovo in grandissima povertà». Cfr. BERTI, *Contraddizione e dialettica* cit., pp. 71-72, e GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., pp. 207-210.

[97] *Apol.* 23a5-7.

[98] BERTI, *Contraddizione e dialettica* cit., pp. 69-70; VEGETTI, *Quindici lezioni* cit., p. 178; GIANNANTONI, *Dialogo socratico* op. cit., pp. 173 e segg.; ERLER, *Platone* cit., p. 96, e CASERTANO, *Definizione, Dialettica e ΛΟΓΟΣ* cit., in MIGLIORI-FERMANI (a. c. di), p. 51, in cui l'Autore afferma: "«Formulare le proprie risposte entro i termini che tutti dichiarino di concordare» [passo 75d6-7 del *Menone*], non è solo dunque una preziosa indicazione metodologica, per cui non si può andare avanti nella discussione e nella ricerca della verità se non si concordano momento per momento i sensi precisi dei termini usati, in modo da eliminare il più possibile le ambiguità o i tranelli verbali, ma è anche, e soprattutto, l'indicazione di un atteggiamento psicologico in cui devono entrare gli interlocutori: voler cercare sinceramente la verità, e mettersi in discussione nella convinzione che ciò che si sta cercando vale più delle proprie opinioni personali, e proprio perché è un accordo costruito insieme (προσ/ομολογεῖν)" (parentesi mia).

[99] GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., p. 63, sottolinea: «la necessità di sottomettersi al supremo dovere di comprendere gli altri e di farsi comprendere dagli altri, che solo può fondare il diritto di pretendere che gli altri ci comprendano e che si facciano a loro volta comprendere».

[100] Sull'importanza di condurre insieme la ricerca si veda: *Crit*. 46d, 48d, 49d, 50a; *Alcib.I* 117c, 119b, 124b-d; *Hipp. Mai.* 301b; *Protag.* 319d, 342c, 349a; *Charm*. 158d-e; *Lach.* 179a-b, 179e-180a, 187d, 196c-d, 197e, 201a; *Lys*. 206c.

responsabilità degli interlocutori verso ciò che dichiarano[101]. Come afferma in modo molto efficace Gabriele Giannantoni: "Queste ὁμολογίαι in quanto coinvolgono la responsabilità di chi le sottoscrive, assumono - in linea con il significato più profondo del διαλέγεσθαι socratico – il valore di veri e propri impegni morali dai quali non è lecito derogare a meno che motivi di particolare gravità non costringano a rimetterle in discussione. E non a caso nel *Critone* emerge con forza e con i più genuini accenti socratici il motivo della fedeltà ai patti, alle ὁμολογίαι sottoscritte, la necessità di essere leali verso colui con il quale si è sottoscritto il patto"[102].

Cercare e ottenere il consenso dell'interlocutore potremmo dire che è una questione di passioni: l'accordo, cioè, implica sentire la stessa cosa[103]. Riporto il passo 481c5-d5 del *Gorgia*, in cui Socrate esprime questo concetto in modo molto chiaro (seppure forse ironico):

> …Sai, Callicle: se non ci fosse qualche punto di contatto fra i sentimenti di certi uomini e quelli di certi altri, *se ciascuno di noi provasse affetti completamente individuali e diversi*, *allora non sarebbe facile spiegare a un altro i propri sentimenti*. Ti dico questo perché capisco che ci troviamo nella stessa situazione affettiva; abbiamo entrambi due diverse passioni: io per Alcibiade, il figlio di Clinia, e per la filosofia, tu per il demo ateniese e per Demo, il figlio di Pirilampo…(corsivo mio)[104].

Socrate è l'emblema di questo atteggiamento di consonanza cognitiva ed emozionale: egli di fatto accetta inizialmente e provvisoriamente come vere tutte le opinioni degli interlocutori con i quali si trova a dialogare, anche se non le condivide e, alla fine, le confuta.

L'*èlenchos*, la confutazione, non ha però carattere puramente e indiscriminatamente negativo o distruttivo: esso deve invece far sì che l'interlocutore si renda conto del

---

[101] Cfr. sempre GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., p. 173: «…l'ὁμολογία segna in effetti tutte le fasi di un διαλέγεσθαι sincero, volto a eliminare tutti i possibili equivoci e di conseguenza implica l'intera responsabilità degli interlocutori; così, anche quando la conclusione è δεινόν, essa va ugualmente accolta, se consegue a quanto convenuto in precedenza in reciproco accordo […] e, alla luce di nuove premesse la discussione procede via via per successivi e conseguenti consensi fino alla ὁμολογία finale».

[102] *Ivi*, p. 176.

[103] G. CASERTANO, *La verità platonica tra logica e pathos*, in: *Le emozioni secondo i filosofi antichi*, Atti del Convegno Nazionale, Siracusa 10-11 maggio 2007, a cura di G. R. GIARDINA, pp. 19-37. Già prima NARCY sottolinea l'importanza del sentire comune e contrappone la dialettica all'eristica proprio per questo aspetto. Egli infatti afferma: «La differenza tra eristica e dialettica non è per Socrate una questione di metodo, ma di disposizione emotiva o interiore» (NARCY, *Che cosa è un dialogo* cit., p. 28).

[104] Tutte le traduzioni sono tratte da: PLATONE, *Gorgia*, introd. trad. e note di G. ZANETTO, Milano 2002.

suo non sapere, divenga cioè consapevole della sua ignoranza, e sia quindi indotto a riflettere sulle opinioni espresse, di solito semplicemente ereditate dalla tradizione o derivate dall'opinione comune, ma non personalmente meditate. L'*èlenchos* infatti ha natura contestuale, ovvero è fortemente legato alle condizioni del colloquio ed emerge da un'opinione particolare che un individuo sostiene[105].

Spesso il suo carattere *ad hominem* ha condotto a sottolinearne l'aspetto negativo, anzi alcuni studiosi hanno addirittura ritenuto che esso avesse una funzione unicamente negativa. In realtà Socrate esamina sì l'opinione dell'interlocutore che ha davanti e in conseguenza di ciò l'*èlenchos* è *ad hominem*, ma la ricerca socratica non può essere sganciata *in toto* dalla verità, poiché diventerebbe incomprensibile[106].

A seguito dell'*èlenchos* invece dovrebbe scaturire nell'interlocutore la consapevolezza di non sapere, il desiderio di sapere e, quindi, la spinta alla ricerca e di conseguenza, ancora, al dialogo[107]. Il dialogo, infatti, è possibile solo se l'interlocutore vuole veramente dialogare, se vuole cioè davvero trovare la verità e se accetta di sottomettersi alle esigenze razionali del *lògos*. L'interlocutore che è ben disposto dopo la confutazione cade nel dubbio, si rende conto di non sapere veramente, né di sapere davvero le ragioni per le quali ha finora agito in un determinato modo. Dinnanzi alla confutazione, tutto il suo sistema di valori gli appare bruscamente privo di fondamento, mentre fino ad allora egli si basava su di esso come presupposto e guida dell'azione. Egli quindi si sente come *tagliato* in due, com'era prima e com'è dopo la discussione con Socrate[108].

---

[105] F. FERRARI, *Socrate tra personaggio e mito*, Milano 2007, pp. 59-60.

[106] Sull'*elenchos ad hominem* confronta: GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., pp. 162-163, e FERRARI, *Socrate tra personaggio* cit., p. 60.

[107] Sull'*èlenchos* si veda: A. M. IOPPOLO, *Vlastos e l'elenchos socratico* (*a proposito della pubblicazione di "Oxford Studies in Ancient Philosophy"*), «Elenchos», 6 (1985), pp. 151-162; VLASTOS, *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa* cit., pp. 141-174; J. F. BALAUDÉ, *La finalité de l'elenchos d'après les premiers dialogues de Platon*, in *Lezioni socratiche*, a cura di GIANNANTONI e NARCY, Napoli 1997, pp. 237-258; GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., cap. III ; ERLER, *Platone* cit., pp. 98-100 e in particolare p. 99, in cui l'Autore sostiene: «Sicuramente colui che interroga (Socrate) sembra determinare lo svolgersi dell'argomentazione; tuttavia a ogni passo in avanti egli deve assicurarsi dell'approvazione (*homologia*) di colui che replica. Per questo si deve portare allo stesso livello di comprensione dei suoi interlocutori e star loro dietro (*Alc. I* 113a)»; e, a p. 100: «La conoscenza che scaturisce dall'*èlenchos* consente sì di smascherare false pretese di sapere, ma non è per forza in grado di risolvere il problema esaminato. Per questo Socrate può porre le domande giuste e offrire importanti indicazioni […] ma se i suoi avversari non afferrano tali suggerimenti egli deve stare loro dietro seguendo le regole. Il fallimento della ricerca, allora, non va necessariamente addebitato a una scorretta conduzione della discussione da parte di Socrate, ma è a carico dei suoi interlocutori e della loro incapacità di svincolarsi da opinioni sbagliate che egli ha messo in luce nella conversazione», e ancora L. A. DORION, *Le Gorgias et la défense de Socrate dans l'Apologie*, in *Symposium VII*, *Gorgias-Menon*. *Selected papers from the VII Symposium Platonicum*, edited by M. ERLER and L. BRISSON, Sankt Augustin 2007, pp. 284-289.

[108] HADOT, *Esercizi spirituali* cit., p. 96.

Un altro aspetto caratteristico dell'interrogare di Socrate e, forse, della sua stessa personalità è costituito dall'*ironia*, un mezzo attraverso cui egli 'dissimula' il suo pensiero ed esprime una finta ammirazione verso i suoi interlocutori, che credono, almeno all'inizio del dialogo, di sapere. Socrate quindi 'dissimula' la sua ignoranza e si mostra, da un lato, ammiratore della sapienza altrui, dall'altro ignorante[109]. Usiamo le parole di Giannantoni che esprimono al meglio il senso dell'εἰρωνεία socratica: "Socrate attua la sua dissimulazione ironica sia professando di non sapere, anzi di sapere solo di non sapere, sia esaltando la σοφία dei propri interlocutori. Pertanto Socrate afferma di ammirare la capacità persuasiva dei suoi accusatori (*Apol*. 17a-18a), la sapienza dei Sofisti e la loro capacità di educare i giovani (*Apol.* 19e-20c, 20 e; *Lach*. 186b-d), elogia cioè, tanto più ironicamente quanto più in modo altisonante, un genere di σοφία che egli ostenta di non possedere, ma che sa bene non essere la vera sapienza, di cui è effettivamente desideroso"[110].

L'ironia socratica inoltre non è un segno di insincerità o di inganno da parte del filosofo, né un mezzo per rendere più efficaci le sue argomentazioni e per confutare gli avversari; sono, invece, questi ultimi che si infastidiscono se confutati[111]. La 'dissimulazione' di ignoranza piuttosto, come afferma Robinson: "consente di smascherare la reale ignoranza altrui"[112].

Infine ricordiamo ciò che scrive Gregory Vlastos a proposito dell'ironia socratica che egli definisce *ironia complessa*: "ciò che viene detto a un tempo è e non è ciò che si intende; il suo contenuto superficiale è inteso come vero in un senso, falso in un altro"[113]. L'Autore, infatti, sostiene che con Socrate il concetto di ironia si evolve da un senso negativo, che il termine greco εἴρων contiene in sé, ad una forma di ironia che egli definisce appunto *complessa*. Nell'ironia semplice infatti *quello che viene*

---

[109] Sull'ironia socratica sono state scritte migliaia di pagine, si veda fra gli altri: MAIER, *Socrate* cit., pp. 76-79. Non condivido però parte della definizione dell'ironia socratica fatta dall'Autore in particolare quando afferma, a p. 76: «Il tono fondamentale [dell'ironia] […] è il prendersi gioco con superiorità degli uomini, uno scherzare capriccioso, che tuttavia lascia intravedere un certo disprezzo dell'interlocutore o almeno l'intenzione di attutire l'alto concetto che questi potesse farsi di sé, e di prendersi spasso con lui». Cfr. P. FRIEDLÄNDER, *Platone*, trad. it. Milano 2004 (ed. or. Berlin-New York 1964), pp. 163-180; L. BERGSON, *Eiron und Eironeia*, «Hermes» 99 (1977), pp. 409-422; J.-B. GOURINAT, *Socrate était-il un ironiste?*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 91 (1986), pp. 339-354; VLASTOS, *Socrate. Il filosofo* cit., pp. 27-28 e 37-68; GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., pp. 124 ss.; S. SCOLNICOV, *L'etica platonica dell'ironia*, in MIGLIORI-NAPOLITANO-DEL FORNO (a. c. di), *Plato Ethicus* cit., pp. 309-322, e FERRARI, *Socrate tra personaggio* cit., pp. 54-57.

[110] GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., pp. 126-127.

[111] ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic* cit., p. 8.

[112] *Ivi*, p. 125.

[113] VLASTOS, *Socrate. Il filosofo* cit., p. 40.

detto non è quello che è pensato, nell'ironia complessa invece *quello che viene detto è e non è quello che è pensato*.

La dialogica socratica tuttavia non consente ancora di raggiungere la verità o una risposta che la fornisca, ma permette di pervenire solo alla verità di una negazione: pertanto essa viene definita come *distruttiva*[114]; infatti i dialoghi socratici sono detti aporetici, poiché dimostrano soltanto la falsità di un'ipotesi.

Tuttavia bisogna sottolineare che l'aporia in cui cadono gli interlocutori di Socrate ha anche un valore positivo, proprio perché può –come accennato- indurre in essi il desiderio di conoscere e ricercare[115]. Pertanto il giudizio negativo che potrebbe essere pronunciato sul metodo socratico, che spesso è stato considerato inferiore o limitato rispetto alla dialettica platonica, deve invece tener conto che il fine stesso a cui mirava Socrate era non raggiungere una definizione, ma, tramite la confutazione delle definizioni insostenibili, rendere l'uomo consapevole di sé e del suo non sapere: questo resta comunque il punto basilare di partenza della stessa dialettica platonica.

È inoltre fondamentale sottolineare che la domanda che Socrate poneva ai suoi interlocutori: 'Che cosa è *x*?', dove *x* di solito è una virtù o un valore, non mirava tanto o solo alla ricerca della definizione, del τί ἐστι appunto, quanto a stabilire che cosa la persona intendesse per *x*, che cosa quindi chiamasse *x*[116]. Al contrario, quindi, di quello che spesso si è creduto e scritto, la domanda sull'essenza, la *Wesenfrage*, è propria della dialettica platonica e non della dialogica socratica. Si passa cioè da che cosa intende il singolo per una determinata cosa nella dialogica, alla domanda sull'essenza e sulla realtà oggettiva nella dialettica. Di conseguenza nella dialettica il dire qualcosa su *x* diventa strumento per la ricerca di cosa veramente sia *x*. Tale indagine isola, dunque, una determinata cosa da tutto il resto, proprio perché ne ricerca l'essenza: emerge l'esigenza di una determinazione

---

[114] BERTI, *Contraddizione* cit., cap. III.

[115] Sulla positività dell'aporia ERLER, *Platone* cit., p 107, si esprime così: «...le aporie non sono affatto l'ultima parola di Platone su un determinato problema. La perplessità alla fine dei discorsi socratici rappresenta piuttosto un'importante stazione intermedia nel processo di comprensione della virtù in discussione. I dubbi degli interlocutori sono, in positivo, anche segno di liberazione da opinioni sbagliate e di apertura verso ulteriori ricerche. I risultati negativi [...] possono essere anche occasione per un nuovo modo di ragionare e tramutarsi in un punto di svolta (*periagoge*) esistenziale».

[116] GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., pp. 322 e segg., in particolare p. 324 in cui l'Autore afferma: «…la domanda "che cos'è X" non è, nei cosidetti "dialoghi socratici" una domanda definitoria né una domanda sull'essenza: nel chiedere "qual è il vero significato di 'giusto'?; oppure "che cosa è in verità esser 'giusto'? il fine che Socrate si propone è soltanto il raggiungimento dell'ὁμολογία tra gli interlocutori: e in ciò sta la soluzione ricercata. È invece nell'ulteriore riflessione di Platone che questo contenuto di verità assume un senso oggettivo, un riferimento alla realtà in sé». Cfr. sempre GIANNANTONI, *Il dialogare socratico e la genesi della dialettica platonica*, in: *Platone e la dialettica*, a cura di P. DI GIOVANNI, Roma-Bari 1995, pp. 3-27.

rigorosa, ovvero una volontà di stabilità del linguaggio che sottolinea il legame nome-cosa, assente invece nella dialogica.

Anche nella dialettica ritroviamo poi l'attenzione ai rapporti interpersonali nel dialogo e all'ὁμολογία, già presenti e fondamentali nella dialogica; emerge però con chiarezza che il suo fine è diverso: Platone infatti *ricerca* una verità oggettiva, Socrate invece, come già affermato, ha di mira l'individuo e la cura di sé.

La dialettica platonica assume allora un maggior rigore metodologico: è anzi Platone stesso a qualificarla come 'via', 'procedura', 'metodo' nella *Repubblica* (VII, 533c7):

…ἡ διαλεκτική μέθοδος...

Essa inoltre viene qualificata dalla critica come *costruttiva*[117]: tale essa è rispetto alla dialogica, detta invece *distruttiva*, poiché emerge in essa la possibilità di giungere alla verità per mezzo della confutazione dell'ipotesi opposta per contraddizione a quella considerata; questo, dell'esame di coppie di ipotesi opposte per contraddizione, appare come garanzia della verità dell'ipotesi che regge alla confutazione, che risulta dunque non confutabile (o incontrovertibile). Ciò emerge in modo più definitivo nel *Parmenide*, dialogo nel quale Platone porta a perfezionamento e compimento il procedimento dialettico che viene applicato alle idee[118].

L'ὁμολογία, che, come detto, rimane aspetto importante anche nella dialettica, in questa non dipende però più dall'atto del διαλέγεσθαι, ma dal sapere stesso: infatti in Socrate è il consenso fra gli interlocutori a fondare la verità, in Platone invece è il possesso della forma come verità[119]. Il motivo del permanere e della stabilità delle ὁμολογίαι, che viene messo bene in evidenza nel *Critone*[120], viene ora a dipendere dal criterio della 'competenza'. Riportiamo come esempio il passo 48b3-11 del *Critone*, in cui l'importanza dell'accordo nella dialogica socratica emerge in modo molto evidente:

---

[117] BERTI, *Contraddizione* cit., cap. III., e VEGETTI, *Quindici lezioni* cit., in particolare *Lezione 12*.

[118] MIGLIORI, *Dialettica e verità* cit., pp. 161-179; pp. 186-197; pp. 398-407, e, già prima, BERTI, *Contraddizione e dialettica* cit., pp. 83-92.

[119] L'importanza dell'ὁμολογία e della ricerca comune permane nella dialettica; esempi sono il passo del *Sofista* 218 b7 in cui l'Ospite Eleate dice a Teeteto: «insieme a me, in comune, tu devi svolgere la ricerca…(κοινῇ δὲ μετ᾽ ἐμοῦ σοι συσκεπτέον)»; e il passo 221a7-b1, in cui sempre l'Ospite Eleate, rivolto a Teeteto, afferma: «Ora dunque tu ed io ci siamo messi d'accordo (συνωμολογήκαμεν)».

[120] Tale aspetto emerge nel *Critone* ai passi 48b; 49c-e; 50a; 53a; ma anche in: *Alcibiade I* 116e; *Carmide* 173e; *Eutifrone* 11b-e; *Ipparco* 227b-c; *Lachete* 182e; *Ippia maggiore* 292e; 293c-d; 294d.

Socr.: Ma, o mirabile uomo, il ragionamento che ora abbiamo fatto, a me sembra che sia uguale a quello di prima. E, allora, prova a considerare di nuovo se anche questo *rimane* ancora *fermo* (μένει) per noi o no, ossia che non il vivere è da tenere in massimo conto, ma il vivere bene.

Crit.: Resta fermo (Ἀλλὰ μένει).

Socr.: E che il vivere bene è lo stesso che il vivere con virtù e con giustizia, resta fermo (μένει) o no?

Crit.: Resta fermo (μένει) (corsivo mio).

Il verbo μένειν indica appunto il rimanere stabile degli accordi raggiunti fra gli interlocutori e viene ribadito ad ogni passaggio del dialogo, come emerge dal passo appena riportato.

Nella dialettica, invece, il competente è colui che sa ed è lui il modello da tenere presente quando si discute: ogni pretesa di competenza rimanda però a sua volta alle ὁμολογίαι. Quale è allora il criterio da seguire? Competenza e ὁμολογίαι sembrano in realtà non poter coesistere insieme come criterio per iniziare un dialogo: l'accordo infatti è la condizione di partenza in cui devono trovarsi gli interlocutori, che non sanno (non sono competenti) e che ricercano insieme, dall'inizio del dialogo fino alla fine, per poter raggiungere appunto ciò che stanno indagando. La competenza invece è la condizione di colui che sa e che dunque a inizio dialogo sarà la persona a cui ci si rivolge per ottenere una risposta. Quindi l'accordo, che nella dialogica è il frutto del dialogo tra interlocutori che non sanno, nella dialettica invece appare come un assenso dell'interlocutore alle risposte che gli fornisce il competente. Pertanto il sapere, che è il fine del διαλέγεσθαι nella dialogica, diviene nella dialettica il criterio stesso da cui iniziare la discussione.

Assistiamo quindi alla modifica della posizione socratica: se infatti il competente è colui che sa e che pertanto sa rispondere, il διαλέγεσθαι si riduce a una richiesta di informazioni o di spiegazioni che colui che non sa richiede a colui che sa.

Questo aspetto mette in evidenza, al meglio, il passaggio dalla dialogica alla dialettica: quest'ultima, infatti, si impone per la volontà di acquisire un sapere stabile, che non deve essere costantemente rimesso in discussione, e per l'esistenza

di una realtà stabile, che è -ora- l'oggetto di questo sapere. Pertanto l'accordo che caratterizza *già* il διαλέγεσθαι socratico e che deve costantemente essere rispettato durante il dialogo diviene un accordo che deve essere presente all'inizio della ricerca dialettica, proprio perché essa si basa sul sapere e parte dal sapere stesso.

Dalla dialogica socratica, che è *costitutivamente situazionale*, dipendente cioè dal soggetto che dialoga con Socrate e dalla *situazione*[121], si passa all'oggettività propria della dialettica platonica, in cui il *lògon didònai* non è più un semplice rendere conto delle proprie opinioni, bensì delle ipotesi assunte, che divengono risultati definitivi indipendenti dal contesto[122].

Si accentua inoltre in questo passaggio anche il tema della filosofia come sapere stabile rispetto a ciò che non è filosofia, cioè come stabilità della verità da essa espressa: così il μένειν socratico è definitivamente trasformato. Già nel *Menone* troviamo questo aspetto, anche se permane l'obbligo socratico della coerenza[123]: si pensi all'esperimento con lo schiavo, dove ogni passaggio è scandito da un assenso o da un diniego dell'interlocutore.

Un esempio, invece, dell'esigenza di stabilità riferita non direttamente al sapere filosofico, ma alla retta opinione, è il passo 97b9-c2 dello stesso *Menone*:

> …*l'opinione vera*, relativamente all'azione retta, non sarà guida peggiore della conoscenza; ed è questo che poco fa tralasciavamo nella ricerca intorno alla virtù, affermando che solamente la conoscenza è guida del retto operare: infatti, lo è anche dell'*opinione vera* (corsivo mio)[124].

Dal passo comprendiamo che conoscenza e sapere non derivano solo dalla scienza guadagnata tramite l'esercizio della filosofia, ma anche dalla retta opinione, detta anche opinione vera, che è teoreticamente inferiore alla scienza, ma utile per

---

[121] FERRARI, *Socrate tra personaggio* cit., pp. 63-65.

[122] Questo aspetto è sottolineato nel modo migliore in: GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., pp. 411-413; SCOLNICOV, *L'etica platonica dell'ironia* cit., in MIGLIORI-NAPOLITANO-DEL FORNO (a. c. di), p. 309, in cui l'Autore afferma: «Da una parte, il dialogo […] è infatti strutturalmente dipendente dalla situazione in cui ha luogo: nella misura in cui si tratta di un dialogo, le sue conclusioni, come avviene per qualsiasi composizione drammatica, sono valide esclusivamente entro il suo contesto e solo per coloro che ad esso prendono parte», e infine FERRARI, *Socrate tra personaggio* cit., p. 66.

[123] Sul *Menone* confronta il saggio: L. NAPOLITANO VALDITARA, *ΤΙ ΕΣΤΙ-ΠΟΙΟΝ ΕΣΤΙ, un aspetto dell'argomentatività dialettica nel Menone*, «Elenchos», XII (1991), pp. 197-207 e della stessa Autrice: *Anamnesis e dialettica nel 'Menone'*, in *Gorgias-Menon. Selected papers from the VII Symposium Platonicum*, edited by M. ERLER and L. BRISSON, Sankt Augustin 2007, pp. 204-211.

[124] Tutte le traduzioni dei passi del dialogo sono tratte da: PLATONE, *Menone*, a cura di G. REALE, Milano 2000.

l'azione. Infatti le opinioni vere, pur non scientificamente provate, per tutto il tempo in cui rimangono, producono ogni bene per l'uomo: esse però tendono a fuggire e bisogna legarle con il ragionamento, così divengono stabili, come si evince dal passo 97e6-98a5 sempre del *Menone*. Riportiamolo di seguito:

> …anche le opinioni vere, per tutto il tempo in cui rimangono, sono una bella cosa e producono ogni bene: ma troppo spesso non vogliono restare, e se ne fuggono dall'animo dell'uomo: sicché non sono di grande pregio, *finché uno non le leghi con un ragionamento che riguarda la causa*…(ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ) […] *dopo che siano legate, diventano, in primo luogo, conoscenza e, inoltre*, *diventano stabili* (ἐπειδὰν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἔπειτα μόνιμοι) (corsivi miei).

Le opinioni che per natura solo labili e sfuggenti allora, se 'legate' col ragionamento causale proprio della filosofia, divengono *stabili*, quindi scienza. Bisogna sottolineare che in questo dialogo Platone si riferisce non all'opinione in generale, ma alla *retta* opinione e che la rivaluta sul piano pratico, cioè delle azioni umane, non su quello teoretico[125]. Ho riportato questo passo del *Menone* perché emerge in esso quell'esigenza di un sapere stabile, di cui abbiamo parlato precedentemente, in relazione alla dialettica e che diverrà sempre più evidente e basilare nei dialoghi successivi.

I sintomi di quella che potremmo definire 'crisi del socratismo', che indica il passaggio dalla dialogica alla dialettica, sono presenti, non solo nel *Menone*, come abbiamo appena visto, ma già nel *Carmide*, nel *Lachete* e nel *Liside*.

C. *Carmide, Liside e Lachete.*

Nel *Carmide* Socrate e i suoi interlocutori ricercano la definizione di σωφροσύνη: dapprima essa è definita in senso etico dal giovane Carmide, che viene però subito confutato da Socrate; successivamente si giunge agli aspetti gnoseologici ed epistemologici della stessa per mezzo della definizione data da Crizia, che riprende

[125] Sulle opinioni che legate con il ragionamento causale divengono stabili, si legga: F. FERRARI, *La transizione epistemica*, in *Gorgias-Menon. Selected papers from the VII Symposium Platonicum*, edited by M. ERLER and L. BRISSON, Sankt Augustin 2007, pp. 290-296.

in realtà l'ultima fornita da Carmide, ossia: 'fare le proprie cose'. Tale definizione, che Carmide a sua volta aveva sentito dallo stesso Crizia, viene anch'essa confutata, anche se nella *Repubblica* proprio questa formula definisce la giustizia. Un aspetto che caratterizza il *Carmide*, ma anche il *Liside* e il *Lachete*, è proprio la confutazione da parte di Socrate di definizioni che in altri dialoghi platonici sono, invece, mantenute.

Il 'fare le proprie cose' serve da tramite verso l'altra definizione della σωφροσύνη, intesa come 'conoscenza di sé', che domina la gran parte del dialogo. Essa introduce quindi la nozione di autoriflessività del sapere, che passa ad essere poi conoscenza di se stessa, conoscenza che ha se stessa come oggetto. Tale passaggio è operato dallo stesso Crizia, il quale sostiene che chi possiede la bellezza è bello, chi la conoscenza è un soggetto conoscente, chi la conoscenza di se stesso è un soggetto che conosce se stesso[126].

Socrate confuta la possibilità di un sapere autoriflesso e di una *scienza della scienza*[127]. Quest'ultima, infatti, si limiterebbe a distinguere il sapere da un non sapere, senza conoscerne però l'oggetto. È normale nei dialoghi platonici indagare la natura di un sapere in base all'esistenza di un suo oggetto specifico.

Il filosofo giudica inoltre inutile tale scienza, perché non contribuisce alla felicità dell'uomo: è piuttosto la scienza del bene e del male quella che consente invece di raggiungerla.

Tuttavia le critiche e le confutazioni che troviamo nel dialogo devono essere interpretate alla luce del tentativo platonico di dare maggiore stabilità al sapere, già menzionato poco sopra. Da qui la confutazione delle prime definizioni etiche fornite da Carmide, le critiche alle definizioni di Crizia, che sono inadeguate in quanto distinguono tra saperi aristocratici e artigianali e non tengono conto invece del bene, che è il criterio fondamentale per distinguere i saperi, ed infine la critica alla definizione 'fare le proprie cose', in cui è assente il concetto di consapevolezza.

---

[126] Su questa definizione e, in generale, per un commento al dialogo si legga: ERLER, *Il senso delle aporie* cit., cap. IV.

[127] Questa confutazione contrasta con la capacità dell'anima di conoscere se stessa di cui si parla nell'*Alcibiade I*, dove Socrate sostiene che l'anima può conoscere se stessa, guardandosi come in uno specchio attraverso un'altra anima. Come l'occhio può infatti vedere se stesso riflesso nella pupilla di un altro occhio, così l'anima può contemplare se stessa volgendosi a ciò che vi è di più alto in un'altra anima, ovvero la divinità e il pensiero (*Alc. I* 133a-c).
Sul rapporto *Carmide-Alcibiade* confronta: L. NAPOLITANO VALDITARA, *Il sapere dell'anima. Platone e il problema della consapevolezza di sé*, in MIGLIORI-EAD.-FERMANI, *Interiorità e anima* cit., pp. 165-200.

Nel *Lachete*, invece, la virtù di cui si discute è il coraggio. Socrate è invitato da Nicia e Lachete a dialogare sull'educazione da impartire ai giovani. Il filosofo però vuole restringere il campo d'indagine, che implicherebbe altrimenti una discussione sulla virtù nella sua totalità e conviene allora di indagare sul coraggio[128]. Anche in questo dialogo, come già nel *Carmide*, l'esito è aporetico ed infatti sia la definizione di Lachete che quella di Nicia sono confutate.

La definizione di Lachete, che è un generale, richiama unicamente l'ambito bellico: il coraggio è per lui il rimanere con fermezza al proprio posto in battaglia e combattere i nemici senza fuggire e non ha nulla a che vedere con la conoscenza. Per Nicia, invece, il coraggio dipende proprio dalla conoscenza, ognuno cioè è virtuoso in quanto sa. Anche in questo dialogo ritroviamo il problema della molteplicità o dell'unità della virtù, in relazione alla scienza del bene e del male. Socrate, infatti, domanda a Nicia se il coraggio sia una parte della virtù o meno. Essendo però la scienza del bene e del male, ossia la virtù, valida in ogni tempo e le cose da temere o no rivolte al futuro (definizione di coraggio data da Nicia), non vi può essere coincidenza tra coraggio e conoscenza. Quindi il coraggio sembra essere parte della virtù, affermazione che ritroviamo anche in altri dialoghi, ad esempio nel *Protagora* e nel *Politico*.

Anche in questo caso vi è un palese conflitto tra la visione socratica e quella platonica del διαλέγεσθαι: infatti, il desiderio di Socrate di mantenere i valori morali e quanto convenuto attraverso le ὁμολογίαι diviene ora un rivolgersi a colui che sa, al competente, che, in quanto tale, sa rispondere sempre e può quindi insegnare agli altri; in tal modo però viene meno il criterio soggettivo proprio di Socrate. Quindi *l'accordo*, che deve essere ricercato costantemente nel dialogo e a ogni passaggio della discussione, che implica perciò una parità tra i dialoganti, disposti gli uni verso gli altri ad esprimere le loro opinioni, diviene invece ora un rapporto di tipo verticale tra il competente e colui che non sa, poiché colui che ignora deve rivolgersi a colui che sa. Il dialogo perciò non dipende più da un accordo raggiunto insieme per una ricerca comune ancora da farsi, ma dalla competenza e ha origine, quindi, dal sapere stesso.

[128] *Lach*. 190c8-d1. In questo passo Socrate restringe la ricerca in questo modo: «Però, ottimo uomo, non esaminiamo direttamente la virtù nella sua totalità – forse, infatti, è un lavoro eccessivo – ma vediamo prima, rispetto a una sua parte, se ne abbiamo un sapere adeguato; *così l'esame, verosimilmente, ci diventerà più facile* (καὶ ἡμῖν, ὡς τὸ εἰκός, ῥᾴων ἡ σκέψις ἔσται)». Cfr. ERLER, *Il senso delle aporie* cit., pp. 186-187.

Tuttavia, come spiega in modo convincente Bruno Centrone, i problemi parte-tutto e molteplicità-unità delle virtù coinvolgono numerosi dialoghi platonici e l'etica stessa del filosofo[129]; si potrebbero però individuare tre livelli di virtù, utili a chiarire le apparenti diversità riscontrate nei dialoghi: 1) la disposizione naturale che è priva di ragione; 2) l'educazione che perfeziona questa disposizione e consente di giungere così all'opinione vera, e 3) la virtù filosofica che coincide con la scienza.

Nel *Liside* (212a8-b1), a differenza degli altri due dialoghi, Socrate domanda ai suoi giovanissimi interlocutori: '*quando* uno ama un altro, quale dei due diventa amico dell'altro, chi ama di colui che è amato o chi è amato di colui che ama?[130] (ἐπειδάν τίς τινα φιλῇ, πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται, ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος·); il filosofo quindi non pone la classica domanda 'che cos'è l'amicizia?'[131].

Le definizioni proposte nel dialogo sono tutte confutate, anche quelle che sono invece mantenute in altri dialoghi, come già abbiamo potuto notare per il *Carmide* e per il *Liside*. La *philia*[132], come una virtù, implica una certa disposizione del soggetto, ma, a differenza della virtù, dipende da qualcosa di esterno e non solo dal soggetto stesso, e vi è sottinteso un rapporto tra il soggetto e qualcosa di altro. Come già accennato, sono confutate le definizioni che implicano l'amicizia tra i simili (buoni), i dissimili e i contrari, sino a giungere al *proton philon*, un principio inteso come un 'primo amico', in vista del quale tutte le altre cose sono amiche[133]. In tal modo il bene si configura come l'orientamento entro il quale rinvenire il *philos* e non più come uno dei soggetti possibili dell'amicizia.

Il nodo problematico del dialogo, che allude alla crisi che ci interessa del socratismo, è la conflittualità tra una concezione soggettiva e socratica dell'amicizia, da un lato, e una concezione oggettiva e platonica del bene, come principio assoluto, dall'altro.

---

[129] PLATONE, *Teage, Carmide, Lachete e Liside*, introd. trad. e note di B. CENTRONE, Milano 1997, in particolare p. 105 dell'*Introduzione*.

[130] PLATONE, *Liside*, a cura di G. CAMBIANO, in *Dialoghi filosofici*, Vol. I, Torino 1970.

[131] Già al passo 212a4-6 Socrate aveva affermato: «io, invece, sono così lontano da questo possesso, *da non sapere neppure in che modo uno diventa amico di un altro*…(ὥστε οὐδ᾽ ὅντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἑτέρου οἶδα)».

[132] Il termine ha delle sfumature diverse rispetto al significato comune di 'amicizia' che intendiamo noi. Esso infatti indicava anche il rapporto tra genitori e figli, ma soprattutto nell'etica aristocratica la relazione di coesione tra i membri di uno stesso gruppo. L'amicizia ha quindi un valore sia politico che sociale, prima che personale ed intimo. Essa implicava per la morale aristocratica fare del bene agli amici e del male ai nemici. Ma è proprio questo che Platone critica, ad esempio nella *Repubblica*, dove tale atteggiamento si configura come ingiusto, poiché fondato solo sulla affinità che caratterizza l'appartenenza al gruppo e non, invece, sulla giustizia e la conoscenza.

[133] *Charm*. 216c-220e.

Ciò che infatti determina l'amicizia per Platone non è la disposizione individuale del soggetto, ma il suo tendere al bene.

In tutti e tre questi dialoghi, appartenenti alla fase giovanile degli scritti platonici, troviamo un Socrate intento a dialogare con altri interlocutori che si mostrano più o meno capaci di farlo, anche se in realtà nel *Liside* tutte le definizioni sono proposte dallo stesso Socrate, a causa della giovane età dei suoi interlocutori. Tutti e tre i dialoghi inoltre hanno un esito aporetico, criticano delle definizioni che in altri dialoghi invece sono mantenute ed infine si occupano dell'unità o della molteplicità della virtù.

Anche se in questi dialoghi paiono essere presenti dei contrasti tra la posizione socratica e quella platonica che alludono appunto ad una crisi del socratismo, non dobbiamo pensare ad una critica di Platone a Socrate o ad un allontanamento, nel senso di un rifiuto, dell'uno dall'altro, come alcuni interpreti invece hanno sostenuto. Dobbiamo piuttosto considerare che da un lato, nei dialoghi giovanili, Platone riprende *in toto* il metodo dialogico socratico, dall'altro in quelli più tardi lo sviluppa e lo riadatta all'obiettivo delle sue ricerche, ossia al raggiungimento della verità[134].

D. *E altri dialoghi…*

Anche nell'*Eutidemo*, dialogo in cui viene criticata aspramente la sofistica, dialogare diviene un rendere conto della verità: ovvero non si tratta più di dare ragione delle proprie opinioni come nei dialoghi socratici, di quel supremo dovere morale che è il διαλέγεσθαι, ma della forma più alta di sapere; da qui l'invito a occuparsi di filosofia[135]. La competenza del dialettico diviene allora una scienza di ciò che è sempre identico a se stesso; colui che sa è in grado infatti di domandare, ma anche di rispondere, come testimonia il *Cratilo*, che descrive proprio in questi termini la figura del dialettico. È importante sottolineare però che per Socrate il linguaggio ha una funzione *comunicativa*: il nome, infatti, non sta rispetto alla cosa nominata in

[134] Su quanto detto nel paragrafo confronta: GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., cap. VII.
[135] Sull'*Eutidemo* si veda: ERLER, *Il senso delle aporie* cit., capitolo V.

rapporto per natura, oppure per convenzione; per Platone il linguaggio ha funzione espressiva, esprime cioè le cose stesse nella loro realtà[136].

Permane anche in questi dialoghi l'importanza del διαλέγεσθαι socratico, e l'impostazione della discussione è sempre quella data da Socrate: gradualmente però si inseriscono aspetti che diverranno fondamentali nella dialettica platonica, approdi originali di una consapevole revisione critica.

Tale revisione porterà alla critica delle idee nel *Parmenide*, dialogo in cui il problema principale è il rapporto tra il linguaggio e le cose e dove diviene centrale la funzione del discorso per 'dare un senso alle cose'. Il *lògos* tuttavia, orizzonte in cui si muove l'uomo, traduce la realtà e le fornisce un senso, ma non è la realtà stessa. Emerge, quindi, in questo dialogo il problema del relativismo dei Sofisti e la necessità di una teoria che mantenga sia la complessità del discorso, sia l'oggettività della verità. È quanto Platone si propone di fare nei dialoghi successivi.

Nel *Sofista* infatti continua ad essere nodo fondamentale il rapporto linguaggio-realtà: in questo dialogo Platone cerca, per mezzo del metodo diairetico, di raggiungere una verità stabile non più relativa.

Nel dialogo viene sottolineato più volte che la ricerca deve essere condotta in comune (218b6-c1; 221a7-b2) e che è necessario quindi l'accordo, come già nei dialoghi socratici. Il nome da cui ha origine la ricerca è inizialmente solo un fenomeno fonico, che serve per costruire 'insieme' la realtà: solo in seguito esso diviene un fenomeno conoscitivo. Tuttavia il nome si avvicina all'ente, si approssima ad esso, ma non ne dà ragione in senso pieno. Infatti mentre le cose sono, il nome dice invece come esse sono. Di conseguenza tra la realtà e il discorso vi è uno scarto evidente: tuttavia il nome è necessario per il discorso, che è ciò attraverso cui costruiamo una definizione, ma al tempo stesso la verifichiamo. Il discorso, infatti, è l'unico modo che l'uomo ha per discutere intorno alle cose.

Il discorso è una connessione di nomi e di verbi: non è una semplice sequela degli uni o degli altri, ma un intreccio che denomina, dice e quindi significa. Il nome e il verbo non hanno natura autonoma, ma rimandano ad altro, quindi sono dei segni. Anche il discorso, che è appunto la connessione tra nomi e verbi, rimanda ad altro, ma non come un semplice rispecchiamento della realtà, bensì come una sua riproduzione; esso infatti *dice* la realtà, la interpreta e non la nomina soltanto.

[136] Sul problema della relazione nome-cosa, vivacemente discusso dai Sofisti nel V secolo e ripreso da Platone, confronta: ERLER, *Platone* cit., pp. 121-128, e M. L. GATTI, *Etimologia e filosofia. Strategie comunicative del filosofo nel «Cratilo» di Platone*, Milano 2006, pp. 63-112.

La difficoltà di definire il discorso si palesa però nel seguito del dialogo: da un lato infatti vi è l'unione del linguaggio con la realtà circostante nel momento in cui esso vuole significarla, ma, dall'altro, vi è una divisione tra i due, poiché il linguaggio non esprime la realtà, ma la riproduce a parole. In seguito la difficoltà emerge anche a livello etico e pratico: l'attribuzione di un nome ad una e una sola cosa si scontra con il fatto che la denominazione dipende dalla prospettiva dell'indagine. A tal riguardo è significativa la distinzione ambigua tra filosofo e sofista, tra sapere del primo e non sapere del secondo, che condurrà a una distinzione tra colui che sa e colui che imita, dove l'imitazione, le immagini e la fantasia, che potrebbero apparire come il prodotto tipico del discorso umano, da valutare di volta in volta, diventano, nella prospettiva della ricerca di un fondamento oggettivo, imitazioni che derivano dal falso e dall'inganno. La tecnica del sofista, infatti, è una frode e dove vi è il falso vi è anche l'inganno[137].

Nel *Politico* l'indagine sul rapporto linguaggio-realtà si approfondisce ancora. Il nome, di cui Platone aveva già trattato negli altri dialoghi, si riferisce alla realtà, che però è duplice: ontologica e di fatto. La prima indica le idee e la seconda invece le cose sensibili. La correttezza del nome non va misurata in base alla relazione con una delle due realtà, ma all'interno del linguaggio. Quest'ultimo infatti non è una semplice riproduzione di rapporti che esistono già, bensì una costruzione di rapporti semantici che devono essere verificati ad ogni passaggio, attraverso il metodo diairetico. È necessario allora stare molto attenti alla divisione operata dal metodo diaretico, per evitare di cadere in errore.

Già nel *Fedro* si sottolineava l'importanza di seguire le "nervature naturali" nel dividere le idee e nel *Politico* si evidenzia la naturalità della divisione per due e l'importanza di non saltare dei passaggi; ciò per evitare la conseguenza da Platone segnalata nel passo 264b4:

> …per non avere diviso bene con calma, ha fatto sì che ci arrivassimo con maggior lentezza.

La fretta nell'operare la divisione comporta infatti un rallentamento nel conseguire il fine che ci si propone nella discussione, poiché non operando correttamente si

[137] Sul *Sofista* si veda: G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al 'Sofista' di Platone*, Milano 1994, e M. MIGLIORI, *Il 'Sofista' di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*, Brescia 2006.

incapperà in un errore, che costringerà quindi a rivedere quanto raggiunto fino a quel momento.

La difficoltà del nominare viene dunque in luce nel *Sofista*, dialogo in cui Platone cerca di distinguere tra essere e apparire, nel *Politico*, dove emerge la difficoltà di distinguere tra enti e puri nomi, e anche nel *Filebo*, in cui Socrate ritiene che il bene per l'uomo sia l'intendere, laddove per il suo interlocutore Protarco è invece il piacere. La difficoltà nel nominare quest'ultimo deriva dalle sue numerose e diverse forme, mentre il nome sembra alludere ad una unità. Il nome, infatti, che è uno, rimanda ad una unità, in questo caso il piacere, che nella realtà però non è per nulla uno.

Infine anche nel *Timeo* Platone si occupa del problema del linguaggio e della realtà. La verità in questo dialogo non dipende solo da una corretta argomentazione, come già nei primi dialoghi e fino al *Sofista*, ma è inserita nell'orizzonte etico-politico, nel quale viene giudicata la sua funzionalità (26c5-e1).

Esso cerca di 'stabilizzare' le cose che sono però mutevoli, cerca di 'fissare' attraverso i nomi ciò che è in divenire. Ma non si tratta di costruire un rapporto biunivoco tra nome e cosa o tra nome e idea, bensì una corrispondenza fra tutti e tre, realizzando tale correlazione per mezzo della dialettica. Il discorso si pone tra l'uomo e la realtà, media tra i due: tuttavia, data la natura umana dei discorsi, essi saranno verosimili e non veri, non potendo essere logicamente perfetti.

La corrispondenza nome, cosa e idea che viene realizzata nella dialettica è esplicitata in modo chiaro nel dialogo attraverso la distinzione fra l'intelletto, che si riferisce alle idee, l'opinione, che si riferisce al sensibile, e il linguaggio, che media tra i due e ne costituisce le differenze. Il linguaggio perciò tiene distinti ciò che è sempre da ciò che diviene, la realtà dall'apparenza, i principi del discorso dal discorso stesso. Compreso questo discorso, che è l'unico che l'uomo può fare con precisione, diveniamo consapevoli che il raggiungimento non sarà la verità, ma la 'verosimiglianza del nostro discorso' (*Tim*. 56 a1)[138].

[138] Su questo aspetto del *Timeo*, e su tutte le traduzioni che seguiranno, confronta: FRONTEROTTA, *Timeo*, Milano 2007, pp. 28-30, p. 29: «…mentre delle realtà eterne e del loro statuto ontologico si può parlare con verità, affidandosi al pensiero e al ragionamento puri, ogni "cosmologia", in quanto verte su una realtà generata e sottoposta al dominio del divenire e del tempo, si articola per necessità secondo verosimiglianza, poiché dipende da quella facoltà conoscitiva imperfetta e solo parziale che è l'opinione sensibile…»; si legga anche: M. MIGLIORI, *Tra polifonia e 'puzzle': Esempi di rilettura del 'gioco' filosofico di Platone*, in CASERTANO, *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 171-212, e dello stesso autore: *La dialettica nel Timeo* cit., pp. 81-86.

E. *In conclusione.*

Da quanto ricostruito e richiamato fino a questo punto, possiamo dedurre che i termini *continuità* ed *evoluzione* applicati al rapporto fra la dialogica socratica e la successiva dialettica platonica non rendono piena ragione dei due 'metodi'. Non è infatti corretto parlare di sola continuità dall'una all'altra, perché non si tratta solo di questo. Platone, come si è potuto evincere dai paragrafi precedenti, riprende sì il metodo socratico per adattarlo, però, al suo obiettivo finale: il raggiungimento di una verità oggettiva. Non è tuttavia neanche corretto usare il solo termine 'evoluzione', poiché la dialettica platonica non evolve semplicemente da quella socratica, ma deriva da ed è conseguenza del fine che Platone si era proposto[139]. Pertanto potremmo affermare vi sia in parte continuità tra i due 'metodi', in riferimento a quanto della dialogica è ripreso nella dialettica, ed in parte evoluzione, poiché si passa da un metodo solo distruttivo, il primo, a uno costruttivo, il secondo. Tuttavia, essendo gli obiettivi propostisi dai due filosofi, Socrate e Platone, diversi, il termine 'evoluzione' non deve essere interpretato nel senso di un banale e semplice miglioramento della prima procedura, cioè come un passaggio ad un metodo più efficace, né come se ogni dialogo rappresentasse una tappa di approssimazione a tale miglioramento[140].

---

[139] A conferma di quanto sostenuto si legga anche F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima*, Firenze 1994, p. 159-160, in cui l'Autore afferma: «La natura essenzialmente dialogica del metodo platonico, cioè la sua totale identificazione con l'attività umana del discutere per convincere, è mostrata anche dal programma abbozzato da Platone in un celeberrimo brano della *VII Lettera* (344b), dove la dialettica orale che veniva sviluppata all'interno dell'Accademia viene fatta consistere appunto in: dispute benevole e discussioni fatte senza ostilità (ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν)».

[140] Cfr. CASERTANO, *Definizione, Dialettica e ΛΟΓΟΣ* cit., pp. 45-46: «…se è vero che la dialettica nasce con Platone, non possiamo perciò stesso dire "che cosa è" la dialettica in Platone: ci troviamo di fronte, infatti, nei vari dialoghi, a teorizzazioni diverse, con accentuazione di caratteri volta a volta diversi. E non si può nemmeno parlare semplicisticamente di uno sviluppo, o di una "evoluzione della concezione platonica della dialettica", definibile temporalmente, sulla base della successione cronologica dei dialoghi. E questo non soltanto perché la stessa successione cronologica dei dialoghi non è un fatto pacifico e definibile con certezza, ma principalmente perché la composizione di ogni singolo dialogo, pur nell'unità del pensiero platonico, obbedisce a criteri di "drammaticità", cioè ad esigenze di messa a fuoco, volta a volta, di problemi diversi, di esigenze diverse, di risposte diverse in vista di fini diversi: basti pensare, ad esempio, alla questione dell'anima, che nei vari dialoghi ora è semplice, ora è tripartita, ora è bipartita, a seconda appunto della diversità degli obiettivi e dei discorsi presenti in ogni singolo dialogo. Così anche, appunto, per la dialettica: sulla base dei testi, assistiamo in effetti ad un arricchimento e ad uno sfaccettamento della concezione platonica sulla dialettica, ad una messa a fuoco di aspetti diversi di un unitario nucleo concettuale, in occasioni drammatiche diverse, in situazioni diverse. Quel che risulta, allora, da una lettura dei dialoghi platonici, è piuttosto un quadro problematico della dialettica, che coinvolge vari campi, da quello logico a quello gnoseologico, da quello etico a quello politico».

Quindi la costruttività del metodo platonico risiede nella ricerca di una verità oggettiva quale Platone si era proposto. La distruttività del metodo socratico è invece tale perché elimina, per mezzo della confutazione, le ipotesi errate avanzate dagli interlocutori. Tuttavia anch'essa ha una sua positività, a dispetto del senso che potremmo attribuire al termine, poiché, tramite l'*èlenchos*, vuole indurre il singolo a divenire consapevole di sé: ed è verosimilmente proprio questo l'obiettivo a cui mirava Socrate[141].

A conferma di quanto abbiamo sostenuto fino a qui riportiamo le parole di Berti: "Negli ultimi dialoghi in cui Platone parla della dialettica, cioè il *Fedro*, il *Sofista*, il *Politico* e il *Filebo*, quest'ultima non è più messa in connessione con le ipotesi, ma piuttosto con i due procedimenti caratteristici del «riunire» (συναγωγή) e del «dividere» (διαίρεσις) le idee. Ciò tuttavia non costituisce […] un abbandono della concezione della dialettica come confutazione, la quale anzi viene esplicitamente ribadita sia nel *Sofista* sia nella *Lettera VII* (opera che, chiunque ne sia l'autore, è posteriore ai dialoghi e riflette l'ultima fase del pensiero di Platone). Si tratta piuttosto di una presa d'atto, da parte di Platone, della «forza» della dialettica, raggiunta mediante l'uso costruttivo della confutazione, e quindi della sua capacità di decidere quali idee debbano essere unite e quali divise, ossia di affermare e negare secondo verità…"[142].

