



I CLASSICI DEL PENSIERO

2

Collana

diretta da Domenico Massaro

Credits

Cura (Introduzione, Invito alla lettura,
Premessa parte I, II, III, IV)

Domenico Massaro

Cura (Traduzione, Note, Nota del traduttore, Avvertenza,
Lessico platonico, Bibliografia essenziale)

Mauro Agosto

Laboratorio

Antonia Esposito

Progetto didattico

Vincenzo Regina

Consulenza redazionale

Giampaolo Ferranti

Redazione

Almerinda Boccacciari

Alessandra Di Maio

Antonia Esposito

Virginia Esposito

Eleonora Gemito

Daniela Santorelli

Progetto grafico copertina

Studio di Ricerca Umanistica

Disegni originali copertina e icone testo

Daniela Santorelli

Elaborazione grafica copertina

Marta Lopez de Armentia Iturralde

Stefania Melillo

Platone

Critone

a cura di **Domenico Massaro** e **Mauro Agosto**



Copyright ©

Proprietà letteraria riservata
Imago Eranos Srl
Via Giuseppe Mancinelli, 42 - 80135 - Napoli
Tel.: + 39 081 5447824
Fax: + 39 081 5648062
Website: www.imagoeranos.it
Pec email: imagoeranosrl@pec.imagoeranos.it
Info email: info@imagoeranos.it
Store email: store@imagoeranos.it

Copyright © 2016
Imago Eranos Education
marchio editoriale di Imago Eranos Srl
Website: www.imagoeranoseducation.it
Info email: info@imagoeranoseducation.it
Store email: store@imagoeranoseducation.it

Prima edizione: **aprile 2016**
Brossura, copertina a colori
Stampa a colori
ISBN: **978-88-940772-4-7**

Il volume non munito di bollino SIAE
è copia saggio fuori commercio.
Riproduzione vietata di testi e immagini

Libro misto: **testo + digilibro**
Online: www.imagoeranoseducation.it

Indice

Invito alla lettura	9
Introduzione.....	11
CRITONE	33
Nota del traduttore	35
Avvertenza.....	38
PARTE I	39
Premessa parte I.....	39
Laboratorio parte I.....	44
PARTE II	47
Premessa parte II.....	47
Laboratorio parte II	52
PARTE III.....	55
Premessa parte III	55
Laboratorio parte III	64
PARTE IV.....	67
Premessa parte IV	67
Laboratorio parte IV	76
Scheda finale.....	79
Lessico platonico	81
Bibliografia essenziale	91

Invito alla lettura

«Non il vivere è da tenere in sommo conto, ma il vivere bene: ossia il vivere secondo virtù e giustizia». Sono le parole semplici e solenni che Socrate rivolge al suo amico e discepolo Critone, che di buon'ora la mattina l'aveva raggiunto nel carcere di Atene. Quivi il filosofo era detenuto in attesa dell'esecuzione della sentenza di condanna a morte che il tribunale della sua città aveva emesso contro di lui, reo – a giudizio della giuria popolare – di non voler accogliere la religione tradizionale e d'impartire un'educazione distorta ai giovani.

Aveva uno scopo particolare la visita dell'amico Critone, da cui il dialogo prende il nome: persuadere il maestro a fuggire e sottrarsi in tal modo a una condanna che la maggioranza dei cittadini, e un buon numero degli stessi giudici, considerava ingiusta. Prende l'avvio da questa circostanza il dialogo tra i due personaggi, che si confrontano partendo da due punti di vista opposti. Da una parte, ci sono le "buone ragioni" di carattere utilitaristico di Critone, che militano a favore di una soluzione di compromesso, probabilmente gradita alle stesse autorità politiche, quale poteva essere l'esilio fuori dai confini della patria. Dall'altra, le rigorose argomentazioni di Socrate, secondo cui un cittadino onesto non deve mai disubbidire alle leggi della sua città, anche quando si è convinti – come lui ed una larga parte dell'opinione pubblica – che vengono fraintese e applicate male, «ingiustamente». Di qui la domanda che ancora oggi risuona dal remoto carcere ateniese e che rappresenta l'interrogativo filosofico che rende interessante e sublime questo breve ma intenso dialogo: «È lecito sottrarsi a un'ingiustizia commettendone un'altra?»

Nel rinviare il lettore a vagliare le ragioni della risposta socratica, notiamo semplicemente che il testo platonico, nella lineare e fedele traduzione di Mauro Agosto, con l'ampio corredo di note e approfondimenti linguistici e filosofici, si presta alla lettura in classe e fors'anche – perché no? – a una sua resa teatrale, in cui oltre ai due protagonisti, si potrebbero aggiungere vari personaggi, interpreti delle diverse voci rappresentate dalle Leggi.

DOMENICO MASSARO

Introduzione

1

Nel carcere di Atene

Il *Critone* è un dialogo breve, che quasi tutti gli studiosi classificano tra le opere giovanili di Platone.

Un dialogo narrato, semplice, scorrevole, unitario; uno dei più felici che sia uscito dalla penna del grande filosofo ateniese che, nella maggior parte delle altre opere, invece, ci conduce per sentieri resi aspri dalle frequenti digressioni e dagli improvvisi cambi di direzione.

Il *Critone* è, al contrario, fluido, narrativo, quasi leggero.

Eppure, non svolge argomenti né semplici né scontati, come dire, alla portata di tutti, in accordo con il sentire comune. E insolito, sorprendente è anche l'ambiente in cui si svolge: la stanza di un carcere, non uno qualunque, ma proprio il carcere di Atene, dove è rinchiuso il personaggio più straordinario della filosofia di ogni luogo e tempo, Socrate.