F. *Socrate e i Sofisti.*

Il movimento dei Sofisti deve la sua nascita ai cambiamenti che si verificarono nel corso del V secolo ad Atene:

1) crisi dell'aristocrazia e dei valori di cui essa si faceva portavoce;
2) crescente importanza del *demos*, che criticava fortemente i valori tradizionali e che poteva esprimersi ora anch'esso nelle assemblee pubbliche, ma che soprattutto, per questo, desiderava acquisire la virtù politica;

[141] Cfr. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima* cit., p. 156 : «Il criterio che identifica la verità di un discorso è appunto la sua capacità di rimanere saldo (ἀπτώς) di fronte all'*elenchos*. Non si tratta perciò di un criterio interno al discorso stesso, ma di un attributo che qualifica il discorso dall'esterno, rappresentabile come assenza di interlocutori non persuasi».
[142] BERTI, *Contraddizione e dialettica* cit., p. 92.

3) viaggi che avevano portato a contatto con altre culture, altri usi e costumi e che inducevano in tal modo a superare i confini, ormai ristretti, della *polis*.

I Sofisti rispondevano, quindi, ai bisogni indotti da tali cambiamenti ed avevano presa in particolare sui giovani, che, stanchi dei superati e logori valori tradizionali, desideravano un mutamento sostanziale e volevano parteciparvi attivamente. Tuttavia ad essi era necessaria la virtù politica, ed è proprio per questo motivo che si recavano presso i Sofisti, per divenire, cioè, sapienti nell'arte politica[143].

I Sofisti si proponevano come insegnanti a pagamento: questo aspetto è fonte di critica da parte di Socrate, di Platone e anche di Aristotele. Nei suoi dialoghi Platone biasima i Sofisti, per la loro venalità e non solo, e lo fa per bocca di Socrate, che rappresenta nei dialoghi il loro *contraltare*. In realtà negli ultimi decenni gli studiosi hanno rivalutato il movimento sofistico[144]: esso per primo, infatti, si è occupato dell'uomo, dell'etica, della politica, dell'educazione, rappresentando una 'novità' rispetto ai filosofi della *physis*. Tale interesse per l'uomo però: "trae spunto da un'attenzione per la realtà che spesso pone i sofisti in rapporto con i più grandi pensatori che li avevano preceduti. […] In linea generale, dunque, non è corretto sostenere che i sofisti non avrebbero coltivato interessi «scientifici», distinguendosi radicalmente dagli altri pensatori presocratici. Piuttosto […] le polemiche e le discussioni dei sofisti contribuirono a diffondere e a far circolare in tutto il mondo greco, e in particolare ad Atene, le dottrine della scienza ionica e in parte magnogreca"[145]. Anche il compenso, che essi percepivano dai giovani studenti, è spiegato, dagli stessi studiosi, in base alla necessità di esigere una retribuzione per sopravvivere: essi infatti, maestri itineranti, non avevano una fissa dimora e inoltre della loro arte avevano fatto un mestiere.

È impossibile però ridurre il pensiero dei vari Sofisti ad una dottrina unica: il punto in comune che possiamo trovare fra i vari rappresentanti è dato dalla volontà appunto di soddisfare i bisogni della società del V secolo a.C., i cui problemi erano quelli relativi all'uomo, alla sua virtù, ai valori morali, etc. Potremmo allora tentare di

[143] Per una descrizione della società ateniese del V secolo in cui operarono i Sofisti, si veda, fra gli altri: UNTERSTEINER, *I sofisti* cit.; A. LEVI, *Storia della sofistica*, Napoli 1966, e A. CAPIZZI, *I Sofisti ad Atene*, Bari 1990.

[144] UNTERSTEINER, *I sofisti* cit.; G. B. KERFERD, *I sofisti*, Bologna 1997 (ed. or. Cambridge 1981); L. SOVERINI, *Il sofista e l'agorà. Sapienti, economia e vita quotidiana nella Grecia Classica*, Pisa 1998; E. CHIARI, *I sofisti e Socrate. Il potere e la parola*, Treviso 1999; M. MIGLIORI, *La filosofia dei sofisti: un pensiero post-eleatico*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Macerata, XXXIII (2000), pp. 9-30; A. TORDESILLAS, *I sofisti davanti alla πόλις*, in *Il dibattito etico e politico* cit., pp. 43-72; CASERTANO, *Sofista*, Napoli 2004, e M. BONAZZI, *I sofisti*, Milano 2007.

[145] BONAZZI, *I sofisti* cit., pp. 21-22.

dividere gli esponenti di tale movimento in tre gruppi; il primo costituisce quella che viene definita la *prima sofistica*, i cui esponenti maggiori sono Protagora[146] e Gorgia[147]; i loro interessi ruotano, rispettivamente, nel primo, intorno al singolo e alla morale, e nel secondo invece, intorno al ruolo della parola e della retorica. Sempre in questo gruppo possiamo inserire anche i Sofisti rappresentanti della *corrente naturalistica*, come ad esempio Antifonte[148], i cui interessi si volgevano prevalentemente all'opposizione tra φύσις e νόμος, rispettivamente natura e legge[149].
Il secondo gruppo è, invece, quello degli *eristi*, cioè coloro che trasformano la dialettica sofistica in un'arte di contendere e vincere con i discorsi, indipendentemente dalla bontà della tesi proposta.
Il terzo e ultimo gruppo è infine quello dei *politici-sofisti*, uomini politici o aspiranti al potere che si servirono di certi principi della sofistica portati all'estremo, per teorizzare una sorta di immoralismo e di disprezzo della 'giustizia', della legge e della morale; i più noti sono Crizia[150], Callicle e Trasimaco.
In questa sede tuttavia riprenderemo solo alcuni dei Sofisti appena citati, quelli cioè che appaiono nei dialoghi platonici, per mettere in luce gli atteggiamenti che li diversificano da Socrate nell'uso pure comune del dialogo.
È bene sottolineare, però, che Platone non usa il termine 'sofista' sempre in senso spregiativo: ad esempio Diotima nel *Simposio* afferma che eros è «straordinario incantatore, preparatore di filtri, sofista (σοφιστής)»[151]; oppure nel *Sofista* si parla di una «nobile sofistica»[152], che è al tempo stesso arte della confutazione e della purificazione. Tuttavia Platone critica i Sofisti, anche aspramente, e spesso, nei dialoghi, deride il loro comportamento tronfio e arrogante. Riportiamo di seguito le parole di Bonazzi, che riassumono perfettamente l'atteggiamento del filosofo nei confronti dei Sofisti: «in Platone la critica non prescinde mai da un'attenta considerazione delle tesi avanzate dai principali sofisti, Protagora e Gorgia su tutti. […] La condanna invece è senza appello nel caso delle seconde leve, come Eutidemo e Dionisoro nell'*Eutidemo* o Polo nel *Gorgia*, eristi ritenuti incapaci di qualunque

[146] Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite e opere dei filosofi*, IX, 50-54, a cura di M. GIGANTE, Roma-Bari 1976.
[147] Cfr. *Ivi*, VIII, 58-59.
[148] Cfr. *Ivi*, II, 46.
[149] Sul dibattito intorno ai due termini *physis* e *nomos* si veda: L. NAPOLITANO VALDITARA, *Il contrasto fra nomos e physis. Posizioni diverse e diverse indicazioni di condotta*, in *Il dibattito etico e politico* cit., pp. 11-42.
[150] Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite* cit., III, 1.
[151] 203d7-8.
[152] 231b7-8.

progresso nella ricerca della verità. Inoltre, nel caso di Platone, il problema è complicato da fattori di ordine sociale e politico, e dipende dalla necessità di affrancare Socrate dall'accusa di "fare il sofista", di corrompere i giovani e di sovvertire i valori…»[153]; e ancora: «Per Platone […] i sofisti costituiscono un pericoloso avversario sul piano delle opzioni propriamente filosofiche e delle conseguenze etiche che ne derivano»[154].

I Sofisti attiravano molti giovani entusiasti dei loro insegnamenti, che speravano, seguendoli, di divenire abili nel parlare e quindi sapienti. A testimonianza di ciò è utile citare il passo 19e1-20a2 dell'*Apologia di Socrate*, in cui lo stesso Socrate afferma:

> …mi sembra che sia una cosa bella, se uno è in grado di educare uomini, come sono in grado di farlo Gorgia di Leontini, Prodico di Ceo e Ippia di Elide. Infatti, ciascuno di costoro, cittadini, è in grado, andando di città in città, di persuadere i giovani - ai quali sarebbe pur possibile frequentare gratuitamente chi vogliono dei concittadini - ad abbandonare la compagnia di quelli e stare invece con loro, dando loro denari, e per giunta mostrando gratitudine nei loro confronti.

Nel passo Socrate menziona i più noti Sofisti del V secolo, insieme a Protagora. Essi sono descritti come girovaghi che si spostano di città in città, persuadendo i giovani a seguire i loro insegnamenti[155]. I Sofisti, inoltre, si fanno pagare per le lezioni tenute, ma i giovani mostrano loro riconoscenza, segno questo del grande entusiasmo che essi avevano suscitato nella gioventù ateniese, che avrebbe, come si evince dal passo, potuto frequentare gratuitamente qualsiasi cittadino della *polis*, ma che invece preferiva questi insegnanti a pagamento. Nel passo Platone sottolinea volutamente in

[153] BONAZZI, I *sofisti* cit., p. 18, nota 5.
[154] *Ivi*, p. 9. Sulla critica di Platone si veda anche: CASERTANO, *Sofista* cit., p. 23: «In effetti, se tutta l'opera platonica può intendersi come una polemica *contro* la cultura tradizionale *e contro* quella sofistica, nei suoi dialoghi l'Ateniese spesso ha messo in risalto due aspetti del nuovo ambiente culturale in cui si inquadrava l'opera dei sofisti: da un lato, alludendo alla cattiva considerazione che in generale si aveva ad Atene per questi "stranieri" che venivano a sconvolgere il quadro della vita tradizionale, e, dall'altro lato, mettendo in scena parodie dei dibattiti sofistici».
[155] Della *persuasione* parleremo più avanti nel paragrafo F.V.

senso negativo il compenso percepito dai Sofisti e ad esso oppone la frequentazione pedagogica gratuita dei cittadini ateniesi, Socrate compreso[156].
Anche nell'*Ippia Maggiore* Socrate sottolinea il ruolo del sofista Ippia in questo modo, nel passo 281b5-c3:

> …Tu [Ippia], infatti, nella tua vita privata, pagato adeguatamente dai giovani, sei in grado di giovare loro in misura superiore alla retribuzione e, d'altra parte, nella vita pubblica, puoi procurare benefici alla tua città come è bene che avvenga per chi è destinato non a vivere nell'ombra, ma a farsi un nome tra i più[157].

Socrate elogia ironicamente l'abilità di Ippia, il quale sarebbe dunque in grado di procurare benefici ai giovani che si recano presso di lui, ma anche alla *polis* e alle sue istituzioni. La capacità di Ippia è tale da superare perfino la retribuzione che egli riceve. L'intento ironico è palese: nel seguito del passo, infatti, Socrate chiede a Ippia come mai i sapienti antichi non avessero mai percepito alcun compenso, ed elogia invece lui stesso e gli altri Sofisti per i successi avuti e i denari guadagnati.
Ippia, che appare molto vanitoso e convinto di essere superiore a tutti gli altri maestri, risponde che la sofistica si è evoluta nel corso degli anni e che i sapienti antichi non erano in grado di insegnare contemporaneamente intorno alle questioni private e a quelle pubbliche. Inoltre egli tiene a sottolineare:

> …se infatti tu sapessi [Socrate] quanto ho guadagnato io, ti meraviglieresti… […] insomma ritengo di avere guadagnato più ricchezze io che due altri sofisti a tua scelta messi insieme[158].

Dalle parole di Ippia comprendiamo lo spirito di competizione che doveva regnare tra i Sofisti, che probabilmente facevano a gara per persuadere il maggior numero di giovani a farsi loro allievi e 'clienti'[159].

---

[156] Cfr. SENOFONTE, *Memorabili*, introd., trad. e note di A. SANTONI, Milano 1989, in particolare I, 1, 6-7, in cui Senofonte dice a proposito di Socrate: "Rifiutando di farsi pagare riteneva di coltivare la libertà. Quelli che ricavavano un salario dal fatto di intrattenersi con gli altri li definiva asservitori di se stessi, perché erano obbligati a discorrere con coloro dai quali accettavano il salario. Si stupiva se qualcuno, professando di insegnare la virtù, esigeva perciò del denaro e in questo modo non teneva conto del fatto che acquistando un buon amico avrebbe tratto il guadagno più grande...".
[157] Tutte le traduzioni del dialogo sono tratte da: PLATONE, *Ippia Maggiore*, a cura di H. KRÄMER e M. T. LIMINTA, Milano 1998.
[158] *Hipp. Mai*. 282d7-e7.
[159] Cfr. BONAZZI, *I sofisti* cit., p. 23, nota 9.

Ancora al passo 316c5-d3 del *Protagora* è lo stesso sofista a sottolineare l'importanza sociale della sua persona:

> …fai bene o Socrate … ad usare tanta cautela nei miei confronti. Infatti un forestiero che va nelle grandi città e in esse persuade (πείθοντα) i giovani migliori a lasciare la compagnia degli altri, sia dei concittadini sia dei forestieri, sia dei più giovani sia dei più vecchi, e a frequentare lui solo per poter diventare migliori, appunto in virtù della sua compagnia, deve essere molto cauto. Intorno a queste cose nascono invidie, inimicizie e ostilità non certo piccole.

A tal riguardo sono significative due scene figuranti nel *Protagora* e nel *Gorgia*.
Nel primo dialogo Socrate e il giovane Ippocrate giungono alla casa di Callia dove è ospite Protagora. Il giovane Ippocrate aveva svegliato Socrate nel cuore della notte, affinché lo accompagnasse presso il sofista. Ippocrate era infatti desideroso di divenire suo allievo e, appena avuta la notizia della presenza di Protagora in città, si era recato entusiasta da Socrate.
Entrati nella casa del ricco Callia, la scena che si presenta agli occhi di Socrate e Ippocrate viene così descritta[160]:

> …incontrammo Protagora che passeggiava nel portico anteriore. Accanto a lui passeggiavano, da un lato, Callia di Ipponico[161], e suo fratello uterino Paralo, di Pericle, e Carmide, figlio di Glaucone[162]; dall'altro lato, l'altro figlio di Pericle Santippo, Filippide, figlio di Filomelo, e Antimero di Mende, che è il discepolo più famoso di Protagora ed apprende da lui la tecnica del sofista per esercitarla professionalmente. *Quelli che li seguivano per ascoltarne le parole*, *per la maggior parte sembravano forestieri*, di quelli che Protagora si porta dietro da ogni città per cui passa, ammaliandoli con la sua voce come Orfeo: ed essi, *ammaliati dalla sua voce*, lo seguono. Ma nel coro c'erano anche alcuni del posto. La contemplazione di questo

[160] Per un commento alla scena vedi, fra gli altri: PATOČKA, *Socrate* cit., pp. 139-140; FRIEDLÄNDER, *Platone* cit., pp. 395-398; PLATONE, *Protagora*, trad. introd. e comm. di G. REALE, Brescia 1975, nota 35; A. CAPRA, *Αγών λόγων. Il "Protagora" di Platone. Tra eristica e commedia*, Milano 2001, e G. CASERTANO, *La struttura del dialogo (o di quando la filosofia si fa teatro)*, in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, pp. 729-766, in particolare pp. 733-735.
[161] Callia era appunto figlio di Ipponico e uno dei più ricchi ateniesi. È ricordato soprattutto per il suo mecenatismo nei confronti dei Sofisti di cui amava circondarsi. A questo riguardo Platone, al passo 20a dell'*Apologia di Socrate*, ricorda il denaro che Callia profuse ai Sofisti.
[162] A Carmide Platone dedica il dialogo omonimo. Egli fece parte del governo dei Trenta ed era, inoltre, zio di Platone.

> coro[163] mi procurò un gran piacere, vedendo la grazia e l'attenzione con cui evitavano di intralciare il passo a Protagora: *quando egli con quelli che lo affiancavano si voltava, i suoi uditori in ordine perfetto si dividevano in due file e, descrivendo un cerchio, tornavano sempre a disporsi dietro di lui nel modo più bello*. *Dopo di lui scorsi*, come dice Omero[164], Ippia di Elide, seduto nella parte opposta del portico su un alto seggio; intorno a lui sedevano su sgabelli Erissimaco, figlio di Acumeno, Fedro del demo di Mirrinunte, Androne, figlio di Androzione[165] e, tra gli stranieri, anche alcuni suoi concittadini. Mi sembrò che essi ponessero questioni astronomiche ad Ippia sulla natura e sui fenomeni celesti e che egli, assiso sull'alto seggio, distinguesse e spiegasse le questioni proposte. *E anche Tantalo*[166] scorsi: anche Prodico di Ceo, infatti, era in città. Alloggiava in una camera che prima Ipponico adibiva a magazzino ed ora Callia, dato il gran numero di persone piombategli in casa, aveva vuotato e preparato come alloggio per gli ospiti. Prodico era ancora a letto, ben avvolto in pelli e coperte in gran numero, a quel che vidi. Sui letti vicino sedevano Pausania del quartiere Ceramico e con Pausania un giovinetto di bellissime doti, credo, e in ogni caso di aspetto bellisimo […] i due Adimanto, il figlio di Chepide e quello di Leucolofide[167], e alcuni altri. Di che cosa discutessero io non potevo capire stando fuori, pur premendomi moltissimo sentire Prodico, che considero un pozzo di sapienza e un uomo divino; ma il rimbombo prodotto nella stanza dalla sua voce profonda rendeva incomprensibili le sue parole. Eravamo appena entrati, quando sopraggiunsero Alcibiade il bello, come tu lo chiami (e io ne sono persuaso), e Crizia, figlio di Callescro (corsivi miei)[168].

La scena è descritta in modo ironico e magistrale. Protagora è circondato da uno stuolo di ammiratori, diviso in due file, che lo segue su e giù nel portico, attento a non intralciarlo nel suo cammino, e che anzi, seguendo i suoi movimenti, compone un bellissimo ordine. Anche Ippia ha il suo seguito, ma tiene una lezione dall'alto di uno scranno; infine Prodico malato e a letto discute circondato dai suoi discepoli. Dall'altro lato dell'ingresso Socrate e Ippocrate osservano la scena, dallo stesso lato entrano anche Alcibiade e Crizia, amici di Socrate.

---

[163] Allusione al coro della tragedia.
[164] OMERO, *Odissea*, XI, 601.
[165] Androne è citato nel *Gorgia* (487c) come amico di Callicle.
[166] OMERO, *Odissea*, XXI, 583 ss. Il verso omerico recita: «…e anche Tantalo vidi, che pene atroci pativa».
[167] Di Adimanto figlio di Chepide non conosciamo nulla, invece sappiamo, grazie a Senofonte (*Elleniche*, II, I, 32), che Adimanto figlio di Leucolofide fu stratega alla battaglia di Egospotami e che fu processato dagli Ateniesi per alto tradimento.
[168] *Prot*. 314e4-316a3.

La scena che inizialmente sembra divisa in due parti contrapposte, i Sofisti e il loro seguito da un lato e Socrate e i suoi amici dall'altro, si ricompone successivamente in un unico consesso da cui ha origine la discussione tra Socrate e Protagora. In questo passo è dunque evidenziato proprio il successo che i Sofisti riscuotevano presso i giovani, i quali li seguivano ammaliati e affascinati.

Anche nel *Gorgia* troviamo una scena simile: Gorgia è ospite nella casa di Callicle, presso la quale ha tenuto una conferenza bellissima e nella quale invitava i presenti a fargli qualsiasi tipo di domanda, perché avrebbe risposto a tutti. Egli, infatti, sosteneva di essere in grado di rispondere su qualunque argomento.

Socrate e Cherefonte[169] arrivano a casa di Callicle a conferenza finita, ma chiedono di parlare ugualmente con Gorgia, sempre che il sofista ne abbia voglia. Dopo una serie di scambi di battute tra Cherefonte e Polo e tra Socrate e Gorgia, inizia la discussione tra il filosofo e il sofista su che cosa sia la retorica. Trovandosi in difficoltà nel rispondere, Gorgia allude ai presenti che lo stavano ascoltando da molto tempo e invita anche Socrate a tenere conto di essi per un eventuale proseguimento della discussione. In questo passo (458b5-c5) emerge dunque la folla, davvero numerosa, al seguito del sofista:

> …ma forse dobbiamo pensare anche agli altri che ci stanno a sentire. Infatti io ho tenuto un lungo discorso a questa gente, da molto prima che arrivaste voi, e se adesso continuiamo a parlare, forse faremmo troppo tardi. Bisogna tenere conto anche delle loro esigenze: non vorrei trattenere qualcuno che ha altro da fare.

Al sofista così replica Cherefonte:

> …voi stessi, Gorgia e Socrate, potete sentire quest'applauso: tutta questa gente vuole ascoltarvi, qualunque cosa diciate…

La numerosa folla riunita in casa di Callicle ha ascoltato una lunga conferenza di Gorgia, ma applaude e vuole che il dialogo del maestro con Socrate continui. Lo

[169] Cherefonte è considerato un personaggio minore del dialogo. Egli è il fedele discepolo di Socrate che svolge il ruolo di portavoce e intermediario non solo nel *Gorgia*. Nell'*Apologia* è, infatti, colui che si reca dalla Pizia, a chiedere se vi sia qualcuno più sapiente di Socrate, e nel *Carmide* è il primo ad accogliere Socrate ritornato da Potidea. Per approfondimenti: PLATONE, *Gorgias*, ed. by E. DODDS, Oxford 1959, p. 6; *Der kleine Pauly*, vol. I, Stuttgart 1964, col. 1121, e ZANETTO, *Gorgia* cit., p. 15.

stesso Callicle afferma di divertirsi e ascolterebbe volentieri i due discutere per tutto il giorno.
I due passi qui richiamati rendono bene l'idea delle folle che erano al seguito dei Sofisti[170]: quindi dell'importanza che essi erano giunti a rivestire come punto di riferimento per i giovani.

F. I. *I Sofisti sanno tutto.*

Come Gorgia nel dialogo omonimo, anche gli altri Sofisti sostenevano di sapere tutto, cioè di essere in grado di rispondere a qualsiasi domanda venisse loro posta dagli interlocutori e per questo di essere in grado di insegnare ai giovani la virtù politica[171]. Così Callicle[172] descrive Gorgia al passo 447c6-8 del dialogo omonimo:

> …questo era infatti uno dei punti della conferenza: invitava chiunque dei presenti volesse fargli delle domande a farsi avanti, perché avrebbe risposto a tutti.

Allo stesso modo Socrate descrive il sofista nel *Menone*, al passo 70b6-c3:

> …venuto infatti in quella città <a Larissa>, egli si conquistò con la sua sapienza l'ammirazione dei primi Alevadi […] e degli altri Tessali. E, invero, ha prodotto in voi questa abitudine di rispondere, quando qualcuno vi fa qualche domanda, in modo intrepido e grandioso, come veramente si conviene a coloro che sanno; anch'egli, appunto, si offriva a farsi interrogare a chiunque dei Greci lo desiderasse e su qualsiasi cosa volesse, e non c'era nessuno al quale egli non fornisse risposta (integrazione mia).

---

[170] Cfr. anche *Hipp. Min.* 364b.
[171] Cfr. A. BALANSARD, *Technè dans les dialogues de Platon*, Sankt Augustin (Academia) 2001. L'Autrice pone in luce in modo chiaro e dettagliato la distinzione tra l'insegnamento dei Sofisti e il metodo dialogico socratico, tra l'*empeiria* della sofistica e la *techne* della dialettica.
[172] Callicle, noto solo tramite il *Gorgia* platonico, appartiene alla 'seconda generazione' di Sofisti. Su Callicle come rappresentante dell'antropologia della πλεονεξία, si legga il saggio di M. VEGETTI, *Antropologie della ΠΛΕΟΝΕΞΙΑ in Platone*, in *Plato ethicus* cit., pp. 337-350; in esso l'Autore sottolinea, a p. 340: «…la forza straordinaria con cui Callicle evoca l'antropologia della πλεονεξία rappresenta più una scelta di vita, una nostalgia di memoria omerica, una speranza di liberazione dai vincoli della morale e della legge egualitaria, che un vero e proprio argomento teorico. Da questo punto di vista, la debolezza di Callicle consiste nell'evocare la forza come una qualità naturale, perciò assoluta, che si trasforma tuttavia sul piano storico e sociale in una debolezza: l'uomo leonino è di fatto uno sconfitto, un debole, di fronte alla forza collettiva della maggioranza…».

Gorgia sarebbe quindi in grado di rispondere a tutti e su qualsiasi argomento, come appare dalle parole sia di Callicle che di Socrate.
Ancora Socrate, nell'*Ippia maggiore*, si esprime in questi termini a proposito dei Sofisti:

> …il Sofista Gorgia di Leontini, giunto qui dalla patria con l'incarico di ambasciatore come la persona più adatta tra gli abitanti di Leontini a trattare affari di carattere pubblico, diede, davanti al popolo, l'impressione di essere un eccellente oratore e, sia attraverso dimostrazioni private, che conversando personalmente con i giovani, guadagnò e portò via da questa Città molte ricchezze.
> Per fare un altro esempio, il nostro amico Prodico, più volte ed in diverse occasioni, ebbe incarichi pubblici; ultimamente poi, giunto da Ceo per trattare un affare di interesse comune, parlando nella Bulè, ottenne un successo strepitoso, mentre, dando dimostrazioni private e sostenendo direttamente delle discussioni con i giovani, ricavò favolose ricchezze. […] Ciascuno di questi, invece, ha ricavato dall'esercizio della propria professione più danaro che un qualsivoglia altro artista da una qualsiasi arte. E, prima di loro, altrettanto fece Protagora[173].

I Sofisti quindi sono in grado di occuparsi sia degli affari pubblici che di quelli privati. Per questo spesso sono inviati con incarichi di ambasciatori nelle città, nelle quali poi riscuotono enorme successo anche presso i giovani con le loro dimostrazioni. È sottolineato anche in questo passo il compenso che essi ricevevano e soprattutto le enormi ricchezze che guadagnavano, oggetto di una critica netta e ricorrente nei dialoghi di Platone[174].
Nel discutere con i giovani essi si servivano di quella che viene definita *macrologhia*, ossia di lunghi discorsi intorno ad un argomento, attraverso i quali, usando orpelli stilistici, volevano persuadere l'uditorio, indurre il consenso e riportare così la vittoria sull'avversario. Le loro discussioni sembravano infatti dei contenziosi e delle battaglie in cui ciò che contava era avere la meglio sull'avversario

[173] *Hipp. Mai.* 282b4-d5.
[174] Cfr. LIMINTA, *Ippia Maggiore* cit., p. 172, nota 8, in cui l'Autrice afferma: «Il tema degli alti guadagni riportati da Gorgia e dai Sofisti in genere, costituisce una critica scottante e ricorrente da parte di Socrate e Platone alla Sofistica. In realtà questa accusa va ridimensionata e letta in un'ottica più corretta. Essa infatti rispecchia la posizione aristocratica, che considerava la cultura come *otium* da godere al di fuori di ogni preoccupazione pratica; pareva pertanto indecoroso ed indice di bassezza morale il richiedere un compenso per gli insegnamenti dati. In realtà i Sofisti dovevano farsi pagare, poiché non avevano altra fonte di guadagno e viaggiavano molto per diffondere le proprie conoscenze. La critica, pertanto, va accettata solo se riferita ad eventuali abusi ed eccessi».

a tutti i costi, anche mentendo[175]. Spesso Socrate nel discutere con i Sofisti chiede loro di abbandonare i lunghi discorsi e di essere più concisi, come ad esempio al passo 449b4-c3 del *Gorgia*:

> …senti Gorgia: saresti disposto a proseguire nella conversazione come stiamo facendo ora, con domande e risposte, e a lasciare per un'altra volta i lunghi discorsi, come quelli che ha incominciato Polo? Ma poi devi mantenere l'impegno, e cercare di rispondere alle domande in modo breve.

Così gli risponde Gorgia:

> Caro Socrate, alcune risposte necessitano giocoforza di lunghe formulazioni. Nondimeno mi sforzerò di essere il più conciso possibile. Fra l'altro, questo è proprio uno dei miei vanti: nessuno sarebbe capace di dire le stesse cose con più concisione di me.

Socrate invita il Sofista a tenere dei discorsi brevi e Gorgia accetta, per dimostrare di essere in grado non solo di rispondere a qualsiasi domanda, ma anche attraverso qualunque tipo di discorso, lungo o breve che sia.
Anche all'altro sofista presente nel dialogo e discepolo di Gorgia, ossia Polo[176], Socrate chiede di parlare in modo breve. Ma egli non si dimostra ben disposto come Gorgia e a tale richiesta socratica si infastidisce. Riportiamo di seguito il passo in questione (461d6-462a4), in cui Socrate chiede a Polo di garantirgli che si terrà:

> … lontano da quei lunghi discorsi che cercavi di infilare all'inizio...

Il sofista risponde:

> …ma come? Vuoi impedirmi di parlare come voglio?

E Socrate ribatte:

[175] La critica e la sfiducia di Socrate e di Platone verso il metodo di insegnamento sia dei Sofisti che dei retori sono espresse in modo esaustivo da: F. TRABATTONI, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Carocci 2005, pp. 67-86.
[176] Anche Polo appartiene alla 'seconda generazione' di Sofisti.

> Ci mancherebbe altro, carissimo! Arrivi ad Atene, dove c'è libertà di parola più che in tutto il resto della Grecia, e viene negata solo a te! Ma guarda anche l'altra faccia della moneta: se tu continui a parlare e non vuoi rispondere alle domande, e a me non è consentito andarmene e piantarti in asso, non sarebbe un bel guaio per me? Ma se il discorso che è stato fatto ti sta a cuore e ti interessa raddrizzarlo, rimetti pure in discussione tutto quello che ti pare, come dicevo adesso; fa tu qualche domanda e rispondi alle mie…

Polo nel dialogo viene dunque descritto in modo negativo: è arrogante e irruente e non accetta le richieste di Socrate, mostrandosi molto infastidito di non poter discutere come sempre ha fatto e per questo, anzi, accusa il filosofo di non poter parlare come desidera. La risposta di Socrate allude alla grande libertà di espressione vigente ad Atene, libertà concessa a tutti e quindi anche allo stesso Polo, e vuole indurlo, provocandolo, a proseguire il dialogo. Socrate sa bene, infatti, che il sofista non avrebbe voluto rischiare di far brutta figura davanti al pubblico che assisteva alla discussione.
Anche nell'*Ippia minore* Socrate chiede al sofista che dà il nome al dialogo:

> …ma se vuoi pronunciare un lungo discorso, ti avviso che non mi guarirai, perché non potrei seguirti; se invece vuoi rispondermi come poco fa, mi gioverai molto e, credo, non danneggerai neppure te. Giustamente potrei pregare anche te, figlio di Apemanto, perché sei tu che mi hai spinto a discutere con Ippia e se ora Ippia non vuole rispondermi, pregalo tu per me[177].

A questo invito di Socrate, Eudico, figlio appunto di Apemanto, che probabilmente aveva organizzato la lezione tenuta da Ippia, così replica (373a8-b3):

> Ma, Socrate, credo che Ippia non abbia bisogno della nostra preghiera: non è questo che egli ha detto prima, anzi ha affermato che non sarebbe sfuggito alle domande di nessuno. Non è così, Ippia? Non erano queste le tue affermazioni?

Socrate con la solita ironia prega Ippia e lo stesso Eudico di aiutarlo, poiché egli avrebbe difficoltà a seguire i lunghi discorsi tenuti dal primo. In realtà questo è un modo ironico per lusingare il sofista ed indurlo a proseguire il dialogo, poiché già in

[177] *Hipp. Min*. 373a2-7. Tutte le traduzioni dell'*Ippia minore* sono tratte da: CAMBIANO, *Ippia minore* cit.

precedenza questi aveva mostrato insofferenza per il modo di discutere di Socrate. Inoltre nel passo si allude, come già visto precedentemente, alla pretesa capacità del sofista di rispondere a tutti e su qualsiasi questione.

La convinzione dei Sofisti di sapere tutto, di parlare e rispondere su tutto, e quindi di poter insegnare a divenire dei buoni cittadini e uomini politici, si esprimeva anche attraverso la *persuasione* che essi esercitavano sui giovani. Essendo, però, il loro sapere basato sulla *doxa*, sull'opinione, anche la persuasione derivava da quest'ultima. Essi dunque si professavano insegnanti, ma non conoscevano realmente ciò di cui discutevano: si pensi ad esempio quando, nel *Gorgia*, Socrate chiede al sofista da cui il dialogo prende il nome quale sia l'oggetto della retorica che egli proclama di insegnare. Il sofista non è in grado di rispondere alla domanda e nemmeno Polo, che interverrà nel dialogo in sua difesa. Questa incapacità consente a Socrate di confutare facilmente i suoi interlocutori, i quali, pur professandosi insegnanti di retorica, non sono in grado di definire la loro arte.

Il dialogo però che esprime nel modo forse più chiaro l'uso fatto, dai Sofisti e dai loro allievi ed estimatori, dei discorsi, gli orpelli stilistici[178] di cui essi si servono e il desiderio di vincere e persuadere anche affermando il falso, è l'*Apologia di Socrate*.

[178] Cfr. La descrizione che Socrate fa della retorica e dei mezzi stilistici da essa usati nel *Fedro* (266d7-267d4): "SOCR.: Primo, io credo, viene il proemio, che deve essere pronunciato all'inizio del discorso. Sono queste (non è vero?) le squisitezze della retorica. FEDR.: Sì. SOCR.: In secondo luogo ecco l'"esposizione" accompagnata dalle testimonianze, in terzo luogo le "prove", e in quarto le "probabilità"! E credo che quell'ottimo Dedalo dei discorsi che è il Bizantino v'aggiunga la "prova" e la "controprova". FEDR.: Alludi al grande Teodoro? SOCR.: Perché no? E per lui, nell'accusa e nella difesa bisogna procedere nella "confutazione" e nella "controconfutazione". E non vogliamo tirare in ballo anche il magnifico Eveno di Paro? Il quale per primo scoprì l'"allusione" e l'"elogio diretto", e che, a quanto dicono alcuni, ha messo in versi perfino il "rimprovero indiretto" per comodità mnemonica. Un grande maestro lui! Ma non ci permetteremo di disturbare Tisia e Gorgia? I quali videro che la verosimiglianza è molto più pregiata della verità, e che, con la forza delle parole, fanno apparire piccole le cose grandi e grandi le cose piccole, nuove le cose vecchie e viceversa, e scoprirono il modo di parlare conciso o con interminabile lunghezza su ogni questione? Udendomi dire queste cose, una volta Prodico sbottò a ridere e disse che lui solo aveva scoperto l'arte di fare i discorsi come si deve: bisogna che non siano né lunghi né corti, ma di misura giusta! FEDR.: Che oracolo di sapienza quel Prodico! SOCR.: Ed Ippia dove lo mettiamo? Perché credo che anche il nostro ospite eleo gli darebbe subito il voto. FEDR.: Perché no? SOCR.: E come parleremo delle muse stilistiche di Polo, cioè del "raddoppiamento" dello "stile sentenzioso" e di quello "immaginoso"? E del *Vocabolario di Licinnio*, dono di questo maestro a Polo quando compose il bello stile? FEDR.: Ma, Socrate, non c'è però anche presso Protagora qualcosa del genere? SOCR.: Sì, una *Proprietà della lingua*, amico mio, e una quantità d'altre belle cose...Ma in quanto a discorsi pieni di pianto, tirati sulla vecchiaia o sulla miseria, mi sembra che eccella per arte quel gigante di Calcedonio, uomo che, come egli dice, è un mago capace di mandare in furore la folla e di rabbonirla d'incanto, formidabile a fomentare in qualunque modo calunnie e a dissiparle...Ma, per riprendere il filo, la conclusione dei discorsi pare che la trattino tutti d'accordo, e alcuni la chiamino "ricapitolazione", altri con un altro nome...".

F. II. *'Apologia di Socrate': confronto-scontro tra Socrate e gli altri.*

Già a inizio dialogo Socrate critica con ironia e con asprezza gli accusatori-sofisti per non avere mai detto la verità sulla sua persona[179]: anzi essi hanno pronunciato solo menzogne, che egli, però, sarà in grado di confutare con le parole e con la sua stessa presenza. Così Socrate si esprime nel prologo (17a1-4):

> Io non so quale sia, cittadini ateniesi, l'impressione che avete provato nel sentire i miei accusatori. Anch'io per poco non mi dimenticavo di me stesso, così convincente era il modo in cui parlavano.
> Eppure di vero, per dirla in breve, non hanno detto proprio nulla.

Egli, nell'iniziare in prima persona la propria difesa, si rivolge ai cittadini che fungono da giudici al processo, i quali ovviamente non possono rispondergli, e

[179] Gli accusatori Anito e Meleto non sono in senso proprio dei Sofisti, ma rispettivamente un politico e un poeta: essi usano però *lo stesso* '*modo*'-'*metodo*' dei Sofisti per accusare Socrate. È interessante notare che nel *Menone*, Anito si scaglia anzi con foga contro i Sofisti, che Socrate ironicamente ha definito maestri di virtù, descrivendoli invece come una rovina per tutti coloro che con essi intrattengono rapporti. A tal riguardo, al passo 92a7-b4 dello stesso dialogo, Anito denuncia: "…ben più pazzi sono quei giovani che li [i sofisti] pagano, e, ancora più di questi, lo sono i parenti che li affidano a costoro, ma, più di tutti, specialmente le città, le quali concedono loro di venire e non li cacciano fuori: sia che si tratti di stranieri, sia che si tratti di cittadini i quali si mettano a fare questo mestiere". Anito non conosce i Sofisti, ma li giudica negativamente sulla base di preconcetti. Egli esprime l'opinione condivisa da gran parte della società ateniese che era infastidita dai Sofisti, perché giudicava tutti i cittadini ateniesi in grado di insegnare la virtù, senza dovere far ricorso a degli insegnanti stranieri. Vi è inoltre nelle parole di Anito: "sia che si tratti di cittadini i quali si mettano a fare questo mestiere", una probabile allusione a Socrate, che era ritenuto dai suoi accusatori un sofista lui stesso. Sulla critica di Anito ai Sofisti si veda MAIER, *Socrate* cit., che, a p. 194, così commenta l'accusa di Anito rivolta a costoro: «L'interrogato [Anito] risponde con un attacco appassionato contro tutto il ceto […] il verdetto di Anito qui appare diffamazione inconsiderata: lo stesso accusatore deve confessare di non conoscere minimamente né le persone né la cosa. In tal modo Platone infrange energicamente la rabbia cieca dell'oscurantista».
L'opposizione politici-sofisti emerge anche nel passo 257d4-8 del *Fedro* in cui Fedro afferma: "E tu [Socrate] sai bene quanto me che gli uomini dominanti e più influenti nella vita politica sono riluttanti a scrivere discorsi e a lasciare dei loro scritti alla posterità, temendo che l'opinione pubblica delle età successive li possa chiamare sofisti". Nel *Protagora* (312a4-6) inoltre Ippocrate *si vergogna* della possibiltà di essere definito 'sofista' per la sua frequentazione di Protagora. Su questo aspetto confronta: CASERTANO, *Sofista* cit., p. 24; M. DA GRAÇA GOMES DE PINA, *L'arrossire sorridendo di Ippocrate*, in *Protagora: struttura* cit., pp. 39-64, e L. PALUMBO, *Socrate, Ippocrate e il vestibolo dell'anima (un'interpretazione di PROT.* 314c), in *Ivi*, pp. 87-103, in particolare pp. 91-93.
Tuttavia il pensiero di Platone è espresso in modo chiaro nella *Repubblica*, in cui egli ridimensiona le accuse verso i Sofisti. Il filosofo sostiene che gli insegnamenti dei Sofisti coincidono con i principi esposti nelle assemblee democratiche dagli stessi politici. Quindi non è vero, come la maggior parte delle persone credono, che i Sofisti siano i maggiori corruttori della società: lo sono piuttosto quelli che muovono loro delle accuse, cioè i politici (ad esempio Anito nel *Menone*), i quali si servono del loro potere per castigare i cittadini privandoli dei diritti civili, condannandoli a pagare ammende, etc. (492d-493a). Come i Sofisti si servono della persuasione per convincere gli altri e per ingannarli, allo stesso modo i politici si servono del loro potere per sottomettere i cittadini e gli avversari: sono entrambi atti di forza per avere la meglio.

chiede quale impressione i suoi accusatori abbiano provocato in loro. Dal canto suo egli afferma di essere rimasto da essi talmente affascinato, da dimenticare se stesso, da nutrire lui stesso dubbi sulla propria natura e innocenza: tuttavia essi non hanno detto nulla di vero.

Socrate attacca direttamente il modo di parlare 'infiorettato' dei Sofisti e i loro lunghi discorsi, che rendono il singolo incapace di seguirli per l'intera trattazione e lo sviano, tramite figure retoriche e immagini persuasive. Tuttavia ciò che essi esprimono in questo modo persuasivo è il falso. Il discorso, anche se, per il suo fascino artificioso, fa dimenticare di sé perfino colui che ne è l'argomento, l'oggetto della critica, non esprime per nulla la verità.

Anche nel *Protagora* Socrate nota (328d3-7):

> Dopo una così bella e ricca dimostrazione, Protagora tacque. Io per molto tempo rimasi incantato a guardarlo, nella speranza che dicesse ancora qualcosa, <bramoso di ascoltare>; ma quando mi accorsi che aveva realmente finito, riavutomi a stento, dissi…(integrazione mia)[180].

Anche in questo caso Socrate si dice ammaliato e ha bisogno addirittura di tempo per *riprendersi* dall'effetto prodotto in lui dal discorso di Protagora. L'intento però è chiaramente ironico: egli, infatti, non condivide per nulla il modo di comunicare del sofista, ma vuole lusingarlo, per indurlo a parlare liberamente da un lato e poterlo così confutare dall'altro.

Ritorniamo al prologo dell'*Apologia*, perché Socrate insiste ancora sulle falsità pronunciate dagli accusatori. Egli sostiene, al passo 17a4-b8:

> Soprattutto una tra le molte menzogne che hanno detto mi ha meravigliato, quando hanno affermato che voi dovevate essere circospetti in modo da non lasciarvi ingannare da me, in quanto sono straordinario (δεινός) nel parlare. *E che non provassero vergogna* (τὸ γὰρ μὴ αἰσχυνθῆναι), dal momento che li avrei subito confutati di fatto non appena vi sarei apparso tutt'altro che straordinario nel parlare, questa mi è sembrata la cosa *più vergognosa* (ἀναισχυντότατον) da parte loro. A meno che non chiamino straordinario nel parlare colui che dice la verità. Se è questo che intendono, allora io pure potrei ammettere di essere un oratore, ma non come pensano loro.

[180] Parentesi aggiunta da me, poiché CAMBIANO, alla cui traduzione facciamo riferimento, non traduce: «ἐπιθυμῶν ἀκούειν».

> Costoro, dunque, come vi ripeto, hanno detto di vero poco o niente. *Invece da me udrete tutta quanta la verità* (ὑμεῖς δέ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν) (corsivi miei).

Socrate prova meraviglia per le accuse mossegli: egli, infatti, solo col mostrarsi al pubblico confuterà di fatto i suoi accusatori. È la sua stessa persona, in realtà, che, apparendo non 'straordinaria' nella potenza espressiva, dove il temine δεινός indica piuttosto 'terribile', 'stupefacente', 'sconcertante', gli consentirà di confutarli. Socrate ritiene inoltre *vergognoso*[181] il comportamento dei suoi accusatori. Reputa che essi avrebbero dovuto *provare vergogna* nell'affermare il falso e davanti ai cittadini, proprio perché egli ora apparirà loro per nulla straordinario nel parlare. L'unica alternativa a questo cumulo di falsità e di mancati pudori è ritenere 'straordinario' colui che dice la verità, come Socrate appunto ha -ora e come sempre- intenzione di fare. Si ribadisce nuovamente che, laddove gli accusatori non hanno detto nulla di vero, Socrate invece dirà tutta la verità[182].

Possiamo dunque osservare la netta contrapposizione tra gli accusatori, che, pur di persuadere il pubblico, affermano falsità e sono quindi disposti ad inventare menzogne, e Socrate, che invece afferma e ripete di dire tutta la verità[183]. Nel processo egli, infatti, intende spiegare oggettivamente la sua missione e non ha alcuna intenzione, facendo piuttosto appello ai sentimenti, di suscitare compassione nei giudici o di pregarli, poiché la sua condotta di vita, riferita in modo vero, e la conseguente confutazione degli accusatori dovrebbero bastare a garantirgli una giusta sentenza. Egli dunque chiede giustizia e non pietà. Così infatti afferma al passo 34b7-c8:

> Probabilmente qualcuno di voi potrebbe essere contrariato, ricordandosi, nel caso che si sia trovato a lottare in un processo anche meno grave di questo, di avere fatto ricorso a preghiere e a suppliche ai giudici insieme a molte lacrime, e di avere fatto venire in tribunale i suoi figli per suscitare compassione il più possibile e anche molti

[181] Tratteremo della *vergogna* e del suo ruolo nell'ambito dialogico e dialettico nel III Capitolo dell'elaborato.

[182] SENOFONTE, *Memorabili* cit., IV, 8, 9-10: "...se morrò ingiustamente, la vergogna (αἰσχρόν) sarà di coloro che mi mandano a morte contro giustizia; se è vergogna (αἰσχρόν) fare ingiustizia, come non è vergogna (αἰσχρόν) anche fare qualunque cosa contro giustizia? E d'altra parte che vergogna (αἰσχρόν) ne verrà a me, se altri non sanno capire né fare il giusto nei miei confronti?". Qui la vergogna ricade (o dovrebbe ricadere) non su chi dica il falso, ma su chi compia ingiustizia.

[183] Il dire tutta la verità è ribadito anche ai passi: 20d5-6; 22a1-2; 22b5-6 e 31e1 dello stesso dialogo.

dei suoi parenti e dei suoi amici, mentre io, dal canto mio, non farò nessuna di queste cose, anche se, come potrà sembrare, vado incontro all'estremo pericolo.
È possibile, dunque, che qualcuno, facendo queste considerazioni, si senta infuriato contro di me…

Dal passo comprendiamo che era procedura abituale portare nei processi i propri parenti per suscitare compassione nei giudici e far leva su di loro tramite la mozione degli affetti. Socrate però non ha alcuna intenzione di comportarsi in questo modo, poiché, preferendo la persuasione comunque ottenuta alla verità, verrebbe meno alla missione assegnatagli dal dio e a quanto aveva cercato di raggiungere in tutta la sua vita.

F. III. *Socrate non è (né vuol essere) maestro di nessuno.*

Egli non si professava maestro di nessuno[184]: e inoltre si rivolgeva a chiunque volesse dialogare con lui e non aveva di mira, al contrario delle accuse mossegli nel processo, i giovani né tanto meno il loro denaro; infatti non riceveva alcun compenso dalle discussioni intrattenute con i suoi interlocutori.

Nelle discussioni con gli altri il fine che Socrate si proponeva era di giungere insieme a loro alla verità. Il dialogo, dunque, si configura come una *ricerca comune*, un *indagare insieme*, possibile poiché egli per primo affermava di non sapere[185]. Al contrario dei Sofisti che si proponevano come onniscienti, il filosofo discuteva con gli altri, perché *non sapeva e aveva bisogno di loro per ricercare la verità*.

[184] Cfr. SNELL, *La cultura greca e le origini* op. cit., p. 257; M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France* (1981-1982), trad. it. Milano 2003 (ed. or. Paris 2001); ERLER, *Il senso delle aporie* cit., pp. 123-149, e FERRARI, *Socrate tra personaggio* cit., p. 32, in cui l'Autore afferma: «Socrate rifiuta di considerarsi un *didaskalos*, ossia un insegnante alla maniera dei Sofisti; nell'*Apologia* afferma perentoriamente di non essere *didaskalos oudenos*, cioè maestro di nessuno; se non è maestro, non ha neppure allievi (*mathêtai*) nel senso tecnico del termine (33a). Senza maestro e senza allievi, vengono meno le condizioni della trasmissione disciplinare del sapere; in questo senso Socrate intende anche distinguersi dagli esperti delle varie *technai*, ai quali pure riconosce una qualche forma di competenza oggettiva».

[185] G. CALOGERO, *Logo e dialogo*, Milano 1950, pp. 125-128. In queste pagine l'Autore afferma: "Perché al dialogo si arrivi, occorre che non soltanto si 'tollerino' o si 'ammettano' le altrui visioni delle cose, ma che si avverta per esse una sincera curiosità. Occorre che si abbia interesse a capire i mondi intellettuali altrui allo stesso modo che si desidera che gli altri cerchino di capire il nostro [...] e tanto meno si può essere così superbi da pretendere di possedere verità valide per tutti. Siccome, poi, questo interesse di comprensione non può mai aver termine, così questa situazione vale per sempre".

Ad esempio nel *Carmide* (158d8-e5) egli si rivolge così al giovane che dà il nome al dialogo:

> Io penso, continuai, che dovremmo *metterci insieme a ricercare* (κοινῇ ἂν εἴη σκεπτέον) se tu possieda o no ciò che t'ho chiesto, affinché tu non sia forzato ad affermare ciò che non vuoi, né io d'altra parte, ti applichi ciecamente la mia cura. Se dunque ti fa piacere, *vorrei fare questa ricerca con te* (ἐθέλω σκοπεῖν μετὰ σοῦ); se no, lasciamo andare (corsivi miei).

E Carmide:

> Niente mi farebbe più piacere … anzi, se è per questo, comincia la ricerca per la via che ti pare migliore[186].

Socrate invita il giovane a ricercare insieme a lui che cos'è la *sophrosyne*. Il filosofo desidera infatti che il giovane cerchi tale definizione e che essa derivi dal suo stesso indagare: egli, cioè, non deve sentirsi forzato ad affermare un sapere non proprio, ciò che non vuole o che non è convinto di sapere. Questo è proprio il modo di procedere che Socrate usava nelle discussioni: egli voleva infatti che l'interlocutore *ricavasse da se stesso* la conoscenza e che divenisse, mediante la ricerca comune e la confutazione, consapevole di sé.
Anche nel *Protagora*, Socrate invita il sofista a discutere insieme sul problema dell'unità della virtù (348c5-e2):

> Protagora, *non credere che io voglia discutere con te per uno scopo diverso che non sia quello di esaminare quelle cose su cui io stesso mi trovo in difficoltà* (μὴ οἴου διαλέγεσθαι μέ σοι ἄλλο τι βουλόμενον ἢ ἃ αὐτὸς ἀπορῶ ἑκάστοτε, ταῦτα διασκέψασθαι). Credo che sia importante quello che dice Omero: «quando due procedono insieme, uno può vedere prima dell'altro»[187]. Tutti insieme, noi disponiamo di maggiori risorse per ogni azione, discorso o pensiero. «Ma se uno ha pensato da solo», va subito in cerca, finché non lo trovi, di qualcuno a cui poter mostrare ciò che ha pensato e con cui poterlo stabilire solidamente. Allo stesso modo anch'io discuto più volentieri con

[186] Tutte le traduzioni del dialogo sono tratte da: PLATONE, *Carmide*, a cura di G. CAMBIANO, *Dialoghi filosofici*, Torino 1970, Vol. I.
[187] *Il*. X, 224.

te che con altri, perché credo che tu possa svolgere molto meglio l'indagine sulle cose di cui si occupa naturalmente l'uomo giusto, e in particolare sulla virtù (corsivo mio)[188].

Socrate si rivolge al sofista, che risulta essere sapiente riguardo alle cose di cui devono curarsi gli uomini, sperando di risolvere i suoi dubbi e le sue perplessità. È chiaro l'intento del filosofo: egli lusinga Protagora, affinché dimostri il suo sapere ed esprima le sue convinzioni personali; in tal modo egli consentirà:

a) di proseguire il dialogo;

b) di discutere per domande e risposte come desidera Socrate;

c) di essere confutato più facilmente dal filosofo.

I punti *a* e *c* sono già stati chiariti in precedenza, del punto *b* parleremo invece nel paragrafo che segue.

F. IV. *Socrate il tafano*[189]*: dai discorsi lunghi al discorso breve.*

Socrate, nel dialogare con i propri interlocutori (Sofisti o comunque presunti sapienti), si mostra insipiente e costantemente in dubbio, per questo li interroga[190]. Il rapporto tra il filosofo e, coloro che, nell'*Apologia*, sono i suoi avversari sembra quindi essere quello tra allievo e maestri: Socrate infatti si affida alla loro sapienza per risolvere i suoi dilemmi e soprattutto per conoscere.

Il filosofo però ironicamente lusinga gli interlocutori, affinché si mostrino ben disposti a dialogare con lui e suscita di proposito in loro il desiderio di mostrare la propria abilità davanti al pubblico. Spesso inoltre egli sottolinea la sua incapacità di seguire i loro discorsi, per smemoratezza e insipienza, e li prega quindi di ripetere in modo più chiaro quanto affermato fino a quel momento e soprattutto di procedere per domande e risposte[191]. Egli cerca pertanto di spostare il dialogo dal discorso lungo,

---

[188] Ho modificato, in parte, la traduzione di: «μὴ οἷου διαλέγεσθαι μέ σοι ἄλλο τι βουλόμενον ἢ ἃ αὐτὸς ἀπορῶ ἑκάστοτε, ταῦτα διασκέψασθαι», che in CAMBIANO, alla cui traduzione facciamo riferimento, risulta essere: «…non credere che io voglia discutere con te per uno scopo diverso che non sia l'indagine su quelle cose che cacciano anche me in difficoltà».

[189] Cfr. L. NAPOLITANO, *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano 2007, in particolare pp. 245-253.

[190] Sul rapporto tra Socrate e i suoi avversari, si veda tra gli altri: MAIER, *Socrate* cit., pp. 190-269.

[191] Cfr. A. CAPIZZI, *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Roma 1970, pp. 87-93, e L. MONTONERI, *La dialettica platonica tra dimostrazione e argomentazione*, in A. M. BATTEGAZZORE, *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Genova 1993, pp. 83-105, pp. 86-93.

usato e insegnato dai Sofisti, a quello breve, ovvero al metodo delle domande e risposte; questo suo atteggiamento però infastidisce molto i Sofisti e i loro allievi e imitatori[192].

Un esempio è il passo 334e4-335a7 del *Protagora*, in cui Socrate, rivolto al sofista di Abdera, dice:

> Io ho sentito dire, osservai, che sullo stesso argomento tu sei personalmente capace e puoi insegnare anche ad altri sia a parlar così a lungo, se vuoi, da non troncare mai il discorso, sia a parlare così brevemente, che nessuno può essere più conciso di te. Se dunque vuoi discutere con me, impiega quest'ultimo procedimento, la concisione.

Protagora replica così:

> Socrate…io mi sono già incontrato in dibattito con molti uomini e se avessi fatto ciò che tu chiedi, cioè avessi discusso come il mio contraddittore mi chiedeva di discutere, non sarei certo apparso migliore di nessuno e il nome di Protagora non sarebbe diventato celebre tra gli Elleni.

Tale passo è praticamente identico a quello di *Gorgia* 449b4-c3, già menzionato sopra, in cui Socrate prega Gorgia di rimandare i lunghi discorsi e di rispondere brevemente a quanto gli ha appena chiesto. In questo passo però Gorgia si mostra ben disposto e infatti accetta di dialogare secondo il metodo socratico. Nel passo appena riportato del *Protagora*, invece, il sofista appare infastidito dalla richiesta socratica. Egli infatti risponde che non aveva mai assecondato i voleri dei suoi

---

[192] Cfr. MAZARA-NARCY-ROSSETTI, *Il Socrate dei dialoghi* cit., pp. 24-30, in cui Narcy spiega brevemente una delle distinzioni fondamentali tra il dialogo eristico e quello socratico: il primo è caratterizzato da regole, come ad esempio il rispetto dei ruoli di interrogante e rispondente, il secondo invece non ha una caratterizzazione così netta e vincolante dei ruoli. Socrate, ad esempio, accetta, nell'*Eutidemo*, le regole imposte da Eutidemo stesso, non senza protestare. Invece nel *Menone* (75d8-c7) lo stesso filosofo espone la sua distinzione tra eristica e quella che lui chiama dialettica: «Se a darmi simile risposta fosse uno dei sapienti, degli eristici, uno di quelli che amano entrare in gara, gli direi: "La mia definizione è quella che è: se non ho parlato correttamente, è affar tuo prendere la parola e confutare". Ma se fossero amici, come ora tu e io, che volessero discutere tra di loro, bisognerebbe rispondere in modo meno aspro e più dialettico. E ciò che in realtà è più conforme alla dialettica, non è solo rispondere il vero, ma anche, e soprattutto, formulare la propria risposta entro i termini che l'interrogante dichiari di concordare». La differenza quindi tra eristica e dialettica per Socrate è emozionale e di intenzione, non solo di metodo.
La distinzione tra discorso breve e discorso lungo è così spiegata da GIANNANTONI: «Si tratta in effetti di un'opposizione che non è semplicemente formale, ma rinvia ad intrinseci problemi morali, i quali solo con Socrate vengono alla luce, e nei quali è stato visto un passo importante nel riconoscimento del diritto dell'individuo, chiamato a collaborare personalmente alla ricerca dialogica della verità…» (*Dialogo socratico* cit., p. 48). Infine si legga anche DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique* cit., pp. 17-21.

interlocutori, altrimenti non avrebbe potuto in nessuna occasione riportare una vittoria, né, di conseguenza, raggiungere la fama che lo contraddistingueva in Atene.
In questo passo Platone fa emergere l'intento proprio del sofista, il quale evidentemente desidera *vincere nella discussione a tutti i costi*, poiché quello che egli cerca sono la fama, il successo, le ricchezze: non la verità. In questo passo quindi sono a confronto due atteggiamenti diversi: quello del sofista, che vuole unicamente vincere l'avversario nell'agone, mantenere la sua fama e accrescere le sue ricchezze persuadendo il pubblico in modo totalmente acritico, e quello di Socrate, che desidera invece ricercare insieme agli altri la verità, che confronta se stesso con gli altri, che li confuta, ma che accetta anche di buon grado di essere confutato.
L'irritazione di Protagora sembra compromettere il proseguimento del dialogo: intervengono allora Callia a favore del sofista, Alcibiade a favore del filosofo e Prodico, che invita il pubblico ad essere imparziale. Grazie all'intervento dei tre, Protagora accetta, seppur di mala voglia, di proseguire il dialogo e chiede a Socrate di interrogarlo dicendosi disposto a rispondere.
Anche nel *Gorgia* sono numerosi i passi in cui Socrate irrita i Sofisti. Ad esempio il passo 461c3-4, in cui Polo rimprovera Socrate di aver volutamente messo in difficoltà Gorgia e di averlo costretto a contraddirsi:

> … ἀλλ᾽ εἰς τὰ τοιαῦτα ἄγειν πολλὴ *ἀγροικία* ἐστὶν τοὺς λόγους.
>
> …portare il discorso su questi binari è solo segno di *cattiva educazione* (corsivi miei)[193].

Polo è indignato, poiché Gorgia è stato costretto ad ammettere che un retore deve conoscere la giustizia: per Polo invece essa rientra tra le nozioni di un retto comportamento ed è bagaglio culturale di ogni persona istruita. Per Socrate infine colui che conosce la giustizia può anche insegnarla, poiché detiene la virtù. Le tre visioni sono quindi molto diverse tra loro.
Al passo 489b7 dello stesso dialogo è invece Callicle ad irritarsi con il filosofo. Egli infatti afferma:

> Οὑτοσὶ ἀνὴρ οὐ παύσεται *φλυαρῶν*.

[193] Cfr. ZANETTO, *Gorgia* cit., p. 95 nota 49.

Quest'uomo non vuole smetterla con le sue *sciocchezze* (corsivi miei).

Callicle accusa Socrate di parlare a vuoto: la stessa accusa è ripresa, usando lo stesso termine φλυαρία[194], da Trasimaco nella *Repubblica* (336b8-d4), che usa anche la stessa veemenza di Callicle[195]. Tale accusa, nel *Gorgia*, deriva dal fatto che Socrate e Callicle hanno due concezioni di vita totalmente opposte. Socrate ama infatti la filosofia e la sua coerenza, che applica nella vita quotidiana, Callicle, invece, segue il *demo*, è convinto che la legge sia imposta ingiustamente dai più deboli ai più forti e si augura pertanto che questa situazione sia rovesciata dall'avvento di un uomo definito 'leonino'[196]. Egli, inoltre, critica coloro che, come Socrate, si occupano di filosofia in età avanzata, poiché da adulti bisognerebbe piuttosto occuparsi, a suo parere, di divenire dei buoni cittadini.
Ancora al passo 497b6-7 è sempre Callicle ad attaccare Socrate, dicendo, rivolto a Gorgia:

Ma vedi che Socrate è proprio incorreggibile, Gorgia! *Cerca sempre di confutarti con queste domande sciocche e irrilevanti* (σμικρὰ καὶ ὀλίγου ἄξια ἀνερωτᾷ καὶ ἐξελέγχει) (corsivi miei).

In questo caso, come già visto nei passi riportati poco sopra, è criticato il modo socratico di discutere. Callicle ritiene le domande socratiche sciocche e senza senso, come il tentativo del filosofo di confutare i suoi interlocutori.
La critica al metodo socratico è presente anche in un passo dell'*Ippia maggiore* (301b1-5), in cui lo stesso Ippia si rivolge a Socrate in questo modo:

Ma tu, o Socrate, come tutta la tua cerchia, non consideri le cose nella loro totalità; *voi fate un'analisi del bello e di ogni altro ente*, *cogliendolo solo in parte, e lo spezzettate nei vostri discorsi* (οὐδ' ἐκεῖνοι οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι, κρούετε δὲ

[194] Sul termine confronta l'*Appendice 1* posta alla fine del presente capitolo.
[195] Trasimaco, insofferente alle parole di Socrate, si avventa su di lui e sul suo interlocutore fino a quel momento, Polemarco, quasi volesse sbranarli e grida: "Che ciance (φλυαρία) sono queste, Socrate, che andate facendo da un pezzo? E in quali sciocchezze vi state perdendo…?".
[196] *Gorg*. 484a1-b. L'uomo leonino di cui parla Callicle richiama l'elogio del tiranno che Polo aveva fatto al passo 466b11-c2: la sua autorità, riconosciuta per natura, viene rafforzata da una serie di esempi che Callicle riporta. Il primo è una citazione da Pindaro, in cui si afferma che la legge, che per Callicle è sottinteso essere di natura, giustifica ogni azione violenta, come nel caso di Eracle, che si era impossessato del bestiame di Gerione senza pagarlo né riceverlo in dono (fr. 169 Snell-Maehler); gli altri invece riportano i comportamenti tra gli animali e gli stati in cui si può osservare che la natura premia sempre il più forte.

ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες) (corsivi miei).

Ippia rimprovera Socrate di "spezzettare" i discorsi, attraverso le molte domande che il filosofo pone all'interlocutore: in tal modo verrebbe meno la visione d'insieme del problema in questione e quindi, secondo il sofista, anche la possibilità di comprensione.
La stessa accusa è ripresa poi nell'*Ippia minore* al passo 369b8-c2, in cui il sofista attacca Socrate con queste parole:

… tu intrecci sempre ragionamenti di questo tipo e isolando ciò che vi è di più imbarazzante nel ragionamento, *ti attacchi a questo esaminandolo pezzo per pezzo* (τούτου ἔχῃ κατὰ σμικρὸν ἐφαπτόμενος) e non gareggi (ἀγωνίζῃ) con l'intero argomento di cui si sta discutendo (corsivo mio)[197].

Nel passo troviamo espressa di nuovo la stessa critica allo "spezzettare" i discorsi da parte del filosofo. Agli occhi del sofista egli, infatti, esamina gli aspetti più controversi minuziosamente e "punto per punto", ma trascura l'intero argomento. D'altra parte il metodo socratico prevede di procedere attraverso domande e risposte, quello sofistico, invece, mediante un unico e lungo discorso, in cui l'interlocutore non interviene mai. Il discorso allora diviene un monologo fatto con l'intento di ammaliare l'uditorio, affinché questo rimanga esterrefatto e talmente colpito da non riuscire nemmeno a porre delle domande. Questo modo espositivo è quanto di più lontano vi sia dal metodo socratico: divengono allora più comprensibili le critiche che i Sofisti muovevano a Socrate e viceversa.
Possiamo concludere quindi che Socrate, per mezzo delle lusinghe come del fastidio che suscita nei Sofisti, può condurre il dialogo secondo il metodo delle domande e risposte. Spesso la lusinga gli consente inoltre di recuperare la possibilità di dialogare con i Sofisti irritati, concedendo loro di interrogare e a lui stesso di rispondere[198].
Vi è però anche un altro 'espediente' per poter continuare la discussione che sembra ormai arenata dinnanzi al negarsi dell'interlocutore: ed è l'introduzione di un terzo interlocutore[199].

[197] Cfr. CAMBIANO, *Ippia maggiore* cit., p. 274, nota 30.
[198] Si accenna a questo aspetto in: GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., p. 68.
[199] Si veda sull'argomento: A. LONGO, *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Pisa 2000, in particolare pp. 84-91, e, già prima, SZLEZÁK, *Platone* cit, pp. 132-136, in cui

Costui funge da mediatore ed interviene quando la discussione tra Socrate e il sofista sembra non poter più proseguire. Nel *Gorgia*, ad esempio, interviene Cherefonte, amico di Socrate, a favorire la discussione fra Socrate stesso e Gorgia; a lui poi fa eco Callicle, di cui il sofista è ospite. Il passo di riferimento è il 458c3-7 (già citato in un altro contesto e per un altro aspetto):

> Voi stessi, Gorgia e Socrate, potete sentire quest'applauso: tutta questa gente vuole ascoltarvi, qualunque cosa diciate. Per conto mio, mi auguro di non avere mai un impegno così importante da perdere una discussione come questa, fatta da persone come voi, per dovere fare qualcosa di più urgente.

Cherefonte si rivolge sia a Socrate che a Gorgia, il primo non attende altro che di discutere, il secondo non può rinunciarvi, dopo l'affermazione che fa e la fama che ha, di essere in grado di rispondere a tutti e su qualsiasi argomento. La discussione così può continuare.

Anche nel *Protagora* compare un mediatore ed è Callia, padrone della casa dove si svolge la discussione e quindi garante del dialogo. Protagora non ha intenzione di assecondare Socrate dialogando come richiesto dal filosofo, che afferma di trovarsi per parte sua in difficoltà nel seguire i lunghi discorsi del sofista. Pertanto, adducendo un impegno, Socrate si alza come per allontanarsi. Callia allora interviene e lo invita a rimanere, esprimendo in tal modo anche il desiderio di tutti i presenti. Infatti afferma:

---

l'Autore sostiene che il cambio di interlocutore è connesso alla necessità di portare "soccorso (βοήθεια) al logos"; egli afferma infatti: «In non pochi dialoghi il primo interlocutore di Socrate viene scambiato nel corso della conversazione, per lo più- ma non sempre- con uno di pari ingegno. Lo scambio dei personaggi sta sovente a indicare un cambiamento del livello argomentativo, ed è generalmente connesso ad un caso di 'soccorso al *logos*'». Per l'Autore quindi il soccorso è il procedimento che consente, per difendere un *logos* sottoposto a critica, di abbandonare provvisoriamente l'argomento dominante e procedere sulla via della conoscenza dei Principi, per giungere a mostrare la base stabile del *logos*. Personalmente preferisco l'interpretazione della LONGO, che individua invece nel cambio di interlocutore un semplice espediente per poter continuare un dialogo che rischia di arenarsi: spesso infatti il terzo interlocutore interviene per pacificare gli animi. Sul soccorso da portare al *logos* concordo quindi con quanto afferma GIANNANTONI, *Oralità e scrittura in Platone*, «Elenchos», XVII (1996), pp. 111-119, in particolare pp. 114-115, in cui l'Autore sostiene: «Portare soccorso al proprio discorso non è altro che quel λόγον διδόναι di cui parlavano i dialoghi giovanili: chi cerca la verità non deve ricercare né un libro né un discorso, ma un maestro…[…] Questa è dunque la funzione che deve essere riconosciuta ai passi di omissione, che l'interpretazione esoterica ha avuto il merito di segnalare, ma che devono essere interpretati in modo del tutto diverso: essi cioè non concernono determinate dottrine esterne al dialogo, che Platone non vuole comunicare, ma piuttosto il fatto che per comunicarle e renderle persuasive occorrerebbe poter dialogare a viva voce». A questo riguardo confronta anche F. FRONTEROTTA, *Socrate e il Platone esoterico*, «Elenchos», XXI (2000), pp. 79-87, e DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique* cit., pp. 21-28.

> Non ti lasceremo andar via, Socrate; se te ne vai, la nostra conversazione non sarà più la stessa. Ti prego di rimanere qui con noi. Non c'è nessuno che io gradirei sentir discutere più di te e Protagora… Su, fa' questo favore a noi tutti[200].

Anche in questo caso il terzo interlocutore tenta di superare posizioni inconciliabili per poter proseguire la discussione. In entrambi i passi i mediatori esprimono il piacere di ascoltare i dialoghi tra Socrate e il sofista di turno, preferendoli a qualsiasi altra occupazione.

Nell'*Ippia minore*, al passo 373a8-b3, troviamo un altro esempio di intervento da parte di un terzo[201]. La discussione tra Socrate e il sofista Ippia, infatti, non sembra poter procedere. Socrate allora invita Eudico, che probabilmente aveva organizzato la lezione di Ippia su Omero e gli altri poeti, a convincere il sofista a rispondere.

Il giovane afferma:

> Ma, Socrate, credo che Ippia non abbia affatto bisogno della nostra preghiera: non è questo che egli ha detto prima, anzi ha affermato che non sarebbe sfuggito alle domande di nessuno. Non è così, Ippia? Non erano queste le tue affermazioni?

L'intervento del giovane consentirà anche in questo caso di riprendere la discussione da dove si è interrotta.

La funzione di terzo può essere rappresentata alle volte dal pubblico stesso, come ad esempio nel *Protagora* (337a1-6). La discussione tra Protagora e Socrate si è arenata e Socrate sembra volere allontanarsi dalla casa di Callia. Quest'ultimo interviene per fermarlo e indurlo a proseguire il dialogo, seguono altri interventi in tal senso da parte di Alcibiade, di Crizia ed infine di Prodico[202]. L'ultimo intervento è molto interessante perché il sofista segnala l'importanza dell'imparzialità del pubblico: bisogna ascoltare entrambi gli interlocutori in modo imparziale, ma non dar loro la stessa importanza, bensì darne di più a colui che è più sapiente. Callia infatti si era schierato in difesa di Protagora, Alcibiade invece di Socrate. Crizia, che interviene dopo di loro, dice:

---

[200] *Prot.* 335d2-6.
[201] Passo già citato sopra al Paragrafo F. I.
[202] Cfr. A. RICCARDO, *Le condizioni del discorso*, in *Protagora: struttura* cit., pp. 423-459.

> Prodico e Ippia, mi pare che Callia sia troppo favorevole a Protagora; Alcibiade poi vuol sempre vincere in ciò che intraprende. Noi, invece, non dobbiamo parteggiare né per Socrate né per Protagora, anzi li dobbiamo pregare entrambi di non troncare a mezzo la discussione[203].

Crizia tenta dunque di conciliare gli animi, per consentire il proseguimento del dialogo. Non si tratta di parteggiare per l'uno o per l'altro interlocutore, ma di pregar piuttosto entrambi di non interrompere la discussione.
Segue l'intervento di Prodico (337a1-b7) che rafforza le parole di Crizia, dicendo:

> Mi sembra giusto quello che dici, Crizia. I presenti a discussioni simili devono essere ascoltatori *imparziali* di entrambi gli interlocutori, ma non indifferenti, perché non è la stessa cosa: bisogna ascoltarli entrambi *imparzialmente*, ma non bisogna dar ragione indifferentemente all'uno e all'altro, ma di più al più sapiente e di meno al più ignorante (ἀμαθεστέρῳ). *Da parte mia vi prego, Protagora e Socrate, di accondiscendere a discutere tra voi sulle varie questioni, ma non a contendere: discutono, infatti, con benevolenza gli amici con gli amici, contendono invece gli avversari e i nemici tra loro. In questo modo la nostra riunione risulterà bellissima* (ἐγὼ μὲν καὶ αὐτός, ὦ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, ἀξιῶ ὑμᾶς συγχωρεῖν καὶ ἀλλήλοις περὶ τῶν λόγων ἀμφισβητεῖν μέν, ἐρίζειν δὲ μή - ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι᾽ *εὔνοιαν* οἱ φίλοι τοῖς φίλοις, ἐρίζουσιν δὲ οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις - καὶ οὕτως ἂν καλλίστη ἡμῖν ἡ συνουσία γίγνοιτο), perché voi che parlate potrete essere apprezzati da noi ascoltatori e non lodati: l'apprezzamento sorge senza inganni nell'anima degli ascoltatori, la lode invece è spesso nelle parole di quelli che mentono contro la propria opinione (corsivi miei).

L''ascoltatore imparziale' e l''ascoltatore indifferente' si distinguono perché il primo dà il giusto peso agli argomenti giusti, il secondo invece li accoglie tutti indifferentemente; allo stesso modo l'approvazione deriva da una intima adesione, la lode invece è meramente esteriore[204].
L'esortazione che Prodico rivolge a Socrate e a Protagora, inoltre, fa riferimento al modo benevolo di discutere che avviene tra gli amici e che si contrappone a quello degli avversari che invece combattono; solo nel primo modo, infatti, il pubblico potrà

[203] 336d6-e4.
[204] Se Platone inventi queste distinzioni attribuendole a Prodico o se le tragga dalle opere del sofista non ci è dato sapere.

trarre giovamento dalla discussione apprendendo qualcosa dagli interlocutori e quindi apprezzarli per intima adesione[205].

Nei dialoghi con i Sofisti Socrate può dunque servirsi, per proseguire e approfondire la discussione, di terzi interlocutori e del pubblico, come di mediatori. Essi infatti intervengono nei momenti di maggiore tensione del dialogo consentendo comunque di proseguirlo.

F. V. *Persuasione*[206].

I Sofisti sono aspramente criticati da Socrate per il loro modo di condurre la discussione. Essi, infatti, come già ricordato, desiderando prevalere sull'avversario a qualunque costo e volendo mantenere la fama riconosciuta loro dall'uditorio, si servono di lunghi discorsi e di orpelli stilistici per *persuadere* il pubblico.

Nel *Gorgia* (453a1-5), Socrate sostiene a proposito della retorica:

---

[205] Cfr. NAPOLITANO, *Un'etica per* cit., pp. 250-252.

[206] Cfr. M. I. SANTA CRUZ, *Facoltà dell'anima e persuasione*, in *Interiorità e anima* cit., pp. 255-274. L'Autrice individua cinque criteri per indagare la persuasione nei dialoghi platonici: 1) i mezzi impiegati dal persuasore; 2) il suo stato mentale; 3) il suo scopo finale; 4) le facoltà dell'anima che il persuasore tenta di attingere e 5) lo stato mentale generato nell'anima del persuaso. Nel saggio l'Autrice si concentra solo sugli ultimi due punti, soffermandosi sul rapporto tra la persuasione e le facoltà dell'anima e prendendo in considerazione l'*Apologia* e le *Leggi*. La SANTA CRUZ sostiene che Platone usa il termine 'persuasione', come molti altri nei dialoghi, in modo ambiguo. Alle volte infatti il sostantivo indica il processo mediante il quale un individuo genera in un altro una convinzione, altre volte invece il *prodotto* di quel *processo*. L'Autrice, inoltre, afferma vi siano due tipi di persuasione: didattica (basata sul sapere) e pisteutica (basata sull'opinione). Infine passa ad analizzare la distinzione tra le facoltà dell'anima a cui si indirizza chi agisce per persuadere, e la parte dell'anima dove *effettivamente* si genera il prodotto della persuasione, giungendo alla conclusione che ogni discorso persuasivo, sia didattico sia pisteutico, anche quando opera attraverso l'influenza sulle parti irrazionali, produce uno 'stato mentale' nella facoltà razionale dell'anima. Cfr. già GIANNANTONI, *Dialogo socratico* op. cit., cap. II e la nota 1 a p. 89: l'Autore afferma che già nella tradizione poetica precedente a Platone la persuasione era rappresentata in modo ambiguo. Essa, infatti, da un lato appariva come una divinità malevola figlia di *Ate*, dall'altro invece come divinità benefica che induceva alla concordia ed era connessa ad Afrodite; si veda anche p. 197 in cui l'Autore sostiene: «Ben diversa [da quella dei Sofisti] è la persuasione che Socrate persegue: essa deriva la sua legittimità da un reale riconoscimento dei diritti dell'interlocutore, che *potrà bensì venir persuaso, ma al quale, reciprocamente, è lasciata, nei fatti e in linea di principio, la possibilità di essere lui stesso persuasore*. Questo ideale di persuasione è intrinseco alla scelta e alla messa in pratica del comportamento dialogico, unico che alla fine garantisca agli interlocutori di essere veramente persuasi dalle conclusioni a cui sono pervenuti. Scegliere questo comportamento non significa però mettere a punto una determinata procedura di discussione: nelle motivazioni che ne dà il Socrate platonico significa assunzione di un principio in sé e per sé doveroso, aldilà di qualsiasi verità che, attraverso tale procedura, possa venir recepita, e la convinzione che nessuna tesi può pretendere di essere ritenuta vera prima che, una volta sottoposta a discussione, sia riconosciuta tale, e che perciò tutto può essere revocato in dubbio, a eccezione del principio della discussione». Cfr. ancora TRABATTONI, *La verità nascosta* cit., pp. 67-101, e *Scrivere nell'anima* cit., cap. III e IV; infine si veda anche l'*Appendice 2* alla fine di questo Capitolo.

> Se ho ben capito, sostieni [Gorgia] che la retorica è produttrice di *persuasione* (πειθοῦς), e che il suo campo d'azione e il suo stesso significato si riducono a questo. […] è capace di fare qualcosa di più che *produrre persuasione* nell'animo di chi ascolta? (τὴν ῥητορικὴν δύνασθαι ἢ πειθὼ τοῖς ἀκούουσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν;) (corsivi miei).

Gorgia sottoscrive la definizione della retorica data da Socrate. Il quale lo incalza e domanda di seguito (453b5-c4):

> Tu parli della *forza persuasiva* della retorica (τῆς ῥητορικῆς πειθώ): in che cosa esattamente consista e a quali temi si applichi, io non lo so con precisione […] ma ti voglio chiedere lo stesso che cos'è questa *forza persuasiva* della retorica e che cosa riguarda. Perché mai, se ho dei sospetti, ti rivolgo delle domande e non provo a dirlo io direttamente? *Non lo faccio per te, ma per la conversazione*: *affinché si sviluppi in modo da rendere più chiaro <evidente> possibile ciò di cui si parla* (οὐ σοῦ ἕνεκα ἀλλὰ τοῦ λόγου, ἵνα οὕτω προῖῃ ὡς μάλιστ᾽ ἂν ἡμῖν καταφανὲς ποιοῖ περὶ ὅτου λέγεται) (corsivi e integrazione miei)[207].

Socrate chiarisce che il procedimento dialettico (metodo per domande e risposte) non ha alcuna intenzione di mettere in cattiva luce l'altro interlocutore né di provocarlo, ma solo di giungere, mediante la ricerca comune, a comprendere che cos'è la retorica. Essa, nella definizione socratica, accettata da Gorgia, è definita *produttrice di persuasione*.
Ma afferma Socrate al passo 453d7-10:

> Ti sembra che solo la retorica produca *persuasione*, o che anche altre arti ne siano capaci? Detto diversamente: uno che ti insegna una qualunque cosa, convince la gente di quel che insegna oppure no? (corsivo mio).

Gorgia risponde (454d11):

> Ovviamente, Socrate. Anzi, questo è l'esempio più chiaro di persuasione.

Socrate allora ribatte:

[207] ZANETTO, *Gorgia* cit., traduzione in parte, da me, modificata.

> Perciò la retorica non è la sola che produca *persuasione* (corsivo mio)[208].

L'affermazione di Socrate trova di nuovo il consenso di Gorgia. Il filosofo allora continua:

> Dunque, visto che non è l'unica capace di produrre questo effetto, ma che ce ne sono anche altre, è giusto porci un'altra domanda, come nel caso del pittore: quale persuasione produce l'arte retorica e riguardo a che cosa?[209]

Gorgia risponde così:

> *Come ti dicevo poco fa, Socrate, io mi riferisco alla persuasione che si produce nei tribunali e nelle altre riunioni pubbliche, e che riguarda quel che è giusto e quel che è ingiusto* (corsivo mio)[210].

La retorica quindi agli occhi di Gorgia è persuasione che si applica al campo politico. Anche in precedenza il sofista aveva affermato che il bene più grande per gli uomini:

> È la capacità di convincere gli altri con le proprie parole: in tribunale i giudici, nelle sessioni della bulè i buleuti, nelle assemblee popolari i cittadini, e così via in qualsiasi tipo di riunione di un organismo politico[211].

Dal passo riportato comprendiamo che Gorgia e con lui gli altri Sofisti ritengono la retorica una forza persuasiva positiva, perché consente di avere la meglio sugli altri attraverso le parole, nei tribunali e nelle assemblee pubbliche. Anche al passo 304a6-b3 dell'*Ippia Maggiore*, Ippia sostiene:

> …ciò che invece è veramente bello e di gran lunga importante è l'essere in grado di fare un discorso persuasivo in tribunale, davanti all'assemblea o ad una qualunque autorità alla quale il discorso sia diretto, e, dopo aver convinto i presenti, andarsene con un premio non piccolo, ma la più grande delle ricompense, la salvezza propria, dei propri beni e degli amici[212].

---

[208] *Gorg.* 454a4-5.
[209] *Ivi*, 454a6-9.
[210] *Ivi*, 454b5-7.
[211] *Ivi,* 452e1-4; anche nel *Fedro* 261a-b la retorica è descritta come una forza psicagogica che si esercita nei tribunali, nelle assemblee popolari e nelle riunioni private.
[212] Cfr. LIMINTA, *Ippia Maggiore* cit., p. 183, nota 63.

Quindi la capacità di persuadere è la cosa più importante anche per un altro sofista come Ippia: anzi egli afferma che la capacità di convincere gli altri è un premio non piccolo, perché significa essere in grado di difendere se stessi, i propri beni e i propri cari.

Socrate, invece, considera la retorica, l'arte del persuasione, (*questa* persuasione) una forza negativa: infatti al processo che lo vede sotto accusa egli si rifiuta di persuadere il giudice con le parole e le suppliche, atteggiamento che invece era molto comune nei tribunali, ma vuole *persuaderlo attraverso la verità*. Nell'*Apologia*, al passo 35c2-4, il filosofo dichiara:

> …prescindendo dalla questione della comune opinione, non credo che sia neppure giusto supplicare il giudice e schivare la condanna con le suppliche, ma mi sembra giusto fornirgli spiegazioni e persuaderlo. Infatti, il giudice ha la funzione non già di fare regalo della giustizia, ma di giudicare secondo giustizia.

In sede giudiziaria (una di quelle in cui opera positivamente, secondo i Sofisti, l'arte della persuasione), per Socrate non si tratta, quindi, di suscitare pietà nel giudice, ma di convincerlo attraverso le spiegazioni e la verità, affinché egli giudichi imparzialmente e pertanto non regali, perché mosso da compassione, la giustizia. Socrate infatti è convinto di non avere mai commesso ingiustizia, di poterlo spiegare ai giudici e persuaderli per tale via dell'accusa ingiusta che gli è stata mossa. Al passo 37a5-b1 sempre dell'*Apologia* egli sostiene:

> *Sono persuaso* (πέπεισμαι) di non avere mai commesso deliberatamente ingiustizia contro nessuno, ma non riesco a *persuadere* (πείθω) voi. In effetti, abbiamo discusso insieme per poco. Sono convinto che, se fosse legge presso di voi come è presso altri popoli[213], che non si possa pronunciare un giudizio di morte in un giorno solo, ma in più giorni, ve ne *sareste persuasi* (ἐπείσθητε) (corsivi miei).

Socrate quindi si sente innocente, ma reputa di non avere il tempo sufficiente per spiegare ai giudici la sua condotta di vita, vita che è sempre stata a disposizione degli altri, secondo la missione assegnatagli dal dio: vivere filosofando e sottoponendo ad

[213] Ad esempio presso gli Spartani.

esame se stesso e gli altri[214]. Egli ha tentato di aiutare gli altri a comprendere se stessi e ha agito tenendo di mira solo il giusto. Questa è la sua missione: per cui, anche se ipoteticamente i giudici dovessero liberarlo, ma in cambio egli dovesse rinunciare alla filosofia, così si comporterebbe:

> Cittadini ateniesi, vi sono grato e vi voglio bene; però ubbidirò più al dio che a voi; e finché abbia fiato e sia in grado di farlo, io non smetterò di filosofare, di *esortarvi* (πείσομαι) e di farvi capire, sempre, chiunque di voi incontri, dicendogli quel tipo di cose che sono solito dire… (corsivo mio)[215].

Socrate segue appunto la missione assegnatagli dal dio e non può smettere di filosofare, perché questo costituisce il nerbo stesso della sua esistenza. Viene ribadita nel passo la sua volontà di aiutare gli altri a comprendere e a divenire consapevoli di sé: nel fare questo egli tenta di *persuaderli* a seguire la verità, al contrario di quanto fanno i Sofisti e i suoi accusatori. Costoro tentano, infatti, di convincere gli Ateniesi che Socrate è colpevole e si servono, nel fare ciò, di calunnie:

> Ma quanti, mossi da invidia e servendosi di calunnie, vi persuasero (ἀνέπειθον)- e persuadendo (πεπεισμένοι) gli altri convincevano (πείθοντες) se stessi…[216].

Gli accusatori persuadono il pubblico servendosi di menzogne: essi, infatti, non affermano il vero riguardo a Socrate e alla sua condotta; inoltre, persuadendo gli altri attraverso le calunnie, persuadono anche se stessi credendo così di avere ragione, potremmo dire, usando un termine moderno, si *autoconvincono*[217].
La persuasione di cui si servono i Sofisti quindi non ha alcun legame con la verità, come testimoniano i numerosi passi riportati: lo scopo principale che muove costoro, infatti, non è rendere gli individui consapevoli di sé e in grado di sviluppare una capacità critica, come invece si propone di fare Socrate, bensì di avere degli accoliti che siano convinti di ciò che essi, in quanto maestri, propongono. La differenza tra i due metodi e quindi tra i due tipi di persuasione è abissale[218]: Socrate dialoga con gli

[214] *Apol.* 28e5-6.
[215] *Ivi*, 29d2-7.
[216] *Ivi,* 18d1-4.
[217] Sul passo confronta anche: GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., pp. 114-115, e BONAZZI, *I sofisti* cit., pp. 15-21.
[218] *Ivi*, pp. 64-65 e p. 106, in cui l'Autore afferma: «…il πείθειν socratico è fino all'ultimo il risultato, non di un discorso fascinoso, ma di una discussione, fatta per domande e risposte e mediante una ricerca in comune, tale quindi da determinare un consenso attivo e convinto degli interlocutori».

interlocutori ed è ben disposto ad accettare i loro interventi nella discussione e le loro critiche, i Sofisti invece conducono dei monologhi in cui il pubblico non interviene mai.

F.VI. *Paura dello straniero?*

I Sofisti avevano suscitato da un lato molto entusiasmo nei giovani, dall'altro invece fastidi e invidie nel popolo ateniese. Nel passo, già citato, del *Protagora* (316c5-d3) il sofista da cui il dialogo prende il nome descrive così l'atteggiamento dei cittadini ateniesi nei suoi confronti:

> È giusta la tua premura verso di me Socrate…. Un forestiero che va in grandi città e vi convince i giovani migliori a lasciare le altre compagnie di familiari e di estranei, di vecchi e di giovani, per frequentare soltanto lui, nella certezza che la sua compagnia li renderà migliori, un uomo che agisce così *deve essere cauto*, perché suscita invidie, ostilità e insidie non irrilevanti (corsivo mio).

Protagora è dunque consapevole di suscitare ostilità in Atene e nelle grandi città dove si reca, poiché persuade i giovani migliori a seguirlo e ad abbandonare la compagnia dei propri concittadini[219]. Per difendersi da tali accuse egli afferma che la retorica ha origini antiche, deriva cioè da Omero e da Esiodo e che egli ha 'rotto' con la tradizione che celava la sofistica sotto altre maschere[220]; egli infatti precisava:

> Io affermo che la tecnica sofistica è antica, ma che gli antichi che l'hanno esercitata, temendo l'avversione che essa può procurare, l'hanno mascherata dietro uno schermo: alcuni, come Omero, Esiodo e Simonide, dietro la poesia; altri dietro iniziazioni e profezie, come la cerchia di Orfeo e Museo; altri ancora dietro lo schermo della ginnastica (me ne sono reso conto), come Icco di Taranto, e il sofista ancora oggi vivente, non inferiore a nessuno, Erodico di Selimbria, ma originario di Megara; dietro la musica, invece, la mascherarono il vostro Agatocle, che fu un grande sofista, Pitoclide di Ceo e molti altri. Tutti costoro, ribadisco, per timore dell'invidia, usarono

[219] Cfr. G. FIGAL, *Socrate*, Bologna 2000 (ed. or. München 1995), pp. 55-56, e soprattutto A. BRANCACCI, *Protagora e la techne sophistike. Plat. Prot. 316 d-317 c*, «Elenchos», XXIII (2002), pp. 11-32.
[220] Cfr. SOVERINI, *Il sofista e l'agorà* cit., pp. 3-6.

queste tecniche come paraventi. Ma io non sono d'accordo con questo loro modo di procedere; io ritengo che essi non hanno raggiunto ciò che si prefiggevano, perché la loro finzione non sfuggì a coloro che detengono il potere nelle città, per i quali appunto si adottano questi schemi. La massa, per così dire, non si accorge di nulla e si limita a ripetere ciò che proclamano i governanti. Ora, cercare di fuggire senza riuscirci e anzi facendosi scoprire, è un tentativo senza senso, che per di più accresce necessariamente l'ostilità degli altri, che giungono a credere che un individuo simile sia, oltre tutto, anche un furfante. Io, dunque, ho imboccato una via interamente opposta alla loro: ammetto apertamente di essere un sofista e di educare gli uomini e credo che questo aperto riconoscimento sia una precauzione migliore della loro dissimulazione[221] …

Anche nell'*Ippia maggiore* il sofista, da cui il dialogo prende il nome, distingue tra gli 'antichi sapienti' e i Sofisti: i primi comprendevano ad esempio Pittaco, Biante, Talete, etc., accomunati dal fatto di essersi tenuti lontani dalla vita politica. Ippia afferma, infatti, che essi si erano rivelati incapaci di occuparsi contemporaneamente sia delle attività pubbliche sia di quelle private, ed è proprio questo che li distingueva dai Sofisti. Egli sostiene inoltre che la tecnica sofistica, come per altro le altre *technai*, era progredita rispetto allo stadio degli 'antichi sapienti', ai quali però vengono riconosciuti, come già nel passo del *Protagora* sopra riportato, il merito e il titolo di predecessori[222]. Al passo 282a5-8 dell'*Ippia maggiore*, il sofista afferma infatti:

…ho l'abitudine di lodare apertamente gli antichi e quanti ci hanno preceduti, più ancora dei contemporanei, per evitare, da un lato, l'invidia dei viventi, ma, dall'altro, temendo l'odio dei morti.

I cittadini ateniesi, almeno la gran parte, ritenevano invece di essere in grado loro stessi di insegnare la virtù ai giovani, non vi era pertanto bisogno di ricorrere a degli insegnanti, stranieri o concittadini che fossero. Questo pensiero è espresso in modo molto chiaro nel *Menone*, proprio da Anito, uno degli accusatori di Socrate:

…ben più pazzi sono quei giovani che li [i sofisti] pagano, e, ancora più di questi, lo sono i parenti che li affidano a costoro, ma, più di tutti, specialmente le città, le quali

[221] *Prot*. 316d3-317b6.
[222] Cfr. BRANCACCI, *Protagora e la tecne sophistike* cit., pp. 15-19.

concedono loro di venire e non li cacciano fuori: sia che si tratti di stranieri, sia che si tratti di cittadini i quali si mettano a fare questo mestiere[223].

La critica feroce di Anito è rivolta dunque a coloro che si propongono come insegnanti e ai giovani che si affidano loro (o che vengano loro affidati). Nella città di Atene, infatti, chiunque dei cittadini sarebbe in grado di rendere migliore il giovane che da lui voglia apprendere. Anito così replica a Socrate che lo aveva invitato a fare il nome di un individuo presso il quale il giovane Menone potesse recarsi per apprendere l'arte politica:

E perché vuoi udire il nome di un solo uomo? Non c'è nessuno degli Ateniesi in cui si imbatta, e che sia uomo onesto, il quale non lo renda migliore che non i Sofisti, a patto che egli voglia dargli ascolto[224].

Tutti i cittadini Ateniesi, a suo parere, sono in grado di insegnare la virtù ai più giovani. Anito esprime nel dialogo il modo di pensare di gran parte della società ateniese, ma anche i suoi pregiudizi: egli di fatto attacca i Sofisti anche se non li aveva mai frequentati. A Socrate, infatti, che gli domanda come potesse esprimersi in tal modo senza avere fatto conoscenza dei Sofisti, egli replica così:

…so bene chi sono costoro, anche se non li conosco affatto[225].

È chiaro che egli esprime un sordo rancore verso i Sofisti, giudica per sentito dire e per preconcetti e rappresenta in tal modo il comune sentire degli Ateniesi[226].
La critica rivolta da Anito ai Sofisti è in realtà diretta a tutti coloro che si propongono come insegnanti. Infatti nell'*Eutifrone* (3c6-d2) Socrate afferma:

Agli Ateniesi, mi pare, non importa molto di credere che uno sia abile, purché non faccia il *maestro* del proprio sapere: con colui che ritengono in grado di rendere abili anche altri, si irritano, sia per invidia, come dici tu, sia per qualche altro motivo (corsivo mio)[227].

---

[223] *Men.* 92a7-b4; cfr. quanto già detto *supra*, nota 168 dell'elaborato.
[224] *Ivi,* 92e3-6.
[225] *Ivi*, 92c4-5.
[226] La critica di Socrate ad Anito va intesa come una critica all'intera società ateniese, di cui egli si fa portavoce in questo dialogo.
[227] PLATONE, *Eutifrone*, a cura di G. CAMBIANO, in *Dialoghi filosofici*, Vol. I, Torino 1970.

Socrate segnala nel passo le inimicizie che nascono verso colui che esercita qualche ascendente sui giovani. Questa osservazione del filosofo ha per oggetto evidentemente lui stesso: egli infatti riscuoteva un enorme successo tra i giovani, ma non si poneva come loro insegnante, a differenza invece delle accuse che gli vennero mosse nel processo. Nel passo 17a5-b1 dell'*Apologia* egli, come in parte già ricordato, puntualizza:

> [i giudici] hanno affermato che voi dovevate essere circospetti in modo da non lasciarvi ingannare da me, in quanto sono straordinario (δεινοῦ) nel parlare[228].

Inoltre, al passo 19b3-c1 dello stesso dialogo, egli espone l'accusa mossa contro di lui:

> Dobbiamo leggere il loro atto di accusa, come se fossero accusatori veri e propri: «Socrate commette ingiustizia e si dà molto da fare, indagando le cose che stanno sotto terra e quelle celesti, facendo apparire più forte il ragionamento più debole e *insegnando* (διδάσκων) queste medesime cose anche agli altri» (corsivo mio).

L'accusa mossa a Socrate è, dunque, quella di *insegnare* agli altri le cose che sono sotto terra e quelle celesti, la cui conoscenza sarebbe impossibile. I giudici per questo motivo invitano i cittadini a diffidare del filosofo, descrivendolo inoltre come un individuo *esperto* (δεινός) nel parlare. Possiamo notare anche qui che l'accusa, quindi le invidie e inimicizie da cui essa ha origine, derivano dal credere che Socrate si ponga come un insegnante.
Anche nell'*Ippia maggiore* (284c5-8) troviamo un esempio di ostilità degli Spartani nei confronti degli insegnanti, in questo passo anche perché stranieri:

> …ma, per essi [gli Spartani], è contro la legge dare un'educazione straniera, poiché devi sapere che, se mai qualcuno lì fosse riuscito a guadagnare delle ricchezze educando i giovani, a maggior ragione io avrei ottenuto molto più di lui.

Ippia spiega a Socrate che per gli Spartani era contrario al patrio costume educare i propri figli contro la tradizione: l'educazione a Sparta, infatti, aveva un carattere fortemente conservatore.

[228] L'atto di accusa, che Socrate qui riassume, è discusso al passo 24b-c.

Per Ippia tuttavia, se qualcuno mai fosse riuscito a insegnare a pagamento, presso gli Spartani, di certo lui stesso avrebbe guadagnato più di tutti, data la sua fama e la sua bravura.
Infine nel *Sofista* il matematico Teodoro descrive in tal modo l'Ospite Eleate che presenta:

> No, Socrate, non è questo <di aggressività verbale> l'atteggiamento del nostro ospite, anzi egli è più misurato degli appassionati delle dispute (integrazione mia)[229].

Teodoro allude qui al modo di dialogare proprio dei Sofisti: essi infatti contendevano per avere la meglio, piuttosto che dialogare. L'Ospite Eleate invece è moderato, quindi (come Socrate) in grado di dialogare in modo amichevole e corretto con gli altri.
Le critiche espresse in alcuni di questi passi verso i Sofisti e il loro modo di dialogare e insegnare paiono, dunque, estendersi in generale a tutti coloro che si mostrano abili nella loro arte e che vogliono insegnarla. La paura del popolo ateniese derivava dal fatto che tutti i cittadini erano convinti di possedere la virtù politica e di poterla quindi insegnare ai giovani: tutti infatti potevano esprimersi nelle assemblee e sulle questioni politiche. Pertanto il timore suscitato dai Sofisti e da Socrate era quello di un possibile attacco alle istituzioni democratiche; quanto a Socrate, egli accettava sì la possibilità che chiunque potesse esprimersi nelle assemblee, ma non per questo riteneva che costui fosse anche in possesso dell'arte politica.

F. VII. *Conclusioni.*

Da quanto sostenuto nei passi dei dialoghi riportati fino a qui, il giudizio sui Sofisti, ma anche su Socrate, sembra essere duplice.
I Sofisti da un lato sono criticati da Socrate, da Platone e da parte del popolo ateniese, dall'altro tuttavia riscuotono enorme successo presso i giovani entusiasti dei loro insegnamenti. Lo stesso potrebbe dirsi per Socrate: egli infatti è accusato e condannato da una parte della popolazione, ma è amato dall'altra.

[229] *Soph*. 216b7-8; vedi anche FRONTEROTTA, *Sofista* cit., p. 198, nota 6.

Le critiche ma anche gli apprezzamenti derivano dal fatto che sia i Sofisti sia Socrate avevano scosso la morale e la tradizionale cultura ateniese. Essi proponevano dei cambiamenti rispecchianti i mutamenti avvenuti nel corso del V secolo in Atene, cambiamenti che però non erano ben visti né accettati da coloro che invece volevano mantenere lo *status quo* originario.

I Sofisti, per parte loro, hanno il merito di occuparsi dell'uomo e di presentarsi come: «i "nuovi maestri", coloro che soddisfano questa nuova esigenza del "saper parlare", che non è un'esigenza puramente retorica, ma ha una chiara valenza politica e sociale: esprimersi in maniera convincente, ottenere consenso, far valere le proprie ragioni, significava affrancarsi da un complesso d'inferiorità rispetto alle classi aristocratiche tradizionalmente detentrici del potere e del consenso»[230]. Anche l'interesse di Socrate si rivolge all'uomo ed in particolare alla sua anima: egli infatti invita i singoli a *prendersi cura della propria interiorità*, quindi di se stessi. Troppo spesso, infatti, gli interlocutori con i quali il filosofo si trova a dialogare non sono in grado di spiegare o giustificare le loro affermazioni o le loro opinioni, perché il più delle volte esse sono ereditate dalla tradizione ma non riflettute, oppure sono il frutto di insegnamenti non compresi e soprattutto non meditati.

La novità che Socrate propone è quella di ricercare all'interno di se stessi, e quindi proprio a partire da sé, la verità. Questo però può avvenire solo se ci si prende cura del proprio vero sé, l'anima, tralasciando quelli che sono i beni effimeri, come la fama, il riconoscimento sociale e le ricchezze che la morale tradizionale invece invitava a perseguire e a raggiungere.

Prendersi cura della propria anima implica prima di tutto conoscerla: si tratta allora di divenire consapevoli dei propri limiti, delle proprie capacità, del proprio non sapere e pertanto di essere in grado di rendere conto sempre sia delle proprie parole che delle proprie azioni.

Un individuo che pervenga ad esser consapevole di se stesso è inoltre anche in grado di rapportarsi in modo corretto agli altri e quindi alla società. Il dialogo allora induce alla consapevolezza di ciò che non si sa, proprio attraverso il confronto con l'altro e questo dovrebbe indurre al desiderio di *ricercare insieme* la verità.

La dialogica e la dialettica quindi operano su due fronti: quello individuale e quello sociale. Nel primo l'individuo che dialoga, essendo ben disposto verso gli altri e accettando anche di essere confutato, può raggiungere la consapevolezza di sé, oltre

[230] CASERTANO, *Sofista* cit., p. 13.

ad una migliore conoscenza della propria persona; nel secondo, invece, gli individui hanno la possibilità di confrontarsi tra loro, portando ognuno la propria esperienza e il proprio sapere, di apprendere qualcosa dagli altri o di 'insegnarlo' loro stessi e soprattutto hanno l'opportunità, attraverso discussioni impostate sul *rispetto* reciproco, di costruire dei genuini rapporti sociali. Pertanto sia la dialogica che la dialettica possono cooperare alla costituzione di una società più civile e armonica. Non si può invece sostenere lo stesso per la sofistica, che, difatti, non induce al confronto con l'altro, ma semmai allo scontro e alla sopraffazione.

Vedremo nel prossimo capitolo, a sostegno e integrazione di quanto appena affermato, in che modo l'αἰσχύνη, nei significati di 'vergogna' e di 'rispetto', entra in gioco nella discussione fra i dialoganti e come essa possa influire sull'andamento del dialogo filosofico stesso; indagheremo quindi che cosa significhi, nel contesto dialettico, provare vergogna di se stessi o verso l'altro, e avere rispetto di sé e dell'altro.

APPENDICE 1

Il termine φλυαρία come critica al modo di discutere socratico:

Apologia di Socrate 19c1-5, Socrate afferma:

Questa è l'accusa che mi fanno. E queste stesse cose le avete viste nella commedia di Aristofane, un Socrate che là viene portato attorno, dicendo di camminare nell'aria e *molte altre sciocchezze* (φλυαρίαν): tutte cose queste di cui io non mi intendo né molto né poco.

Gorgia 470c6-8, Socrate, rivolto a Polo, dice:

Sarò molto grato a questo bambino, e anche a te, se dimostrerai *l'infondatezz*a (φλυαρίας) delle mie chiacchiere. Forza: fa' un favore a un amico e fammi vedere che sbaglio.

Gorgia 486c5-8, Callicle dice a Socrate:

…pratica la cultura che ti darà fama di saggio, e lascia agli altri queste *sottigliezze* (φλυαρίας) -ma forse sarebbe meglio chiamarle *chiacchiere vane e sciocche*- che ti lasciano vuota la casa…

Gorgia 492c3-8, Callicle rivolto a Socrate, dice:

Visto che dici di amare la verità, Socrate, diciamola, la verità: la virtù e la felicità consistono nel lusso, nella sfrenatezza e nella libertà, a patto beninteso di poterla realizzare; tutto il resto, le belle chiacchiere e le convenzioni umane contro natura, non sono che *buffonate* (φλυαρία) senza valore.

Ippia maggiore 304b3-6, Ippia dice a Socrate:

Ecco ciò cui bisogna appassionarsi, dopo aver lasciato da parte questi stupidi frammenti di discorsi, per non sembrare completamente pazzi, come fai ora tu che cianci e dici *sciocchezze* (φλυαρίας).

Socrate esprime timore di dire lui stesso delle sciocchezze:

Parmenide 130d3-8, Socrate si rivolge a Parmenide:

Niente affatto … anzi queste cose che appunto vediamo, tali anche sono: credere che esista una qualche idea di esse, temo che sarebbe troppo assurdo. Già altre volte tuttavia mi ha

turbato il pensiero che non sia lo stesso a proposito di tutte le cose; quando poi mi soffermo su questo punto, ne scappo via di corsa, per timore di precipitare in un abisso di *sciocchezze* (φλυαρίας) e perdermi.

Teeteto 161e7-162a1, Socrate chiede a Teodoro:

Questo sottoporre a esame e cercare di mettere alla prova reciprocamente impressioni e pareri, che sono veri per ciascuno *non è la più grossa e formidabile sciocchezza?* (φλυαρία).

Il termine è interessante e assume dunque duplice valenza, poiché 'sciocchezza', 'chiacchiera vana e sciocca', 'buffonata', 'sottigliezza', può apparire agli altri (ai Sofisti, ai loro allievi o imitatori, o agli stessi Ateniesi benpensanti) il metodo socratico per domande e risposte e lo stesso amore di Socrate per la filosofia; ma 'sciocchezza' appare di converso a Socrate ogni opinione che non sia meditata filosoficamente e non dialogicamente testata.

APPENDICE 2

Πειθώ dei Sofisti e di Socrate.

Come osserva giustamente Giannantoni: «La peculiare importanza assunta dalla problematica relativa al concetto e ai metodi del "persuadere" trova ampia spiegazione nella passione per i discorsi, l'amore per le dispute e le contese verbali […] che costituiscono il contesto in cui si inserisce l'attività dei Sofisti…»[231].

L'opposizione tra la persuasione dei Sofisti (menzognera e basata sull'opinione) e quella di Socrate (veritiera e basata sul *lògos*), risiede nel concetto stesso di 'verità' intesa come 'sincerità'. Riportiamo di seguito i passi in cui ricorre il termine in riferimento ai Sofisti e a Socrate.

Apol. 18b6
18d3-4
19a6
19e5
25e5
27e5
29c7
29d3
30b7
30c7
31a3
31a5
31b5
35c2
35d3
36c5
37a5
37b1
37d8

Gorg. 452e1
452e4
453a8
453d9
453d11
453e4
454d8
456b1

Hipp. Maior 283e2
301e6
304b3

Prot. 310d6
311c8
316a3
316c5
320d6
325d5
328e1
329b7
338a7
352d4
352e5

[231] GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., pp. 89-90.

Gorg. 456c2
458c6
486c4
493c3
493c7
494a3
494a6
505d4
513c4
513c7
517b5
526d3
527c4

III CAPITOLO

A. *L'αἰσχύνη nella dialogica socratica e nella dialettica platonica. Che cosa significa αἰσχύνη?*

Il termine indica, come già ricordato[232], il 'pudore', la 'vergogna' e il 'rispetto'. Nella dialogica socratica e nella dialettica platonica esso significa, in particolare, la *vergogna* che l'interlocutore *dovrebbe* provare dopo la confutazione. A seguito di quest'ultima, infatti, egli dovrebbe iniziare a riflettere sulle opinioni espresse, che lo hanno condotto ad essere confutato, in generale sul suo sapere e pervenire in tal modo alla consapevolezza della sua ignoranza. La confutazione e la successiva[233] vergogna dovrebbero indurre l'interlocutore a meditare sulle sue credenze e, proprio a seguito della confutazione subita, a metterle in dubbio. La vergogna, quindi, contestuale o successiva che sia, *deriva dalla confutazione* e dovrebbe innescare, se l'interlocutore è ben disposto, il desiderio di cercare la verità. Uso il verbo 'dovrebbe', poiché la vergogna, come vedremo e diversamente da quanto talora si crede, non sempre è provata dagli interlocutori dopo la confutazione.

Vi sono infatti due tipi principali[234] di interlocutori che Socrate o gli altri, che in alcuni dialoghi conducono la discussione al suo posto, si trovano ad affrontare: il primo è *l'interlocutore ben disposto* alla discussione, che accetta di buon grado la confutazione, ne comprende il valore e, per questo, si mostra mosso dal desiderio di cercare. Questo tipo di interlocutore rende possibile svolgere una discussione dialettica, poiché possiede tutte le caratteristiche necessarie per un dialogo tra 'amici'[235]. Egli, infatti, mostra *rispetto* (αἰσχύνη) delle opinioni altrui anche se

---

[232] Cfr. I Capitolo, Paragrafo E.

[233] Probabilmente la vergogna non è successiva alla confutazione, ma è provata contemporaneamente. Le emozioni infatti, come sostiene PALUMBO, sono atemporali e sono il nostro pensiero e la nostra necessità di esplicitarle a collocarle in un prima o un dopo. Non essendo possibile occuparsi di questo aspetto, così particolare e complesso in questa sede, rimando a PALUMBO, *Eros Phobos Epithumia* cit., pp. 55-59 e pp. 74-76.

[234] Vedremo nei paragrafi successivi che la distinzione tra i tipi di interlocutore non sempre è così netta, ma, come accade anche nel nostro quotidiano, alcuni interlocutori che appaiono ben disposti spesso lo sono solo in apparenza: nei dialoghi pertanto troveremo anche questo "terzo" tipo di interlocutore.

[235] Come si evince dal passo 344b4-8 della *Lettera VII*: « …solo una volta che siano state praticate con fatica in reciproco rapporto denominazioni, definizioni, visioni e sensazioni, *che siano state sottoposte a verifica in discussioni prive di animosità e senza invidie che determinino il ricorso a domande e risposte* (ἐν *εὐμενέσιν* ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ *φθόνων* ἐρωτήσεσιν καὶ

diverse dalle proprie, è disposto a parlare in modo *franco* (παρρησία)[236] e ad esprimere realmente ciò che pensa; infine, comprende la confutazione subita, prova vergogna a seguito di essa, ma è anche, perciò stesso, spinto a uscire dalla sua condizione di insipienza, dal desiderio di cercare. La vergogna che prova questo interlocutore, come vedremo meglio nei paragrafi successivi, è davvero *sentita* nella sua anima, essa quindi è 'sinceramente' provata. Ed è proprio questa emozione genuina che contribuirà ad indurlo sulla via della ricerca e di una maggiore consapevolezza di sé.

Il secondo tipo di interlocutore, invece, *non prova realmente la vergogna*, non la sente sinceramente nella propria anima, ma, vero il valore sociale che essa ha, *la utilizza* come una sorta di 'maschera' dietro alla quale nascondere i propri reali pensieri e le proprie opinioni. Questo interlocutore, rappresentato nei dialoghi in particolare dai Sofisti e dagli accusatori di Socrate, non è ben disposto al dialogo e non consente, per questo, di condurre una vera discussione dialettica. Egli, infatti, manca proprio delle caratteristiche che, poco sopra, attribuivamo all'interlocutore ben disposto e che potremmo chiamare *dialettico*: egli, diversamente da costui, non parla in modo franco, non dice quello che pensa realmente e non comprende né accetta la confutazione subita. Spesso inoltre questo tipo di interlocutore si infastidisce quando è messo in difficoltà e, per di più, rifiuta l'*èlenchos*, non è disposto a mettere in dubbio le sue opinioni. Egli, infatti, crede di sapere, anche se risulta essere ignorante, e accetta di discutere con gli altri con il solo fine di vincere come in un agone e a qualsiasi costo, dunque anche affermando il falso. Ogni possibilità di ricerca è esclusa con costui.

L'αἰσχύνη però indica nel contesto dialettico anche il *rispetto* che gli interlocutori devono avere gli uni verso gli altri e che deve rimanere tale per l'intero dialogo. Il rispetto implica che entrambi accettino le opinioni degli altri, anche se diverse dalle proprie, e affermino sempre quello che pensano: solo in questo modo infatti è possibile cercare insieme la verità. L'αἰσχύνη nel significato di *rispetto* è, dunque, *una delle condizioni fondamentali, insieme al dire la verità,* che rendono possibile una discussione dialettica, perché, senza di esse, non si può nemmeno iniziarla. Anche nel caso del *rispetto*, come già abbiamo evidenziato sopra per la vergogna, *è*

ἀποκρίσεσιν χρωμένων), viene a risplendere saggezza e intelligenza riguardo a ciascuna cosa, in chi si impegna al massimo grado dell'umana possibilità». Le traduzioni della *Lettera VII* sono tratte da: PLATONE, *Lettere*, a cura di A. MADDALENA, Bari 1948.

[236] Cfr. Capitolo II, Paragrafo B, nota 70.

fondamentale che esso sia provato veramente nei confronti dell'interlocutore e che non sia quindi un semplice atto formale, o un sorta di convenevolo, usato unicamente per assecondare l'altro e far bella figura davanti al pubblico.
Infine è importante sottolineare che la positività o la negatività appena distinte dell'αἰσχύνη non valgono in sé, ma per essa dipendono sempre dall'*uso* che ne fa il singolo interlocutore.

B. *Rispetto dell'altro o semplice formalismo?*

Il rispetto dell'altro, come ora accennato, è proprio dell'interlocutore ben disposto al dialogo, il *formalismo*, quindi il *finto rispetto*, quello esibito, ma non provato, caratterizza, invece, l'interlocutore che non è ben disposto, soprattutto quando sia messo in difficoltà dall'altro dialogante. Esempio di interlocutori non ben disposti sono, come accennato, i Sofisti, i quali accettano di dialogare con Socrate con l'unico obiettivo di vincere e mostrare la loro superiorità davanti al pubblico.
Nel *Gorgia* vi sono due esempi di tale formalismo ed entrambi riguardano il retore Gorgia. Nel dialogo Socrate e il sofista discutono sulla natura della retorica, ma la discussione sembra arrestarsi dopo alcune affermazioni di Socrate. Il filosofo è infatti convinto che Gorgia sia caduto in contraddizione, ma ha timore di esprimere tale sua convinzione: non vuole si creda che egli ha come unico scopo contraddire l'altro, come invece egli sostiene accadere nella maggior parte delle discussioni. Egli infatti afferma (457c4-458b1):

> Sono certo, Gorgia, che anche tu hai molta esperienza di discussioni. Sicuramente avrai osservato che due che tentano di discutere su di un argomento raramente lo definiscono prima, in modo da separarsi alla fine dopo essersi istruiti reciprocamente; di solito invece, se uno dice all'altro che quel che sta dicendo è sbagliato o poco chiaro, si arrabbiano a mano a mano che la discussione procede e *credono ciascuno che l'altro parli per puro spirito di contraddizione, soltanto per imporre il suo parere e non per approfondire il tema del dibattito* (καὶ κατὰ φθόνον οἴονται τὸν ἑαυτῶν λέγειν, φιλονικοῦντας ἀλλ᾽ οὐ ζητοῦντας τὸ προκείμενον ἐν τῷ λόγῳ). E a volte, alla fine, si separano in modo villano, insultandosi a vicenda. […] Perché ti dico questo? Perché mi sembra che tu adesso stia dicendo cose che non vanno ben d'accordo con quelle che dicevi all'inizio riguardo alla retorica. *Ma ho un po' paura a*

replicare, perché potresti pensare che il mio scopo non è quello di chiarire il problema, ma di contraddirti (φοβοῦμαι οὖν διελέγχειν σε, μή με ὑπολάβῃς οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονικοῦντα λέγειν τοῦ καταφανὲς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ). Certo, *se tu sei lo stesso tipo d'uomo che sono io* (εἰ μὲν καὶ σὺ εἶ τῶν ἀνθρώπων ὥνπερ καὶ ἐγώ), sarà un piacere per me farti delle domande; se no, meglio lasciar perdere. *E io che tipo d'uomo sono? Sono uno di quelli che accettano volentieri obiezioni, se dico qualcosa di sbagliato* (ἐγὼ δὲ τίνων εἰμί; τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω). E forse mi piace più ricevere obiezioni che farne: è molto più utile […] credo che non ci sia disgrazia più grande per un uomo che avere opinioni sbagliate sui temi di cui ora stiamo discutendo (corsivi miei)[237].

Nel passo Socrate vuole distinguere il suo modo di condurre la discussione rispetto a quello degli eristi, poiché non vuole essere scambiato per uno di loro. Per questo motivo descrive *quale tipo di uomo* è: un uomo cioè che accetta di buon grado le obiezioni e che preferisce riceverle piuttosto che farle. Se Gorgia è *lo stesso tipo di uomo* qui descritto, sarà possibile continuare la discussione, altrimenti essa è destinata ad arenarsi[238].

Il sofista si dice disposto a proseguire il dialogo, affermando di essere proprio quel tipo di uomo che Socrate ha delineato, ma si domanda se le persone che li stanno ascoltando siano disposte a farlo ancora[239]. Dopo l'applauso dei presenti e le incitazioni di Callicle a continuare, il sofista risponde (458d7-e2):

Sarebbe vergognoso per me non essere d'accordo, dopo aver promesso di rispondere a chiunque mi volesse fare una domanda. Se questa gente lo desidera, Socrate, continua

[237] In queste ultime righe Socrate fa intendere che il vero tema della discussione non è la retorica, ma la scelta dello stile di vita. Questa affermazione viene esplicitata in modo ancora più chiaro al passo 472c6-d1 dello stesso dialogo, in cui egli si rivolge a Polo affermando: «Non sono cose da poco quelle su cui stiamo discutendo: anzi sono le cose che è più bello sapere e che è *più vergognoso* (αἴσχιστον) ignorare. Infatti, in ultima analisi, si tratta di sapere o di non sapere chi è felice e chi non lo è». La stessa affermazione è presente anche al passo 487e9-488a2 in cui Socrate, rivolto a Callicle, precisa: «…credo che l'indagine più bella che si possa fare sia proprio questa: come deve comportarsi un uomo, di che cosa deve occuparsi e in che misura, sia da vecchio sia da giovane». In tutti e tre i dialoghi, che Socrate intrattiene rispettivamente con Gorgia, con Polo e con Callicle, è dunque sottolineato, in modo via via più marcato, che il vero tema della discussione è 'come si debba vivere'. Sul termine αἴσχιστον, la cui traduzione è 'più vergognoso', riportato qui sopra in corsivo, rimando a quanto affermato nel Capitolo I, Paragrafo E. I.

[238] Socrate, infatti, necessita di un interlocutore che sia come lui per poter discutere, per ricercare in comune e per dissipare ogni dubbio. Purtroppo Gorgia non si mostrerà un interlocutore tale perché, convinto di sapere ogni cosa, non sarà disposto a mettere in dubbio le sue credenze; Socrate invece apparirà, come sempre, un interlocutore che dubita del proprio sapere e che è disposto a mettersi in gioco.

[239] È utile ricordare che, quando Socrate e Cherefonte giungono a casa di Callicle, Gorgia aveva appena finito di tenere la sua lezione. Il retore, quindi, accetta di dialogare anche con Socrate dopo aver già sostenuto una lunga perorazione.

la discussione e chiedimi quel che vuoi (*Αἰσχρὸν* δὴ τὸ λοιπόν, ὦ Σώκρατες, γίγνεται ἐμέ γε μὴ ἐθέλειν, αὐτὸν ἐπαγγειλάμενον ἐρωτᾶν ὅτι τις βούλεται. ἀλλ᾽ εἰ δοκεῖ τουτοισί, διαλέγου τε καὶ ἐρώτα ὅτι βούλει) (corsivo mio)[240].

Nel passo troviamo l'aggettivo αἰσχρός che indica qualcosa di 'vergognoso' o di 'turpe'; in questo caso particolare sarebbe vergognoso, per Gorgia, non esser d'accordo con Socrate che vuole proseguire la discussione e con il pubblico che vuole ascoltarla. La vergogna a cui Gorgia fa riferimento, però, è in questo caso un atto puramente formale: essa deriva dal desiderio, che il sofista ha, di mostrarsi capace, come ha detto, di rispondere su qualsiasi argomento e a chiunque. Egli, del resto, già all'inizio della discussione con Socrate, quando era intervenuto Cherefonte[241] a chiedergli se era disposto a rispondere alle domande che gli venivano poste, aveva esibito una totale sicurezza:

Certo, Cherefonte […] ma sono molti anni che non mi sento rivolgere una domanda davvero nuova[242].

Gorgia è quindi convinto di sapere tutto e di essere perciò in grado di rispondere a chiunque, forte del fatto che da molti anni nessuno gli avesse posto delle domande nuove. Egli, perciò, fa questa affermazione e accetta di continuare la discussione con Socrate solo per mantenere la fama ottenuta fino a quel momento e perché ad ascoltarlo vi era proprio quello stesso pubblico che gliela tributava. Il "vergognoso" cui Gorgia si riferisce non deriva, dunque, dal rispetto che egli sente verso Socrate o verso il pubblico e che, se venisse meno, dovrebbe indurlo appunto a vergognarsi: esso è un puro accondiscendere alle richieste dell'altro per ribadire ancora una volta l'abilità e la superiorità nel parlare di cui è così sicuro e che gli accredita consenso e fama. Egli, inoltre, sempre sulla base di questo presupposto di essere in grado di rispondere a tutto perché onnisciente, non mostra di essere minimamente disposto a mettere in dubbio le sue credenze. La sua posizione riguardo alla 'vergogna' e al 'rispetto' è dunque davvero diversa da quella di Socrate.

La discussione riprende, con alcuni interventi di Polo: ma di nuovo Socrate esprime le sue preoccupazioni nel parlare liberamente, per il timore di essere giudicato un

[240] Cfr. A. MACÉ, *Gorgias*, Paris 2003, pp. 31-34.
[241] Su Cherefonte confronta nota 123 di questo lavoro.
[242] 448a1-3. Con 'domanda nuova' egli intende, come afferma GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., p. 79: «…la domanda […] "sorprendente", per la quale lì per lì non si ha la risposta pronta».

maleducato (di questo lo aveva, infatti, accusato lo stesso Polo come risulta dal passo 461c2-4[243]) e per paura che Gorgia reputi che egli stia prendendosi gioco della sua professione. Ma Gorgia, al passo 463a5, lo rassicura così:

> …εἰπέ, μηδὲν ἐμὲ αἰσχυνθείς.
>
> …parla *senza farti scrupoli* nei miei riguardi (corsivo mio).

Da questa precisazione comprendiamo che il sofista è, come già ricordato, consapevole della sua fama e del timore che essa suscita nell'interlocutore che si cimenti a dialogare con lui. Da un interlocutore ben disposto ci aspetteremmo delle parole diverse: ad esempio, l'invito a continuare la discussione essendo tra amici e avendo come obiettivo comune il raggiungimento della verità. Gorgia, invece, sembra soltanto porsi, ancora una volta e senza alcuna modestia, in una posizione di superiorità rispetto all'altro dialogante[244].
Nel dialogo vi è un altro passo in cui il timore suscitato dalla fama di Gorgia si mostra attraverso il pubblico: è il 455c3-8 e si trova all'inizio della discussione tra Socrate e Gorgia, prima dei passi sopra citati. Per ragioni di chiarezza e per comprenderlo al meglio lo riportiamo solo ora; Socrate, in esso, afferma:

> …visto che dici di essere un retore e di insegnare agli altri la retorica, è giusto chiedere a te informazioni sulla tua arte. In fondo, in questo momento sto facendo anche i tuoi interessi: può darsi che fra i presenti ci sia qualcuno che vuole diventare tuo allievo - anzi, credo proprio che ce ne siano molti- e che forse *si vergogna* di farti domande (οἳ ἴσως *αἰσχύνοιντ'* ἄν σε ἀνερέσθαι) (corsivo mio).

Il pubblico presente è descritto, qui, come intimorito dalla fama di Gorgia, al punto di vergognarsi di fargli domande[245]. Socrate allora, facendo leva sul desiderio del

---

[243] Riportiamo il passo per intero: «…ma tu [Socrate] chi credi che negherebbe di conoscere la giustizia e di saperla insegnare agli altri? Portare il discorso su questi binari è solo segno di *cattiva educazione* (πολλὴ ἀγροικία)».
[244] Nonostante Gorgia mostri nel dialogo omonimo questa illimitata fiducia nella propria arte e nelle proprie capacità, Platone non ne dà una rappresentazione del tutto negativa, soprattutto se il retore viene paragonato alla figura del suo discepolo Polo, descritto invece come personaggio arrogante e irruente. Su questo aspetto, confronta: DODDS, *Gorgias* cit., p. 19; W. K. C. GUTHRIE, *Plato the Man and his Dialogues*, in *A History of Greek Philosophy*, (vol. V), Cambridge 1975, p. 297; G. REALE, *Gorgia*, Brescia 1980, pp. 25-29; ZANETTO, *Gorgia* cit., pp. 16-19, e B. WILLIAMS, *Platon*, Paris 2000 (ed. or. Phoenix 1998), pp. 42-43.
[245] W. RACE, *Shame in Plato's Gorgias*, «Classical Journal», CXXIV (1979), pp. 197-202, p. 198.

sofista di mostrare la sua abilità retorica, assume le veci del pubblico dichiarandosi pronto lui stesso, senza timore, a interrogarlo.

La vergogna a cui allude Socrate può intendersi, qui, come *mancanza di coraggio* da parte del pubblico. Il filosofo, dunque, mediante il riferimento ad essa, vuole forse indurre il retore a parlare indirettamente con il pubblico e direttamente con lui che ne assumerà la funzione; Gorgia, infatti, non potrà mostrarsi privo di coraggio come il pubblico che lo ascolta, quindi non potrà, in nessun caso, rifiutare la richiesta di Socrate, pena la vergogna da parte dei più e la perdita della forma acquisita. Socrate dunque si pone, come sempre, in posizione di inferiorità rispetto all'altro interlocutore e, in questo passo, volutamente, lusinga in modo ironico Gorgia, il quale si convince, proprio per questo, a dialogare. Appare evidente che Socrate non crede il retore capace di un *vero ritegno*: già in precedenza, infatti, egli aveva dato prova di tale mancanza proprio con l'affermazione di poter rispondere a qualsiasi domanda (448a). In questo passo, pertanto, la vergogna non è, come nell'altro, un vero e proprio atto formale; si tratta piuttosto di una sorta di stratagemma usato dal filosofo per indurre il retore al dialogo.

Nell'*Ippia minore*, inoltre, troviamo un passo che richiama il 458d7-e2 del *Gorgia*, quello della vergogna solo formale. In esso il sofista, da cui il dialogo prende il nome, considera rivolgendosi a Socrate:

> …*Αἰσχρὸν* γὰρ ἂν εἴη, ὦ Σώκρατες, εἰ ἄλλους μὲν αὐτὰ ταῦτα παιδεύω καὶ ἀξιῶ διὰ ταῦτα χρήματα λαμβάνειν, αὐτὸς δὲ ὑπὸ σοῦ ἐρωτώμενος μὴ συγγνώμην τ᾽ ἔχοιμι καὶ *πρᾴως* ἀποκρινοίμην.
>
> *Sarebbe vergognoso*, Socrate, se io, mentre educo gli altri proprio in questo e per questo ritengo giusto farmi pagare, interrogato da te, non avessi indulgenza e non ti rispondessi in modo *pacato* (corsivi miei)[246].

Socrate, dopo aver udito la lezione di Ippia, nella quale il sofista si vantava delle sue capacità retoriche, gli domanda alcuni chiarimenti in merito e lo prega di non deriderlo se mostrerà difficoltà nel seguirlo, ma lo invita piuttosto a rispondergli *in modo pacato*. Il passo appena riportato è la risposta di Ippia a quanto richiesto dal filosofo: il sofista dice di reputare *vergognoso*, proprio come Gorgia nel passo

[246] 364d3-6. La traduzione di CAMBIANO è stata, da me, leggermente modificata.

458d7-e2 citato sopra, non rispondere a Socrate, dal momento che egli si professa in grado di insegnare agli altri l'abilità retorica e per questo riceve anche un compenso.

Egli si dichiara inoltre disposto a discutere in modo *pacato* (πρᾶος). L'avverbio πρᾶος, ma anche i due sostantivi εὐμένεια (benevolenza, bontà) ed εὔνοια (benevolenza, affezione) sono usati nel contesto dialettico per indicare la buona disposizione che deve caratterizzare appunto il dialettico[247]; egli, infatti, deve mostrarsi *benevolo e ben disposto verso gli altri e discutere con essi appunto in modo pacato*. Come si precisa infatti nella *Lettera VII*, al passo 344b4-8 (passo già citato):

> …solo una volta che siano state praticate con fatica in reciproco rapporto denominazioni, definizioni, visioni e sensazioni, *che siano state sottoposte a verifica in discussioni prive di animosità e senza invidie che determinino il ricorso a domande e risposte* (ἐν *εὐμενέσιν* ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ *φθόνων*[248] ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων), viene a risplendere saggezza e intelligenza riguardo a

[247] Cfr. NAPOLITANO, *Un'etica per la dialettica* cit., pp. 249-258, in particolare p. 255, in cui l'Autrice afferma: «Inoltre più complesso di una ripartizione netta o di una gerarchia rigidamente predeterminata pare sia, in Platone, l'intreccio stesso, in generale, fra dati cognitivi ed emozionali: l'εὔνοια, per esempio, è un dato sentimentale che deriva (*può* derivare) da un dato cognitivo, cioè dalla consapevolezza di non sapere, e che, […] dovrebbe poi a sua volta orientare l'insieme dei dati emozionali (il desiderio stesso di sapere), ma anche valere, incrementare ed ottimizzare il complesso stesso dei dati cognitivi. Conoscenza e sentimento sembrano allora piuttosto combinarsi e collaborare ad ogni passo della ricerca… »; e l'*Appendice 3* alla fine del capitolo.

[248] Anche il μὴ φθονεῖν ossia il non avere invidia di affermare ciò che si pensa, il non essere gelosi di mettere al centro della discussione le proprie opinioni, ritorna spesso nel contesto dialettico. Ad esempio nel *Menone* al passo 71d5-6 Socrate afferma rivolto a Menone: «Dillo e non rifiutarti (μὴ φθονήσῃς)»; nel *Gorgia* invece Socrate prega Callicle in questo modo (489a4): «Non negarmi una risposta (μὴ φθνόνει)» e, infine, nell'*Ippia minore* (363c4-5) Eudico si rivolge a Socrate così: «Ma è chiaro che Ippia non rifiuterà (οὐ φθονήσει) di risponderti, se gli fai qualche domanda». Cfr. NAPOLITANO, *Lo sguardo nel buio*, Roma-Bari 1994, Capitolo IV, in particolare p. 70, in cui l'Autrice considera: «Le espressioni *oudèis phthònos*, *mè phthònos* o *mè phthonèin* non si può escludere che Platone le tragga dal linguaggio comune, di cui esse sembrano in effetti formule quotidiane di preghiera e di cortesia: con esse si blandisce l'interlocutore facendogli credito di un certo bene, che lo si prega di non sottrarre alla condivisione. A sua volta il destinatario di tale blandizie, o anche chi spontaneamente si accinga a "trasmettere" qualcosa di proprio, può preannunciare che quanto sta per condividere è escluso da un suo monopolio geloso, per cui, appunto essendo privo di invidia, *mè phthònos*, ne renderà partecipi gli altri. Tali formule assumono però valore particolare in rapporto alla discussione dialettica, per la potente carica di cui dotano l'ironia socratica – con la blandizie supplice…di un incompetente-, ma soprattutto perché ribadiscono il valore sociale e gnoseologico dell'esercizio dialettico: "non rifiutarti alla discussione per invidia del bene che può venirmene" è preghiera sincera di chi, incapace di acquistare da solo la verità, sa, per giungervi, di aver bisogno del "sapere" dell'altro – anche e forse soprattutto del sapere solo negativo di una confutazione onesta e ben costruita -, di chi comprende che l'illuminazione non è frutto di una fatica solitaria, ma dell'impegno comune di interlocutori disposti a discutere senza invidia, a non nascondersi dietro la sola voglia di vincere e dietro le apparenze a questo scopo create», e L. BRISSON, *La notion de phtónos chez Platon*, ora in BRISSON, *Lectures de Platon*, Paris 2000, pp. 219-234.

ciascuna cosa, in chi si impegna al massimo grado dell'umana possibilità (corsivo mio).

In questo famoso passo della *Lettera VII* Platone descrive in modo molto preciso l'atmosfera di autentica amicizia e di benevolenza che deve crearsi tra i dialettici che discutono alla ricerca di denominazioni e di definizioni: infatti solo da una ricerca comune condotta "tra amici" ('amici' in questo senso preciso) può alla fine risplendere la verità.

Tuttavia Ippia, anche se fa riferimento ad alcuni atteggiamenti che di solito caratterizzano il dialettico, ossia la pacatezza e la benevolenza, nel dialogo omonimo non si mostra, come già sottolineato[249], per nulla ben disposto verso Socrate. Inoltre in questo passo tale suo apparire disponibile al dialogo e tale suo giudicare *riprovevole* non rispondere a Socrate derivano unicamente, come già per lo stesso Gorgia, dal desiderio di mantenere il prestigio raggiunto grazie alle sue abilità dialettiche, dandone inoltre, nel confronto con Socrate, una ulteriore dimostrazione. Il riferimento che quindi il sofista fa alla vergogna è di tipo solo formale: egli, ben lontano dal provare autentica e positiva vergogna, è invece pienamente convinto di essere in grado di rispondere alle domande di Socrate e di chiunque (infatti si vanta di insegnare proprio le sue capacità oratorie agli altri). Egli inoltre sa bene che le discussioni di cui si servono i Sofisti non hanno nulla di pacato, ma assomigliano piuttosto a delle contese. A conferma di ciò riportiamo il passo 373b4-5, in cui il sofista, spazientito per il modo di discutere di Socrate, lo paragona ad un imbroglione e accetta di proseguire il dialogo solo perché esortato da Eudico. Egli, infatti, afferma, rivolto a quest'ultimo:

…ma Socrate, Eudico, porta sempre scompiglio nei discorsi e *assomiglia a uno che voglia imbrogliare* (ἔοικεν ὥσπερ κακουργοῦντι) (corsivo mio).

Ippia è, dunque, piuttosto infastidito dal modo di discutere di Socrate, che a suo avviso crea confusione nei discorsi di proposito: solo grazie all'intervento di Eudico, quindi di un terzo interlocutore, decide di proseguire la discussione. Ritorna in questo passo un aspetto che avevamo già messo in luce in precedenza, ossia la

[249] Cfr. Capitolo II, in particolare Paragrafi F. I e F. VI.

necessità dell'intervento di un terzo per consentire alla discussione tra Socrate e i Sofisti di poter proseguire[250].

Dai passi riportati fino a qui comprendiamo che l'αἰσχύνη, che dovrebbe, nel dialogo, indurre rispetto reciproco tra i dialoganti, è usata invece dai Sofisti come una sorta di convenevolo per assecondare Socrate e le sue richieste e, soprattutto, per non perder la faccia davanti al pubblico. In realtà essa maschera il desiderio dei Sofisti di prevalere nella discussione: costoro fingono di mostrarsi ben disposti al dialogo con Socrate e a seguire il suo metodo di discutere, ma in realtà hanno come unico obiettivo la vittoria su quello che essi considerano l'avversario. Pertanto, messi in difficoltà da Socrate, si infastidiscono, non accettano di mettere in dubbio le loro opinioni e spesso rendono necessario l'intervento di un terzo o magari delle esortazioni del pubblico, per risolversi a proseguire la discussione. Essi, quindi, sono lontani dall'atteggiamento che caratterizza il dialettico, il quale non si infastidisce se viene messo in difficoltà o confutato dall'interlocutore, anzi, reputando che la discussione avviene tra amici, non tra avversari, è disposto a mettere in dubbio le sue credenze e a riflettere su di esse, poiché l'obiettivo ch'egli fin dall'inizio persegue è quello di raggiungere insieme la verità e non la vittoria sull'altro.

C. *Polo, Callicle, Protagora e la vergogna*.

Nel *Gorgia* troviamo altri passi in cui l'αἰσχύνη è presente nel significato di vergogna che il singolo prova (o dovrebbe provare) a seguito di una confutazione. È interessante notare che in questo dialogo il termine αἰσχύνη, insieme all'aggettivo αἰσχρός e al verbo αἰσχύνομαι, ricorre ben 75 volte, tanto che la vergogna può considerarsi il *leitmotiv* del dialogo[251].

Il *Gorgia* si presenta come un dramma in tre atti[252], senza prologo: si apre, come già ricordato, con un'indagine sulla natura della retorica (dialogo di Socrate con Gorgia), per ampliarsi ad un discorso di morale e al potere che questa tecnica sembra avere (dialogo con Polo), fino al confronto tra due modelli di vita completamente diversi:

[250] Cfr. Paragrafo F. IV.
[251] RACE, *Shame* cit., p. 197.
[252] GUTHRIE, *Plato* cit., in particolare p. 285.

quello del filosofo e quello dell'uomo politico (dialogo con Callicle)[253]. L'αἰσχύνη coinvolge tutti e tre questi interlocutori di Socrate.

A seguito della confutazione che Gorgia ha subito da parte di Socrate, interviene nel dialogo a difesa del retore il suo discepolo Polo[254] e, in modo piuttosto brusco, apostrofa Socrate al passo 461b3-c1:

> …Di' un po', Socrate: ma tu sulla retorica la pensi davvero come dici adesso? Oppure credi semplicemente perché Gorgia *si è vergognato* (ᾐσχύνθη) di non ammettere che il retore deve conoscere la giustizia, la bellezza, la bontà, e che se uno viene da lui senza sapere queste cose, lui deve insegnargliele; sì, perché è stata proprio questa ammissione che l'ha portato a contraddirsi un po'- E tu ci godi, dopo che l'hai trascinato tu stesso in tutte quelle domande…(corsivo mio)[255].

Nel passo Polo sostiene, in modo corretto, che Gorgia è caduto in contraddizione perché si è *vergognato* di ammettere che il retore possa fare a meno della giustizia e ha sostenuto il contrario: Gorgia, quindi, non avrebbe dichiarato ciò che pensa veramente, ma, *per vergogna*, avrebbe affermato il falso. Il passo in questione segue immediatamente alla confutazione di Gorgia: pertanto la vergogna provata ('questa' vergogna) dal retore non ci viene mai segnalata o descritta da lui in prima persona, ma inizialmente da Polo, poi da Callicle e infine da Socrate.

Agli occhi di Polo il retore, per colpa di un'ammissione che Socrate lo avrebbe indotto a fare, è caduto in contraddizione. In realtà la contraddizione deriva dal fatto che Gorgia ha sostenuto il falso ed è stato facilmente smascherato da Socrate proprio per questo motivo: all'inizio del dialogo egli aveva sostenuto una posizione (che il retore conosca la giustizia) e, alla fine dello stesso, trovandosi in difficoltà e per timore anche dell'opinione del pubblico, l'esatto contrario.

---

[253] Sull'andamento del dialogo si veda: L. OTTONELLI, *Il Gorgia e la questione del coraggio: un dialogo poco ascoltato*, «Phronesis», XXXIII (1988), pp. 233-254, p. 234, e BALANSARD, *Technè dans le dialogues* cit., p. 271, in cui l'Autrice sostiene: «Le dialogue procède par à-coups. Polos interrompt la discussion qui se joue entre Socrate et Gorgias; Calliclès interrompt celle qui se joue entre Socrate et Polos. Le motif est chaque fois identique: Polos accuse Gorgias d'avoir fait des concessions, de ne pas avoir livré le fond de sa pensée; Calliclès accuse Polos d'avoir agi de même. Chaque prétendue concession ouvre un nouveau travail de réfutation»; sullo stesso punto e sulla corrispondente depravazione morale degli interlocutori culminante in Callicle, si legga: J. P. ARCHIE, *Callicles' redoutable critique of the Polus argument in Plato's Gorgias*, «Hermes», CXII (1984), pp. 167-176.

[254] Sulla figura di Polo confronta: DODDS, *Gorgias* cit., pp. 11-12; ADKINS, *La morale* cit., pp. 382-387; *Der Kleine Pauly*, IV, München 1972, col 981; REALE, *Gorgia*, pp. 39-40, e ZANETTO, *Gorgia* cit., pp. 19-20.

[255] Cfr. MACÉ, *Gorgias* cit., pp. 35-38.

La vergogna ora provata da Gorgia secondo Polo è da addebitare a Socrate e alle sue domande; per Socrate, invece, lo vedremo meglio in seguito, essa è una finzione *usata* dal retore unicamente per non turbare il pubblico con delle affermazioni contrarie a quanto, fino a quel momento e da sempre, egli aveva sostenuto. Essa, quindi, non sarebbe realmente sentita da *Gorgia*: ossia egli *non prova vergogna per il fatto di essere stato confutato da Socrate* e non è indotto, pertanto, come dovrebbe accadere invece a un interlocutore ben disposto, a rivedere le proprie posizioni. L'αἰσχύνη che il retore finge di provare gli serve proprio per interrompere o sviare la discussione, dunque per non far comprendere al pubblico la contraddizione in cui egli è caduto. Il dialogo fra Socrate e Gorgia si interrompe, infatti, con la confutazione del retore e la sua mancata replica, perché interviene bruscamente e al suo posto Polo, il quale proseguirà la discussione con il filosofo.

Nel dialogo, dunque, vi è un cambio di interlocutore e anche di atteggiamento da parte di Socrate, che è molto più sprezzante con Polo, perché questi si mostra arrogante e prepotente[256]. Gorgia interverrà ancora in seguito, ma mai per replicare alla sua confutazione. Da questo atteggiamento del retore comprendiamo quanto sia lontana dal suo orizzonte la possibilità di un'autentica discussione dialettica, che non si sarebbe mai interrotta così bruscamente e senza replica da parte di un interlocutore interessato e ben disposto. Anzi, colui che succede a Gorgia e prende la sua difesa è un interlocutore, ancor più del maestro di Lentini, opposto al vero dialettico: Polo è infatti aggressivo e non accetta il confronto con Socrate, ma lo accusa di essere un maleducato e di condurre la discussione servendosi di tranelli[257].

Inoltre Polo non ha più i ritegni morali e 'professionali' del maestro, quindi non ha alcun timore nel negare apertamente che al retore serva la giustizia: lo si evince dall'intervento che fa in difesa del retore stesso, difesa che continua al passo 461c2-3, già citato, ma che riportiamo nuovamente per chiarezza:

> …Ma tu […] chi credi che negherebbe di conoscere la giustizia e di saperla insegnare agli altri?

---

[256] Sul confronto tra Polo e Socrate e sul cambio di atteggiamento di quest'ultimo, confronta: L. GUILLERMIT, *L'enseignement de Platon*, Nîmes 2001, pp. 75-77.

[257] Anche nella *Repubblica*, al passo 336b8-c6, Trasimaco interviene in modo aggressivo nella discussione e accusa Socrate di compiacersi della sua abilità nel confutare: «Che ciance (φλυαρία) son queste, Socrate, che andate facendo da un pezzo? E in quali sciocchezze vi state perdendo con questa sequela di complimenti reciproci? Se invece vuoi sapere veramente che cosa è il giusto, non limitarti a interrogare e non menare vanto della tua capacità di confutare chi ti dia una risposta (μὴ μόνον ἐρώτα μηδὲ φιλοτιμοῦ ἐλέγχων ἐπειδάν τίς τι ἀποκρίνεσθαι) (sai bene che è più facile interrogare che rispondere), ma sii tu stesso a rispondere e dà la tua definizione di che cosa è il giusto…».

Dal passo comprendiamo che l'ammissione della necessità di conoscere la giustizia fatta prima da Gorgia è falsa: secondo Polo, infatti, chiunque debba insegnare la giustizia agli altri si sente in obbligo di ammettere di conoscerla; ma per Polo è proprio questa ammissione di fondo ad essere errata: a suo avviso, infatti, non è per nulla necessario conoscere il giusto per insegnarlo. Questa affermazione di Polo porta il dialogo ad un livello ancora più profondo, in cui Socrate confuterà il retore in particolare su tre aspetti di cui questi era convinto: in primo luogo Socrate dimostrerà che la retorica non è un'arte, ma una lusinga tendente al piacere; in secondo luogo, il filosofo sminuirà il potere della retorica, mostrando che senza la conoscenza del bene essa è relegata tra le apparenze; infine chiarirà che essa non consente di raggiungere la felicità, ma solo ideali fallaci.

Anche nel caso di questa netta e ampia confutazione di Polo non è lui stesso a testimoniarci della contraddizione in cui cade e della vergogna che inevitabilmente prova, ma l'interlocutore che gli succede: Callicle[258]. Costui, infatti, al passo 482c4-483a2, si scaglia contro Socrate così:

> Tu conduci i tuoi discorsi arditamente, Socrate, e ti comporti come un vero oratore da piazza! *E con il tuo comizio adesso hai fatto cadere Polo nella stessa trappola in cui lui rimproverava Gorgia di essere caduto per colpa tua*. Certo ricordi le parole di Polo: quando tu hai chiesto a Gorgia se insegnerebbe la giustizia a uno che venisse da lui per imparare la retorica e non avesse il senso del giusto, *Gorgia s'è vergognato e ha risposto di sì, perché non voleva offendere i sentimenti della gente che si sarebbe scandalizzata se avesse risposto di no* (εἰ διδάξοι αὐτὸν ὁ Γοργίας, *αἰσχυνθῆναι* αὐτὸν καὶ φάναι διδάξειν διὰ τὸ ἔθος τῶν ἀνθρώπων, ὅτι ἀγανακτοῖεν ἂν εἴ τις μὴ φαίη·); e poi, *per colpa di questa ammissione, è stato costretto a contraddirsi* (διὰ δὴ ταύτην τὴν ὁμολογίαν ἀναγκασθῆναι ἐναντία αὐτὸν αὑτῷ εἰπεῖν). *Anzi, Polo diceva che tu ci godi* (σὲ δὲ αὐτὸ τοῦτο ἀγαπᾶν), a far queste cose, e ti prendeva in giro; *e aveva perfettamente ragione*, ma poi è caduto anche lui nella trappola. *Quello che non posso perdonare a Polo è appunto di aver convenuto con te che fare il male è più brutto <vergognoso> che subirlo: è stato proprio per colpa di questa ammissione che poi è rimasto incastrato nei tuoi discorsi e non ha più potuto aprir bocca, per la*

[258] Le uniche notizie sulla figura di Callicle sono presenti nel *Gorgia*. Per approfondimenti si legga: A. E. TAYLOR, *Platone, l'uomo e l'opera*, trad. it. Firenze 1968 (ed. or. London 1928), pp. 188-189; K. HILDEBRANDT, *Platone. La lotta dello spirito per la potenza*, trad. it. G. COLLI, Torino 1947 (ed. or. Berlin 1933), p. 160; JAEGER, *Paideia* II cit., p. 234; DODDS, *Gorgias* cit., pp. 12-15; REALE, *Gorgia* cit., pp. 40-42; ZANETTO, *Gorgia* cit., pp. 20-24, e *Der Kleine Pauly*, Vol. II, Stuttgart 1969, coll. 70-71.

vergogna di dire quello che pensava (καὶ ἔγωγε κατ᾽ αὐτὸ τοῦτο οὐκ ἄγαμαι Πῶλον, ὅτι σοι συνεχώρησεν τὸ ἀδικεῖν *αἴσχιον* εἶναι τοῦ ἀδικεῖσθαι· ἐκ ταύτης γὰρ αὖ τῆς ὁμολογίας αὐτὸς ὑπὸ σοῦ συμποδισθεὶς ἐν τοῖς λόγοις ἐπεστομίσθη, *αἰσχυνθεὶς* ἃ ἐνόει εἰπεῖν). Perché tu, Socrate, con la scusa di inseguire la verità, sei proprio il tipo che tira fuori queste affermazioni grossolane e demagogiche: cose non belle secondo natura, ma solamente in virtù della legge. Natura e legge sono quasi sempre opposte l'una all'altra: *e così, se uno si vergogna di dire quel che pensa e non ne ha il coraggio, è costretto a contraddirsi* (ἐὰν οὖν τις *αἰσχύνηται* καὶ μὴ *τολμᾷ* λέγειν ἅπερ νοεῖ, ἀναγκάζεται ἐναντία λέγειν) (corsivi e integrazione miei)[259].

Callicle, dunque, rimprovera a Polo non tanto di essere caduto in contraddizione per le sue ammissioni, proprio allo stesso modo di Gorgia che a sua volta e per lo stesso motivo Polo aveva criticato, quanto per aver convenuto insieme a Socrate che fare il male è più vergognoso che subirlo. Egli rileva infatti che Polo, a seguito di questa ammissione, si era *vergognato* a tal punto da non parlare più. Come Gorgia prima di lui si era vergognato di non ammettere che il retore deve conoscere la giustizia e aveva dichiarato l'opposto per non scandalizzare il pubblico, così ora sarebbe accaduto a Polo, che era finito nella stessa trappola del maestro. Callicle ritiene, inoltre, concordando in questo con Polo, che Socrate provi una grande soddisfazione nel confutare le persone servendosi, a suo avviso, di arti dialettiche truffaldine. Ai suoi occhi, per di più, le affermazioni di Socrate sono sciocche e demagogiche: fare ingiustizia sarebbe più turpe che subirla, ma solo in virtù della legge, non per natura.
Il sofista si appella qui immediatamente alla distinzione, peraltro tipicamente sofistica, tra φύσις e νόμος e la riveste di un contenuto politico[260]. Egli, infatti, da buon aristocratico, vede nella natura l'espressione di una oligarchia di eletti, nella

[259] ZANETTO, *Gorgia* cit.; ho modificato, in minima parte, la traduzione; si legga inoltre: MACÉ, *Gorgias* cit., pp. 55-58.
[260] Cfr. le affermazioni di Ippia nel *Protagora* (336c6-337d3): «Uomini qui presenti, io considero voi tutti consanguinei, imparentati e concittadini per natura, non per legge: il simile è infatti per natura imparentato al simile, mentre la legge, che è tiranna degli uomini, forza contro la natura molte cose»; e il riassunto della posizione di Trasimaco che Glaucone traccia nella *Repubblica* (358e3-359b4): «Dicono che commettere ingiustizia e per natura un bene e subirla un male; e che v'è più male a subirla che bene a commetterla. Sicché quando gli uomini si fanno reciprocamente ingiustizia e provano il male e il bene, coloro che non sono capaci di evitare l'uno e di ottenere l'altro ritengono vantaggioso venire a un accordo, di non farsi a vicenda ingiustizia. E così hanno cominciato a porre leggi e a fare patti tra loro; e hanno dato nome di legittimo e il resto a ciò che è stabilito dalla legge. Questa è dunque per essi l'origine della giustizia, questa è la sua essenza: e sta in mezzo tra il meglio (che consiste nel commettere ingiustizia senza pagarne la pena) e il peggio (che consiste nel ricevere ingiustizia senza potersi vendicare). Perciò, essendo in mezzo a questi due estremi, la giustizia non è amata come bene, ma tenuta in onore perché manca la forza di commettere ingiustizia. Giacché chi potesse commetterla e fosse un vero uomo, certo non s'accorderebbe mai con alcuno in questo patto, di non farsi a vicenda ingiustizia. Sarebbe pazzo ad agire così». Cfr. NAPOLITANO, *Il contrasto tra nomos e physis* cit., pp. 11-42.

legge, invece, l'espressione di uomini deboli, ossia della massa. La legge sarebbe stata promulgata dai più deboli per sottomettere e spaventare i più forti, che secondo natura, al contrario, dovrebbero avere più degli altri e dominarli. Pertanto agli occhi di Callicle il principio etico di Socrate che sia più turpe fare che subire una offesa è un sofisma, che gioca sull'inversione dal piano della norma di natura a quello della legge; per Callicle, invece, subire ingiustizia è più turpe che farla e soprattutto è cosa da schiavi.

Anche Callicle quindi accusa Socrate di dire sciocchezze e di servirsi di inganni per far cadere in contraddizione gli altri. A differenza di Gorgia e Polo, però, *egli non ha vergogna* nel rimproverare Socrate e nell'accusarlo per la sua stessa condotta di vita, come vedremo nei passi successivi, e afferma addirittura, in chiusura del passo appena riportato, che *chi non ha il coraggio* (τολμᾷ) *di affermare la verità cade in contraddizione* (482e6-483a1). Il verbo τολμάω indica: 'osare', 'ardire' e 'avere coraggio'. Esso è presente in vari passi dei dialoghi accanto all'αἰσχύνη, di cui spesso rafforza il senso in chiave positiva o negativa. Ad esempio: ci si vergogna perché si è 'osato' affermare qualcosa di sbagliato, oppure viceversa si deve 'aver coraggio' di superare la vergogna provata per continuare la ricerca[261]. In questo caso infatti la mancanza di coraggio sarebbe negativa, poiché arresterebbe la discussione e porterebbe l'interlocutore a contraddirsi.

Questa stessa affermazione, inoltre, messa in bocca a Callicle, appare strana; essa rappresenta una considerazione che è vicina al ragionamento proprio dei dialettici: il dire la verità è una delle condizioni di base che rendono possibile una discussione dialettica. In realtà, questa dichiarazione del sofista si lega alla sua ammissione di *non avere scrupoli e di non credere minimamente nella vergogna*, come si evince al passo 487d5, in cui è lo stesso Socrate a considerare:

> …καὶ μὴν ὅτι γε οἷος παρρησιάζεσθαι καὶ μὴ αἰσχύνεσθαι
>
> …che poi *sei un tipo sincero* e *senza riguardi*, lo dici tu stesso…(corsivi miei).

Nel passo troviamo il verbo παρρησιάζεσθαι, da cui deriva il sostantivo παρρησία, che indica, come abbiamo già visto[262], il parlare in modo franco proprio dei dialettici. Callicle sembra quindi un interlocutore con cui pare sia possibile dialogare,

[261] Cfr. *Appendice 4*.
[262] Cfr. Paragrafo B del II Capitolo.

poiché dice quello che pensa realmente e, per di più, lo fa senza alcun tipo di vergogna (μὴ αἰσχύνεσθαι). Egli, inoltre, non ha alcun tipo di *pudore* nemmeno nel criticare aspramente Socrate per il suo stile di vita, anzi afferma di farlo con *benevolenza*:

> …A dire il vero, caro Socrate, e non sdegnarti con me, perché ti parlo per *benevolenza*: *non ti vergogni* di trovarti nella condizione che ti ho descritto, tu e tutti quelli che progrediscono <spingono avanti> nella filosofia? (…καίτοι, ὦ φίλε Σώκρατες – καί μοι μηδὲν ἀχθεσθῇς· εὐνοίᾳ γὰρ ἐρῶ τῇ σῇ – οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ σοι εἶναι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ σὲ οἶμαι ἔχειν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς πόρρω[263] ἀεὶ φιλοσοφίας ἐλαύνοντας;) (corsivo e integrazione miei)[264].

Nel passo compare il termine εὔνοια, che, come già abbiamo visto, indica la benevolenza che caratterizza i dialettici nelle discussioni. Il sofista, dunque, si avvicina ancora una volta, attraverso l'uso di termini che di solito caratterizzano il comportamento dei dialettici, al tipo di interlocutore ben disposto con cui Socrate può dialogare. Anche al passo 489b7-c1 Callicle rimprovera Socrate e dice:

> …Quest'uomo non desiste dalle *sciocchezze*! Ma dimmi, Socrate: alla tua età, *non ti vergogni* di inseguire le parole e di credere, se uno sbaglia un termine, di avere fatto una scoperta? (…Οὑτοσὶ ἀνὴρ οὐ παύσεται *φλυαρῶν*[265]*.* εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, *οὐκ αἰσχύνῃ* τηλικοῦτος ὢν ὀνόματα θηρεύων, καὶ ἐάν τις ῥήματι ἁμάρτῃ, ἔρμαιον τοῦτο ποιούμενος;) (corsivi miei)[266].

Callicle biasima Socrate perché alla sua veneranda età egli si occuperebbe ancora di 'dare la caccia alle parole'. La critica è rivolta, quindi, allo stile di vita del filosofo, il quale non dovrebbe occuparsi della filosofia, ritenuta da Callicle solo vana chiacchiera, ma dei suoi affari privati e di quelli della città. In questo passo sono a confronto due modelli di vita opposti: il filosofo e il politico[267].
Callicle non comprende il comportamento e gli interessi di Socrate, che giudica essere solo sciocchezze. Se nel passo 483a3-6 il sofista sembrava ben disposto verso

[263] Anche nell'*Eutifrone* (4a11-b2) troviamo la stessa espressione: «Certo, Eutifrone, i più *ignorano* come questo possa esser giusto: non credo che possa farlo il primo venuto, ma solo chi ha già *molto avanzato in sapienza* (ἦ που, ὦ Εὐθύφρων, *ἀγνοεῖται* ὑπὸ τῶν πολλῶν ὅπῃ ποτὲ ὀρθῶς ἔχει· οὐ γὰρ οἶμαι γε τοῦ ἐπιτυχόντος [ὀρθῶς] αὐτὸ πρᾶξαι ἀλλὰ *πόρρω* που ἤδη σοφίας *ἐλαύνοντος*)»
[264] *Gorgia* 486a3-6; traduzione mia.
[265] Sul termine φλυαρία, vedi Paragrafo F. IV del II Capitolo, e l'*Appendice 1* alla fine dello stesso.
[266] Traduzione mia.
[267] Cfr. su questo punto: OTTONELLI, *Il Gorgia e la questione del coraggio* cit., pp. 234-248.

Socrate al punto da far uso della benevolenza, in questo passo, invece, appare piuttosto aggressivo e questo suo atteggiamento condurrà il dialogo a sfaldarsi sempre di più, fino a ridursi ad un monologo di Socrate.
Ancora al passo 494e7-8, dopo che Socrate, sulla base della pretesa identificazione bene-piacere, ha portato, come esempio di vita felice, quella dell'ammalato di scabbia che passa tutto il tempo a grattarsi a suo piacimento, Callicle lo rimprovera così:

> *Non ti vergogni* di tirare il discorso su argomenti simili, Socrate? (*Οὐκ αἰσχύνῃ* εἰς τοιαῦτα ἄγων, ὦ Σώκρατες, τοὺς λόγους;) (corsivi miei).

È interessante osservare che Callicle, nel criticare qui la condotta o le parole di Socrate, faccia riferimento proprio alla *vergogna* che aveva indotto in contraddizione Gorgia e Polo e che lui stesso invece pare non conoscere. Egli, infatti, come già abbiamo avuto modo di notare, non ha alcun timore di dire quanto pensa: la vergogna è per lui un sentimento che non appartiene all'uomo per natura, ma una sorta di falsa modestia dovuta alle convenzioni sociali[268] e quindi un'invenzione propria della moltitudine[269]. Egli del resto non critica Gorgia e Polo per avere provato vergogna, ma per essersi lasciati coinvolgere nelle convenzioni imposte dalla società e per essere caduti in contraddizione dinnanzi a Socrate. Egli non esprime, dunque, un giudizio, positivo o negativo, sull'αἰσχύνη dei due retori, ma giudica riprovevole il modello di vita a cui essi fanno riferimento. Callicle, infatti, aspira ad un modello di uomo definito 'leonino' (487a) che sia in grado di svincolarsi dalle leggi imposte dai più deboli[270].
Socrate, invece, apprezza, come accennato, la mancanza di αἰσχύνη che sembra caratterizzare Callicle e lo sottolinea più volte. Riportiamo come esempio il passo 486e5-487b6, in cui il filosofo sostiene:

> *Se tu ti troverai d'accordo con quello che pensa la mia anima, io sarò automaticamente certo che sia vero* (Εὖ οἶδ' ὅτι, ἄν μοι σὺ *ὁμολογήσῃς* περὶ ὧν ἡ ἐμὴ ψυχὴ δοξάζει, ταῦτ' ἤδη ἐστὶν αὐτὰ τἀληθῆ). Secondo me, uno che vuole davvero verificare se un'anima vive bene o no, deve avere *tre doti: conoscenza*

[268] RACE, *Shame* cit., p. 199.
[269] GUTHRIE, *Plato* cit., p. 289.
[270] G. KLOSKO, *The refutation of Callicles in Plato's Gorgias*, «Greece and Rome», XXV (1984), pp. 156-168.

(*ἐπιστήμην*), *benevolenza* (*εὔνοιαν*) *e franchezza* (*παρρησίαν*); e tu ce le hai tutte. Ne incontro tanti che non sono capaci di mettermi alla prova, perché non sanno le stesse cose che sai tu. Ce ne sono poi altri, che sono sì sapienti, ma non sono disposti a dirmi la verità perché non hanno per me la stessa benevolenza che hai tu. Questi due stranieri poi, Gorgia e Polo, sanno un sacco di cose e sono miei buoni amici, ma *mancano un po' di franchezza e sono riguardosi più del necessario* (ἐνδεεστέρω δὲ παρρησίας καὶ *αἰσχυντηλοτέρω* μᾶλλον τοῦ δέοντος). *Non è così? Sono giunti a un tale eccesso di riguardo, che proprio per questo riguardo, ciascuno dei due ha osato addirittura contraddirsi in presenza di tanta gente, e su argomenti della massima importanza* (ὥ γε εἰς τοσοῦτον *αἰσχύνης* ἐληλύθατον, ὥστε διὰ τὸ *αἰσχύνεσθαι τολμᾷ* ἑκάτερος αὐτῶν αὐτὸς αὑτῷ ἐναντία λέγειν ἐναντίον πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ ταῦτα περὶ τῶν μεγίστων). Tu invece hai tutto quello che manca agli altri: hai ricevuto un'ottima educazione, come sanno un po' tutti qui ad Atene, e mi sei affezionato (corsivi miei)[271].

Nel passo troviamo esplicitato il metodo dialogico socratico; l'affermazione di Socrate: *se tu ti troverai d'accordo con quello che pensa la mia anima, io sarò automaticamente certo che sia vero*, indica infatti la necessità dell'accordo tra i dialoganti, che risulta essere fondamentale nella dialogica e anche nella dialettica, come già sottolineato in precedenza[272].

Dall'ὁμολογία inoltre deriva la certezza che quanto affermato, almeno fino a quel momento, sia vero e trovi appunto l'accordo dell'altro interlocutore. Inoltre, per verificare e saggiare se un'anima vive bene (ricordiamo che il tema di fondo del dialogo è come si debba vivere), è necessario possedere tre requisiti, che lo stesso Callicle ha, ossia la conoscenza (ἐπιστήμην), la benevolenza (εὔνοιαν) e la *franchezza* (παρρησίαν). Nel passo troviamo di nuovo i concetti di amicizia-benevolenza e franchezza che contraddistinguono le discussioni dialettiche e l'atteggiamento degli interlocutori e si aggiunge inoltre un altro elemento fondamentale: la conoscenza. È necessario possedere tutte e tre le doti per mettere alla prova l'altro; vi sono invece, come sostiene Socrate, interlocutori che non sanno, altri che conoscono, ma non sono franchi nel parlare e non mostrano amicizia, e altri ancora, come Gorgia e Polo, che sono troppo *riguardosi*. Al contrario Callicle, a suo dire, conosce, dimostra amicizia verso Socrate e franchezza nel parlare e infine non ha nessuna vergogna nell'esprimere quello che pensa.

[271] ZANETTO, *Gorgia* cit., la traduzione è stata in parte, da me, modificata.
[272] Cfr. II Capitolo, Paragrafo B.

In questo passo Socrate celebra le doti che sono proprie del dialettico e le attribuisce a Callicle, il quale appare ancora una volta e per bocca dello stesso filosofo un interlocutore ben disposto. In realtà Socrate esalta Callicle per sottolineare ancora più ironicamente la vergogna provata dagli altri due retori che avevano dialogato con lui in precedenza. Costoro infatti *per un eccesso di riguardo*, nei confronti di Socrate, *hanno osato* (τολμᾷ) contraddirsi su argomenti della massima importanza e per di più davanti al pubblico. L'intento ironico è palese: Socrate sa bene quanto i retori tenessero a far bella mostra delle loro abilità davanti al pubblico. Pertanto la vergogna che egli attribuisce loro e che li induce a contraddirsi davanti dell'uditorio è falsa; essi, infatti, mai avrebbero tollerato di cadere in contraddizione davanti al pubblico, perché ciò avrebbe compromesso il loro onore e la loro fama.

I due retori, invece, per parte loro, non essendo riusciti a prevalere su Socrate, fingono di vergognarsi, *usano* cioè l'αἰσχύνη come una maschera dietro alla quale nascondersi: in tal modo, infatti, il dialogo può essere interrotto o sviato. Utilizzo di proposito il verbo *usare* la vergogna, poiché Gorgia e Polo ed in generale gli interlocutori mal disposti al dialogo, *non provano* la vergogna, ma appunto *se ne servono*.

L'αἰσχύνη di Gorgia e Polo *è* dunque *rivolta* e al tempo stesso *dipende* dall''esterno': i due retori se ne servono per mantenere il loro prestigio agli occhi dell'uditorio, quindi *rivolgono la vergogna verso il pubblico e non verso se stessi*, non la provano nella loro anima e sono costretti anzi dall'esterno, ossia dalla fama stessa che il pubblico riconosce loro, ad indossare questa maschera, pena il perdere ogni considerazione. Un'ulteriore conferma del fatto che Socrate non crede nella genuinità della vergogna dei due retori è l'affermazione del filosofo che i due, non essendo stati franchi nei suoi confronti, non possono nemmeno essere reputati degli amici con i quali dialogare onestamente, poiché mancano proprio di quella caratteristica necessaria posseduta dai dialettici, ovvero l'affermare sempre la verità[273].

Il filosofo, quindi, sottolinea la netta differenza nel comportamento, da un lato, di Gorgia e Polo e, dall'altro, di Callicle. Più volte, inoltre, nel dialogo Socrate invita il

[273] Si veda a proposito il passo 75d del *Menone*, in cui Socrate, rivolto al giovane da cui il dialogo prende il nome, afferma: «E se, invece, come io e te ora, fossero amici quelli che volessero fra loro discutere, allora occorrerebbe rispondere con *maggior calma* (πρᾳότερον) e con *maggior rigore dialettico* (διαλεκτικώτερον). E il maggior rigore dialettico consiste non solo nel rispondere il vero, ma anche nel rispondere mediante quei termini che l'interrogato convenga esplicitamente di conoscere».

retore a non farsi prendere dalla vergogna, come invece hanno fatto gli altri due interlocutori. Ad esempio nel passo 489a1-2, il filosofo richiama Callicle in questo modo:

> …καὶ ὅπως μὴ ἁλώσῃ ἐνταῦθα *σὺ αὖ* αἰσχυνόμενος…
>
> …sta' bene attento a non farti prendere *anche tu* dalla vergogna…(corsivi miei).

Nel passo l'espressione σὺ αὖ (anche tu) allude ovviamente a Gorgia e Polo. Socrate, dunque, invita Callicle a mantenere lo stesso atteggiamento iniziale, privo di vergogna, durante l'intero dialogo. L'invito di Socrate è rivolto a Callicle perché questi si trova in difficoltà e sembra messo alle strette dal ragionamento del filosofo. Callicle infatti appare piuttosto spazientito e poche righe più avanti accuserà Socrate di dir solo sciocchezze[274]. Anche al passo 494c4-6 Socrate prega Callicle di non farsi prendere dalla vergogna:

> Benissimo, amico mio: continua come hai cominciato, *senza farti prendere dalla vergogna*. Ma anch'io, a quanto pare, *non devo essere troppo pudibondo* (Εὖγε, ὦ βέλτιστε· διατέλει γὰρ ὥσπερ ἤρξω, καὶ ὅπως *μὴ ἀπαισχυνῇ. δεῖ δέ*, ὡς ἔοικε, *μηδ' ἐμὲ ἀπαισχυνθῆναι*) (corsivi miei).

Ancora una volta Socrate invita Callicle a non vergognarsi. In questo passo è usato il verbo ἀπ–αισχύνομαι che significa: 'mi astengo', 'ometto per vergogna', 'mi vergogno'. Il verbo, grazie al prefisso ἀπ-, rafforza quindi l'idea che Callicle potrebbe astenersi dal dialogare con Socrate, perché messo in difficoltà, e ricorrere quindi alla vergogna. È chiaro che in questo momento il filosofo allude al comportamento degli altri due retori, che avevano finto di provare vergogna unicamente per non dover continuare il dialogo. Socrate, inoltre, afferma di dover essere lui stesso *meno pudibondo* e per questo riporta l'esempio del malato di scabbia che si gratta e ne trae piacere. A questa sua affermazione Callicle, ed è quello che Socrate sperava di suscitare in lui, si indigna e afferma:

> Che assurdità, Socrate! Sei un vero *oratore da piazza* (δημηγόρος) (corsivo mio)[275].

[274] Cfr. 489b7-c1, già citato in questo stesso Paragrafo.
[275] 494d1.

Socrate gli ribatte:

> È per questo che *ho turbato* Polo e Gorgia e *li ho fatti vergognare*. Ma tu non turbarti e *non farti prendere dalla vergogna*, infatti sei coraggioso. Ma rispondi soltanto (Τοιγάρτοι, ὦ Καλλίκλεις, Πῶλον μὲν καὶ Γοργίαν καὶ ἐξέπληξα καὶ *αἰσχύνεσθαι* ἐποίησα, σὺ δὲ οὐ μὴ ἐκπλαγῇς οὐδὲ *μὴ αἰσχυνθῇς·* ἀνδρεῖος γὰρ εἶ. ἀλλ ἀποκρίνου μόνον) (corsivi miei)[276].

Socrate ricorre dunque a uno dei tanti esempi (il malato di scabbia) che di solito infastidiscono o sdegnano gli altri interlocutori e lo fa di proposito[277]. Per questo dice di dover essere meno pudibondo, cioè di voler ora discutere servendosi proprio di quegli esempi ricorrenti, tratti dalla vita quotidiana, per i quali Alcibiade, nel *Simposio* (221e7-222a1) lo descrive in questo modo:

> …se uno intendesse ascoltare i discorsi di Socrate, gli potrebbero sembrare del tutto ridicoli: tali sono i termini e le espressioni con cui sono avvolti di fuori, appunto come la pelle di un arrogante Satiro. Infatti, *parla di asini da soma e di fabbri e di calzolai e conciapelli, e sembra che dica sempre le medesime cose con le medesime parole*, al punto che ogni uomo che non lo abbia praticato e non capisca riderebbe dei suoi discorsi (corsivo mio).

Grazie agli esempi di cui egli fa uso e al suo parlare come un "oratore da piazza", Gorgia e Polo si sono vergognati e si sono contraddetti. Callicle invece -Socrate dice di sperare- non si farà prendere dall'αἰσχύνη, perché è un interlocutore coraggioso, che afferma quello che pensa e quindi non potrà andare in confusione né cadere in contraddizione. Nel passo 494d2-5 Socrate, di conseguenza, lo provoca intenzionalmente, sottolineando la presunta diversità del suo comportamento rispetto a quello dei due retori. Si osservi inoltre che il richiamo al coraggio allude proprio al contegno della ricerca dialettica, che implica di non demoralizzarsi dinnanzi alle confutazioni e più precisamente di avere *coraggio* nel proseguire la ricerca. Un esempio è il passo 81d2-4 del *Menone*:

[276] 494d2-5; traduzione mia.
[277] Cfr. M. VEGETTI, *Teche*, in *Repubblica* traduzione e commento di M. VEGETTI, Napoli 1998,Vol. I, Libro I, pp. 193-207.

...nulla impedisce che chi si ricordi di una cosa […] costui scopra anche tutte le altre, purché sia *forte* e *non si scoraggi nel ricercare* (ἐάν τις *ἀνδρεῖος* ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμνῃ ζητῶν)…(corsivi miei).

In questo dialogo Platone espone la dottrina dell'*anamnesis* che viene dedotta dalla metempsicosi[278]. A noi, qui, interessa però mettere in evidenza come Socrate sottolinei la necessità del coraggio nella ricerca: non bisogna scoraggiarsi dopo una confutazione o, se pure non si perviene alla definizione di quanto si cerca, si deve continuare a desiderare di sapere[279].

Tuttavia Callicle, nonostante le esortazioni di Socrate, desisterà dal cercare e dal voler dialogare con lui e, messo in difficoltà, risponderà a monosillabi, fino al punto in cui il dialogo – come già accennato - si ridurrà a un monologo del filosofo[280].

Gorgia, Polo e Callicle si mostrano dunque tre interlocutori non ben disposti al dialogo. Lo stesso Callicle, che all'inizio era sembrato benevolo verso Socrate e per la sua schiettezza e mancanza di vergogna era stato lodato dallo stesso filosofo, in conclusione del dialogo si mostra aggressivo e non coerente con quanto andava affermando. Il suo comportamento, inoltre, fa sì che il dialogo si blocchi risolvendosi

---

[278] Non è possibile occuparsi in questa sede di un tema così importante, ma complesso, pertanto rimando ad alcuni dei numerosi autori che hanno scritto sull'argomento: TAYLOR, *Platone*, *l'uomo e l'opera* cit., pp. 214-217; V. MEATTINI, *Temi filosofici nella dottrina platonica della conoscenza*, «Filosofia», 30 (1979), pp. 113-128; A. BRANCACCI, *Coscienza e reminiscenza. Dall''Apologia' al 'Menone'*, in MIGLIORI-NAPOLITANO VALDITARA- FERMANI (a c. di), *Interiorità e anima. La 'psychè'in Platone* cit., pp. 1-9, e NAPOLITANO, *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., pp. 245-265 e, sempre della stessa, *Anamnesi e dialettica* cit., pp. 204-211.

[279] Sul non perdere fiducia nel διαλέγεσθαι si veda: GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., pp. 61-62, e *Euthyphr*. 9c-d, 11e-12a, 15c-d, 15e; *Hipp. Min*. 364d; *Hipp. Maior* 288c-d, 293e; *Alcib. I* 124d, 126e, 127d; *Protag.* 333b, 351e, 360e, 361a-b; *Lach.* 185b-e, 187e-188c, 194 a-b; *Charm*. 165c; *Lys*. 219c; *Gorg.* 455a, 497b.

[280] Socrate fino alla fine del dialogo, infatti, tenta di coinvolgere il sofista riprendendo nuovamente, al passo 508b7-c7, le affermazioni che Callicle aveva fatto in precedenza, a proposito di Gorgia e Polo, giudicandole corrette e utilizzandole come spunto per riflettere su come si debba vivere: «…e poi erano verissime anche quelle cose che, secondo te, Polo riconosceva solo perché *si vergognava* (αἰσχύνῃ) di rifiutarle: che commettere un reato non è solo più brutto, ma è anche peggio che subirlo. Ed è vero anche che chi vuol essere un bravo retore deve conoscere la giustizia ed essere un uomo giusto: qui Gorgia, secondo Polo, si era dichiarato d'accordo solo *per vergogna* (αἰσχύνην). E visto che le cose stanno così, vediamo adesso i rimproveri che mi rivolgi, vediamo se hai ragione o no, quando dici che io non sono capace di aiutare me stesso o i miei amici o i miei familiari…». Il filosofo nel passo iniziale riprende la critica di Callicle ai due retori e, successivamente, passa ad analizzare quella che il sofista aveva rivolto a lui stesso: Socrate non sarebbe in grado di difendere se stesso né i suoi cari e sarebbe in balia del primo venuto, che potrebbe fargli subire qualsiasi tipo di ingiustizia. Per Socrate però l'ingiustizia è peggiore per chi la commette ed è ancora più grave se costui non subisce una pena. Egli si chiede allora quale aiuto l'uomo deve saper portare a se stesso e continua: «…*la cosa più vergognosa* (τὴν αἰσχίστην) è non essere capaci di portare questo aiuto a se stessi, ai propri amici e ai propri familiari. E poi, in ordine di vergogna, viene l'incapacità di liberarci dal secondo male, e poi ancora l'incapacità di liberarci dal terzo male, e così via di seguito. A seconda della gravità di ciascun male, tale è la bellezza di essere capaci di tirarsene fuori, *e tale anche la vergogna* (αἰσχύνη) *di non esserne capaci*».

in un monologo di Socrate. La sua buona disposizione, pertanto, e la mancanza di vergogna di cui aveva fatto mostra erano solo apparenti: infatti appena Socrate lo mette in difficoltà, il sofista, come gli altri due retori e in generale gli interlocutori mal disposti, si spazientisce, lo accusa di dire sciocchezze e alla fine si rifiuta di continuare a rispondergli.

La vergogna esibita da Gorgia e Polo appare come un timore di opporsi al *nomos* vigente nella città e all'opinione corrente dei più, da cui dipendeva la loro fama. Tuttavia vi è un aspetto differente tra i due: l'αἰσχύνη di Gorgia appare come un senso di *decenza*, derivante dalla consapevolezza che, alla base del confronto intellettuale con Socrate, vi sia in realtà un più profondo conflitto esistenziale; Polo, invece, è molto più rigido nel sostenere le sue posizioni e non è minimamente toccato da questo senso di decenza, anzi rimprovera lo stesso Gorgia per averlo provato e si mostra per questo molto più arrogante e aggressivo[281].

Callicle, al contrario, sostiene di essere privo di qualsiasi tipo di vergogna, ma in realtà egli fa mostra di una sorta di ritegno aristocratico, che emerge dal suo rifiuto di reputare piaceri le soddisfazioni volgari e disgustose dei più, che consentirebbero di definire virtuoso anche un impudico (494c-495c)[282]. La sua vergogna, quindi, appare dipendere da una sorta di arcaico e tradizionale modello prestazionale, in cui l'uomo deve dar prova di essere abile tanto negli affari pubblici quanto in quelli privati. Di primo acchito, dunque, Callicle richiama il modello dell'eroe omerico, proteso alla tutela del proprio onore e del proprio οἶκος: tuttavia se ne allontana, perché dalla sua vergogna non emerge tanto la preoccupazione per l'opinione altrui o il proprio prestigio, bensì un individualismo spinto[283].

La critica che Callicle muove ai due retori, Gorgia e Polo, è rivolta all'αἰσχύνη considerata positiva per il mantenimento di quelle leggi in cui il sofista non credeva per nulla, ma alle quali invece Gorgia e Polo facevano riferimento. Tali leggi sono, a

[281] ZANETTO, *Gorgia* cit., p. 19: «Polo è rappresentato molto negativamente, sia sul piano umano sia su quello dottrinario. I suoi modi di fare sono rozzi e arroganti: lo si vede all'inizio del dialogo, quando pretende di sostituirsi a Gorgia, e poi nel corso della conversazione: Polo non accetta nessuna disciplina dialettica, ricorre spesso al sarcasmo o accusa l'interlocutore di insincerità. Non ha né la nobiltà naturale e il carisma di Gorgia, né la magnanimità e la generosità di Callicle; soprattutto, non capisce le qualità morali e umane di Socrate…».

[282] Cfr. C. H. KAHN, *Drama and Dialectic in Plato's Gorgias,* «Oxford Studies in Ancient Philosophy» I (1983), pp. 75-121, pp. 106-107.

[283] S. GASTALDI, *La giustizia e la forza. Le tesi di Callicle nel «Gorgia» di Platone*, «Quaderni di Storia», CII (2000), pp. 85-105, p. 90.

suo parere, una creazione dei più deboli per sottomettere i più forti, pertanto la vergogna legata ad esse è, per Callicle, un puro formalismo[284].

Possiamo osservare quindi che l'αἰσχύνη dei tre interlocutori di Socrate è diversa, ma al tempo stesso ha un tratto comune: essa, infatti, esprime l'incapacità dei tre di comprendere e condividere il metodo dialettico di Socrate e, nel contempo, di rinnegare le proprie credenze e il modo tradizionale di disporsi al rapporto con gli altri. Pertanto essi fingono di ancorarsi alla vergogna, in cui li indurrebbe il travalicare della discussione rispetto a valori e credenze condivise dai più e dall'uditorio, mentre in realtà essi si trovano in difficoltà dinnanzi all'argomentare socratico. Michael Erler riflette a questo proposito: «Gli interlocutori di Socrate nel *Gorgia*, cioè Gorgia, Polo e Callicle, rappresentano un caso opposto rispetto al filosofo: in vari modi, essi hanno difficoltà a liberarsi dall'ombra delle proprie convinzioni e a farsi convertire da Socrate»[285]. L'ombra a cui allude Erler è una sorta di resistenza all'argomentare socratico e viene messa in luce ancor meglio dalla *falsa vergogna*: i tre interlocutori, infatti, sono pienamente coscienti di trovarsi in difficoltà davanti a Socrate e proprio per questo la loro αἰσχύνη ci appare falsa. Essi si servono dunque della vergogna per porre fine al dialogo con il filosofo, perché, trovandosi nell'incapacità di rispondere, temono di perdere la considerazione agli occhi dei più: la loro αἰσχύνη proprio per questo motivo può dirsi 'rivolta verso l'esterno'. Inoltre la *falsa vergogna* che essi usano nel dialogo è *negativa*, poiché non consente di proseguire nella discussione e quindi pone fine anche alla possibilità di cercare e di raggiungere insieme la verità.

Nel *Protagora* troviamo un altro esempio di vergogna rivolta 'verso l'esterno'. Socrate, nel dialogo, interroga Protagora sui vantaggi che si ricavano dal frequentarlo e il sofista professa di insegnare a chiunque si presenti da lui la virtù politica. Per Protagora, dunque, la virtù è insegnabile, per Socrate invece non lo è.

Il sofista, parlando della virtù, le attribuisce vari nomi: giustizia, santità, temperanza etc., e da ciò Socrate trae lo spunto per spostare l'attenzione sul problema dell'unità della virtù: se la virtù sia unica e se i nomi usati da Protagora per definirla siano nomi diversi per indicare lo stesso ente, oppure se si tratti di parti diverse e senza alcun legame, tali che possederne una non implica possedere anche le altre, posizione che

---

[284] *Ivi*, pp. 90-91.

[285] M. ERLER, *Socrate nella caverna. Le argomentazioni come terapia delle passioni nel 'Gorgia' e nel 'Fedone'*, in MIGLIORI- NAPOLITANO VALDITARA-DEL FORNO, *Plato Ethicus: la filosofia è vita* cit., pp. 115-128, p. 118.

sarà poi sostenuta dallo stesso Protagora[286]. Al passo 333b7-c6 Socrate, resosi conto che Protagora gli sta rispondendo malvolentieri, lo esorta:

> Socr.: Su, Protagora … non perdiamoci d'animo, ma proseguiamo nel nostro esame. Ti pare che chi commette ingiustizia, in quanto tale, sia saggio?
> Prot.: *Avrei vergogna* (αἰσχυνοίμην), Socrate, ad ammetterlo, quantunque molti uomini lo dicano.
> Socr.: Ma è con essi[287] o con te che dovrò parlare?
> Prot.: Se vuoi, rispose, discuti prima le asserzioni di costoro, cioè le opinioni della massa (corsivo mio)[288].

Nel passo Socrate-Platone tenta la connessione tra giustizia e saggezza. Se si ammettesse che l'ingiusto non può mai essere saggio, la dimostrazione sarebbe fatta da subito, perché ne seguirebbe che solo il giusto è saggio e che quindi la giustizia implica la saggezza. Tuttavia Protagora appare essere d'accordo con Socrate, ma esprime l'opinione che la maggior parte delle persone non lo sia, perché i più credono che l'ingiusto possa essere saggio. Egli afferma, infatti, di avere vergogna nel sostenere che chi commette ingiustizia è temperante, ma reputa che i più la pensino in questo modo ed invita Socrate a discutere prima con essi. Questa dichiarazione appare un intento del sofista di nascondersi dietro all'opinione dei più, da cui distinguere la propria.
Socrate allora replica:

> Ma, purché tu mi risponda, a me non importa affatto se queste corrispondano o no alla tua opinione: *è il discorso che io soprattutto sottopongo ad esame*, *anche se probabilmente avverrà che io esamini anche me che interrogo e colui che risponde*

[286] Cfr. F. FERRARI, *I pragmata e il problema dell'unità della virtù*, in *Il Protagora: struttura* cit., pp. 293-300.
[287] 'Essi' sono, qui, i numerosi politici e i Sofisti come Trasimaco e Callicle, ma anche la gente comune che rispecchia il sentire di un'epoca che aveva perduto la fede nelle antiche idealità.
[288] Sul passo si legga: RICCARDO, *Le condizioni del discorso* cit., p. 448, nota 51, in cui l'Autrice osserva: «Il sospetto socratico che Protagora nasconda qualcosa che debba rivelare, scoprire, è in netta antitesi con la dichiarazione protagorea di "operare all'aperto" e di non nascondere, quindi, nessun aspetto della sua professione di sofista (cfr. *Prot.* 316-317c; 349a). L'immagine di un Protagora in cui ci sia qualcosa di nascosto da portare alla luce è ripresa nel *Teeteto*. Vi è infatti descritto come un gran sapiente che parla per enigmi alla volgare accozzaglia mentre ai suoi discepoli dice in segreto la verità (*Theaet*. 152c); e Socrate si assume il compito di cercar di indagare la verità nascosta nelle parole del sofista (*Theaet.* 155d6)».

(τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω, συμβαίνει μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι) (corsivo mio)[289].

Questa affermazione di Socrate pare contraddire quanto egli aveva affermato in precedenza e in generale il suo stesso modo di dialogare, che prevedeva sempre l'indagine dei λόγοι del singolo e della sua stessa persona[290]. Al passo 331c4-d2 Socrate aveva infatti dichiarato:

> …io non ho affatto bisogno di mettere a prova i *se vuoi* e i *se ti pare*, ma me e te. Dico *me e te*, convinto di mettere alla prova <confutare> (ἐλέγχεσθαι) il discorso nel modo migliore, se se ne eliminano i *se* (corsivo e integrazione miei).

Socrate vuole che Protagora sia convinto di quanto afferma e che le sue non siano semplici concessioni: quello che interessa infatti al filosofo sono la verità e l'interlocutore. Il passo 333c6-9 appena riportato, in realtà, non contraddice quest'ultima affermazione di Socrate, poiché il filosofo accetta di combattere con l'opinione dei più, sapendo che, mettendola alla prova e confutandola, lo stesso avverrà per l'opinione di Protagora.

Dopo l'interpretazione del carme di Simonide fatta da Socrate, Ippia interviene sostenendo di averne anche lui una personale, ma viene zittito immediatamente da

---

[289] 333c6-9. Ho modificato la traduzione di: «συμβαίνει μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι», che in CAMBIANO è resa da: «anche se probabilmente avverrà che l'esame si eserciti su me che interrogo e su colui che risponde».

[290] Si veda anche il passo 187e6-188a5 del *Lachete*, in cui Nicia descrive Socrate, a Lisimaco, in questo modo: «Non mi sembra che tu sappia che chi si avvicina molto ai discorsi di Socrate e ha con lui familiarità nel dialogare, di necessità, se anche comincia in un primo momento a discutere di qualcos'altro, viene da lui condotto nel discorso in un giro senza tregua sino a che non finisce con il dare ragione di se stesso, in quale modo ora viva e come abbia vissuto la vita trascorsa. E una volta che vi è finito, (non sai) che Socrate non lo lascerà andare prima di aver saggiato bene e in maniera esauriente tutte queste cose. Io ho consuetudine con quest'uomo e so che è necessità subire questo da lui e inoltre, che anch'io subirò questo, lo so bene». La stessa immagine di Socrate è presentata da lui stesso nell'*Apologia* (29d7-30a4): «Ottimo uomo, dal momento che sei ateniese […] *non ti vergogni* di occuparti delle ricchezze per guadagnarne il più possibile e della fama e dell'onore, e invece non ti occupi e non ti dai pensiero della saggezza, della verità e della tua anima, in modo che diventi il più possibile buona? *E se qualcuno di voi dissentirà su questo* e sosterrà di prendersene cura, *non lo lascerò andare immediatamente, né me ne andrò io, ma lo interrogherò, lo sottoporrò a esame e lo confuterò*. E se mi risulterà che egli non possegga virtù, se non a parole, lo biasimerò, in quanto tiene in pochissimo conto le cose che hanno il maggior valore, e in maggior conto le cose che ne hanno poco. E farò queste cose con chiunque incontrerò, sia con chi è più giovane, sia con chi è più vecchio, sia con uno straniero, sia con un cittadino, ma specialmente con voi, cittadini, in quanto mi siete più vicini per stirpe». Infine, anche nel *Teeteto* (169a5-b4) compare la stessa immagine di Socrate amante dei discorsi. Teodoro descrive Socrate: «Non è facile, Socrate, stando seduto qui vicino a te non concedersi alla discussione; e poco fa ho detto un'assurdità dicendo che mi avresti concesso di svestirmi e mi avresti forzato come fanno gli Spartani. […] Gli Spartani infatti comandano o di andarsene o di spogliarsi, tu invece […] non lasci andare chi ti si avvicina prima di averlo costretto a spogliarsi e a fare la lotta con te nei ragionamenti».

Alcibiade, che rimette invece la discussione a Socrate e a Protagora; si tratta ora di decidere chi deve rispondere e chi domandare. Protagora sembra non avere alcun interesse a continuare il dialogo, né nella veste di colui che interroga né in quella di colui che risponde. Alcibiade allora, rivolgendosi a Callia, chiede:

> …Callia, ti pare che anche ora Protagora si comporti bene a non voler dichiarare se accetta o no di rispondere? A me non pare. Discuta o dica chiaramente di non voler discutere, affinché noi ci possiamo regolare sul suo conto e Socrate possa discutere con qualcun altro o chiunque altro con altri[291].

Alcibiade sblocca la situazione come aveva già fatto in precedenza interrompendo Ippia[292]. Infatti Socrate può affermare al passo 348c1-4:

> Protagora, *si vergognò* (αἰσχυνθείς), così parve a me, a queste parole di Alcibiade e alle preghiere di Callia e di quasi tutti gli altri presenti, con fatica si decise a discutere e mi domandò di interrogarlo dicendosi disposto a rispondere (corsivo mio)[293].

Protagora prova dunque vergogna davanti al pubblico per le parole che Alcibiade aveva pronunciato contro di lui. Il sofista è costretto allora ad accettare di discutere con Socrate, viste anche le insistenze dei presenti, e, nonostante non ne abbia alcuna voglia, per mantenere il suo prestigio. La sua αἰσχύνη è, dunque, rivolta verso l'esterno, dipende cioè dalla presenza dell'uditorio e dalla volontà di conservare la sua fama[294]. Protagora, nel primo passo riportato, pare convenire con Socrate sull'affermazione da lui fatta e sembra essere ben disposto al dialogo, sebbene si

---

[291] 348b3-7.

[292] Alcibiade era già intervenuto in precedenza a favore di Socrate e del suo modo di discutere affermando (336b6-336d5): «Non dici bene, o Callia. Il nostro Socrate, infatti, ammette che non è da lui parlare in modo prolisso e si arrende a Protagora. Quanto, però, al saper sostenere una discussione, e al sapersi destreggiare nel dare e ricevere risposte, mi stupirei se fosse secondo a qualcuno. Se, dunque, anche Protagora ammette di essere inferiore a Socrate nel sostenere una discussione, Socrate è soddisfatto. Se invece s'impunta a far valere i suoi diritti, allora accetti di discutere facendo domande e dando risposte, senza sviluppare un lungo discorso a ogni domanda, eludendo le obiezioni e rifiutandosi di giustificare le proprie affermazioni, ma tirando la cosa per le lunghe finché la maggior parte degli ascoltatori non abbia dimenticato quale era l'oggetto della domanda. Quanto a Socrate, infatti, vi garantisco io che non se ne dimenticherebbe, e che scherza, quando dice di aver poca memoria. A me pare, quindi, che le pretese di Socrate siano più ragionevoli, dato che ciascuno deve esprimere la propria opinione». Lo stesso Socrate, inoltre, nel prologo del dialogo, dichiara all'amico anonimo che ha appena incontrato di essere di ritorno dalla casa di Alcibiade, il quale si era mostrato ben disposto nei suoi confronti. Socrate infatti precisa (309b6): «Ha fatto [...] molte affermazioni in mio favore, per aiutarmi...». Cfr. S. NONVEL PIERI, *La caccia al bell'Alcibiade*, in *Protagora: struttura* cit., pp. 7-38.

[293] Traduzione mia.

[294] Cfr. Capitolo II, Paragrafo F.

nasconda dietro all'opinione dei più; nel secondo passo invece, ormai messo in difficoltà da Socrate e dalle critiche di Alcibiade, mostra un atteggiamento simile a quello di Gorgia e di Polo: egli, infatti, si vergogna *davanti al pubblico*. Tuttavia decide di proseguire, anche se malvolentieri, la discussione con Socrate, ed è questo che lo differenzia dagli interlocutori del *Gorgia*, i quali invece si erano serviti della vergogna al solo scopo di interrompere il dialogo. Protagora, pur non comprendendo né condividendo le affermazioni di Socrate, acconsente, invece, di continuare il dialogo, alla fine del quale sarà confutato.

Anche se accetta di proseguire la discussione con Socrate, egli appare comunque un interlocutore non ben disposto al dialogo: infatti *non è d'accordo* con le affermazioni socratiche, non è disposto a mettere in dubbio le sue credenze e, soprattutto, afferma da principio un concetto e successivamente l'esatto contrario. La sua vergogna, per di più, non è provata a causa delle difficoltà in cui lo mette Socrate e quindi non suscita in lui la consapevolezza di non sapere né il conseguente desiderio di cercare, poiché egli, come Gorgia, è convinto di conoscere tutto e di poterlo insegnare agli altri. Egli desidera unicamente, come tutti i Sofisti, primeggiare sull'avversario e per questo motivo, messo in scacco da Socrate, non può fare altro che accettare di discutere con lui, pena la perdita del proprio prestigio.

Anche Crizia[295], nel *Carmide*, fa mostra dello stesso atteggiamento che abbiamo appena attribuito a Protagora: inizialmente infatti egli sostiene *di non avere alcun pudore nel riconoscere di avere parlato in modo scorretto*, successivamente però *prova vergogna davanti all'uditorio*.

Al passo 164 c7-d3 egli così si rivolge a Socrate:

> …se credi che questa sia una conseguenza necessaria delle mie precedenti ammissioni, preferisco ritrattare qualcuna di esse e *non mi vergognerei* (οὐκ ἂν αἰσχυνθείην) di riconoscere di aver parlato scorrettamente piuttosto che ammettere che un uomo sia saggio senza conoscere (ἀγνοοῦντα) se stesso (corsivo mio).

Nel *Carmide* la discussione verte su che cosa sia la σωφροσύνη. Il giovane Carmide fornisce tre definizioni, di cui l'ultima appartiene a Crizia: costui decide di

[295] Cugino della madre di Platone, si distinse per le tendenze antidemocratiche. Durante il governo dei Trenta Tiranni fu uno dei cinque efori di Atene e attuò una politica di terrore e violenza. Secondo la testimonianza di Senofonte nei *Memorabili* (I 2, 31), egli avrebbe proibito l'arte dei discorsi, poiché aveva di mira proprio Socrate.

intervenire al posto del giovane che si era appena fatto confutare da Socrate. La sua definizione della σωφροσύνη è: 'fare le proprie cose' (*Carmide* 161b3-6)[296].
Socrate fa notare a Crizia che dalle sue ammissioni si potrebbe dedurre che un uomo che non conosce se stesso sia saggio. Crizia ribadisce, come si evince dal passo riportato, che, se le conseguenze delle sue ammissioni sono queste, egli non ha vergogna ad ammettere di essersi espresso in modo scorretto ed è anche pronto a ritrattare queste stesse ammissioni. Il politico-sofista ci appare, quindi, ben disposto verso Socrate, ammette esplicitamente di *non avere vergogna* di riconoscere il proprio errore ed è pronto anche a ritrattare, ossia a rivedere le sue opinioni. Il suo atteggiamento, da questi tre aspetti, ci appare quello del dialettico che, come lo stesso Crizia nel passo, è benevolo verso gli altri, pronto ad accettare le critiche e a mettere in dubbio le sue credenze.
Tuttavia, al passo 169c6-d1, Socrate precisa:

> …poiché desiderava sempre farsi onore [Crizia], *si vergognò* (ἠσχύνετο) dei presenti e non volle concedermi di essere incapace di fare le distinzioni a cui l'avevo invitato e non diede una risposta chiara, per nascondere la difficoltà (corsivo mio).

Crizia è abituato a differenziarsi dalla massa e davanti alla massa. Egli quindi non può accettare di mostrarsi incapace di distinguere quanto gli ha chiesto Socrate, deve perciò nascondere la sua *aporia*. Il politico-sofista, come il sofista, riceve e mantiene la fama e l'onore grazie al pubblico, davanti al quale deve esibire le sue capacità oratorie e persuasive. Crizia in questo caso è consapevole di non essere in grado di rispondere a Socrate, ma vuole nasconderlo, per timore di perdere il suo *status*. La vergogna che egli prova non lo induce a riflettere sulla sua incapacità e a desiderare di sapere, ma deriva dal timore di essere scoperto insipiente dai presenti. La vergogna di Crizia, pertanto, è negativa, poiché pregiudica la consapevolezza di non sapere, presupposto di ogni possibile apprendimento[297].

---

[296] Riporto il passo per intero: «Ma esamina questa definizione della saggezza e dimmi che te ne pare. Ora infatti mi ricordo di una cosa che ho sentito dire da qualcuno, che la saggezza consisterebbe nel fare le proprie cose». Su questa affermazione si veda: ERLER, *Il senso delle aporie* cit., p. 82: «Spesso anche negli altri dialoghi un'importante definizione viene introdotta nella forma che uno si ricorda di aver sentito dire qualcosa»; un esempio è il passo del *Lachete* 194d, in cui Nicia afferma: «Molte volte ti ho sentito dire che ciascuno di noi è virtuoso nelle cose in cui è sapiente, mentre, nelle cose in cui è ignorante, è cattivo».
[297] Cfr. Il passo del *Sofista* (230d) di cui parleremo nel Paragrafo G, in cui la *vergogna* della propria ignoranza è lo scopo della confutazione.

Come mai Crizia cambia atteggiamento da un passo all'altro? Egli in realtà è, *solo in apparenza*, ben disposto verso Socrate e verso il dialogo: la prima ammissione di non avere vergogna nel riconoscere l'errore commesso deriva dalla convinzione di Crizia di avere la meglio su Socrate e che, quindi, non sarà necessario per lui ritrattare le sue ammissioni. Successivamente però egli si rende conto di essere in reale difficoltà, poiché Socrate è in aporia e lui stesso ne è preda[298]. *La vergogna*, pertanto, anche in questo caso, *non agisce nell'interiorità del singolo*, cioè nell'anima di Crizia, che, infatti, non dubita minimamente delle sue capacità, ma *è rivolta verso l'esterno* e *al tempo stesso ne è condizionata*.

C. I. *Conclusioni.*

Tutti gli interlocutori di Socrate di cui abbiamo parlato nel precedente paragrafo *si servono* della vergogna, vero il suo tradizionale valore sociale, e non *la provano* realmente nella loro anima.

Gorgia e Polo la usano come una sorta di 'maschera' per nascondere il loro reale pensiero e tutelare il prestigio raggiunto fino a quel momento. L'αἰσχύνη, dunque, funge da 'barriera' da un lato tra Socrate e i Sofisti, ostacolando il proseguimento del dialogo o sviandolo, dall'altro tra i Sofisti e il pubblico, impedendo che questo si accorga della loro ignoranza e falsità. In entrambi i casi inoltre la vergogna è falsa: essa, infatti, non induce nei Sofisti alcuna riflessione né ripensamento sulle affermazioni fatte e confutate da Socrate.

Callicle afferma, invece, di non credere nella vergogna e anzi critica il comportamento sia di Gorgia sia di Polo, che sono caduti in contraddizione davanti a

[298] Anche nel *Menone* (79e7-b1), il giovane Menone stesso si lascia 'contagiare' dall'aporia socratica e afferma: «O Socrate, avendo udito, prima ancora di incontrami con te, che tu non fai altro che dubitare e che fai dubitare anche gli altri: ora, come mi sembra, mi affascini, mi incanti, mi ammalii completamente, così che son diventato pieno di dubbio. E mi sembra veramente, se è lecito celiare, che tu assomigli moltissimo, quanto alla figura e quanto al resto, alla piatta torpedine marina. Anch'essa, infatti, fa intorpidire chi le si avvicina e la tocca: e mi pare che, ora, anche tu abbia prodotto su di me un effetto simile. Infatti, veramente io ho l'anima e la bocca intorpidite e non so più che cosa risponderti»; nel *Teeteto* (149a1-9), invece, è Socrate stesso ad illustrare la sua arte maieutica: «…e non hai sentito [Teeteto] dire che io sono figlio di una levatrice molto in gamba e forte, di Fenarete?». Teeteto: «Sì, questo l'ho già sentito». Socrate: « E hai sentito dire che io professo la stessa arte?». Teeteto: «No, proprio no». Socrate: «Sappi bene che è così. Tu però non raccontarlo agli altri. Io tengo nascosto agli altri, amico, di possedere quest'arte: ed essi, sapendolo, non dicono questo sul mio conto, ma che sono molto originale e che mi do da fare a mettere in imbarazzo gli uomini…».

Socrate. Il sofista, oltre a ciò, rimprovera ai due retori di seguire le convenzioni sociali imposte dalla massa e afferma che la vergogna non è propria dell'uomo per natura, ma è un derivato delle stesse convenzioni da lui criticate. Tuttavia, nonostante la mancanza di quell'αἰσχύνη, che hanno Gorgia e Polo e quindi tutti coloro che seguono le convenzioni, e nonostante la schiettezza e la benevolenza mostrata da Callicle verso Socrate e che lo stesso filosofo gli riconosce, il dialogo non ha un esito positivo, anzi si trasforma in un monologo.

Protagora e Crizia sembrano, invece, inizialmente essere ben disposti alla discussione e anzi dicono di concordare con Socrate: il primo con le sue affermazioni e il secondo con le sue possibili critiche. Protagora però fa uso del pubblico per nascondere ciò che pensa e finge di vergognarsi ad ammettere ciò che i più invece credono. Egli, dunque, simula l'accordo con Socrate per indurlo a confutare l'opinione dei più, che il filosofo, però, sa benissimo essere quella dello stesso Protagora. Inoltre la vergogna che il sofista prova verso il pubblico è intenzionalmente rivolta ad esso con l'obiettivo di non perdere il prestigio raggiunto. Il sofista, infatti, è consapevole di trovarsi in difficoltà e di accettare di continuare il dialogo malvolentieri, ma non farlo significherebbe per lui perdere la fama e l'onore. Anche nel suo caso la vergogna è falsa ed è negativa per la ricerca, poiché l'interlocutore, non provandola realmente, non è minimamente toccato dalla confutazione socratica, né dubita di quanto affermato fino a quel momento: pertanto rimane nel suo stato di insipienza.

Crizia ha lo stesso atteggiamento di Protagora: egli, infatti, è convinto di conoscere e di avere la meglio nella discussione con Socrate; per questo motivo ammette di non avere vergogna nel riconoscere un possibile errore nelle sue asserzioni. Tuttavia il politico-sofista, messo in reale difficoltà da Socrate, tenta, come gli altri Sofisti, di nascondere la sua aporia. Egli prova vergogna di essere giudicato uno dei tanti dalla massa, dalla quale invece fino ad allora era riuscito a distinguersi. L'αἰσχύνη ancora una volta appare falsa e rivolta soltanto alla tutela della propria immagine, senza alcuna preoccupazione della propria interiorità[299].

D. *Gli accusatori di Socrate nell''Apologia': la mancanza di pudore.*

[299] Entrambi gli interlocutori, Crizia e Protagora, quindi ci appaiono dapprima ben disposti verso il dialogo e poi invece si rivelano mal disposti: essi rappresentano, pertanto, quel 'terzo' tipo di interlocutore cui accennavamo, *supra*, alla nota 208 dello stesso Capitolo.

Gli accusatori che Socrate deve affrontare al processo, come già i Sofisti, non affermano il vero nei suoi riguardi, ma sono, egli dice, "spudorati" nel dichiarare il falso e nell'accusarlo ingiustamente. Al passo 17a4-b5 Socrate li descrive in questo modo:

> Soprattutto una tra le molte menzogne che hanno detto mi ha meravigliato, quando hanno affermato che voi dovevate essere circospetti in modo da non lasciarvi ingannare da me, in quanto sono *straordinario* (δεινός) nel parlare. E che *non provassero vergogna* (μὴ αἰσχυνθῆναι), dal momento che li avrei subito confutati di fatto non appena vi sarei apparso tutt'altro che straordinario nel parlare, questa mi è sembrata la cosa *più vergognosa* (ἀναισχυντότατον) da parte loro. A meno che non chiamino *straordinario* (δεινός) nel parlare colui che dice la verità (corsivi miei).

Socrate si rivolge a quanti sono presenti al processo, ma che ovviamente non possono interagire con lui, ed espone la sua meraviglia per le menzogne pronunciate dai suoi accusatori. Ciò che lo colpisce di più è *l'assoluta assenza di vergogna* da parte loro nel formulare le accuse: egli, infatti, facilmente li avrebbe confutati con la sua stessa presenza, poiché sarebbe apparso subito per nulla abile nel parlare.

Gli accusatori di Socrate non hanno alcuna vergogna nel dire il falso, nell'accusare un uomo ingiustamente; Socrate, invece, crede che il loro comportamento sia deplorevole e che anzi la cosa più vergognosa sia la loro totale assenza di preoccupazione per la confutazione delle loro accuse, confutazione che di certo avrebbero subito non appena Socrate fosse entrato in scena ed avesse iniziato a parlare. Egli, quindi, si presenta, al processo ricostruito da Platone, in modo opposto a quanto ascrive agli accusatori: non è per nulla abile nel parlare, a meno che non si intenda per abile colui che afferma la verità[300].

Vi sono una serie di interessanti contrapposizioni nel passo: 1) gli accusatori dicono il falso, ma accusano Socrate di essere δεινός; 2) Socrate li accusa di dire menzogne e afferma di non essere δεινός; e 3) Socrate accetta di essere definito δεινός soltanto nel senso di colui che dice la verità e quindi si contrappone alle menzogne degli accusatori[301].

[300] Cfr. GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., pp. 114-116.
[301] Su δεινός confronta: *Ivi*, p. 103, nota 28.

Egli sottolinea volutamente, e più volte nel dialogo, quanto gli accusatori siano spudorati e menzogneri; lui invece dirà la verità e anzi la dimostrerà con la sua stessa presenza. Anche al passo 31b7-c3 il filosofo dichiara, rivolto al pubblico:

> Ma lo vedete pure voi che i miei accusatori, i quali mi hanno accusato delle altre cose in modo così *spudorato* (ἀναισχύντως), per questo non sono stati a *tal punto spudorati* (ἀπαναισχυντῆσαι)[302] da portare un solo testimone per provare che io anche una sola volta mi sia fatto pagare o che abbia preteso qualche compenso (corsivi miei).

Gli accusatori, che sono stati spudorati nell'accusare il filosofo di corrompere i giovani e di non credere negli dèi della città, non lo sono stati altrettanto nel dichiarare che egli abbia ricevuto dei compensi dai cittadini e infatti non hanno potuto portare nessun testimone a riguardo. È chiara la contrapposizione in questo passo tra Socrate, che non si professa maestro di nessuno e che non percepisce alcun compenso, e i Sofisti, che si dichiarano in grado di sapere tutto e di poterlo insegnare e per questo vengono pagati[303].

Socrate, invece, dopo aver sostenuto che contro di lui si era formato un sentimento di odio e che le calunnie e l'invidia lo avrebbero portato alla condanna, argomenta:

> Qualcuno potrebbe forse dirmi: «Allora, Socrate, *non ti vergogni* (οὐκ αἰσχύνῃ) di esserti dedicato a questa attività, per la quale sei in pericolo di morire?» (corsivo mio)[304].

Il filosofo è consapevole dell'odio che aveva suscitato in molte persone, soprattutto a seguito del vaticinio del dio di Delfi che riconosceva in lui il più sapiente degli uomini. Egli, invece, non comprendendo il responso dell'oracolo e volendo dimostrare che vi erano uomini molto più sapienti di lui, si era messo a interrogare quelli che nella società erano ritenuti tali: i politici, i poeti e gli artigiani, ma si era accorto ben presto che essi in realtà non sapevano. Solo gli artigiani erano sapienti

[302] Il verbo ἀπαν-αισχυντέω indica: 'avere l'impudenza di sostenere' e sottolinea in modo piuttosto chiaro nel passo il comportamento degli accusatori di Socrate. Esso rafforza infatti l'idea della loro spudoratezza, che Platone vuole trasmetterci.
[303] Gli stessi accusatori di Socrate usano il metodo dei Sofisti. Confronta a proposito il Capitolo II, Paragrafo F. II e nota 127 dello stesso.
[304] 28b3-5.

nella loro arte, ma credevano per questo di conoscere tutto. A proposito dell'indagine condotta, Socrate ricorda (22e6-23a5):

> Da tale accurato esame <dei tre tipi di sapienti>, cittadini ateniesi, mi derivarono molte inimicizie, pericolosissime e gravissime, al punto che da esse sorsero molte calunnie e mi provenne anche la reputazione di essere sapiente. Così, ogni volta, tutti quelli che erano presenti pensavano che io fossi sapiente in quelle cose sulle quali *confutavo* l'altro (ἐξελέγξω) (corsivo e integrazione miei).

L'esame che Socrate ha condotto e la confutazione che ha praticato sui politici, sui poeti e sugli artigiani suscita le loro ire e inimicizie. Inoltre si era diffusa l'idea che il filosofo stesso fosse sapiente proprio sugli argomenti su cui confutava gli altri, invece per Socrate solo il dio era sapiente e la sapienza umana aveva ben poco valore[305]. L'opinione diffusasi su Socrate era dunque contraria al reale pensiero del filosofo, che interrogava gli altri perché non sapeva e credeva solo insieme ad essi di poter raggiungere la verità.

Gli accusatori di Socrate e molti di coloro che lo avevano in antipatia credevano al contrario che egli traesse piacere nel confutare gli altri e nel metterli in difficoltà[306]. Proprio per questo motivo Socrate, al passo 28b3-5 già citato sopra, immagina ciò che qualcuno potrebbe imputargli, ossia di doversi vergognare della sua condotta di vita e del fatto di occuparsi della filosofia. Il passo, inoltre, richiama le accuse rivolte al filosofo da Callicle al passo 486a3-6, già citato, e che riportiamo di nuovo per chiarezza:

> …A dire il vero, caro Socrate, e non sdegnarti con me, perché ti parlo per *benevolenza*: *non ti vergogni* di trovarti nella condizione che ti ho descritto, tu e tutti quelli che progrediscono <spingono avanti> nella filosofia? (…καίτοι, ὦ φίλε Σώκρατες – καί μοι μηδὲν ἀχθεσθῇς· εὐνοίᾳ γὰρ ἐρῶ τῇ σῇ – οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ σοι εἶναι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ σὲ οἶμαι ἔχειν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς πόρρω ἀεὶ φιλοσοφίας ἐλαύνοντας;) (corsivo mio e integrazione miei).

Gli accusatori di Socrate immaginano che il filosofo debba vergognarsi per il suo stile di vita; a suo parere, invece, sono loro a doversi vergognare nell'accusarlo utilizzando solo menzogne. La vergogna degli accusatori risiede, secondo Socrate, in senso stretto nel fatto di dire il falso, adottando cioè quanto vi è di più lontano dal

[305] Cfr. FIGAL, *Socrate* cit., pp. 33-37.
[306] Si vedano le accuse di Polo e Callicle nel Paragrafo C di questo stesso Capitolo.

comportamento di un dialettico. Le menzogne e le calunnie usate dagli interlocutori sono infatti contrapposte da Socrate, numerose volte nel dialogo, alla verità che lui stesso continuerà a dire[307].

Inoltre, al rilievo di doversi vergognare per la condotta di vita che lo condurrà alla morte, Socrate risponde (28b5-d10):

> …non dici bene, amico, se ritieni che un uomo che possa essere di qualche giovamento anche piccolo, debba tener conto anche del pericolo della vita o del morire e non debba, invece, quando agisce, guardare solo a questo, ossia se possa fare cose giuste o ingiuste, e se le sue azioni sono azioni di un uomo buono oppure di un uomo cattivo […] così stanno le cose, cittadini ateniesi, *secondo la verità*: al posto in cui uno collochi se medesimo, considerandolo il migliore, o in cui sia stato collocato da chi ha il comando, proprio qui io penso debba restare e affrontare i pericoli, e non tener conto della morte né di nessun'altra cosa piuttosto che del *disonore* (αἰσχροῦ) (corsivi miei).

Socrate ritiene, al contrario degli accusatori, che la sua condotta di vita sia stata di grande aiuto per la città e che il singolo debba preoccuparsi che le azioni compiute siano buone e giuste, senza temere la morte. Ciò che conta per Socrate, ed egli sottolinea volutamente come questa sia *la verità*, è mantenere il proprio posto, realizzare i propri compiti, assegnati o scelti che siano: non bisogna pertanto temere la morte ma il disonore. Quest'ultimo, inoltre, non è da intendersi come il disonore che deriva dalla moltitudine, quindi la perdita della propria fama, secondo la morale tradizionale, ma è la vergogna che prova verso se stesso colui che si comporta o parla male[308]. A questo proposito riportiamo il passo 29a4-b2, in cui Socrate sottolinea di nuovo che cosa, ai suoi occhi, sia riprovevole:

---

[307] Riporto alcuni dei passi in cui Socrate sottolinea il suo dire la verità: *Apol*. 17b7-8: «Costoro [gli accusatori], dunque, come vi ripeto, hanno detto di vero poco o niente. Invece da me udrete tutta quanta la verità»; 20d5-6: «ma sappiatelo bene: io vi dirò tutta la verità»; 22a1-2: «Ebbene, corpo di un cane, cittadini ateniesi, bisogna che vi dica la verità…»; 22b5-6: «*Mi vergogno* (αἰσχύνομαι) a dirvi, cittadini, la verità. Eppure bisogna che ve la dica»; 23d7-9: «La verità, mi pare, essi [i nemici di Socrate] non la vorrebbero dire, ossia che è risultato evidente che hanno la presunzione di sapere tutto e, invece, non sanno nulla».

[308] Sul passo confronta GIANNANTONI, *Dialogo socratico* cit., pp. 210-213, in particolare p. 212, in cui l'Autore nota: «…rispetto a ciò che può essere turpe (αἰσχρόν), si deve rimanere saldi al proprio posto, sia che uno lo abbia scelto in quanto lo riteneva il migliore, sia che gli sia stato assegnato da chi ha il diritto di comandare. Nelle parole di Socrate si intrecciano due motivazioni cogenti: scelta personale e rispetto di un'autorità superiore. Se egli ritenne giusto combattere a Potidea, ad Amfipoli e a Delio e non abbandonare il posto assegnatogli dai "comandanti" (ἄρχοντες) terreni, anche mettendo a repentaglio la sua vita, a maggior ragione ha il dovere di non abbandonare quello assegnatogli da un ἄρχων ben più importante, e cioè il dio…».

> …avere paura della morte, cittadini, non significa altro che credere di essere un sapiente, mentre in realtà non lo si è: è un credere di sapere cose che non si sanno. In effetti, nessuno sa che cosa sia la morte e se essa non sia per l'uomo il maggiore di tutti i beni; e invece gli uomini ne hanno paura, come se sapessero bene che essa e il più grande dei mali. *Non è forse ignoranza questa, e anzi la più riprovevole, l'essere convinti di sapere le cose che invece non si sanno?* (καίτοι πῶς οὐκ *ἀμαθία* ἐστὶν αὕτη ἡ *ἐπονείδιστος*[309]*,* ἡ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν;) (corsivo mio).

È riprovevole comportarsi con ingiustizia, ma anche, come in questo passo, credere di sapere mentre in realtà non si sa nulla; questa è inoltre la forma di ignoranza (ἀμαθία) più grave. Questa ignoranza caratterizza gli accusatori di Socrate, e in parte, anche i Sofisti. La loro ignoranza, infatti, assume una connotazione diversa, poiché è formata dall'ἄγνοια e dalla consapevolezza di non sapere. Essa, pertanto, è costituita in questo modo: ἄγνοια, consapevolezza di non sapere e simulazione di sapere. Entrambe condizionano in senso negativo il dialogo, poiché l'interlocutore ignorante non è disposto a mettere in dubbio le sue credenze e, anche se è consapevole della sua incapacità di rispondere, non la attribuisce alla sua insipienza, bensì al modo di interrogare proprio di Socrate.

E. *Ἐπονείδιστος ἀμαθία*: l'ignoranza come malattia dell'anima.

Nel passo dell'*Apologia* 29a4-b2 il termine che indica l'ignoranza è ἀμαθία, da μανθάνω, che significa: 'imparare', 'conoscere', 'intendere' etc.; quindi, data la presenza dell'α- privativo, il senso è quello dell'essere privi di conoscenza e di intendimento, ossia ignoranti. Esso ricorre ben 82 volte nei dialoghi e indica quella forma di ignoranza massimamente deplorevole (e che dovrebbe, come vedremo subito, causare vergogna) che consiste nell'essere convinti di sapere mentre in realtà non si sa nulla. Nel *Corpus* però troviamo anche un altro termine a indicare

[309] L'aggettivo ἐπονείδιστος indica qualcosa di: 'biasimevole', 'vituperevole', 'vergognoso', e ricorre 11 volte nel *Corpus Platonicum*. Esso deriva da ἐπ-ονειδίζω, che indica: 'rimprovero' e che è un composto di ὀνειδίζω che significa appunto: 'ingiurio', 'schernisco', 'oltraggio' e che ricorre ben 39 volte nei dialoghi.

l'ignoranza, cioè ἄγνοια, dal verbo ἀγνοέω, che indica anch'esso: 'non conoscere', 'ignorare', 'non riconoscere'[310].

Data la connessione problematica con la vergogna, esporremo dunque di seguito l'uso e l'influenza di ἀμαθία o di ἄγνοια nel contesto dialettico e in relazione al credere di conoscere, sottolineando, se vi siano, le differenze tra l'uno e l'altro termine.

Al passo 117e7-118a9 dell'*Alcibiade I* troviamo la compresenza di ἀμαθία e di ἄγνοια; vediamolo:

> Socr.: E allora quelli che sbagliano chi sono? Non certo quelli che sanno.
>
> Alc.: No di certo.
>
> Socr.: *E visto che non sono quelli che sanno, né quelli che, tra gli ignoranti, sanno di esserlo, non possono essere altri che quelli che non sanno ma pensano di sapere, no*? (Ἐπειδὴ δ' οὔθ' οἱ εἰδότες οὔθ' οἱ τῶν μὴ εἰδότων εἰδότες ὅτι οὐκ ἴσασιν, ἦ ἄλλοι λείπονται ἢ οἱ μὴ εἰδότες, οἰόμενοι δ' εἰδέναι).
>
> Alc.: Sono questi ultimi, certo!
>
> Socr.: *Dunque è questa ignoranza a causare i mali, ed è una grettezza mentale degna del massimo biasimo* (Αὕτη ἄρα ἡ *ἄγνοια* τῶν κακῶν αἰτία καὶ ἡ *ἐπονείδιστος ἀμαθία*).
>
> Alc.: Sì.
>
> Socr.: *E quando si tratta di ignoranza dei problemi più importanti, non è allora tanto più perfida e vergognosa?* (Οὐκοῦν ὅταν ᾖ περὶ τὰ μέγιστα, τότε κακουργοτάτη καὶ *αἰσχίστη*).
>
> Alc.: Senz'altro (corsivi miei)[311].

[310] Cfr. S. VELOTTI, *Storia filosofica dell'ignoranza*, Roma-Bari, 2003, pp. 3-12, e l'*Appendice 5* alla fine di questo stesso Capitolo.

[311] Tutte le traduzioni sono tratte da: PLATONE, *Alcibiade Primo, Alcibiade Secondo*, introd. di G. ARRIGHETTI, trad. e note di D. PULIGA, Milano 2000.

Socrate sostiene qui che coloro che sbagliano sono quelli che credono di sapere e che invece sono ignoranti. Tale *ignoranza* (ἄγνοια) è causa di mali ed è la forma di insipienza (ἀμαθία) più deplorevole (ἐπονείδιστος) e più vergognosa (αἰσχίστη). In questo passo sono presenti entrambi i termini che stiamo esaminando: l'ἄγνοια è definita appunto 'ignoranza', l'ἀμαθία anche, ma ha una sfumatura più negativa, in quanto è considerata vergognosa e deplorevole soprattutto quando riguarda i problemi più importanti. Potremmo dedurre, quindi, che l'ἄγνοια è un termine usato per indicare un generico stato di insipienza, che si aggrava e di cui il soggetto è reputato in qualche modo responsabile quando coinvolge problemi cruciali per il singolo: essa diviene appunto ἀμαθία. È importante sottolineare che Socrate, prima del passo117e7-118a9 appena citato, aveva criticato Alcibiade, intenzionato a fare di lì a poco il suo esordio nell'assembla degli Ateniesi, ma che si preparava a dispensare consigli senza però conoscere che cosa fossero né il giusto né l'ingiusto.
Al passo 108e5-109a3 Socrate in effetti apostrofa il giovane in questo modo:

> Ma è *vergognoso* (αἰσχρόν)! Se uno, mentre stai parlando e dando consigli sostenendo che questo è meglio di quello, in questo particolare momento e in una certa quantità, ti chiedesse: «Alcibiade, cosa intendi per meglio?», tu sapresti rispondere che meglio è ciò che è più salutare, anche se non hai assolutamente la pretesa di essere un medico. Ma su quello che pretendi di conoscere in modo sistematico e su cui ti alzerai a dare consigli da persona competente, se ti si interroga su questo e non sai rispondere, *non ti vergogni?* (οὐκ αἰσχύνῃ). O non ti sembra cosa di cui ci si debba *vergognare?* (αἰσχρὸν) (corsivi miei).

Socrate sottolinea qui più volte che colui che nell'assemblea si alzi a dare consigli da competente, ma che, interrogato sugli stessi temi non sa rispondere, dovrebbe provare *vergogna*. Si tratta dell'αἰσχύνη che dovrebbe ricadere su colui che crede di sapere, ma in realtà non sa: l'ignoranza che è convinzione di sapere anche se non si sa nulla dovrebbe costituire il motivo di vergogna più grave. Nel caso di Alcibiade inoltre, tale vergogna riguarda questioni molto importanti, ossia quelle implicate nella guida stessa della *polis*.
Successivamente Socrate, nonostante sia dispiaciuto per le affermazioni che sta per fare, attribuisce direttamente ad Alcibiade *la forma di ignoranza più grave*. Il passo è 118a15-b8:

> Allora, da quanto abbiamo detto prima, è chiaro che se sbagli lo fai perché non solo *ignori* (ἀγνοεῖς) i problemi più importanti, *ma anche perché non sai e invece credi di sapere, no?* (ἀλλὰ καὶ οὐκ εἰδὼς οἴει αὐτὰ εἰδέναι;). […] Ahi, povero Alcibiade, che dolore! Io *indugio* (ὀκνῶ)[312] a chiamarlo per nome, ma dato che ci troviamo qui noi due soli, vale la pena di dirlo. Tu, amico carissimo, *convivi con la più profonda ignoranza* (ἀμαθίᾳ γὰρ συνοικεῖς τῇ ἐσχάτῃ); è un'accusa, questa, che le tue stesse parole, tu stesso ti lanci. Perciò ti butti nella vita politica prima di esservi stato educato…(corsivi miei)[313].

Alcibiade convive con l'ignoranza più turpe: crede di conoscere gli affari della città e di poter per questo dispensare consigli agli altri, ma in realtà ignora l'argomento. Per il filosofo il fatto più grave e maggior causa di vergogna non sta nell'ignorare qualcosa, ma nel credere di saperla pur non conoscendola. In tal modo infatti si rimane nell'insipienza più completa e non vi è alcuna spinta né a cercare né a divenire consapevoli del proprio *status*[314].

Anche in un passo del *Protagora* (360a8-d6) l'ἀμαθία è legata a un aspetto fondamentale della vita del singolo; Socrate, infatti, sostiene che nessuno volontariamente può volere o fare il male o ciò che ritiene il male, ma che tutti tendono, necessariamente, al bene o a ciò che credono tale. Egli, inoltre, ne deduce che se il timore e la paura sono attesa di un male, nessuno vorrà compiere ciò di cui ha timore o paura: le cose che si temono infatti sono giudicate dei mali e nessuno, potendo, vuole fare ciò che per lui è male. Inoltre il timore come attesa del male è differente nei vili e nei coraggiosi. Riportiamo il passo in questione:

---

[312] Il verbo ὀκνέω indica: 'titubare', 'indugiare', 'vergognarsi'. Nel passo in questione esso indica l'indugio, un sorta di 'vergogna', di Socrate nel chiamare per nome la malattia da cui è affetto Alcibiade: l'ignoranza. Il verbo compare anche in altri passi che riportiamo nell'*Appendice* 6 di questo Capitolo.

[313] PULIGA, *Alcibiade Primo* cit., ho modificato leggermente la traduzione.

[314] Esempio contrario è invece lo schiavo nel *Menone* (84a3-b1) che, dopo che ha subito la confutazione e ammesso la propria ignoranza, viene descritto da Socrate così: «Comprendi ora, o Menone, a che punto [lo schiavo] si trova attualmente nel processo del ricordare? Prima, cioè, non sapeva quale fosse il lato del quadrato di otto piedi, come del resto neppure ora lo sa; tuttavia, allora credeva di saperlo, e rispondeva con sicurezza come se sapesse, e non riteneva di avere dubbi; ora è convinto di aver dubbi e, come non sa, così neppure crede di sapere (Ἐννοεῖς αὖ, ὦ Μένων, οὗ ἐστιν ἤδη βαδίζων ὅδε τοῦ ἀναμιμνήσκεσθαι; ὅτι τὸ μὲν πρῶτον ἤδει μὲν οὔ, ἤτις ἐστὶν ἡ τοῦ ὀκτώποδος χωρίου γραμμή, ὥσπερ οὐδὲ νῦν πω οἶδεν, ἀλλ᾽ οὖν ᾤετό γ᾽αὐτὴν τότε εἰδέναι, καὶ θαρραλέως ἀπεκρίνετο ὡς εἰδώς, καὶ οὐχ ἡγεῖτο ἀπορεῖν· νῦν δὲ ἡγεῖται ἀπορεῖν ἤδη, καὶ ὥσπερ οὐκ οἶδεν, οὐδ᾽οἴεται εἰδέναι)». L'interrogazione dello schiavo si divide quindi in due momenti: la prima in cui lo schiavo *non sa e non sa di non sapere*; la seconda invece, pur continuando ad ignorare, in cui finalmente *si rende conto di non sapere.*

Socr.: In generale allora i coraggiosi, quando temono, non provano brutte paure e non affrontano brutte imprese audaci.

Prot.: È vero. […]

Socr.: Se non sono brutte, non sono forse belle?

Ne convenne. […]

Socr.: Al contrario i vili, gli arditi e i pazzi non provano forse brutte paure e non affrontano forse brutte imprese audaci?

Lo riconobbe.

Socr.: *Affrontano imprese audaci brutte e cattive a causa di altro che non sia ignoranza e insipienza?* (Θαρροῦσιν δὲ τὰ αἰσχρὰ καὶ κακὰ δι᾽ἄλλο τι ἢ δι᾽ *ἄγνοιαν* καὶ *ἀμαθίαν;*).

Prot.: È così. […]

Socr.: E ciò per cui i vili sono vili, lo chiami viltà o coraggio?

Prot.: Viltà. […]

Socr: *Ma non è risultato chiaro che sono vili per ignoranza delle cose temibili?* (Δειλοὶ δὲ οὐ διὰ τὴν τῶν δεινῶν *ἀμαθίαν* ἐφάνησαν ὄντες;).

Prot.: Certo. […].

Socr.: *Per questa ignoranza allora sono vili?* (Διὰ ταύτην ἄρα τὴν *ἀμαθίαν* δειλοί εἰσιν;).

Ne convenne.

Socr.: Ed hai ammesso che ciò per cui sono vili è viltà?

Assentì.

Socr.: *Dunque la viltà sarebbe ignoranza delle cose temibili e non temibili?* (Οὐκοῦν ἡ τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν *ἀμαθία* δειλία ἂν εἴη;).

Disse di sì.

Socr.: Ma, …, il coraggio è contrario alla viltà.

Ne convenne.

Socr.: *Dunque la conoscenza delle cose temibili e non temibili è contraria all'ignoranza di esse?* (Οὐκοῦν ἡ τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν σοφία ἐναντία τῇ τούτων *ἀμαθίᾳ* ἐστίν;).

Riconobbe anche questo.

Socr.: *Ma l'ignoranza di queste cose è viltà?* (᾽Η δὲ τούτων *ἀμαθία* δειλία;).

Qui diede il suo assenso a malincuore.

Socr.: *Dunque la conoscenza delle cose temibili e non temibili è il coraggio ed è contraria all'ignoranza di queste cose?* (᾽Η σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν *ἀνδρεία* ἐστίν, ἐναντία οὖσα τῇ τούτων *ἀμαθίᾳ*;) (corsivi miei).

La conoscenza delle cose temibili e delle cose non temibili è il coraggio, l'ignoranza di esse è, invece, la viltà[315]. Nel passo sono presenti sia ἄγνοια sia ἀμαθία e indicano rispettivamente l'ignoranza e l'insipienza che caratterizza i vili, gli audaci e i pazzi, che appunto ignorano ciò che bisogna e ciò che non bisogna temere: è proprio la mancanza di conoscenza riguardo a qualcosa di così importante che li induce ad essere audaci e quindi a errare. Come nel passo dell'*Alcibiade I* (117e7-118a9) l'ἀμαθία è ignoranza dei problemi più importanti, allo stesso modo in questo passo del *Protagora* essa implica ignorare che cosa sia il coraggio e che cosa l'audacia e quindi 'avere brutte paure e brutte audacie', ossia non essere in grado di distinguere che cosa, in questo campo del temibile e dell'innocuo, sia il bene e che cosa il male.

[315] Cfr. PLATONE, *Protagora*, a cura di G. REALE, Brescia 1975, p. 193, nota 48.

Nell'*Alcibiade II* Socrate e Alcibiade si incontrano per caso, mentre quest'ultimo si sta recando presso il tempio di un dio, non identificato, per rivolgergli delle preghiere; da qui prende avvio la discussione tra i due su cosa sia meglio chiedere agli dèi. L'esempio della preghiera di Edipo, citato da Socrate, porta la discussione e la ricerca su che cosa sia assennato e che cosa dissennato. Socrate afferma allora che chiedere dei doni agli dèi senza sapere quali siano le conseguenze in essi implicate è insensato. Alcibiade attribuisce questa insensatezza all'ignoranza e, al passo 143a7-b2, riflette:

> Sto proprio pensando a quanti mali *l'ignoranza* (ἄγνοια) causa nelle persone; dato che, a quanto pare, è proprio spinti dall'*ignoranza* che noi, senza accorgercene, compiamo e chiediamo nelle preghiere - è il colmo - i mali peggiori. Nessuno ci crederebbe, anzi ognuno penserebbe di essere personalmente in grado di pregare per ottenere a sé i beni più grandi, non i più grandi mali (corsivi miei).

L'ignoranza causa dunque molti mali, dei quali spesso non ci rendiamo nemmeno conto, anzi nelle preghiere agli dèi capita addirittura di richiedere dei mali proprio a causa della nostra insipienza. Il termine usato nel passo da Alcibiade è ἄγνοια, probabilmente perché si sta facendo riferimento ad un tipo di ignoranza generica e 'semplice' e non invece a quella più turpe, legata, come visto, alla presunzione indebita di sapere, oppure perché l'analisi che Socrate e il giovane hanno condotto fino a quel momento è stata piuttosto superficiale e richiede forse per questo un termine generico e quindi 'neutro'. All'affermazione di Alcibiade Socrate risponde (143b6-c3):

> Ma forse, mio carissimo, un uomo che fosse più saggio di noi due potrebbe obiettare che il nostro non è un parlare corretto, perché noi condanniamo *l'ignoranza* (ἄγνοιαν) così, in modo superficiale, a meno che non aggiungiamo che *l'ignoranza* (ἄγνοιαν) di certe cose, per determinate persone e in particolari situazioni è un bene, come per quegli altri era un male (corsivi miei).

Alcibiade replica al filosofo (143c4-5):

> Come dici? Può esistere qualcosa che per qualcuno, in quale che sia la situazione, sia meglio *ignorare* (ἀγνοεῖν) che conoscere? (corsivo mio).

L'analisi condotta da Socrate e da Alcibiade è giudicata dal filosofo approssimativa; bisogna infatti aggiungere all'ignoranza generica, considerata un male, anche quel tipo di ignoranza che può essere un bene in determinate situazioni, come ad esempio quella di Oreste, che uccise la madre perché era fuori di senno e ignorava che stava compiendo un male. Allo stesso modo la conoscenza non sempre è un bene e non dipende dal ricco patrimonio di conoscenze del singolo: ciò che conta invece è saper usare la conoscenza che si ha per il fine migliore. Anche in questi due passi i termini usati sono ἄγνοια e ἀγνοεῖν, probabilmente perché si parla non dell'ignoranza che è convinzione di sapere mentre si è insipienti, ma di ignoranza in generale.
Nell'*Apologia* (22e1-5) invece ritorna il termine ἀμαθία proprio dove Socrate allude alla convinzione di sapere, senza fondamento, propria degli artigiani. Il filosofo infatti ricorda:

> 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 della loro sapienza, *né ignorante della loro ignoranza* (μήτε ἀμαθὴς τὴν ἀμαθίαν), oppure di avere tutt'e due le cose che essi avevano. La risposta che diedi a me e all'oracolo fu che, per me, era meglio rimanere in quello stato in cui mi trovavo (corsivo mio).

Socrate, dopo aver interrogato gli artigiani, si rende conto che essi conoscono molte cose, relative alla loro arte, che egli ignora. Tuttavia costoro, come già in precedenza i poeti, sono convinti di essere sapienti anche in altro, addirittura in tutto, per il solo fatto di conoscere ed esercitare bene la loro arte. Socrate allora si domanda se sia preferibile per lui trovarsi nello stato di sapienza relativa all'arte propria degli artigiani e però nell'ignoranza che li caratterizza (ἀμαθὴς τὴν ἀμαθίαν) (cioè di reputare quella sapienza estensibile fuori dal suo campo proprio) o se non sia invece meglio essere nella sua condizione attuale, in cui non sa e non crede nemmeno di sapere. La risposta che egli dà a se stesso e al dio è quella, come visto, che reputa migliore la seconda alternativa.
Gli artigiani invece sono convinti di sapere tutto, ma in realtà conoscono solo la loro arte: per questo, essendo essi certi di sapere laddove, al contrario, sono ignoranti, la loro condizione è definita dal termine ἀμαθία. Essi infatti si trovano nella condizione di ignoranza più grave, mentre Socrate preferisce di gran lunga il suo *status*: quello dell'ignoranza 'semplice' di chi non sa e non crede nemmeno di sapere.

Anche nell'*Ippia maggiore* l'ignoranza più brutta è definita da Socrate ἀμαθία (296 a4-6):

> …è per questo motivo che il sapere è la cosa più bella ed *il non sapere la più brutta?* (ἡ δὲ ἀμαθία πάντων αἴσχιστον) (corsivo mio).

Socrate discute con Ippia intorno al bello ed esprime il suo timore: se la potenzialità di fare qualcosa coincide con il bello, bisogna considerare tale anche fare il male? Egli sottolinea che molti lo compiono involontariamente, perché lo scambiano per un bene e non lo riconoscono quindi per il suo contrario. Ecco che allora si comprende la presenza del termine ἀμαθία: esso, infatti, segnala nel passo la convinzione di sapere cosa è il bene, mentre in realtà non lo si conosce e lo si scambia per il male commettendo in tal modo qualcosa di negativo: *l'ἀμαθία è allora ignoranza dell'ignoranza*, ignoranza, per dir così, al quadrato.
Nel *Protagora* invece l'ἀμαθία è definita: 'essere vinti da se stessi'. Nel dialogo Socrate riassume ai presenti la sua posizione e quella di Protagora: entrambi sostengono non esistere nulla che sia più potente della conoscenza e che essa prevale sul piacere. Il pubblico presente ritiene, invece, che alle volte sia il piacere a prevalere sull'uomo, anche se questi ha la conoscenza. Il filosofo allora riflette:

> Se dunque … il piacere è bene, nessuno che sappia o creda che altre cose siano migliori di quelle che fa e che sia possibile farle, continua a fare ciò che fa, pur potendo fare cose migliori. *L'essere vinto da se stesso non è altro che ignoranza* (οὐδὲ τὸ ἥττω εἶναι αὑτοῦ ἄλλο τι τοῦτ᾽ ἐστὶν ἢ ἀμαθία) e l'essere padrone di sé non è altro che sapienza. […] Chiamate *ignoranza* (ἀμαθίαν) l'avere una falsa opinione e ingannarsi sulle cose di grande valore? (corsivi miei)[316].

Il non essere in grado di controllarsi e quindi il lasciarsi vincere dai piaceri è ignoranza; questa deriva dall'avere una opinione falsa, che porta a ingannarsi sulle cose di grande valore[317]. L'ἀμαθία implica avere già una opinione radicata in noi: non si tratta pertanto di una semplice mancanza di conoscenza, ma è questa opinione sbagliata a farci perdere di vista le cose più importanti. Ignorando se stessi, infatti, non conoscendo i propri limiti reali e le proprie autentiche potenzialità, si è in balia

[316] *Prot*. 358b6-c3.
[317] Cfr. GIANNANTONI, *Dialogo socratico*, pp. 305-306.

dei piaceri e dei dolori e di tutto ciò che non si conosce e che dunque non si può controllare. Anche in questo passo l'ἀμαθία si configura come *ignoranza dell'ignoranza* e Platone esplicita la ricaduta che essa ha sul singolo: colui che ignora che cosa è il bene, ma crede invece di saperlo, lo scambia con un male e ne subisce le dirette conseguenze, ossia non è in grado di controllare se stesso. Il termine ἀμαθία assume quindi sfumature negative forti che l'ἄγνοια non ha.

Nel *Sofista* invece vi è un passo, in cui è presente il verbo ἀγνοέω, che conferma e rafforza quanto abbiamo detto fino a qui sul comportamento dei Sofisti.

L'ultima divisione presentata nel dialogo consente di definire appunto il sofista in un modo particolare: costui è un produttore di apparenze, generate servendosi del proprio corpo in base *non a un sapere effettivo*, *bensì alla semplice opinione*, e nella piena consapevolezza che il sofista ha (benché poi non la mostri) di *non possedere* la conoscenza, ma di simularla[318]. Tale abilità del sofista che opera mediante discorsi brevi e in privato è la contraffazione della vera sapienza. Riportiamo il passo corrispondente (267e11-268 a4):

> ὁ μὲν γὰρ εὐήθης αὐτῶν ἐστιν, οἰόμενος εἰδέναι ταῦτα ἃ δοξάζει· τὸ δὲ θατέρου σχῆμα διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις κυλίνδησιν ἔχει πολλὴν *ὑποψίαν* καὶ *φόβον* ὡς *ἀγνοεῖ* ταῦτα ἃ πρὸς τοὺς ἄλλους ὡς εἰδὼς ἐσχημάτισται.
>
> Uno di costoro, infatti, è l'ingenuo che crede di conoscere le cose di cui ha soltanto opinione, mentre l'aspetto dell'altro è pieno di *circospezione e di timore*, per il fatto di vagabondare da un discorso all'altro, in quanto *ignora* le cose che fa mostra di conoscere di fronte agli altri (corsivi miei)[319].

[318] Per una analisi e una ricostruzione più approfondita delle diairesi del *Sofista* rimando fra gli altri a: MOVIA, *Apparenze, essere* cit., *passim*; M. MIGLIORI, *Verso il "Filosofo": dialettica e ontologia nel "Sofista" di Platone*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 91 (1999), pp. 171-204, e FRONTEROTTA, *Sofista* cit., *Introduzione*, pp. 33-36.

[319] Condivido totalmente quanto suggerisce FRONTEROTTA, *Sofista* cit., p. 512, nota 322, in cui scrive: «Traduco la preposizione ὡς con senso causale e non dichiarativo, come sarebbe pure possibile e forse sintatticamente più naturale (è la traduzione adottata da buona parte dei commentatori…), perché mi pare che la distinzione operata dallo straniero sia qui fra l'ignorante inconsapevole […] e l'ignorante consapevole […], che, proprio in quanto sa di essere ignorante, ma finge di essere sapiente, è sempre sospettoso e timoroso, durante le sue conversazioni, di farsi scoprire per quel che realmente è. Attribuendo alla preposizione ὡς un valore dichiarativo, avremmo invece il controsenso che l'ignorante consapevole sospetta e teme di essere ignorante (mentre invece è proprio il fatto di saperlo a caratterizzarlo), quando finge di essere sapiente». Concorda su ciò anche NAPOLITANO, *Platone e le 'ragioni'* cit., pp. 175-177 e nota 129.

I Sofisti sostengono, in un modo falso di cui sono ben consapevoli, di conoscere tutto e di poterlo insegnare agli altri; e sono appunto perfettamente consapevoli di mentire e di utilizzare il falso nelle discussioni e per questo temono di essere scoperti. Si pensi al loro atteggiamento nei confronti di Socrate: quando il filosofo li mette in difficoltà essi si infastidiscono e tentano di interrompere il dialogo o di sviarlo, attribuendo inoltre la responsabilità del suo fallimento al solo filosofo[320].

I Sofisti quindi *non conoscendo* (e sapendo bene di non conoscere) temono di essere smascherati davanti a coloro da cui ricevono la fama e i denari; lo stesso vale anche per gli accusatori di Socrate, che, infatti, si servono nell'accusare il filosofo solo di menzogne e sono perfettamente consapevoli di farlo. Il loro modo di discutere e, in generale, il loro comportamento sono opposti al sapere di non sapere socratico[321]: essi non provano vergogna autentica dinnanzi a chi li mette in difficoltà, ma solo "sospetto e timore" che il falso sapere che sanno di possedere sia scoperto[322].

I Sofisti sono consapevoli di mentire ma anche di fingere nel mostrare vergogna: essa, infatti, come già abbiamo visto, è usata consapevolmente in modo negativo per nascondere il loro autentico pensiero; in altre parole è una falsa αἰσχύνη, ossia *non è* realmente *provata* nella loro anima, ma semplicemente *usata* per vincere nella discussione. Essi, tuttavia, fingono di provare la vergogna e di essere intimoriti dalle parole di Socrate con il risultato che: da un lato il pubblico potrebbe continuare a prestar loro fede, dall'altro invece Socrate li smaschera o almeno tenta di farlo.

Citiamo ora un altro passo del *Sofista* (228c10-230d7) in cui Platone esplicita chiaramente la distinzione tra i due termini che stiamo discutendo e quale sia il

---

[320] BALANSARD, *Technè dans les dialogues* cit., pp. 253-262; in particolare a p. 260 l'Autrice afferma: «Le sophiste cependant possède cette technè singulière qui lui permet, avec son corps, par sa vox, de tout re-produire sans posséder aucun savoir de ce qu'il reproduit (et en particulier de la justice): sa technè se divise ainsi suivant la catégorie de la "δοξομιμητική", de l'imitation fondée sur une opinion»; cfr. CASERTANO, *Il nome della cosa* cit., pp. 123-130.

[321] MOVIA, *Apparenze, essere* cit., pp. 468-471.

[322] Cfr. NAPOLITANO, *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., pp. 159-178, in particolare p. 176 in cui l'Autrice nota: «L'imitatore simulatore di questo secondo corno della diairesi del *Sofista*, al contrario, è diverso sia da Socrate, sia dall'imitatore semplice. Egli mostra, con la sua stessa apprensione ed angoscia di apparire – come sa bene di essere – ignorante, che sa di non sapere, esattamente come Socrate; ma, a differenza di Socrate, che non simula e non afferma di sapere, costui simula costantemente ed afferma di sapere. Egli dunque *finge un sapere che non ha*, esattamente come il simulatore semplice: ma, mentre costui lo fa ingenuamente, in buona fede, per ignoranza del proprio non sapere, costui lo fa in malafede, sapendo bene, al contrario, che di fatto non sa. Dunque la simulazione di questo personaggio *riguarda il suo stesso sapere*, diversamente da Socrate, che simula di credere nel sapere *dell'interlocutore*. Ancora, mentre la simulazione socratica va, come detto, *a vantaggio dell'interlocutore*, della sua purificazione dal falso sapere, la simulazione di costui *va a suo proprio vantaggio*, perché egli, dal sapere che accampa di avere, benché non lo abbia e sappia di non averlo, ricava denaro e potere…».

rimedio più efficace contro l'ignoranza. Il passo è interessante e occorre citarlo per intero:

Osp.: *E l'ignorare non è appunto altro che quello sragionare di un'anima che si lancia verso la verità, ma va fuori dalla strada dell'intelligenza…*
[…]

Osp.: E pare anche allora che vi siano in essa questi due generi di male, l'uno, chiamato generalmente "disordine morale", che è indubbiamente una malattia dell'anima.

Teet.: Sì.

Osp.: L'altro invece *lo si chiama "ignoranza"* (ἄγνοιαν), ma non si vuole riconoscere che esso sia un male che sorge soltanto nell'anima.

Teet.: Devo davvero ammettere ciò che ora dicevi e che mi lasciava perplesso, cioè che vi sono due generi di malvagità nell'anima e che bisogna giudicare tutte queste cose, la viltà, la dismisura e l'ingiustizia, come una malattia dentro di noi, *mentre occorre porre la condizione di assoluta e generale ignoranza come una deformità* (τὸ δὲ τῆς πολλῆς καὶ παντοδαπῆς ἀγνοίας πάθος αἶσχος θετέον).
[…]

Osp.: E allora, *riguardo all'ignoranza nel suo complesso, si potrebbe designare più correttamente qualche altra tecnica che non sia l'insegnamento?* (περὶ σύμπασαν ἄγνοιαν μῶν ἄλλην τινὰ ἢ διδασκαλικὴν ὀρθότερον εἴποι τις ἄν;)[323].

Teet.: Nessun'altra.

Osp.: Su, dunque: dobbiamo sostenere che vi è un unico genere della tecnica d'insegnamento o che ve sono di più, due dei quali si pongono come più importanti? Guarda un po'.

Teet.: Guardo.
[…]

[323] Cfr. FRONTEROTTA, *Sofista* cit., pp. 264, nota 68.

Osp.: *Prestando attenzione all'ignoranza* (ἄγνοιαν), *se per caso presenti al suo centro una linea divisoria.* È chiaro infatti che, se si rivela duplice, anche la tecnica d'insegnamento avrà per forza due parti, ognuna in corrispondenza di ciascun genere d'*ignoranza*.

Teet.: E allora, ti si è in qualche modo chiarito ciò che andavamo cercando?

Osp.: *Mi sembra almeno di scorgere distintamente una specie di ignoranza* (ἄγνοιας) ampia e nociva, che controbilancia tutte le altre sue parti.

Teet.: Quale?

Osp.: *Credere di sapere qualcosa senza in effetti saperlo* (Τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι): è possibile che proprio di lì vengano tutti quanti gli errori che commettiamo nei nostri ragionamenti[324].

Teet.: È vero.

Osp.: *E credo pure che soltanto a questa specie di ignoranza vada attribuito il nome di "mancanza di istruzione"* (Καὶ δὴ καὶ τούτῳ γε οἶμαι μόνῳ τῆς ἀγνοίας ἀμαθίαν τοὔνομα προσρηθῆναι).

Teet.: Senz'altro.

Osp.: E che dire adesso della parte della tecnica d'insegnamento che ci libera appunto dalla mancanza di istruzione?

Teet.: Credo in effetti, straniero, che mentre l'altra parte riguarda gli insegnamenti pratici, questa qui sia invece chiamata, almeno da noi, "educazione".
[…]

Osp.: Nell'ambito della tecnica d'insegnamento tramite i discorsi, vi è un percorso che pare più aspro, un altro invece più accessibile.

[324] *Ivi*, p. 266, nota 69, in cui l'Autore afferma: «Il percorso riprende adesso procedendo alla divisione della tecnica d'insegnamento e muovendo dal riconoscimento delle diverse specie di ignoranza, intese da un lato, come ἀμαθία, cui si oppongono dall'altro lato tutte le altre specie d'ignoranza che rimangono innominate. L'ambito delle tecniche d'insegnamento che di queste ultime si occupano è quello dell'insegnamento pratico, artigianale o genericamente professionale (ove ha luogo la produzione di qualcosa), mentre all'ἀμαθία, che non consiste nell'assenza totale di ogni conoscenza, l'ἄγνοια, ma appunto, […] nella presenza di conoscenze erronee, incomplete e fuorvianti…».

Teet.: Che nome diamo all'uno e all'altro?

Osp.: L'uno risale agli antichi usi dei padri, che lo praticavano soprattutto con i figli, e molti lo praticano tuttora, quando a loro avviso si comportano male, ora rimproverandoli duramente, ora riprendendoli più benevolmente: questo insieme di usi lo si chiamerebbe del tutto correttamente "tecnica dell'ammonimento".

Teet.: È così.

Osp.: L'altro invece è proprio di coloro i quali sono giunti a ritenere, esaminati fra sé i pro e i contro, che ogni *mancanza di istruzione* (ἀμαθίαν) è involontaria e che chi crede di essere sapiente non intende apprendere nulla di ciò in cui si giudica competente, per cui la specie di educazione che si serve della tecnica dell'ammonimento produce piccoli risultati con grande sforzo[325].

Teet.: E pensano bene.

Osp.: Costoro procedono quindi a eliminare questa opinione in un altro modo.

Teet.: In quale?

Osp.: Interrogano su ciò su cui uno crede di dire qualcosa senza in realtà dire nulla, poi *passano* facilmente *al vaglio* (ἐξετάζουσι) le opinioni erranti di costoro e, appunto riconducendole all'unità attraverso il discorso, *le pongono a confronto fra loro e, così facendo, dimostrano che esse sono in contraddizione nello stesso tempo, sugli stessi argomenti, sotto lo stesso rispetto e dallo stesso punto di vista.* Rendendosi conto di ciò, quelli si rimproverano duramente, ma *con gli altri diventano più trattabili* (πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους ἡμεροῦνται) e proprio in questo modo si liberano dalle opinioni grandiose e poco flessibili che hanno su se stessi […] …e hanno la stessa idea riguardo all'anima [coloro che purificano], cioè che essa non tragga alcun beneficio dalla somministrazione di insegnamenti *prima che uno, tramite la confutazione, induca il confutato a provare vergogna* (πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας), *così eliminando le opinioni che a quegli insegnamenti fanno ostacolo, lo faccia apparire purificato e lo spinga a giudicare di conoscere soltanto ciò che realmente conosce e niente di più.*

[325] *Ivi*, p. 268, nota 71.

[…]

Osp.: Per tutte queste ragioni, Teeteto, dobbiamo dire che *la confutazione è senz'altro la più grande e appropriata forma di purificazione…*(τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεών ἐστι) (corsivi miei).

L'Ospite Eleate segnala dunque a Teeteto quali siano i due mali presenti nell'anima: la malvagità e l'ignoranza, che è indicata, in questa prima parte, dal termine ἄγνοια. Egli sostiene inoltre che vi sono due tipi di ignoranza: quella semplice (ἄγνοια), consistente nel non conoscere qualcosa, e l'ignoranza più turpe e più grave (ἀμαθία), che significa invece, in coerenza con quanto appena detto anche in altri dialoghi, avere delle opinioni sbagliate e credere che esse siano la verità. Questo secondo tipo di ignoranza non è quindi assenza di conoscenza a cui sia possibile porre rimedio con l'insegnamento: *è, come accennato, un'ignoranza che deriva dall'avere già delle opinioni radicate, ma sbagliate, riguardo a determinati argomenti*. In questo secondo caso serve l'educazione per liberare l'anima da questo male, un'educazione che, per mezzo della confutazione delle opinioni errate, *induca vergogna* nell'interlocutore; in tal modo questi *dovrebbe* divenire consapevole della sua insipienza e desiderare di conoscere; le sue opinioni errate inoltre verrebbero eliminate e l'anima apparirebbe pura e convinta di sapere solo quello che sa[326].

[326] Cfr. MOVIA, *Apparenze, essere* cit., pp. 156-171. In particolare si legga p. 166, in cui l'Autore nota: «L'*amathìa* non è ignoranza nel senso di vuota assenza di conoscenza, cui si deve rimediare impartendo delle informazioni. Essa è dovuta alla presenza positiva della falsa opinione che già si conosce o si intende»; VELOTTI, *Storia filosofica dell'ignoranza* cit., p. 6-7: «…quel che Socrate non sapeva è quel che nessuno di noi propriamente sa e può pretendere di possedere, cioè una conoscenza esperta di ogni cosa sotto ogni rispetto: una conoscenza di essenze. Tali essenze risulterebbero da una definizione che valesse per la totalità degli oggetti di ogni sapere nella totalità dei loro aspetti, cioè da nessun punto di vista particolare e quindi –evidentemente- da nessun luogo. Nei confronti di tali essenze, tuttavia, benché restiamo in uno stato di non conoscenza, di ignoranza (*amathìa*), è lecito supporre che non ci troviamo in uno stato di ignoranza totale, come accadrebbe invece nei confronti di ciò che in nessun senso è (*l'àgnoia* di *Resp*., V 478c2-3). Non basta allora distinguere tra due tipi di sapere per dissolvere la paradossalità della professione socratica di ignoranza. L'*amathìa*, l'ignoranza di Socrate, resta qualcosa di paradossale in quanto è il riconoscimento di qualcosa che è, ma che sfugge a una vera e propria presa conoscitiva. Non è ignoranza di ciò che non può essere conosciuto in quanto non è, ma ignoranza di ciò che supponiamo *sia* benché resti inaccessibile a una conoscenza esperta effettiva (*epistème* o *tèchne*), e non per questo risulti assimilabile semplicemente a questa o quella opinione, a questa o quella credenza particolare». Concordo con l'Autore sulla distinzione tra *àgnoia* e *amathìa*, ma non sull'attribuzione a Socrate di quest'ultima. Sulla base di quanto affermato in questo paragrafo infatti l'*amathìa* si configura come l'ignoranza più grave, ossia la convinzione di sapere anche quando non si sa. Essa quindi non può essere attribuita a Socrate che afferma costantemente nei dialoghi di *sapere di non sapere*. Socrate inoltre non è convinto di sapere e *di non riuscire ad afferrare questo qualcosa che è*, ma è in dubbio e proprio per questo motivo interroga gli altri e vuole cercare insieme a loro. Nel passo 478c della *Repubblica*, citato da VELOTTI, Socrate distingue tra conoscenza, opinione e ignoranza. L'ignoranza è mancanza di conoscenza (Μὴ ὄντι μὴν ἄγνοιαν ἐξ ἀνάγκης ἀπέδομεν, ὄντι δὲ γνῶσιν;), la scienza

In questo passo del *Sofista* le distinzioni tra i due tipi di ignoranza sono spiegate in modo molto chiaro; inoltre si afferma che la vergogna deve essere utilizzata per indurre il singolo a rendersi conto dei suoi errori: *la confutazione a cui segue la vergogna è quindi una purificazione dell'anima*[327]. Di questo aspetto ci occuperemo nei paragrafi seguenti: qui basti sottolineare il ruolo fondamentale giocato da una componente emotiva, ossia appunto la vergogna, per liberare l'anima dalla sua ignoranza più grave.

L'αἰσχύνη che l'interlocutore prova (o dovrebbe provare) dopo la confutazione, infatti, non esercita la sua influenza solo in colui che non conosce, ma anche in chi è convinto di sapere e anzi la sua importanza, in questo caso, è ancora più rilevante, perché costui, come si evince dallo stesso passo, liberato dall'ignoranza, diviene benevolo nei confronti degli altri e ben disposto al dialogo. Questo interlocutore, dunque, libero dalle false opinioni che lo rendevano arrogante, diviene più umile e più benevolo[328].

Anche nelle *Leggi* la distinzione tra ἄγνοια e ἀμαθία è esplicitata in modo molto evidente e sostanzialmente coerente con quanto rilevato finora. Al passo 863c1-6 l'Ateniese infatti sostiene:

> E se uno dicesse che la terza causa delle colpe è l'*ignoranza* (ἄγνοιαν), non mentirebbe; il legislatore farebbe meglio a dividerla in due, stimando *la sua forma più semplice* responsabile di colpe lievi, invece *quella doppia*, *qualora uno sia ignorante*

è conoscenza di ciò che è, l'opinione è conoscenza di ciò che al tempo stesso è e non è: essa è quindi intermedia tra scienza e ignoranza, e, già prima, CASERTANO, *Il nome della cosa* cit., pp. 119-120, in cui l'Autore osserva a proposito della confutazione come purificazione: "La misura di se stessi, la piena coscienza dei limiti del proprio sapere, l'unica condizione che ci mette in grado di sapere realmente qualcosa, e di continuare ad apprendere qualcosa, secondo una tesi che Platone non ha mai abbandonato, viene qui ribadita anche in un aspetto psicologico non secondario: colui che è sottoposto a questa confutazione, colui che acquista così la capacità di confutare se stesso, di essere sempre pronto a confutarsi, acquista una condizione d'animo che è la «più dolce e la più stabile» (230c3)…".

[327] L'arte della purificazione è descritta nella VI definizione del sofista ed è tipica della γενναία σοφιστική, ossia della 'sofistica nobile', che serve a colui su cui è praticata per purificare la sua anima e non è usata dal sofista, come invece avviene di solito, per primeggiare sugli altri. Grazie a questa definizione, come osserva giustamente NAPOLITANO, *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., pp. 192-193, nota 73, «molto si chiarisce sul metodo socratico e sulle sue differenze dai metodi praticati dai Sofisti. Socrate, sofista "nobile", ha in effetti già molto (l'essenziale, se non proprio tutto) del "filosofo"». Si veda anche MOVIA, *Apparenze, essere* cit., pp. 174-177; G. CARCHIA, *La favola dell'essere. Commento al 'Sofista'*, Macerata 1997, pp. 33-40, e FRONTEROTTA, *Sofista* cit., p. 274, nota 75.

[328] *Ivi*, p. 167, in cui MOVIA considera l'interlocutore liberato dalle false opinioni: «È così possibile mostrare a costui che le sue opinioni mutano. Essendo stato castigato in questo modo, egli diventa severo con se stesso e mite con gli altri»; e ancora, a p. 169: «Coloro che si sottopongono all'educazione mediante contraddizione, si liberano dalle rigide opinioni che li avvolgono, diventano più stabili e attendibili; le loro opinioni cessano di variare, mentre chi è presente ne riceve grande piacere».

perché è stretto non solo dall'ignoranza ma anche da un'opinione di saggezza (ὅταν ἀμαθαίνῃ τις μὴ μόνον ἀγνοίᾳ συνεχόμενος ἀλλὰ καὶ δόξῃ σοφίας), come se sapesse perfettamente ciò di cui non sa niente…(corsivi miei).

Nel dialogo l'Ateniese espone le finalità educative della legge: essa deve curare i criminali curabili e condannare a morte gli altri. Egli afferma inoltre che vi sono tre cause dei crimini: l'ira, il piacere e *l'ignoranza*. Quest'ultima è duplice: vi è una *forma semplice*, che causa dei mali lievi, e una *forma doppia* (una forma di ignoranza al 'quadrato'), che deriva dall'ignoranza e dall'opinione di saggezza unite insieme. La forma di ignoranza 'doppia' è tale perché implica l'ἄγνοια ma anche la convinzione di sapere. Colui che è 'doppiamente' ignorante non solo non conosce, ma è anche convinto di sapere. Nel passo non troviamo il sostantivo ἀμαθία, bensì il verbo ἀμαθαίνω che indica proprio: 'essere ignorante'. Anche in questo dialogo, dunque, la forma di ignoranza più grave e vergognosa (di cui ci si dovrebbe vergognare) è la convinzione di sapere essendo invece insipienti: essa implica qui una mancanza di conoscenza e una presunzione di sapere che, unite insieme, costituiscono la terza causa dei crimini commessi dai singoli. L'ignoranza, pertanto, non solo preclude al singolo la possibilità di divenire consapevole di sé e di conoscere veramente, ma rende anche problematici i suoi rapporti in seno alla società civile: colui che è doppiamente ignorante, infatti, è in grado di compiere gravi crimini che potrebbero turbare la pace collettiva.

Infine riportiamo ancora due passi, tratti il primo dal *Filebo* e il secondo dal *Simposio*, in cui si sottolinea rispettivamente il ruolo dell'ἄγνοια come ignoranza di sé e quello dell'ἀμαθία in rapporto al filosofo e alla filosofia.

Nel *Filebo* (48d8-49c5) Socrate chiarisce a Protarco che l'ignoranza di sé ha tre diverse forme: la convinzione di essere più ricchi degli altri quando non lo si è, l'illusione di essere più belli e più dotati degli altri e, infine, la presunzione di essere più virtuosi degli altri. Su questo terzo aspetto inoltre si ingannerebbe la maggior parte delle persone: agli occhi di Socrate infatti la massa si illude di sapere ed è piena di falsa presunzione a riguardo.

Questa falsa opinione di sé stessi può dividersi a sua volta in due: quella propria dei deboli, che non sono in grado di difendersi dalle derisioni altrui, e quella che appartiene invece ai più forti e ai più potenti. La prima forma di ignoranza è *ridicola*,

la seconda invece è *vergognosa*, perché dannosa[329]. Riportiamo di seguito il passo in questione:

Socr.: Dunque, non è forse vero che ciascuno di coloro che *hanno questa ignoranza di se stessi* (ἀγνοούντων) necessariamente subisce questa affezione sotto tre aspetti?

Prot.: Come?

Socr.: In primo luogo, per le ricchezze, credendo di essere più ricco di quanto consenta la sua realtà.

Prot.: Sono molti quelli che subiscono una tale illusione.

Socr.: Più numerosi ancora sono quelli che si ritengono più grandi e più belli, e per tutto quanto concerne il corpo pensano di essere più dotati di quanto in verità lo siano.

Prot.: Certo.

Socr.: Di gran lunga più numerosi, credo, sono quelli che si ingannano sul terzo aspetto, quello relativo ai beni dell'anima, ritenendo se stessi più virtuosi di quanto non lo siano.
[…]

Socr.: *Tra le virtù non è soprattutto sulla sapienza che si illude la massa, che risulta così piena di contese e di falsa presunzione di sapienza?* (Τῶν ἀρετῶν δ᾽ ἆρ᾽ οὐ σοφίας πέρι τὸ πλῆθος πάντως ἀντεχόμενον μεστὸν ἐρίδων καὶ δοξοσοφίας ἐστὶ ψευδοῦς;).

Prot: Come no?

Socr.: *Se qualcuno dicesse, dunque, che tale ignoranza di sé è un male totale, direbbe bene* (Κακὸν μὲν δὴ πᾶν ἄν τις τὸ τοιοῦτον εἰπὼν ὀρθῶς ἂν εἴποι πάθος).

Prot.: È molto.

[329] Sul passo si veda: CASERTANO, *Il nome della cosa* cit., pp. 349-353.

Socr.: Questa affezione va ancora divisa in due […] prendiamo tutti quelli che, scioccamente hanno questa falsa opinione di se stessi; come per tutti gli altri uomini, anche tra costoro necessariamente alcuni hanno forza e potenza, altri, credo, il contrario.

Prot.: Necessariamente.

Socr: Dividi, allora, in questo modo: se dirai che sono ridicoli quanti di costoro sono deboli e incapaci di vendicarsi delle derisioni, avrai detto il vero; se chiamerai temibili e odiosi quelli che sono in grado di vendicarsi e sono forti, avrai dato a te stesso la definizione più giusta. Infatti, *l'ignoranza dei forti è odiosa e turpe* (ἄγνοια γὰρ ἡ μὲν τῶν ἰσχυρῶν ἐχθρά τε καὶ αἰσχρά), perché è dannosa anche ai vicini, tanto in se stessa quanto per tutte le sue immagini…(corsivi miei)[330].

Nel passo l'ignoranza di sé è resa dal verbo ἀγνοέω che indica anch'esso: 'non conoscere', 'ignorare'. Ci saremmo aspettati di trovare anche qui il termine più forte ἀμαθία, o il verbo ἀμαθαίνω che indicano per lo più, come visto, l''ignoranza' e la 'convinzione di sapere'. Forse Platone in questo passo utilizza il verbo ἀγνοέω e successivamente il sostantivo ἄγνοια poiché allude sia all'ignoranza di sé dei deboli sia a quella dei forti e, quindi, utilizza il termine che indica la semplice mancanza di conoscenza per riferirsi ai primi e lo rafforza con gli aggettivi ἐχθρά e αἰσχρά quando si riferisce ai secondi[331].
Nel *Simposio* (204a1-7) invece, dopo la descrizione di Eros filosofo che sta a metà tra la sapienza e l'ignoranza[332], Socrate riflette:

Nessuno degli dèi fa filosofia, né desidera diventare sapiente, dal momento che lo è già. E chiunque altro sia sapiente, non filosofa. Ma neppure *gli ignoranti* (οἱ ἀμαθεῖς) fanno filosofia, né desiderano diventare sapienti. *Infatti, l'ignoranza ha proprio questo di penoso: chi non è né bello né buono né saggio, ritiene invece di esserlo in modo conveniente* (αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν κἀγαθὸν μηδὲ

[330] Tutte le traduzioni del dialogo sono tratte da: PLATONE, *Filebo*, a cura di M. MIGLIORI, Milano 2000.
[331] Sul passo confronta: FRIEDLÄNDER, *Platone* cit., pp. 1078-1080.
[332] Sulla natura di Eros confronta il passo del *Simposio* 201d-209e, nel quale Eros è descritto come un demone intermedio tra dio e uomo e tra l'ignoranza e la povertà, perché figlio di *Poros* e *Penia*. Eros non è mai del tutto ignorante e mai del tutto sapiente, ma sempre in cerca del sapere, quindi filosofo. Cfr. FRIEDLÄNDER, *Platone* cit., pp. 740-743; FIGAL, *Socrate* cit., pp. 90-98, ed ERLER, *Platone* cit., pp. 115-120.

φρόνιμον δοκεῖν αὐτῷ εἶναι ἱκανόν). E, in effetti, colui che non ritiene di essere bisognoso, non desidera ciò di cui non ritiene di aver bisogno (corsivi miei).

Gli dèi sono già sapienti, quindi, non hanno bisogno di filosofare, ossia di cercare ciò che ancora non posseggano per intero e nemmeno tutti gli altri sapienti. Anche gli ignoranti (e dal termine οἱ ἀμαθεῖς comprendiamo che sono quelli convinti di sapere), non filosofano: infatti ritengono di essere saggi in modo conveniente. Colui che reputa di non avere bisogno non desidera e quindi non cerca ciò di cui ritiene non essere bisognoso: allo stesso modo colui che è 'doppiamente' ignorante non ricerca il sapere perché è convinto di possederlo già.

Dall'insieme dei passi riportati notiamo dunque la presenza di due tipi di ignoranza nei dialoghi di Platone. Una *ignoranza semplice* resa dal sostantivo ἄγνοια, e una ignoranza *vergognosa* e 'doppia' resa dal sostantivo ἀμαθία. L'ignoranza semplice è una mancanza di conoscenza che può essere colmata con lo studio e l'apprendimento; invece quella doppia, cioè quella formata dall'ignoranza semplice 'complicata' dalla convinzione di sapere, non è assenza di conoscenza, ma presenza di opinioni errate e ben radicate, che inducono il singolo a presumere di sapere. Questo secondo tipo di ignoranza è la più grave (e perciò dovrebbe causare vergogna), poiché colui che è convinto di sapere non è in grado di accettare le critiche, né di mettere in dubbio quanto sa; inoltre, convinto com'è di conoscere, non sente alcun bisogno di cercare la verità che crede di possedere già. In questa condizione si trovano ad esempio gli accusatori di Socrate e tutti coloro che si mostrano interlocutori mal disposti al dialogo. Essi, infatti, sono convinti non solo di sapere, ma, nel caso degli accusatori di Socrate in particolare e degli interlocutori mal disposti, sono certi di detenere la verità.

A queste due definizioni di ignoranza si deve aggiungere, però, quella dei Sofisti, che, come abbiamo già notato, sono sì ignoranti, ma consapevoli di esserlo. La loro condizione di ignoranza, non rientra, quindi, perfettamente nell'ἀμαθία, ma rappresenta ugualmente una forma di insipienza grave e vergognosa. Essi, infatti, sono ignoranti e *consapevoli di esserlo, ma fingono* costantemente, davanti agli altri, di sapere tutto. Essi per questo motivo sono infastiditi dalle domande di Socrate, credono infatti che il filosofo si diverta a metterli in difficoltà e che esprima solo delle convinzioni sciocche e incomprensibili.

Il dialogo con gli interlocutori qui descritti è impossibile, l'abbiamo già visto, poiché essi non sono disposti ad accettare le opinioni degli altri e le loro eventuali

confutazioni: essi si pongono in una condizione di superiorità che li induce, se messi in difficoltà, a interrompere il dialogo o a sviarlo e, come abbiamo già visto in precedenza, a ricorrere anche alla falsa vergogna, esibita, ma non sentita. L'αἰσχύνη autentica, invece, come dimostra il passo del *Sofista* 228c10-230d7, già riportato, che dovrebbe essere provata dopo la confutazione della propria presunzione di sapienza, può fungere, insieme alla confutazione, da purificazione dalle false opinioni. Questa purificazione, che rende libera l'anima dalle credenze sbagliate, consente infatti di iniziare la ricerca di se stessi e del sapere liberi da ogni impedimento; inoltre l'interlocutore così 'liberato' diviene anche più benevolo e disponibile verso gli altri.
L'αἰσχύνη *quindi si pone a favore della ricerca della verità e, prima ancora, di se stessi e rende gli interlocutori benevoli gli uni verso gli altri*. Essa opera, dunque, a *livello del singolo* portandolo verso una maggiore consapevolezza di sé, ma anche a *livello collettivo* rendendo più socievoli i rapporti tra gli uomini.
L'ἀμαθία al contrario induce sì il singolo a rimanere nella più completa ignoranza, ma rende anche più difficili i rapporti in seno alla società, poiché è una delle tre cause dei mali (insieme all'ira e al piacere, *Leg*. 863c1-6) che si possono compiere, ovviamente sia con le parole che con le azioni.

F. *L'αἰσχύνη secondo Socrate.*

Socrate viene accusato spesso, come già abbiamo visto, per la sua condotta di vita. Coloro che lo rimproverano, sia i Sofisti che i suoi accusatori al processo, affermano che il filosofo dovrebbe vergognarsi del suo comportamento e delle sciocchezze che afferma e in cui crede. Essi contro di lui fanno ricorso, dunque, alla stessa αἰσχύνη di cui si serve Socrate per confutare i suoi interlocutori e renderli più consapevoli.
Egli, tuttavia, reputa che la vergogna sia: parlare a vanvera, non essere in grado di rendere conto di se stessi e delle proprie affermazioni e sostenere di conoscere ciò che in realtà si ignora, rimanendo in tal modo nella condizione di insipienza.
Nell'*Apologia* al passo 29a4-b2, già riportato[333], Socrate replica agli accusatori che la vergogna non è, come ritengono loro, occuparsi di filosofia e rischiare, per questo, la morte, ma, piuttosto, rimanere nell'ignoranza delle cose con la convinzione di sapere.

[333] Cfr. Paragrafo D.

A differenza dei suoi accusatori, che sono pronti a dichiarare il falso pur di avere la meglio e che *sono spudorati e audaci* nel far questo, Socrate si descrive in questo modo:

> Mi sono trovato sprovveduto, non però di argomenti, bensì di *audacia* (τόλμης) e di *impudenza* (ἀναισχυντίας), e per non volervi dire cose che vi sarebbe stato gradito ascoltare, mentre piangevo e mi lamentavo e facevo e dicevo molte altre cose indegne di me, come vi ho detto, ma che siete soliti ascoltare da altri (corsivi miei)[334].

Socrate nel difendersi, al processo, non fa, come già ricordato, ricorso agli stratagemmi usati dagli altri, come pianti e urla o il portare i figli in tribunale per suscitare compassione nei giudici, ma espone il suo comportamento con misurata franchezza. I giudici, invece, avrebbero preferito ascoltarlo piangere e lamentarsi (comportamenti giudicati indegni dal filosofo), probabilmente considerando tale atteggiamento una conferma delle accuse mossegli.
Socrate, inoltre, sottolinea che questo suo atteggiamento deriva dalla mancanza non di argomenti in proprio favore, ma di audacia e di impudenza. *Tanto i giudici sono spudorati nell'accusarlo e nell'osar raccontare menzogne, tanto il filosofo è privo di queste loro caratteristiche negative.*
Ritorna nel passo il termine τόλμη che abbiamo già avuto modo di sottolineare, ed ha una sfumatura negativa, ossia indica l''audacia' e la 'sfrontatezza' di dichiarare il falso propria degli accusatori e che Socrate invece non possiede. Inoltre vi è il sostantivo ἀν-αισχυντία che indica: l''impudenza' e la 'sfrontatezza' e che deriva il suo significato negativo dalla particella ἀν.
Socrate pertanto si mostra un individuo *pudico* e addirittura al passo 22b5-6 dello stesso dialogo afferma:

> *Mi vergogno* (αἰσχύνομαι) a dirvi, cittadini, la verità. Eppure bisogna che ve la dica (corsivo mio).

Egli vuole, qui, spiegare il responso dell'oracolo di Delfi e racconta di quando sottopose ad esame i politici, i poeti e gli artigiani che avevano grande fama di sapienza in Atene. Egli voleva dimostrare all'oracolo, che aveva indicato lui come più sapiente dei Greci, che questi uomini erano più sapienti di lui: nell'interrogarli,

[334] 38d6-e2.

però, si era reso conto che essi credevano di sapere, ma in effetti erano ignoranti. Il filosofo in un primo tempo prova vergogna nel fare queste affermazioni, perché riguardano delle persone influenti e rispettate nella *polis*, ma, trattandosi della verità, si decide a parlare[335].

La vergogna che Socrate, nel passo, rivela di provare sembra alludere ad una sorta di timore per le accuse che egli sta per fare: essa quindi pare esercitarsi come una sorta di 'freno', che induce il filosofo a riflettere su quanto si prepara a dire; inoltre, a differenza di quanto avrebbero fatto i Sofisti o gli stessi suoi accusatori, il filosofo decide di mettere da parte l'αἰσχύνη a favore della verità[336].

Nell'*Ippia maggiore* Socrate e Ippia discutono su che cosa sia il bello; dopo la sua terza definizione Socrate chiede al sofista una precisazione in merito: Ippia però sembra restio a darla, sostenendo che il terzo interlocutore Anonimo[337], che nel dialogo ha la funzione di mettere in difficoltà il sofista, ma che in realtà è lo stesso Socrate, non si accorgerà della precisazione richiesta dal filosofo, precisazione che, quindi, sarebbe totalmente inutile. A questo punto Socrate sbotta:

> Corpo di un cane, non sfuggirà certo a quell'individuo davanti al quale, più che di fronte a qualsiasi altro, *io mi vergognerei* (αἰσχυνοίμην) di sragionare e di parlare a vanvera (corsivo mio).

Ippia chiede:

> Ma chi è costui?

Socrate replica:

> Il figlio di Sofronisco, *che non mi permetterà di fare queste osservazioni con leggerezza, più che di fingere di sapere ciò che non so* (ὃς ἐμοὶ οὐδὲν ἂν μᾶλλον

[335] Sul passo vedi: NAPOLITANO, *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., pp. 260-265.
[336] Già in precedenza, al passo 22a2, Socrate aveva dichiarato rivolto ai cittadini ateniesi e ai giudici: «*…bisogna che vi dica la verità*» (corsivo mio).
[337] La figura dell'Anonimo interlocutore non è facile da interpretare. Ci sono tre ipotesi che la critica ha formulato: 1) è uno sdoppiamento di Socrate che in lui personifica il dèmone; 2) è Platone che si cela sotto mentite spoglie; e 3) è un espediente attraverso il quale Platone critica duramente il sofista, senza farlo però in prima persona. Confronta a questo riguardo LIMINTA, *Ippia maggiore* cit., pp. 80-82 dell'*Introduzione*.

ταῦτα ἐπιτρέποι ἀνερεύνητα ὄντα ῥᾳδίως λέγειν ἢ ὡς εἰδότα ἃ μὴ οἶδα) (corsivo mio)[338].

Socrate si vergognerebbe davanti a nessun altro che a se stesso se parlasse a vanvera o con leggerezza, cioè senza precisare o rendere ragione delle affermazioni fatte. Da questo passo emerge e si chiarisce ancora il diverso atteggiamento che hanno nei confronti della verità da un lato i Sofisti e dall'altro il filosofo. Socrate, infatti, reputa che sia importante fornire tutte le puntualizzazioni richieste dall'altro al fine di rendere chiara la discussione: se non si è in grado di rispondere a quanto richiesto non bisogna fingere. Il sofista, invece, pare intenzionato a sorvolare sulla domanda di Socrate, poiché non sa rispondere. Per di più reputa che l'Anonimo, che non sa ancora essere lo stesso Socrate, non sia in grado di cogliere le distinzioni richieste dal filosofo. Questa sua considerazione deriva, in realtà, dal tentativo di procedere oltre a una questione che lo trova impreparato, attribuendole una difficoltà che il terzo interlocutore non potrebbe comprendere e considerandola inoltre una precisazione superflua.
Nell'*Ippia minore* (372c1-8), passo scelto ad esergo di questo lavoro, invece, Socrate conferma:

> E quale maggior prova di *ignoranza* (ἀμαθίας) di quando si è in disaccordo con uomini sapienti? Ma possiedo quest'unico meraviglioso bene che mi salva: *non mi vergogno* (οὐ αἰσχύνομαι) di imparare, anzi m'informo, interrogo e sono molto riconoscente a chi mi risponde e non ho mai rifiutato a nessuno la mia riconoscenza. Infatti non ho mai negato di aver imparato qualcosa, fingendo che ciò che avevo appreso fosse una mia scoperta, anzi elogio come sapiente chi mi ha insegnato, dichiarando ciò che ho appreso da lui (corsivi miei).

Il filosofo dichiara, dunque, di non avere vergogna nel fare domande, nell'informarsi e nell'imparare da altri, verso i quali al contrario si mostra grato e riconoscente per quanto appreso. La vergogna agli occhi del filosofo sta, piuttosto (e sempre), nel rimanere nell'ignoranza delle cose, o nel fingere che quanto si sia appreso sia una scoperta personale[339].

---

[338] 298b7-c2.
[339] Cfr. CAIRNS, *Aidos* cit., p. 371, nota 82, che si sofferma sul passo dell'*Hipp. Min*. e sostiene che, anche se l'*èlenchos* può condurmi a vergognarmi di quanto affermato davanti a me stesso o agli altri, il rimanere nell'*ignoranza* è molto più αἰσχρός, ossia turpe e vergognoso.

Socrate afferma all'inizio di questo passo che essere in disaccordo con coloro che sanno è ἀμαθία, perché da essi invece dovremmo trarre insegnamento e ad essi dovremmo porre domande senza provare vergogna.
L'atteggiamento del filosofo è molto chiaro: la ricerca della verità va condotta in comune; pertanto non si deve avere timore di chiedere se si sia messi in difficoltà, né di informarsi, anzi la curiosità e il desiderio di conoscere dovrebbero indurci al piacere della domanda e alla gratitudine per la risposta.
L'importanza di rendere sempre conto delle affermazioni fatte e la vergogna per non essere in grado di rispondere su ciò che si accampa di conoscere ritornano di nuovo nell'*Ippia Maggiore*, in cui è lo stesso Anonimo interlocutore a rimproverare Socrate così:

> …quando torno a casa e mi ascolta [l'Anonimo] ripetere tali discorsi, mi chiede se *non mi vergogno* (οὐκ αἰσχύνομαι) di *osar* (τολμῶν) parlare delle belle occupazioni, io che così evidentemente mi lascio confutare quando parlo del bello, poiché neppure so che cosa esso sia. «Ed in che modo giudicherai se un discorso è bello o no, se una certa azione è o non è bella, tu che *ignori* (ἀγνοῶν) il bello?» (corsivi miei)[340].

Le critiche che il terzo interlocutore fa a Socrate ricordano quelle che il filosofo rivolge ai suoi interlocutori[341]. L'Anonimo, infatti, gli rimprovera di osar parlare su ciò che non sa nemmeno dire che cosa sia e addirittura gli chiede se non prova *vergogna* per questo suo atteggiamento.
Nel dialogo Socrate e Ippia non sono riusciti a trovare la definizione del bello e hanno continuato a parlarne senza conoscerlo. L'accusa dell'Anonimo interlocutore verte allora proprio sull'importanza di discutere solo su ciò che realmente si conosce: altrimenti come si potrebbe giudicare ciò che non si sa che cosa sia?
La concezione della vergogna di Socrate è, allora, opposta a quella dei suoi 'accusatori'. Essa infatti non deriva dall'abbisognare di aiuto e dal chiederlo, ma semmai dal rimanere nell'inconsapevolezza delle cose con la presunzione di sapere (nella 'doppia' ignoranza).
La dialettica, quindi, insieme alla vergogna e alla confutazione, può essere considerata una forma di salvezza: essa spinge gli uomini alla ricerca e al conoscere, liberando le loro anime dalle false opinioni e dalle apparenze.

---

[340] 304d4-e2; LIMINTA, *Ippia Maggiore* cit., traduzione leggermente modificata da me.
[341] Cfr. *Alc. I.* 108e9-109a3.

Socrate vuole superare l'ignoranza: pertanto il suo modo di interrogare e di discutere, confutando, ma essendo anche ben disposto a essere confutato, appare come una sorta di liberazione. Al passo 458 a3-b1 del *Gorgia* egli afferma proprio questo:

> Sono uno di quelli che volentieri si lasciano confutare, se dicono qualcosa di non vero, e che volentieri confutano, se qualcuno dice qualcosa di non vero. E certamente mi lascio confutare in modo non più spiacevole di quanto confuto: questo è un bene maggiore, così come è un bene maggiore essere liberati dal male maggiore piuttosto che liberarne un altro. *Non credo infatti che ci sia disgrazia più grande per un uomo che avere opinioni false sugli argomenti di cui ora stiamo discutendo* (οὐδὲν γὰρ οἶμαι τοσοῦτον κακὸν εἶναι ἀνθρώπῳ, ὅσον δόξα ψευδὴς περὶ ὧν τυγχάνει νῦν ἡμῖν ὁ λόγος ὤν) (corsivo mio)[342].

Il tema importante di cui si sta discutendo nel *Gorgia*, sul quale costituisce una disgrazia avere opinioni errate, è 'come si debba vivere' e 'quale stile di vita scegliere'. Il dialogo con gli altri è parte fondamentale della scelta di vita migliore, poiché solo dal confronto con essi potremo capire i nostri limiti, superare le nostre difficoltà e ricercare insieme la verità. Socrate, che ha scelto di vivere filosofando, afferma di accettare le obiezioni e le critiche e di preferire addirittura riceverne che farne.

Le obiezioni degli altri possono indurci a riflettere su opinioni errate, o su credenze ereditate dalla tradizione ma mai meditate, e a liberarci, in tal modo, dalle false opinioni: solo così infatti potremmo guarire dalla malattia che blocca l'anima, l'ἀμαθία.

G. *L'αἰσχύνη e gli interlocutori ben disposti.*

Tranne Socrate, nei paragrafi precedenti, abbiamo dunque incontrato solo interlocutori che fanno un *uso* negativo dell'αἰσχύνη. Vi sono, però, ovviamente nei dialoghi anche degli interlocutori ben disposti, con i quali Socrate ha facilità a dialogare, che si mostrano desiderosi di apprendere e di ricercare e che provano, dunque, veramente la vergogna nella loro anima.

[342] Trad. mia.

Nel *Fedone* un esempio di questo tipo di interlocutore è Simmia, il quale dubita della dimostrazione dell'immortalità dell'anima fatta da Socrate e lo dice chiaramente. Egli dichiara che per conoscere cose di tal genere si deve: apprenderle da altri o conoscerle da sé, oppure seguire il ragionamento umano migliore e meno confutabile e su di esso navigare come su una zattera, nel caso in cui non ci si possa servire della rivelazione divina. Subito dopo questo noto passo, Simmia precisa:

> Dunque anche io ora non *avrò ritegno a interrogarti* (ἐπαισχυνθήσομαι ἐρέσθαι), dal momento che tu stesso mi inviti, e non avrò da incolparmi in futuro di non averti detto ora quello che penso. Giacché è vero, Socrate, che da quando sto esaminando da me stesso e con Cebete le ragioni che sono state dette, non mi pare che siano state espresse in modo adeguato (corsivo mio)[343].

Simmia non è d'accordo, pertanto, con quanto sostenuto da Socrate, soprattutto da quando lui e Cebete si sono messi ad analizzare il problema tra di loro, discorrendo sottovoce per non disturbare il filosofo. Socrate stesso però li invita a parlare ed è Simmia che, *senza farsi prendere dalla vergogna*, espone le sue perplessità sull'immortalità dell'anima.

Egli appare, pertanto, un interlocutore ben disposto a dialogare e a trovare, insieme a Cebete e a Socrate, la soluzione al problema in esame; non si fa prendere dalla vergogna e dal timore di porre domande a Socrate per capire meglio la sua dimostrazione, anzi vuole esporgli tutto ciò che pensa per non pentirsi in futuro di non aver parlato in modo franco[344]. Egli, inoltre, accetta per la discussione il metodo dialettico, che lui stesso illustra prima di iniziare a porre i suoi dubbi a Socrate ed è il noto passo a cui alludevamo poco fa e che per chiarezza, ora, riportiamo per intero:

> …Socrate a me pare come probabilmente anche a te, che su siffatte cose avere una conoscenza sicura nella vita presente sia una cosa o impossibile o estremamente difficile; ma che, d'altra parte, non mettere alla prova in ogni modo quello che se ne dice e non insistervi prima di essersi stancati di esaminare da ogni punto di vista, è proprio di un uomo davvero fiacco; giacché riguardo a questi argomenti c'è bisogno di conseguire una sola di queste cose: *o apprenderle da altri come stanno o scoprirlo da sé oppure, se questo non è possibile, prendere quello dei ragionamenti umani che se*

[343] 85d4-10. Tutte le traduzioni sono tratte da: PLATONE, *Fedone*, introd. e note di A. LAMI, trad. di P. FABRINI, Milano 2001.
[344] Sul passo si veda: ERLER, *Socrate nella caverna* cit., pp. 120-124.

non altro sia il migliore e il più inconfutabile (ἢ μαθεῖν ὅπῃ ἔχει ἢ εὑρεῖν ἤ, εἰ ταῦτα ἀδύνατον, τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον), e, lasciandosi portare su questo come su una zattera, navigare a proprio rischio attraverso il mare della vita, nel caso che non si possa essere trasportati con maggior sicurezza e con minor rischio su un mezzo di trasporto più saldo, in altri termini su una rivelazione divina (corsivo mio)[345].

La verità, si dice, si può impararla da altri, scoprirla da sé o sentirsela rivelare dal dio: ma, se ciò non è possibile, bisogna appunto seguire il ragionamento che meno si espone alla confutazione, che è ovviamente quello proprio del metodo dialettico; esso consente di raggiungere, attraverso la confutazione, *un'ipotesi più alta di quella iniziale, che non può più essere confutata e che diviene per questo un principio 'sufficiente'*. Il metodo qui esposto è quello della dialettica platonica, che ritroveremo anche nei dialoghi successivi, metodo che riprende quello dialogico socratico e che ha a che fare con le ipotesi e con la confutazione allo stesso modo di quello socratico: *ribadiamo nuovamente* che tra la dialogica socratica e la dialettica platonica non vi è un'evoluzione, ma semplicemente un rafforzamento da parte di Platone dell'idea di dialettica socratica[346].

---

[345] 85c1-d4. Sul passo si legga: CASERTANO, *Definizione, Dialettica e ΛΟΓΟΣ* cit., pp. 57-58: "Questa insostituibilità del discorso viene ancora ribadita nella deprecazione della "misologia", in una concezione del λόγος che, appunto perché unico e insostituibile strumento d'indagine dell'uomo, supera limiti personali e temporali nel disegnare un compito di ricerca della verità che non può mai considerarsi concluso. Chi, senza avere alcuna competenza tecnica dei discorsi (90B 6-7: ἄνευ τῆς περὶ τοῖς λόγους τέχνης), non accusasse se stesso e la propria incompetenza (90D 3: ἀτεχνίαν), ma finisse per ributtare la colpa da sé sui discorsi e trascorresse il resto della vita a odiarli, rimarrebbe privo della verità e della scienza degli enti (90 D 6-7: τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης), e non sarebbe da meravigliarsi se costui fosse anche il più ostinato a far adottare agli altri le proprie tesi. Io, invece, conclude Socrate, «mi preoccuperò non che i presenti credano vere le mie affermazioni […], ma che a me stesso la cosa sembri stare proprio così. […] E voi, se mi ascoltate, preoccupatevi poco di Socrate e molto più della verità (91 C 1-2: σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον) e, se vi pare che io dica la verità, convenite con me; altrimenti, opponetevi con ogni discorso». E infine, e sempre nello stesso senso, in un passo che può essere considerato a buon diritto come il "manifesto" platonico, Socrate ribadisce non solo il valore ermeneutico del discorso dialettico, ma anche l'imprescindibile esigenza di verità che guida sempre il filosofo: una verità che, se è sempre ipotetica, cioè è l'affermazione di una ipotesi che deve sempre essere verificata, costituisce comunque l'unico ideale regolativo di ogni ricerca umana: «Mi parve che dovessi rifugiarmi nei discorsi e indagare in essi la verità degli enti (99 E). Comunque, mi avviai per questa strada e, ponendo come ipotesi in ciascun caso il discorso che giudico più forte (100 3-4: ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι), pongo come vere le cose che mi sembrano essere in accordo con esso (100 A 4-5: ἃ μὲν ἄν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα), […] mentre quelle che non mi sembrano in accordo, le pongo come non vere». È, in questo manifesto, non solo delineato un ambito della verità che non può situarsi al di fuori del discorso che lo fonda e che lo giustifica, ma è anche riaffermato l'alto *valore etico* della ricerca…" (corsivo mio).

[346] Cfr. BERTI, *Si può parlare di un'evoluzione* cit., punto 3. Su questo aspetto confronta *supra* anche il II Capitolo, Paragrafi A e B.

Un altro esempio di interlocutore ben disposto è Teeteto nel dialogo omonimo. Socrate e il giovane discutono su che cosa sia la conoscenza[347]; la discussione si arena sulla scelta tra la falsa opinione e l'impossibilità che uno non sappia quello che sa. Teeteto si trova in difficoltà nella scelta da affrontare, ma Socrate lo invita a proseguire il ragionamento rivolgendogli queste parole (196d1-3):

> Ma pure non mi sembra che il ragionamento vorrà lasciarle in piedi tutt'e due [falsa opinione e ignoranza]. In ogni modo, poiché si deve *osar* tutto (τολμητέον), che diresti tu se ci provassimo *a mettere da parte il pudore* (ἀναισχυντεῖν)? (corsivi miei).

Il giovane non capisce come la vergogna sia legata al conoscere e Socrate glielo spiega:

> Tu non hai badato, si vede, che tutto il nostro ragionamento, fin dal principio, è stato una ricerca di conoscenza, pur non sapendo, appunto, conoscenza che cosa è […].
> *E allora non ti par cosa impudica che gente la quale non sa che cos'è conoscenza, pretenda definire che cos'è il conoscere?* (Ἔπειτ᾽ οὐκ ἀναιδὲς δοκεῖ μὴ εἰδότας ἐπιστήμην ἀποφαίνεσθαι τὸ ἐπίστασθαι οἷόν ἐστιν;). Ma il vero è, Teeteto, che già da un pezzo noi siamo contagiati di questo impuro parlare. Mille e mille volte noi abbiamo detto «conosciamo», non «conosciamo», «sappiamo», «non sappiamo», come se qualche cosa potessimo capire gli uni dagli altri, mentre ancora *ignoriamo* (ἀγνοοῦμεν) che cos'è conoscenza. Ne vuoi una prova? Anche ora, in questo stesso momento, noi ci siamo serviti un'altra volta delle parole «*ignorare*» (ἀγνοεῖν) e «capire», quasi che ci fosse lecito servircene, dato che di conoscenza siamo privi (corsivi miei)[348].

Socrate invita dunque il giovane a proseguire nella discussione trovando *il coraggio di superare la vergogna* che dovrebbero provare, proprio come Socrate e lo stesso Teeteto nel dialogo, coloro che tentano di dimostrare qualcosa che non conoscono[349].

---

[347] NAPOLITANO, *Un'etica* cit., pp. 9-13.

[348] 196d10-e6. Le traduzioni del dialogo sono tratte da: PLATONE, *Teeteto*, a cura di M. VALGIMIGLI, in *Opere complete*, Roma-Bari 1982, Vol. II.

[349] Tentare di dimostrare qualcosa che non si conosce è un atteggiamento *vergognoso*. A indicare ciò troviamo, nel passo in questione, il termine ἀναιδές, da αἰδέομαι che significa: 'mi vergogno', 'temo', 'ho vergogna', 'ho ritegno'; l'aggettivo, che è composto da ἀν- e da αιδές, indica colui che è 'impudente' e 'sfacciato'. Sul termine che deriva dal sostantivo αἰδώς, si veda il I Capitolo del presente lavoro. Cfr. G. CASERTANO, *Caratteristiche e funzioni del λόγος. Sulla forma e la struttura del Teeteto,* in *Il dibattito etico e politico* cit., pp. 337-381, in particolare p. 365 in cui

L'αἰσχύνη provata dopo una confutazione o a causa del fatto che, come in questo passo, ci si è resi conto di non avere seguito il metodo dialettico in modo corretto, *deve essere quindi superata in favore di una nuova ricerca*. L'interlocutore che senta la vergogna nella sua interiorità e che, quindi, divenga consapevole dell'errore commesso deve *osar superare quel senso di vergogna e ricominciare la ricerca da capo*.

Nel passo troviamo di nuovo il verbo τολμάω, che in questo caso ha una sfumatura positiva, poiché indica avere il coraggio di superare uno stato d'animo che potrebbe bloccare la ricerca. L'αἰσχύνη provata dall'interlocutore ben disposto agisce infatti inizialmente come una sorta di *freno*, che lo induce a riflettere sulle affermazioni fatte e a metterle in dubbio, ma successivamente essa deve trasformarsi in *desiderio di conoscere* e in volontà di continuare o ricominciare la ricerca.

L'incapacità di rispondere che assale Teeteto e in generale *il dubbio* che pervade l'interlocutore socratico che si trova in difficoltà, insieme alla *vergogna* provata, sono, dunque, *condizioni necessarie* per poter cercare: non basta solo essere consapevoli della propria ignoranza, bisogna anche *desiderare di sapere*. Questo concetto è espresso in modo efficace da Linda Napolitano: «L'*aporia* nella quale non solo è legittimo, poiché naturale e, di fatto, *benefico*, essere, ma nella quale […] addirittura occorre essere per poter cercare ed imparare qualcosa, *l'aporia fondamentale e strutturale* è dunque, per ognuno di noi, quella di *pensare di non sapere e di desiderare di sapere*, è essa ad innescare ogni specifico dubbio ed ogni possibile ricerca ed a costituire, per questi, la base formale e fondativa. Va segnalato […] come l'opzione aporetica, fonte di fisiologica, ma benefica sofferenza, […] non riguardi, come spesso si pensa, il solo dato *cognitivo* del saper di non sapere, ma *complessivamente questo e il dato emozionale del desiderio di sapere*: l'immagine riflessa di me che m'induce disagio e che strutturalmente può però spingermi a cercare non mi rappresenta semplicemente come ignorante, ma come tale *e, ad un tempo*, come desideroso, bisognoso, amante di sapienza, è quella che mi ridà

---

l'Autore afferma a proposito del passo del *Teeteto* 196d 7-11: «…la sottolineatura della necessità di questa coscienza metodologica porta Platone ad un paradosso: se da un lato essa è costante, fino a giungere ad una sorta di "personificazione" del λόγος, che giustamente (καλῶς), rileva Socrate, ci rimprovera e ci mostra che non correttamente cerchiamo l'opinione falsa prima della scienza, da un lato giunge paradossalmente ad invalidare in fondo tutto il dialogo». L'Autore riporta di seguito il passo 196d7-11 del *Teeteto*, che noi non riportiamo essendo già stato citato nell'elaborato, e commenta: «Dove, in realtà, non si capisce bene se questa sia una battuta seria, che vuole sottolineare un'esigenza metodologica, o se sia una battuta ironica, dal momento che il non sapere è appunto la condizione indispensabile, insieme al sapere (*Menone*), proprio della ricerca filosofica. La relatività delle condizioni entro cui si muove, l'economia, il significato, la finalità, sono dunque caratteristiche essenziali al λόγος; tutto questo significa che il discorso è qualcosa di estremamente complesso».

un'immagine contraddittoria di me, appunto *ad un tempo* come insipiente *e* come desideroso però di sapere. […] È tale binomio aporetico, fonte di dolore e disagio, ad innescare, semmai, il desiderio di cercare e dunque a costituire la base positiva, necessaria, strutturale, la porta d'accesso ad ogni possibile verità»[350].

Il dubbio dell'interlocutore è quindi strutturale e benefico e lo spinge verso la consapevolezza di sé. È necessario infatti dubitare, sentirsi a disagio e provare vergogna per poter desiderare di sapere; l'αἰσχύνη deve però *essere sentita all'interno della propria anima e rivolta verso se stessi*, poiché solo a queste condizioni essa può spingere a desiderare la conoscenza. La vergogna, se come nei passi già visti riguardanti i Sofisti, è rivolta invece *verso l'esterno* ed *è condizionata dall'esterno* e quindi dall'opinione dei più, non indurrà mai l'interlocutore alla consapevolezza di sé, ma al solo desiderio di mantenere e difendere la propria immagine per non perdere il prestigio e la fama raggiunti in seno alla società.

Teeteto, che è appunto ben disposto al dialogo e che comprende le argomentazioni socratiche e quindi l'errore commesso, accetta inoltre di proseguire la discussione alla ricerca della conoscenza, *superando la vergogna* a cui faceva riferimento Socrate; per questo esclama:

> Arrischiati (Τόλμα), dunque, per Zeus! Ché se anche non ti astieni da codeste parole, nessuno certo ti darà addosso[351].

Teeteto, quindi, invita Socrate a *osare*, ad arrischiarsi a superare la vergogna. Ritorna il verbo τολμάω che Platone aveva usato già in precedenza nell'invito che Socrate aveva rivolto al giovane, a passare oltre la vergogna. La ripresa del verbo sottolinea la buona disposizione di Teeteto, ma anche il grado di comprensione della discussione raggiunta dal giovane: egli infatti invita Socrate a proseguire il dialogo, perché è perfettamente consapevole dell'errore commesso, ma è mosso al tempo stesso dal desiderio di conoscere.

Già in precedenza il giovane matematico aveva dato prova di essere un interlocutore ben disposto a seguire il ragionamento socratico ed era stato il filosofo ad esprimere il timore di doversi vergognare per entrambi a causa delle sue stesse affermazioni. Il passo corrispondente è 190e8-191a3:

---

[350] NAPOLITANO, *Platone e le 'ragioni'* cit., pp. 257-258.
[351] 197a6-7. Traduzione leggermente modificata da me.

avrei vergogna (αἰσχυνοίμην) per me e per te quando fossimo costretti, *intanto che dura questo nostro imbarazzo* (ἐν ᾧ ἀποροῦμεν), ad ammettere le strane conseguenze che dicevo. Se invece troviamo la strada e ci liberiamo, una volta scampati noi dal rischio di cader nel ridicolo, parleremo degli altri a cui capitano di questi guai (corsivi miei)[352].

Socrate e Teeteto sono consapevoli che la discussione non ha seguito un ragionamento corretto: entrambi si trovano in difficoltà nell'ammettere alcune affermazioni fatte da Socrate, il quale esprime la sua ipotetica vergogna se, a causa delle difficoltà incontrate, entrambi fossero costretti ad ammettere quanto raggiunto fino a quel momento nella discussione, perché sbagliato. Egli perciò invita il giovane, che accetta, a proseguire il dialogo per trovare una soluzione e, in tal modo, perché entrambi siano liberi e lontani dal ridicolo in cui altrimenti potrebbero cadere[353].

La buona disposizione di Teeteto si evince dal suo accettare di proseguire la ricerca e dal suo comprendere i problemi esposti da Socrate: egli, infatti, non si limita a rispondere di sì o di no al filosofo, ma interagisce con lui ed espone anche le sue perplessità o i suoi disaccordi.

Nel *Sofista* invece vi è un esempio (247c1-4) di interlocutore che diviene più trattabile a seguito della confutazione subita e per la vergogna che prova una volta resosi conto dell'errore commesso:

Teet.: *αἰσχύνονται* τὸ *τολμᾶν* ἢ μηδὲν τῶν ὄντων αὐτὰ *ὁμολογεῖν* ἢ πάντ' εἶναι σώματα διισχυρίζεσθαι.

Osp.: Σαφῶς γὰρ ἡμῖν, ὦ Θεαίτητε, *βελτίους* γεγόνασιν ἄνδρες·

[352] Ho modificato soltanto la traduzione del verbo: 'αἰσχυνοίμην' che, nel passo, era reso: 'gran vergogna avrei'.

[353] Sul ridicolo si veda: S. ROTONDARO, *L'emozione del riso in Platone: Phil.48b-51e, Resp. X, 606c, Leg. VII, 816d-3*, in *La filosofia e le emozioni*, Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società filosofica Italiana, Urbino, 26-29 aprile 2001, a cura di P. VENDITTI, Firenze 2003, pp. 301-312. In particolare a p. 305 l'Autrice precisa: «…ridicolo (γελοῖος) si dice di persona che non conosce affatto se stessa […] credendosi, ad esempio, ricca, bella, virtuosa senza esserlo. Non solo, il ridicolo è tale nella misura in cui ignora di esserlo». Si legga anche: RICCARDO, *Le condizioni del discorso* cit., pp. 449-451.

Teet.:…[i materialisti] *si vergognerebbero di osare tanto* (αἰσχύνονται τὸ τολμᾶν)[354] da ammettere che [le anime] non siano fra le cose che sono né da dichiarare risolutamente che siano tutte di natura corporea.

Osp.: È perché sono diventati senza dubbio *migliori*, Teeteto (corsivi miei).

L'Ospite Eleate e Teeteto stanno cercando la definizione di sofista ed analizzano insieme quelli che a loro paiono esponenti del movimento sofistico. Il passo in questione si riferisce al tentativo di confutare chi tra essi non pone l'anima tra le cose reali. Coloro che divengono più disponibili e aperti al dialogo sono stati sottoposti ad esame (246e), poiché, come sostiene l'Ospite, si sta cercando la verità (246d). Una volta confutati, costoro si renderanno conto dell'errore commesso e *non avranno il coraggio di osar sostenere* che l'anima non appartiene alle cose reali, pena il doversene vergognare.

In questo passo è presente ancora una volta il verbo τολμάω, che sottolinea come dopo una confutazione, l'interlocutore ben disposto non *osi*, anzi abbia *vergogna* di, sostenere ancora ciò per cui è stato confutato. Tutto questo inoltre è possibile addebitando a vergogna degli interlocutori quello che è stato loro contestato (230d1-7). Riportiamo il passo, già segnalato in precedenza[355]:

…*prima che uno, tramite la confutazione, induca il confutato a provare vergogna* (πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας) così eliminando le opinioni che a quegli insegnamenti fanno ostacolo, lo faccia apparire purificato e lo spinga a giudicare di conoscere soltanto ciò che realmente conosce e niente di più […] per tutte queste ragioni […] *la confutazione* è senz'altro la più grande e appropriata forma di *purificazione* (corsivi miei).

La confutazione (ἔλεγχος) funge per l'anima da purificazione dalle opinioni errate. Dopo aver subito una confutazione e dopo aver provato la vergogna che ad essa dovrebbe conseguire, l'interlocutore diviene più disponibile al dialogo, perché si è reso conto dell'errore commesso: ormai, dunque, egli è conscio di sapere solo quello

[354] "*Si vergognerebbero di osare tanto"* è una mia traduzione, per sottolineare la presenza nel passo dei verbi αἰσχύνομαι e τόλμαω, in luogo di FRONTEROTTA: «non sono così spudorati».
[355] Paragrafo E di questo stesso Capitolo.

che sa veramente e, inoltre, purificato dalle credenze sbagliate, può ricominciare daccapo la ricerca del vero[356].

L'errore commesso dagli interlocutori verrà loro fatto notare e costituirà quindi per essi *motivo di vergogna* da un lato e *spinta alla ricerca* dall'altro. L'αἰσχύνη assume pertanto il ruolo di *freno* ad affermare ciò su cui prima non si sia riflettuto abbastanza, per il timore di venire contraddetti, ma, perciò stesso, anche di *spinta* a cercare ancora più a fondo la verità: è proprio la vergogna, quella autentica, socratica, legata all'interiorità e alla preoccupazione per la salute dell'anima, che porterà gli interlocutori a modificare i loro atteggiamenti e il loro ragionamento.

Nel *Filebo* invece vi è un interlocutore, Protarco, che pare, inizialmente, in difficoltà a connotare la dialettica e che sembra trattenuto a parlare proprio dalla vergogna: egli, nonostante tale disagio, accetta però di continuare la discussione con Socrate. Tale interlocutore, per aver ascoltato le lezioni di Gorgia, si era convinto infatti, come sosteneva il sofista, che la *persuasione* emergesse su tutte le altre arti. Socrate, allora, vedendolo in difficoltà, riformula nuovamente la sua domanda in merito alla purezza delle scienze e il giovane, nonostante le sue perplessità, appare *ben disposto* a proseguire la discussione. Riportiamo il passo per intero (57e6-58e2):

> Socr.: Ma, Protarco, *la potenza della dialettica ci rinnegherebbe* (ἀναίνοιτ' ἂν ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις), se giudicassimo qualche altra scienza superiore a lei[357].
>
> Prot.: Ma questa scienza, come dobbiamo connotarla?
>
> Socr.: *È evidente che chiunque potrebbe conoscere la scienza di cui stiamo parlando; infatti, a mio avviso, tutti coloro che hanno intelligenza, per quanto poca, ritengono che la scienza dell'essere, di ciò che realmente è e che è per natura sempre identico a se stesso, sia la conoscenza di gran lunga più vera* (τὴν γὰρ περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως ἔγωγε οἶμαι ἡγεῖσθαι σύμπαντας ὅσοις

[356] Cfr. BERTI, *Contraddizione e dialettica* cit., pp. 95-96, e MOVIA, *Apparenze, essere* cit., pp. 166-169.

[357] M. MIGLIORI, *Dialettica e teoria dei principi nel Parmenide e nel Filebo di Platone*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, XXXIV (2001), pp. 55-103, in particolare p. 56, in cui l'Autore dice, a proposito del passo 57e6-7 del *Filebo*: «La formula usata conferma che l'analisi delle scienze che si sta svolgendo è dialettica: se si facesse offesa a questa scienza, infatti, essa ci lascerebbe, troncando il lavoro che si sta portando a compimento. Per evitare questo, occorre riconoscere che la dialettica è tanto superiore a tutte le altre conoscenze da poterle classificare. La sua superiorità è ontologica e antropologica. Essa, infatti, non si interessa dell'utilità, ma solo del desiderio del vero connaturato alla nostra anima, per cui possiede la purezza dell'intelletto e dell'intelligenza e nessuna conoscenza le è superiore».

νοῦ καὶ σμικρὸν προσήρτηται μακρῷ ἀληθεστάτην εἶναι γνῶσιν). E tu, che dici? Come giudicheresti questa affermazione, Protarco?

Prot.: Siccome, Socrate, ascoltavo di frequente Gorgia affermare che l'arte del persuadere emerge di gran lunga su tutte le altre - tutte da questa sarebbero rese schiave di buon grado e senza costrizione, ed essa sarebbe di gran lunga la più nobile di ogni arte - non vorrei dare risposte contrarie a te né a quello.

Socr.: Mi è sembrato che tu volessi dire «prendere le armi», prima di abbandonarle *per vergogna* (αἰσχυνθεὶς)[358].

Prot.: *Sia pure così come ti pare* (Ἔστω νῦν ταῦτα ταύτῃ ὅπῃ σοι δοκεῖ).

Socr.: Sono forse io la causa della tua incomprensione?

Prot.: Su cosa?

Socr.: Mio caro Protarco, *io non cercavo ancora quale tecnica o quale scienza superi tutte in quanto più grande, migliore e più utile a noi, ma quale mai ha di mira la chiarezza, il rigore e l'assoluta verità* (τοῦτο ἔγωγε ἐζήτουν πω, τίς τέχνη ἢ τίς ἐπιστήμη πασῶν διαφέρει τῷ μεγίστη καὶ ἀρίστη καὶ πλεῖστα ὠφελοῦσα ἡμᾶς, ἀλλὰ τίς ποτε τὸ σαφὲς καὶ τἀκριβὲς καὶ τὸ ἀληθέστατον ἐπισκοπεῖ), per quanto piccola e poco utile sia. Questo è ciò che ora stiamo cercando. Ma guarda: non ti inimicherai Gorgia, se concedi alla sua tecnica il predominio per quanto concerne l'utilità per gli uomini. Quanto alla disciplina di cui ho parlato ora […] *dopo aver molto riflettuto e dopo aver ragionato in modo adeguato, senza considerare l'utilità o la rinomanza delle scienze, ma guardando se è connaturato nella nostra anima il potere di amare il vero e di agire sempre in vista di esso, dichiariamo se siamo in grado di affermare con verosimiglianza, avendola attentamente esaminata, che la dialettica possiede la purezza dell'intelligenza e dell'intelletto più di tutte le altre, o se dobbiamo cercarne un'altra che la superi* (τοῦ πολλοῦ καὶ μὴ τοιούτου διαφέρειν,

[358] M. MIGLIORI, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Milano 1993, p. 283, in cui l'Autore afferma che il riferimento "alle armi" serve: «…a ricordare che, in realtà, la posizione di derivazione gorgiana è ben più aggressiva di quanto non sembri nell'atteggiamento irenico di Protarco: il ricordo dello scontro che si svolge in un crescendo drammatico nel *Gorgia* è qui ben evidente». Il *Gorgia* infatti inizia con un riferimento alla guerra (447a1-2), in esso Callicle afferma: «Con la calma e con la fiacca, eh Socrate! Come in guerra». A questo proposito si confronti ZANETTO, *Gorgia* cit., p. 49, nota 1, in cui l'Autore osserva che le parole di Callicle alludono probabilmente ad un proverbio: «Per primo a un banchetto, per ultimo in battaglia».

τούτῳ γ᾽ αὐτῷ τῷ ἀληθεστάτῳ, καὶ νῦν δὴ σφόδρα διανοηθέντες καὶ ἱκανῶς διαλογισάμενοι, μήτ᾽ εἴς τινας ὠφελίας ἐπιστημῶν βλέψαντες μήτε τινὰς εὐδοκιμίας, ἀλλ᾽ εἴ τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν, ταύτην εἴπωμεν διεξερευνησάμενοι- τὸ καθαρὸν νοῦ τε καὶ φρονήσεως εἰ ταύτην μάλιστα ἐκ τῶν εἰκότων ἐκτῆσθαι φαῖμεν ἂν ἤ τινα ἑτέραν ταύτης κυριωτέραν ἡμῖν ζητητέον).

Prot.: *Ma io guardo, e trovo difficile ammettere che qualche altra scienza o tecnica aderisca alla verità più di questa* (᾽Αλλὰ σκοπῶ, καὶ χαλεπὸν οἶμαι συγχωρῆσαί τινα ἄλλην ἐπιστήμην ἢ τέχνην τῆς ἀληθείας ἀντέχεσθαι μᾶλλον ἢ ταύτην) (corsivi miei)[359].

La dialettica, qui, è presentata in due modi: come filosofia e come metodo. Essa si identifica con la filosofia perché, come si evince dal passo, è la conoscenza dell'essere, di ciò che è sempre identico per natura ed è la conoscenza più vera. Ma anche per analizzare i piaceri e le conoscenze è necessario applicare il *metodo* dialettico[360].

Protarco ha difficoltà a definire la dialettica, perché è stato persuaso dalle lezioni di Gorgia, che poneva come arte superiore a tutte le altre proprio la retorica, l'arte della persuasione, che sarebbe in grado di assoggettarle non con la forza, bensì con il consenso. Socrate ironizza sull'ultima affermazione del giovane dicendo che egli avrebbe voluto forse utilizzare l'espressione 'con le armi' ad indicare l'assoggettamento della persuasione, ma che la vergogna lo avrebbe trattenuto. Tuttavia Socrate, temendo di essere lui stesso la causa delle difficoltà del giovane, ripete la sua domanda, precisando però che egli non cerca la scienza migliore e più utile, ma quella che ha di mira la chiarezza, il rigore e l'assoluta verità. Il giovane, che inizialmente non aveva compreso la domanda del filosofo e aveva risposto in modo errato, dopo questa riformulazione socratica, dichiara di voler continuare a indagare, ma che gli sarà difficile trovare una scienza unita alla verità più di quanto lo sia la dialettica[361].

[359] Sull'intero passo qui riportato si veda: *Ivi*, pp. 280-285.
[360] Cfr. *Phil.* 16b7-17a5.
[361] DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique* cit., pp. 321-328.

Infine, nel *Politico* lo Straniero di Elea e Socrate il giovane discutono intorno alla figura del politico[362]. La prima definizione del politico come "pastore del gregge degli uomini" è giudicata da entrambi errata e limitata. Lo Straniero allora nota:

> Ebbene, Socrate, questo dobbiamo fare, se non vogliamo *disonorare* il discorso proprio alla fine (Τοῦτο τοίνυν, ὦ Σώκρατες, ἡμῖν ποιητέον, εἰ μὴ μέλλομεν ἐπὶ τῷ τέλει *καταισχῦναι* τὸν λόγον) (corsivi miei).

Socrate gli risponde:

> Ma questo deve essere evitato ad ogni costo.

Lo Straniero allora lo invita a proseguire in questo modo:

> Dunque, occorre riprendere la questione da un altro punto di partenza, seguendo un percorso diverso[363].

Lo Straniero espone a Socrate l'importanza di riprendere il metodo dialettico ('Ebbene, Socrate, questo dobbiamo fare', 268d2) e di seguirlo in modo corretto per evitare che il discorso che si sta conducendo insieme *sia disonorato*. Entrambi, evidentemente, hanno sbagliato nel condurre il ragionamento, poiché la definizione di politico raggiunta è errata. Per evitare *di essere disonorati e –soprattutto- di disonorare anche il discorso fatto*, è necessario allora non solo essere consapevoli degli errori commessi, ma voler anche riprendere la discussione, prestando maggior attenzione al procedimento dialettico per poter così raggiungere la definizione corretta[364].

Nel passo troviamo il verbo καταισχύνω che significa: 'oltraggiare', 'disonorare', 'svergognare'. Esso, quindi, ha già in sé una sfumatura negativa data dal prefisso

---

[362] Socrate il giovane è il compagno di studi di Teeteto e viene già menzionato nel *Teeteto* al passo 147c-d. Egli fu un personaggio importante nell'Accademia di Platone, di cui fu a capo negli anni del secondo viaggio del filosofo a Siracusa; anche nella *Lettera XI* risulta essere un accademico di rilievo a cui Leodamante, matematico e accademico, si rivolge per stendere le leggi di una nuova colonia. Cfr. PLATONE, *Politico*, a cura di M. MIGLIORI, Milano 2001, pp. 42-45 dell'*Introduzione*, e L. NAPOLITANO VALDITARA, *Teodoro, Teeteto, Socrate il giovane. I matematici deuteragonisti nel Teeteto, Sofista e Politico*, relazione tenuta al Convegno della International Plato Society: Formal structures and Literary forms in the *Theaetetus*, the *Sophist* and the *Statesman*, Barcellona 27-29 ottobre 2008.

[363] 268d2-6; le traduzioni del dialogo sono tratte da: MIGLIORI, *Politico* cit.

[364] Si veda a questo proposito MIGLIORI, *Politico* cit., pp. 9-11 dell'*Introduzione*, e i passi 279a e 281c-d dello stesso dialogo.

κατά, che in questo passo serve a sottolineare in modo ancor più marcato il disonore, la vergogna in cui può incappare colui che sbagli nel condurre un ragionamento, soprattutto se si accorge degli errori commessi solo alla fine dello stesso. Per evitare, allora, di 'svergognare' il discorso, è necessario ricominciare da capo la discussione e da un altro punto di vista, ma soprattutto prestare maggiore attenzione al metodo che si seguirà.
In questo passo del *Politico* l'αἰσχύνη giunge a fungere quasi da 'campanello d'allarme', da cartina di tornasole sulla correttezza o meno del metodo dialettico seguito: se infatti i dialoganti incappano in essa e se il loro stesso discorso ne 'è disonorato', la vergogna indica che il metodo è stato seguito in modo errato; se, invece, gli interlocutori non incorrono in essa e il discorso da essi condotto resta esente dal 'disonore', ciò indica che il metodo di indagine è corretto.

Gli interlocutori ben disposti ci appaiono caratterizzati da benevolenza e dal desiderio di conoscere. Anche se in alcuni casi, come ad esempio Simmia o Protarco, vi è rispettivamente una iniziale reticenza a porre domande o un momentaneo scoraggiamento a proseguire il dialogo, questi vengono superati a favore della ricerca. Tali interlocutori, dunque, sono in grado di superare sia la vergogna e l'imbarazzo iniziali del domandare, sia la vergogna che segue ad una possibile confutazione. Essi, cioè, sono disponibili e pronti ad un dialogo 'tra amici'.
L'αἰσχύνη, allora, appare come una spinta a favore del sapere e della conoscenza, ma anche come una sorta di 'monito' che durante la ricerca o alla fine della stessa può segnalare la correttezza o meno dell'indagine svolta.

CONCLUSIONI.

Come si era supposto all'inizio della ricerca, sia nella dialogica socratica che nella dialettica platonica l'αἰσχύνη svolge un ruolo fondamentale nella conduzione del dialogo filosofico; essa infatti:

-se è presente dall'inizio alla fine del dialogo, col valore di *rispetto* verso l'altro e verso le sue opinioni, costituisce la garanzia di una discussione benevola, amichevole e improntata alla ricerca comune della verità. Se, invece, l'αἰσχύνη viene meno o se è un semplice convenevolo o un atto di formalismo per assecondare l'altro e poter così procedere nel dialogo, quest'ultimo è irrealizzabile, venendo con essa a mancare uno dei requisiti fondamentali per una possibile discussione dialettica.
I dialoghi con i Sofisti sono un esempio di questa mancanza di rispetto, che si esprime nello stesso loro mentire e nel dichiarare il falso; aspetto che riguarda, per altro, anche gli accusatori di Socrate nell'*Apologia*[365].

-la vergogna, se compare a seguito della confutazione, ha una doppia funzione: da un lato *dovrebbe* fungere da *freno* che motiva il singolo a riflettere sulle sue opinioni, a rivederle e soprattutto a rendere ragione di esse; dall'altro invece *dovrebbe* indurre, dopo la confutazione subita e la comprensione dell'errore commesso, al desiderio di sapere. Uso di proposito il verbo al condizionale, poiché solo nell'interlocutore che è *ben disposto*, e che quindi *prova* veramente l'αἰσχύνη nella sua anima, essa può agire da *freno* iniziale e da *spinta* successiva alla ricerca. Nell'interlocutore che è *mal disposto*, invece, l'αἰσχύνη, che non è minimamente *sentita* nella sua interiorità, ma solo *usata* per mantenere il prestigio e la fama raggiunti, non opera né come freno né come spinta: essa infatti è rivolta verso l'esterno, verso il pubblico, dal cui assenso è condizionata.
La distinzione, quindi, tra la *vergogna* dell'interlocutore che è ben disposto e quella dell'interlocutore che è mal disposto risiede proprio nel fatto che l'αἰσχύνη del primo è *sentita* (provata) nella sua interiorità e quindi *rivolta verso di sé*, quella del secondo invece è semplicemente *usata* ed è rivolta *verso l'esterno*.

[365] Cfr. Paragrafo B; C e D del III Capitolo.

Gli interlocutori che sono ben disposti al dialogo accettano volentieri le obiezioni che vengono loro fatte, comprendono la confutazione subita e sono disposti a rivedere le loro credenze: ciò perché costoro vogliono conoscere e sono quindi spinti dal desiderio di cercare e di sapere. La vergogna che essi provano, pertanto, si pone *a favore della ricerca e della consapevolezza di sé*, poiché, una volta sentita, essa induce tali interlocutori a persistere nella ricerca del vero.

Gli interlocutori mal disposti, al contrario, *fingono* di provare vergogna, solo per tutelare, come i Sofisti, la propria immagine agli occhi del pubblico; l'αἰσχύνη *non è sentita* da costoro, ma solo *usata* in forza del suo tradizionale valore sociale e rivolta verso l'esterno, al pubblico che assiste alla discussione per ottenerne l'approvazione. Costoro dunque rimangono fermi sulle loro opinioni, non sanno rendere ragione di esse, ma non le mettono nemmeno in dubbio, rendendo pertanto impossibile una discussione dialettica.

Tali interlocutori, dunque, sono interessati unicamente a tutelare il prestigio raggiunto, non hanno alcun desiderio di dialogare con Socrate e accettano di farlo soltanto per dimostrare, per l'ennesima volta, la loro abilità davanti al pubblico dal cui consenso deriva la loro fama; inoltre, quando il filosofo li mette in difficoltà, essi ricorrono alla *falsa* vergogna, fingono cioè di provarla, per sviare il dialogo o interromperlo, per di più facendo ricadere la colpa del fallimento della discussione sul solo Socrate[366]. Essi, inoltre, si rendono conto di non essere in grado di giustificare le loro posizioni, ma hanno timore di essere scoperti insipienti e, per questo, si mascherano dietro a una *finta* vergogna, come si evince dal passo 267e10-268 a4 del *Sofista*[367].

Gli accusatori di Socrate nell'*Apologia*, invece, *non hanno alcun tipo di vergogna* nel dire il falso e nell'accusare il filosofo ingiustamente e questo atteggiamento è giudicato deplorevole dalla sua vittima: in costoro, infatti, è totalmente assente la preoccupazione per la confutazione delle loro accuse. Anche con questi interlocutori è quindi impossibile discutere dialetticamente, perché essi non ne hanno alcun interesse, anzi dichiarano solo il falso e sono spudorati nel farlo[368].

In tal modo però questi interlocutori mal disposti rimangono nell'*ignoranza*, ovvero la loro condizione, relativamente al sapere, all'inizio della ricerca e alla fine è la stessa: costoro, infatti, non traggono alcun giovamento dal dialogo.

---

[366] Cfr. Paragrafi F; F.I e F.IV del II Capitolo e Paragrafo C del III Capitolo.
[367] Paragrafo E del III Capitolo.
[368] Paragrafo D del III Capitolo.

Vi sono però due tipi di ignoranza nei dialoghi: l'ignoranza semplice o generica (ἄγνοια), che caratterizza colui che non conosce qualcosa e che può, però, apprenderla, e l'ignoranza 'doppia' (ἀμαθία), ossia l'ignoranza complicata dalla convinzione di sapere. Quest'ultima è non un semplice stato zero della conoscenza, bensì il possesso di una opinione errata, radicata nell'animo del singolo, che appunto a causa di essa è convinto di sapere: questa, poiché impedisce ogni ricerca, è *la forma di ignoranza* (ἀμαθία) *più grave e più vergognosa*[369].

Tale ignoranza 'doppia', che potremmo dunque dire *ignoranza dell'ignoranza*, caratterizza tutti coloro che sono insipienti ed invece credono di conoscere, come ad esempio il giovane Alcibiade nell'*Alcibiade I*, che non è in grado di distinguere fra il giusto e l'ingiusto, ma crede di essere capace di poter dispensare ottimi e saggi consigli nell'Assemblea degli Ateniesi[370].

Anche i Sofisti sono *ignoranti* e non sono disposti a mettere in dubbio le loro credenze: tuttavia sanno di non sapere, ma non possono ammetterlo, né mettere o far mettere in dubbio le loro convinzioni, pena il perdere l'onore raggiunto in seno alla società. Riguardo ad essi, perciò, non si può parlare né di semplice ἄγνοια, perché possiedono qualche conoscenza (quella della loro stessa ignoranza), né di vera e propria ἀμαθία, poiché essi sono sì ignoranti, ma non si limitano a credere di sapere, piuttosto *fingono di sapere* e hanno, per questo, paura di essere smascherati. Tuttavia anche la loro è una forma di ignoranza *grave* (ἐπονείδιστος) e *vergognosa* (αἰσχίστη), poiché, nonostante siano consapevoli di non sapere, preferiscono rimanere nella condizione di ignoranza, che tuttavia comporta loro fama e onore in seno alla *polis*, piuttosto che mettersi in gioco e perdere di conseguenza il loro prestigio. Inoltre la consapevolezza di non sapere dei Sofisti rende la loro ignoranza, forse, più grave di quella propria di coloro che credono di sapere: per questi ultimi, infatti, vi è almeno la possibilità, che, aiutati a divenire consapevoli di sé, concepiscano il desiderio di sapere, possibilità che invece viene meno per i Sofisti. Costoro, per di più, rimangono ancorati a un tipo di vergogna, quella rivolta verso l'esterno, e a un tipo di comportamento, ossia la ricerca di beni esteriori, come fama, onore e denaro, che sono aspramente criticati tanto da Socrate quanto da Platone.

L'αἰσχύνη, allora, realmente sentita, dovrebbe aiutare il singolo ad uscire dal suo stato di *ignoranza* e, dopo averlo liberato dalle false opinioni, spingerlo verso la consapevolezza di sé e verso la ricerca della verità. L'ἀμαθία in cui si trovano gran

[369] Cfr. Paragrafo E del III Capitolo.
[370] *Ibidem*.

parte degli interlocutori dei dialoghi è, in effetti, all'origine di tutti gli errori del loro pensiero e del loro comportamento; solo grazie alla confutazione e alla vergogna, allora, il singolo, liberato dalle opinioni sbagliate, può cercare e trovare la strada della verità.

Possiamo notare a questo punto che l'αἰσχύνη realmente *provata*, quella propria dell'interlocutore ben disposto, si pone *a favore della ricerca comune* e rappresenta uno degli aspetti fondamentali e necessari per dialogare; quella invece *usata* dall'interlocutore mal disposto è contraria alla ricerca, poiché interrompe il dialogo o nel migliore dei casi lo svia soltanto. Tuttavia l'αἰσχύνη non è, di per sé, né positiva né negativa: sono gli interlocutori che, con il loro specifico *sentimento* o con l'*uso* che ne fanno, la rendono tale.

Nei dialoghi con i Sofisti allora si può osservare, piuttosto chiaramente, che la loro *mancanza di rispetto* dell'altro va di pari passo con la *vergogna che essi fingono di provare*: entrambe, infatti, rendono impossibile condurre una vera discussione dialettica.

Nei dialoghi con gli interlocutori ben disposti, invece, vi sono sia il *rispetto reciproco*, durante l'intero dialogo, sia una vergogna autenticamente *provata*, che consentono la ricerca comune del vero e il raggiungimento di una maggiore consapevolezza di sé da parte degli stessi interlocutori.

Per concludere, nella rivalutazione che pure, in questi ultimi anni, ha caratterizzato il ruolo delle componenti emozionali nei dialoghi di Platone, l'αἰσχύνη non ha avuto, purtroppo, grande rilievo: spero dunque, con questo mia ricerca, di aver portato un piccolo contributo riguardo una componente così importante sia nella vita del singolo, sia anche nella società. Ciò vale non solo per la società greca antica, ma anche in quella contemporanea, in cui la vergogna, però, sembra essere totalmente assente dal nostro vocabolario quotidiano e, se presente, connota quasi una mancanza di coraggio o una assenza di capacità di 'mettersi in mostra' e 'apparire'. Socrate e Platone, al contrario, avevano già compreso l'importanza del *rispetto di sé*, inteso questo sì come corpo ma soprattutto come anima, al fine di avere, così, rispetto degli altri e di essere al tempo stesso da essi rispettati.

APPENDICE 3

Le disposizioni emozionali positive del dialettico.

●Il termine **εὔνοια** indica: 'benevolenza', 'affezione', 'amore'. Esso ricorre ben 20 volte nel *Corpus platonicum.*

Epist. IV	321a5
Epist. VII.	336c3
Gorg.	485a2 486a4 487a3
Hipp. Min.	371e1
Leg. I.	642b5 642e5
Leg. III.	695d5
Leg. XI.	931a3
Phaedr.	241c8 255b4 275a1
Polit.	262c3
Prot.	337b1
Resp.	470a1 474a7
Theaet.	151c8

●Il verbo **εὐνοέω** ricorre una sola volta:

Epist. VII.	349e9

●Il termine **εὐμένεια** invece indica: ‘benevolenza’, ‘bontà’, ‘benignità’ e ricorre solo due volte.

Leg. IV.	723a4
Symp.	197d5

●L’aggettivo εὐμενής però ricorre 30 volte.

Crit.	54c7
Leg. IV.	712b5
	718d4
	718d6
	723a4
Leg. V.	729d1
	730b6
	736a2
	736c4
Leg. VI.	761d2
	776d6
Leg. VII.	792e6
	796b2
	797d5
	813a7
Leg. XI.	923b7
	927b4
	927c1
Epist. VI.	322c5
	344b5
Menex.	236e5
	247c3
Phaed.	89a3
Phaedr.	257a7
Phil.	16a8

Resp.	416b3
	471a6
	496e2
	607d9
Theaet.	151b3

●Il termine **πρᾶος** indica: ‘mite’, ‘dolce’, ‘placido’, ‘benigno’. Esso ricorre 53 volte nei dialoghi platonici.

Crit.	43b9
	49b4
Epin.	98 b7
Euth.	306d6
Gorg.	489d7
Hipp. Min.	364d1
	364d6
Leg. I.	629d5
	634c8
	645a6
Leg. IV.	720a5
	731b3
Leg. V.	731d5
	733e7
	735d6
	735e5
Leg. VII.	792e7
	815e3
	863d3
Leg. IX.	867b6
Leg. X.	888a1
Leg. XI.	930a5
	930a6
Lys.	211e2
Men.	75d4

Men.	100c1
Menex.	349c3
Phaed.	88e2
	94d4
	116c5
Phaedr.	243c3
	268e2
Resp.	354a12
	375c1
	375c6
	375c8
	375e3
	376c1
	387e6
	493b2
	500a5
	502a1
	562d3
	566e3
	589c6
Soph.	217c5
Theaet.	144a4
Tim.	17d4
	18a6
	74c1
	83c5
	85a7

APPENDICE 4

Il coraggio di superare la vergogna.

Τολμάω

Il verbo τολμάω significa: 'osare', 'avere coraggio', 'ardire'. Esso ricorre nei dialoghi platonici ben 113 volte, il sostantivo τόλμα invece 12. A noi però interessa mettere in rilievo solo i passi in cui il verbo compare insieme all'αἰσχύνη: in essi infatti è possibile notare come τολμάω rafforzi l'uso e il significato della vergogna.

●*Gorgia* 482e6-483a2:
Callicle critica Gorgia e Polo e considera, rivolto a Socrate:

e così, se uno si vergogna di dire quel che pensa e non ne ha il coraggio, è costretto a contraddirsi (ἐὰν οὖν τις *αἰσχύνηται* καὶ μὴ *τολμᾷ* λέγειν ἅπερ νοεῖ, ἀναγκάζεται ἐναντία λέγειν).

Se si osa dire il falso e quindi non si afferma ciò che si pensa veramente, si cade in contraddizione. In questo passo il verbo τολμάω ha una sfumatura negativa e anche l'αἰσχύνη: l'osare implica, in questo caso, affermare il falso; la vergogna che si accompagna ad esso è finta, solo esteriore, perché non è realmente provata dagli interlocutori. Questo atteggiamento, che è usato da determinati interlocutori per avere la meglio nella discussione, li porta a contraddirsi, quindi ha l'effetto opposto di quello da essi desiderato.

●*Gorgia* 487b1-5:
Socrate ironizza sulla vergogna di Gorgia e di Polo:

Sono giunti a un tale eccesso di riguardo, che proprio per questo riguardo, ciascuno dei due ha osato addirittura contraddirsi in presenza di tanta gente, e su argomenti della massima importanza (ὥ γε εἰς τοσοῦτον αἰσχύνης ἐληλύθατον, ὥστε διὰ τὸ αἰσχύνεσθαι

τολμᾷ ἑκάτερος αὐτῶν αὐτὸς αὑτῷ ἐναντία λέγειν ἐναντίον πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ ταῦτα περὶ τῶν μεγίστων).

Il filosofo afferma, in modo palesemente ironico, che i due retori si sono contraddetti, anzi hanno "osato contraddirsi" (τολμάω), davanti al pubblico e su argomenti importanti, per un eccesso di vergogna. Mai Gorgia e Polo avrebbero invece potuto accettare di essere confutati davanti al pubblico, pena perderne la stima e quindi l'onore e il prestigio raggiunto. Anche in questo passo, dunque, sia τολμάω sia αἰσχύνη sono negativi: i retori, infatti, osano cadere in contraddizione (questo è un male per loro stessi) e usano una falsa vergogna (questo incide negativamente sul dialogo e sulla possibilità, per entrambi, di divenire consapevoli di se stessi).

●*Apologia* 38d6-e2:
Socrate si rivolge ai giudici e ai cittadini ateniesi e dichiara:

Mi sono trovato sprovveduto, non però di argomenti, bensì di *audacia* (τόλμης) e di *impudenza* (ἀναισχυντίας), e per non volervi dire cose che vi sarebbe stato gradito ascoltare, mentre piangevo e mi lamentavo e facevo e dicevo molte altre cose indegne di me, come vi ho detto, ma che siete soliti ascoltare da altri.

A differenza dei suoi accusatori Socrate manca di audacia (τόλμης) e di impudenza (ἀναισχυντίας), ossia non utilizza menzogne nel parlare o stratagemmi per commuovere i giudici, ma espone semplicemente il comportamento tenuto in tutta la sua vita. I suoi accusatori, invece, sono disposti e *osano* dichiarare il falso, sono impudenti e sfrontati. Essi quindi mancano del 'rispetto' verso gli altri e verso se stessi, essendo pronti a tutto pur di avere la meglio.

●*Ippia maggiore* 304d4-e2:
Socrate immagina che l'Anonimo interlocutore lo rimproveri per aver parlato di cose che non conosce:

…quando torno a casa e mi ascolta [l'Anonimo] ripetere tali discorsi, mi chiede se *non mi vergogno* (οὐκ αἰσχύνομαι) di *osar* (τολμῶν) parlare delle belle occupazioni, io che così

evidentemente mi lascio smentire quando parlo del bello, poiché neppure so che cosa esso sia. «Ed in che modo giudicherai se un discorso è bello o no, se una certa azione è o non è bella, tu che *non conosci* (ἀγνοῶν) il bello?».

Per Socrate la vergogna estrema, la più turpe, è l'essere convinti di sapere mentre si è ignoranti; perciò egli teme di dire sciocchezze e di non essere in grado di rendere conto di sé; questo è il rimprovero che il filosofo immagina gli rivolga l'Anonimo: egli dovrebbe vergognarsi di osar parlare di ciò che non conosce. Inoltre questo ammonimento è proprio quello che Socrate stesso rivolgeva ai suoi interlocutori.

●*Teeteto* 196d1-3:
Socrate si rivolge così al giovane Teeteto con il quale sta dialogando:

Ma pure non mi sembra che il ragionamento vorrà lasciarle in piedi tutt'e due [l'opinione falsa e l'ignoranza]. In ogni modo, poiché si deve *osar* (τολμητέον) tutto, che diresti tu se ci provassimo a *mettere da parte il pudore* (ἀναισχυντεῖν)?

Socrate si è reso conto che il ragionamento condotto fino a quel punto insieme a Teeteto è errato: essi hanno discusso sulla conoscenza senza prima averla definita. Entrambi però sono consapevoli degli errori commessi e per questo la discussione può continuare alla ricerca di che cosa sia conoscenza. La consapevolezza degli errori commessi dovrebbe indurre l'interlocutore a provare vergogna: questo è ciò che accade a Socrate e a Teeteto. Essendo però entrambi consapevoli dell'errore compiuto e avendolo compreso, essi possono superare questo loro reale senso di vergogna, a favore del proseguimento della ricerca. L'αἰσχύνη, allora, funge da *freno iniziale* che induce a riflettere sulle proprie affermazioni, e, successivamente, una volta che si siano compresi gli errori commessi da *spinta*, successiva alla ricerca.

●*Teeteto* 197a6-7:
Teeteto, dopo le affermazioni fatte da Socrate al passo sopra riportato, esclama:

Τόλμα τοίνυν νὴ Δία. Τούτων δὲ μὴ ἀπεχομένῳ σοι ἔσται πολλὴ συγγνώμη.

Arrischiati, dunque, per Zeus! Ché se anche non ti astieni da codeste parole, nessuno certo ti darà addosso.

Il giovane invita il filosofo a parlare, esortandolo ad *osar* continuare la discussione, poiché entrambi ormai hanno capito l'errore fatto nel ragionamento precedente. Il verbo usato da Teeteto per spronare Socrate è proprio τολμάω.

●*Sofista* 247c1-4:
Teeteto espone il comportamento che a suo avviso dovrebbero avere i materialisti dopo la loro confutazione:

Teet.: *αἰσχύνονται* τὸ *τολμᾶν* ἢ μηδὲν τῶν ὄντων αὐτὰ *ὁμολογεῖν* ἢ πάντ᾽ εἶναι σώματα διισχυρίζεσθαι.

Osp.: Σαφῶς γὰρ ἡμῖν, ὦ Θεαίτητε, *βελτίους* γεγόνασιν ἄνδρες·

Teet.:…[i materialisti] *si vergognerebbero di osare tanto* da ammettere che [le anime] non siano fra le cose che sono né da dichiarare risolutamente che siano tutte di natura corporea.

Osp.: È perché sono diventati senza dubbio *migliori*, Teeteto.

I materialisti che sostenevano che l'anima non appartenesse alle cose reali, una volta confutati si vergognerebbero a portare avanti le opinioni su cui sono stati contraddetti. Essi, quindi, dimostrerebbero di essere interlocutori ben disposti al dialogo e soprattutto di aver compreso l'ἔλεγχος subito. L'Ospite Eleate, che è d'accordo sul giudizio del giovane Teeteto, lo rafforza affermando che i materialisti, nel riconoscere l'errore, diverrebbero uomini più trattabili.

APPENDICE 5

Il tema dell'ignoranza è strettamente connesso con quello della vergogna. Colui che ignora, nel senso 'semplice' del termine (ἄγνοια), può vergognarsi se confutato e desiderare di sapere; colui che invece ignora, ma è convinto di sapere (ignoranza 'doppia') (ἀμαθία), non prova vergogna, poiché non dubita del suo sapere né è disposto a mettersi in gioco. Nel caso dell'ἄγνοια è possibile che l'interlocutore che non conosce qualcosa sia in grado di apprenderla, in quello dell'ἀμαθία invece ciò è impossibile, il 'doppio ignorante' rimane, dunque, nell'insipienza totale.

L'ignoranza semplice:

ἀγνοέω

Alc. I.	110b9
	110c1
	110c9
	116e5
	118b1
	128e8
	128e11
	129a9
	133e4
	133e5
	133e7
	134e5
Alc. II.	143c5
	143e4
	144a5
	144b1
	144b7
	144b12
	144c6
	144c7
Amat.	137e6
	37e8
	137e9
	137e11
	137e12
	138a1
	138a2
	138a5

Apol.	23d3
	25e2
Charm.	162e1
	164a3
	164c6
	164d2
	170c9
	174a6
Clit.	407b1
Crit.	109b3
Epinom.	977c5
	988a8
	988b5
	990a4
Epist. III.	318b7
Epist. IV.	321a2
Epist. VII.	327a4
	343d6
Euthyd.	303d3
Euthyphr.	4a11
Gorg.	472c9
	479b3
	479b7
	500b2
	517c7
	518a1
Hipparch.	225a6
	226a7
	226b5
	226e7
Hipp. Mai.	289a2
	290b1
	290b6
	294d1
	294d4
	304e2
Leg. I.	640e3

Leg. I.	646c4
Leg. II.	654d7
	668d7
	668e5
	670c1
Leg. III.	690e2
	695a1
Leg. V.	727e2
Leg. VI.	754 b1
	769d5
	779a5
Leg. VII.	789b1
	794d3
	797a8
Leg. X.	892a2
	902a7
	903d1
Leg. XII.	962a5
	962a10
	964a8
	964b1
Lys.	204e5
Men.	77e1
	77e2
	95a6
Parm.	135c5
	136e1
Phaed.	108a7
Phaedr.	228a5
	230a1
	236c5
	239b6
	241b6
	243a6
	250a7
	260b2
	260c6
	260d5

Phaedr.	262a10
	275c8
	277d10
Phil.	21b8
	23b2
	48d8
	62a9
	64d7
Polit.	277d4
	278b3
	278d6
	299c7
Prot.	312c2
	313c2
	313d8
Resp.	331e8
	339b5
	343c3
	344e6
	348e1
	351a6
	376b4
	405c4
	409d1
	426e8
	506a4
	506a6
	546d1
	565b10
Symp.	194b7
	216d3
Soph.	221d8
	223e5
	228c8
	228c10
	267c3
	267d2
	268a3
Theaet.	147b7
	150e1
	175b6
	176d7
	188b5

Theaet. 193b5
196e4
196e6
199d2
199d5
199d7
203d4

Tim. 68d4
72b2

ἄγνοια

Alc. I. 117d8
118a4
129b3

Alc. II. 143a8
143c1
143c2
143e4
144c9

Clit. 407d3

Crit. 107b2

Euthyphr. 16a2

Gorg. 520a8

Leg. V. 733d5

Leg. VI. 771e2

Leg. VII. 816e5
819d2

Leg. IX. 863c1
863c5
863d10

Leg. X. 902a7

Lys. 218a4
218a7

Phil.	22b7
	38a8
	48c2
	49c2
	49d9
	49e6
Polit.	291b6
	301c3
	302a8
Prot.	360b7
Resp.	376b5
	382b8
	406c2
	477b1
	478c3
	478c8
	478c11
	478c14
	478d8
	478d9
	585b3
	586c5
Soph.	216c5
	228d10
	228e4
	229a8
	229b7
	229c1
	229c8
	249e2
Theaet.	176c5
	199d6

L'ignoranza 'doppia' :

ἀμαθαίνω

Leg. III.	689c7
	689d9
	698a1

Leg. IX. 883c4

Resp. 535e4

ἀμαθία

Alc. I. 118a 5
118b6

Apol. 22e3
25e1
29b1

Crat. 420d9
437b7
437c1

Epinom. 989b3

Epist. VII. 336b6
351d8

Euthyd. 281d6
281e5
286d6
286d7

Euthyphr. 2c6

Gorg. 477b7
488a3

Hipp. Mai. 283a3
290b6
296a6

Hipp. Min. 372c1
373a1

Leg. I. 649d5

Leg. III. 688d1
688e4
689a1
689a8
689b8
691a6

Leg. V.	732a5
	734b5
	737b9
Leg. VI.	784c4
Leg. VIII.	831b7
Leg. X.	886b7
Leg. XII.	957e2
Men.	90e9
Phaed.	82e4
Phaedr.	235c8
Polit.	309a5
Prot.	340e5
	357d1
	357e1
	357e2
	357e4
	358c2
	358c4
	359d6
	360b7
	360c3
	360c4
	360c7
	360d2
	360d3
	360d5
Resp.	350d5
	351a5
	354b6
	411e2
	428b7
	444a1
	444b8
	518a8
	535e5
	609c1
Symp.	202a3
	202a7
	202a8
	202a9

Symp.	203e5
	204a4
Soph.	229c9
	230a6
Theaet.	153c1
	170b6
	170b9
	176c5
Theag.	123d3
Tim.	86b3
	88b5
	92b7

ἀμαθής

Amat.	139a7
Apol.	22b2
	22e3
Euthyd.	275d4
	276b2
	276b3
	276b4
	276c5
	276c6
	280a1
	280a3
	280a5
	283d1
	286d6
	286d12
	287a2
	295d5
Hipp. Mai.	290e3
Hipp. Min.	365e10
	366b6
	367a1
	367a2
	368a5
	375e4
	375e7

Lach.	194d2
Leg. III.	679d4
	689c8
Leg. V.	730c6
	747b4
Lys.	218a5
	218b1
Phaed.	105c1
Phaedr.	239a3
Polit.	294c1
Prot.	337a6
	342b2
	349d7
	359b4
	360e2
	477d5
Resp.	350b10
	350c5
	350c11
	382b3
	409d3
	467c10
Symp.	202a2
	204a3
	204a9
	204b5
Theaet.	150d3
	151a1
	161e2
	167a2
	170c7
	171d7
	195a9
Tim.	92b2

APPENDICE 6

Il verbo ὀκνέω, che significa: 'titubare', 'esitare', 'temere', 'avere vergogna', ricorre in numerosi passi dei dialoghi e sembra assumere una ruolo simile a quello che in altri passi ha invece l'αἰσχύνη.

Esso, nella maggior parte dei casi, come vedremo, indica il 'titubare' e 'l'avere vergogna' di dire qualcosa. L'incertezza espressa dal verbo sembra derivare da una possibile situazione di vergogna o di imbarazzo in cui l'interlocutore viene a trovarsi. L'αἰσχύνη quindi è *sentita* dagli interlocutori ben disposti ed è *usata* da quelli mal disposti; l'esitazione o l'indugio a dire qualcosa, indicati invece dal verbo ὀκνέω, sembrano conseguenti alla vergogna stessa: mi vergogno, o so che potrei vergognarmi, e per questo *esito* a dire o fare determinate cose.

Gli interlocutori che esitano a rispondere:

Carmide 159b1:

Socrate domanda a Carmide che cosa sia la saggezza e il giovane ha qualche ritegno a rispondere, probabilmente a causa anche della sua giovane età:

Lui (Carmide) inizialmente *indugiava* (ὤκνει), e non voleva rispondere; poi disse che la saggezza…[371].

Liside 204c5:

Anche Ippotale, che è giovane, ha timore di dire il nome dell'amato e arrossisce, proprio come si confà ai giovinetti della sua età:

È garbato da parte tua *arrossire* (ἐρυθριᾷς), Ippotale, ed *esitare* (ὀκνεῖς) nel dire il nome a Socrate.

Fedone 84d5-7:

[371] Trad. mia.

Simmia e Cebete non sono persuasi dalla dimostrazione dell'immortalità di Socrate e parlano tra loro, finché Socrate li invita ad esplicitare i loro dubbio. Simmia allora dice:

Infatti è già da un po' che ciascuno di noi due, trovandosi in dubbio, dà di gomito all'altro e lo sollecita a domandare, perché abbiamo bensì desiderio di ascoltarti, ma, d'altra parte, *ci peritiamo* (ὀκνεῖν) di darti disturbo, nel timore di riuscirti fastidiosi per la presente sventura.

Teeteto 158a9-10:
Teeteto ha vergogna perché non è in grado di rispondere alla domanda socratica, egli ci appare un interlocutore ben disposto, che prova davvero il sentimento dell'αἰσχύνη, perché si rende conto dell'errore commesso nella discussione e vuole al tempo stesso proseguire il dialogo con Socrate:

Io mi vergogno (ὀκνῶ), Socrate, di dirti che non so cosa dire, perché ora appunto mi hai rimproverato a dirti questo[372].

Sofista 242a1-2:
L'Ospite Eleate pone Teeteto davanti ad un bivio: si tratta di fronteggiare il ragionamento di Parmenide, definito padre di entrambi, e quindi osare in questo senso, oppure lasciarlo stare se si ha invece pudore e vergogna data la fama del pensatore:

Perciò dobbiamo *osare* (τολμητέον) senz'altro aggredire il ragionamento paterno adesso oppure lasciarlo andare del tutto, se qualche timore *ci trattiene* (ὅκνος).

Socrate invita gli interlocutori a non esitare a dire ciò che pensano:

Gorgia 475d5-6:
Socrate invita Polo a esprimere liberamente le sue opinioni e a non esitare, come in precedenza invece aveva fatto Gorgia:

Non aver paura (ὄκνει) di rispondere, Polo.

[372] Trad. mia.

Gorgia 515b3:
Socrate si rivolge a Callicle, che sosteneva di non avere vergogna di nulla e che anzi aveva criticato Gorgia e Polo per essere caduti in contraddizione a seguito dell'αἰσχυνη provata:

Perché esiti (ὀκνεῖς) a rispondere…

Teeteto 187b8-9:
Socrate invita Teeteto, che al passo 158a9-10 riportato sopra aveva espresso la sua vergogna per non essere in grado di rispondere, a esprimersi liberamente piuttosto che rimanere nell'incertezza e titubare:

Bravo Teeteto, così bisogna parlare, con animo pronto, e non come prima che a rispondere esitavi (ὤκνεις).

Socrate esita a dire:

Alcibiade I 118b4-6:
Socrate ha timore di dire che Alcibiade ai suoi occhi appare ignorante e per di più nella forma più grave: l'ἀμαθία:

Ahi, povero Alcibiade, che dolore! Io stento (ὀκνῶ) a chiamarlo per nome, ma dato che ci troviamo qui noi due soli, vale la pena di dirlo.

Gorgia 462e5-7:
Socrate, che prova rispetto verso Gorgia, ha timore di esprimere quanto pensa a proposito della retorica:

Temo di fare la figura del maleducato, se dico la verità. E mi vergogno (ὀκνῶ) un po' a parlare, perché non vorrei che Gorgia pensasse che prendo in giro la sua professione.

Ippia Minore 364b4-7:
Socrate non ha il coraggio di interrompere la lezione che Ippia stava tenendo davanti ad una numerosa folla; l'intento è in parte ironico poiché Socrate finge di non avere compreso il discorso del sofista per indurlo a parlare con lui:

Perché, quando dentro eravamo in molti e tu tenevi la tua lezione, non riuscii a seguire le tue parole e non ho osato (ὤκνουν) interrogarti, perché dentro c'era una gran folla e temevo con le mie domande di essere d'impaccio alla tua lezione…

Repubblica 450d1-2:
Socrate manifesta a Glaucone la sua titubanza nell'esprimere il suo pensiero per timore di non essere compreso dagli altri:

Ecco perché ho una certa titubanza (ὄκνος) a trattarne: temo, mio caro amico, che le mie parole sembrino un'utopia.

Repubblica 473e3:
Socrate esprime a Glaucone la sua esitazione nell'affermare che per risolvere i mali degli stati è necessario che al governo ci siano i filosofi o che coloro che governano si occupino di filosofia: Socrate, infatti, ha timore di andare contro l'opinione comune:

Ed è proprio questo che da tempo mi fa esitare (ὄκνον) a parlare, perché vedo che molto del mio discorso andrà contro l'opinione corrente.

Alcuni interlocutori invitano Socrate a non esitare a parlare:

Simposio 218c7-8:
Alcibiade, rivolto a Socrate, lo invita a dichiarare il suo amore e a non esitare:

Ho pensato –dissi io- che tu sia l'unico degno di diventare il mio amante, e mi pare che tu esiti (ὀκνεῖν) a farmene parola.

Repubblica 414c8*:*

Glaucone invita Socrate a non avere vergogna nel raccontare quella che lo stesso filosofo definisce la 'nobile menzogna':

Oh, disse, sembra che tu abbia scrupolo (ὀκνοῦντι) di parlare.

Repubblica 414c9*:*

Socrate gli ribatte che quello che sta per raccontare, ossia il mito della nascita degli uomini dalla terra e la distinzione in tre classi, è un fondato motivo di incertezza:

Quando avrò parlato, ribattei, vedrai che ho fondato motivo di avere scrupolo (ὀκνεῖν).

Repubblica 450d3-4:

Glaucone risponde a quanto dichiarato da Socrate al passo 450d1-2 e lo invita a parlare, poiché coloro che lo ascolteranno sono ben disposti:

Non esitare (ὄκνει) per nulla, disse; quelli che ti ascolteranno non sono né insipienti né increduli né ostili.

APPENDICE 7

Questa appendice contiene tutti i passi in cui ricorrono αἰδώς e αἰσχύνη in Omero, in Esiodo, nei Tragici e infine in Platone. Proprio per questo motivo essa è stata posta a chiusura della presente ricerca, come 'compendio' dell'indagine in essa svolta.

OMERO

αἰδώς

Il. II. 262
V. 787
VIII. 228
XIII. 95
XV. 129
XV. 502
XV. 657
XV. 561
XV. 661
XVI. 422
XVII. 336
XXII. 75
XXIV. 44
XXIV. 111

Od. III. 14
VIII. 480
XVII. 347
XVII. 352
XIX 171

αἰδέομαι

Il. VI 442
XXI 74
XXII 105
XXIV 90
XXIV 435

Od. VI 221
XIV 146
XVII 188
XVIII 184
XX 343
XXII 312
XXII 344

αἰδοῖος

Il. III 172
XI 649

Od.V 88
V 447
XIV 234
XVII 578
XIX 254

αἰσχύνω

Il. VI. 209
XXII. 75
XXIV. 418
XVIII. 24
XVIII. 27
XVIII. 180
XXIII. 571

Od. II. 86
VII. 305
VIII. 269
XVI. 293
XVIII.12
XVII.305
XIX.12

ESIODO

αἰδώς

Erga. 192
200
317
318
319
324

Theog. 92

Sc. 354

ESCHILO

αἰδώς

Ag. 50
948
1204

Ch. 665

Eum. 188
835
1027

Pers. 578
649
650
699
71

Pr. 134
865

Supp. 1
9
579
825
1018

αἰδέομαι

Ag. 362

αἰδοῖος

Ag. 600

Eum. 705

Supp. 491

αἰσχύνη

Pers. 774

Th. 409
683

αἰσχύνομαι

Ag. 401
856
1363
1373
1626

Ch. 917

Pr. 642

Th. 1029

SOFOCLE

αἰδώς

Ai. 345
1076

El. 247
249
607

OC. 247
1268

OT. 354

αἰδέομαι

Ai. 506
1356

OT. 647
1426

αἰσχύνη

Ag. 174
1079
1307

El. 615
616

OC. 929

OT. 1284

Ph. 120
929
1382
1383

Th. 66
597

αἰσχύνω

Ai. 63
1305

Ant. 529
540

El. 254

OT. 1284
1079

Ph. 1383

EURIPIDE

αἰδώς

Al. 601
694
983

An. 918

Bacch. 441
828

Cicl. 592

Hc. 970

Hf. 301
556
557

Hipp. 78
385
998

Hl. 417

Hr. 6
460

I.A. 821
994
1031
1090
1342

I.T. 375
395
713
854
949

Io. 861

Md. 439
1289

Or. 101
460

Supp. 164

Tr. 718

αἰσχύνη

An. 244
877

El. 67
201
687
690

Hc. 1241

Hf.51 post 149
1423

Hipp. 246
420
1332

Hr. 200
840

I.A 188

I.T. 683

Io. 288
395
736
854

Pho. 1276

Rh. 102

Supp. 164
4 post 763

αἰσχύνω

Bacch. 204

El. 45 post 308
57 post 308
44
45
900

Hc. 552
968

Hf. 1160

Hipp. 420
498
719
944
1172
1291

Hl. 415
721

Hr. 285
516
541

I.A. 981
1341

Io. 341
367
934
1074

Or. 98
281
802
1169

Pho. 510

Suppl. 912

Tr. 80 post 961
172

PLATONE

αἰδώς

Charm.	160a4
	161a4
	161a6
	161a11
	161b1
Epist. VI.	323b5
Epist. VII.	337a4
	337a6
	340a7
Euthphr.	12b1
	12b4
	12b9
	12c4
	12c5
	12c6
Lach.	201b3
Leg.	647a10
	649c2
	671d2
	672d8
	698b6
	699c4
	713e1
	729b1
	772a3
	867e6
	943e1
	943e2
Phaedr.	253d6
	254a2
	256a6
Polit.	310d10
Prot.	322c2

Prot. 322c4
322c7
322d5
329c3

Resp. 463d2
465a11
560a6
560d2
595b9

Soph. 216b1
217d8

αἰδοῖος

Resp. 390e3

Symp. 190a3
191b6

Theaet. 183e6

αἰδέομαι

Epist. *VII*. 350d1

Euthyphr. 12b6
12b10

Leg. 813c9
837c8
877a1
879c6
886a7
917a7
917b3
921a1

Phaedr. 254e9

Resp. 393e3
566c6
566c7

αἰσχύνη

Apol.	35a8
Crit.	52c8
Ep. VII.	329b6
	334b2
Gorg.	487b3
	487e4
	492a4
	508b7
	508c3
	509c3
Leg. I.	647a2
	647b7
	648d2
Leg. II.	671d2
	671e2
Leg. V.	732b4
Leg. VIII.	841b1
Leg. IX.	873c6
	878c3
Leg. XI.	919e7
Menex.	247a5
Phaedr.	241a7
Resp.	571c9
Soph.	230d1
Symp.	178d2
	184e6
	198b7

αἰσχύνω

Alc. I.	109a3
	122c3
Amat.	135a4
	139a6
Apol.	17b1
	22b5
	28b3
	29d9
Charm.	160e3
	164d1
	169c7
Crit.	45e1
	47d2
	52c8
Epist. II.	310d6
Epist. III.	317b5
Epist. VII.	324e2
	328c5
	338d8
Euthyd.	295b6
	303d4
	305a2
Euthyphr.	12b10
	15d8
Gorg.	455c8
	461b5
	463a5
	482d2
	482e2
	482e6
	487b3
	487d5
	489a2
	489b8
	494d3
	494d4

Gorg.	522d5
Hipp. Mag.	298b8
	299a7
	304d5
Hipp. Min.	372c3
Leg.II.	656a3
	656a4
	656b6
	665e2
	665e6
	666c4
	667b2
Leg. V.	729b5
	729b7
Leg. VII.	819d8
	820b4
Menex.	245a5
	246d5
Minos.	321d4
Phaed.	117e3
Phaedr.	234a4
	237a5
	243b6
	243d3
	245e4
	251a1
	254c4
	257d6
Phil.	58b4
	66a1
Prot.	312a5
	333c1
	341b1
	348c1
Resp.	388d6
	396c8
	396d6
	414e7

Resp. 495c3
502a2
562e8
604a7
605e5
606c3

Soph. 247b9

Symp. 178e2
183b2
194c6
194c9
216b2
216b3
216b6
217d3
218d4

Theag. 125a2
127b5
130c6

Theaet. 183e4
190e9

Tim. 49d3

αἰσχυντηλός

Carm. 158c6
160e4

Leg. 665e9

αἰσχυντηρός

Gorg. 487b1

ἀναισχυντία

Apol. 38d7

Hipp. 225b3

Leg. I. 647c8

Leg. III.	701a8
	701b2
Leg. XI.	919c1
	919d1
Resp.	571d4
Symp.	192a4

ἀναισχυντέω

Crit.	53c5
Leg.	647d5
	729 b2
	729c1
Theaet.	196 d3

ἀπαισχύνω

Gorg.	494c5
	494c6

ἐπαισχύνομαι

Phaed.	85d4
Resp.	573b2
Soph.	247c4

καταισχύνω

Lach.	187a5
Pol.	268d3
Symp.	183e4