Siamo nella primavera del 399 a. C., a pochi mesi dalla condanna a morte che il tribunale popolare di quella città aveva comminato contro il padre della filosofia occidentale. Sì, proprio una giuria popolare, composta da 500 ateniesi, di cui ben 281 si erano schierati per la morte di colui che i posteri giudicheranno l'uomo più giusto. Una maggioranza non schiacciante, anzi risicata, che ci fa immaginare quanto contrastata fosse stata la decisione, che però risulta essere perfettamente legale e, come avremo modo di documentare in seguito, pertinente con il drammatico scontro che la posizione socratica suscitava all'interno della *polis*.

L'inizio del dialogo è sublime, nella sua sobria e scarna essenzialità e semplicità. Socrate è a letto e dorme placidamente, tanto da non sentire l'arrivo, alle prime luci del nuovo giorno, dell'amico e discepolo Critone, che pertanto se ne sta seduto in silenzio a vegliare sulle ultime ore del filosofo. Una mirabile messa in scena dovuta alla geniale mente di Platone, che in tal modo mette l'accento sull'accettazione serena da parte di Socrate del proprio destino, deciso da un tribunale che, per quanto parzialmente a lui ostile, aveva tuttavia deliberato secondo le leggi e gli ordinamenti giuridici della città.

Critone era giunto così presto in carcere per un motivo preciso: avvertire il suo maestro che stava tornando la nave sacra da Delo e che, dunque, gli restava poco tempo per tentare la fuga dal carcere e mettersi in salvo, magari rifugiandosi in una colonia o in qualche cittadina straniera che ben volentieri l'avrebbe accolto. Possiamo già anticipare che la risposta di Socrate non poteva che essere negativa. E tutto il dialogo è incentrato sui motivi che il filosofo avanza e spiega con argomentazioni logiche in virtù delle quali sente il dovere – di qui il sottotitolo dell'opera – di accettare e rispettare il verdetto del tribunale.

Dobbiamo altresì spiegare il motivo della detenzione in carcere di Socrate in attesa dell'esecuzione della sentenza e dell'arrivo della citata nave di Delo. Quando era stata emessa la condanna, infatti, era salpata dal Pireo, il celebre grande porto di Atene, e diretta al tempio di Apollo in Delo, la nave consacrata all'eroe Teseo, il quale aveva liberato Atene dal terribile tributo di vite umane che la città era costretta a versare al Minotauro. In rispetto di questo viaggio sacro, era tradizione che nessuna condanna a morte fosse eseguita finché la nave non avesse compiuto l'intero percorso di andata e ritorno tra Atene e Delo: un tragitto che doveva durare all'incirca un mese o poco più. Gli studiosi non concordano sul periodo: alcuni parlano del passaggio tra la primavera e l'estate, tra maggio e giugno, altri del mese di febbraio. Ma questo ha per noi poca importanza.

2

La figura storica di Socrate

Sin da queste prime battute emerge con forza la singolarità del personaggio Socrate, della sua straordinaria vicenda umana e storica, conclusasi con una morte che, a dispetto della banalità dell'esecuzione – bere la cicuta –, è diventata metafora della stessa filosofia.

Senza Socrate e la sua memorabile uscita di scena dal mondo, il corso della riflessione filosofica non sarebbe stato probabilmente lo stesso.

Platone e, dopo di lui, tanti altri pensatori non avrebbero parlato della filosofia come «esercizio di morte», terapia preventiva contro le paure della vita e il malessere derivante da un'esistenza tutta proiettata al conseguimento dell'utile e al possesso dei beni materiali, dimentica dell'unico bene che vale sopra tutti gli altri e merita di essere perseguito: la cura dell'anima.

Su quest'ultimo aspetto avremo modo di tornare più avanti.

Ora dobbiamo tentare di tracciare un ritratto del nostro personaggio, sia sotto il profilo fisico sia spirituale e culturale, confessando immediatamente la difficoltà dell'impresa non solo per la sua antichità, ma anche, e soprattutto, perché Socrate non usava mettere per iscritto le sue idee, bensì preferiva gironzolare per le vie e le piazze di Atene, fermare le persone che incontrava, in particolare i giovani, e dialogare con loro senza curarsi del tempo che passava. Un incessante domandare ed esigere risposte: critiche, dotate di senso e non imparate a pappagallo. Un domandare e andare oltre, camminare, con la testa alta e gli occhi dritti verso la strada o l'interlocutore, non chino sulla pagina scritta: metafora questa di una vita sana e integra, come tanti terapeuti del *wellness* odierno sembrano suggerirci come la migliore condotta?

Sulla vita di Socrate sappiamo poche cose certe: la nascita ad Atene nel 470/469 a. C. circa, dal padre Sofronisco, che faceva lo scultore e da Fenarete, una levatrice, che aiutava i bambini a venire al mondo, un mestiere che nella storiografia filosofica assumerà il significato metaforico della stessa missione socratica consistente nel far partorire ai giovani idee buone e ragionevoli.

Sappiamo anche che non era un bell'uomo, almeno secondo i canoni classici dell'epoca, ma basso di statura e tozzo, calvo e con un gran naso camuso, 'silenico'. La tradizione insiste sulla bruttezza fisica di Socrate: potrebbe, però, essere questa una circostanza che ancora una volta ci rinvia alla sottolineatura, per antitesi, delle straordinarie virtù spirituali dell'uomo, in

particolare dopo il dramma della sua morte accettata con animo sereno e senza rancore per i suoi concittadini.

Tutto il resto delle notizie sul suo conto – le amicizie, la prima formazione, il matrimonio con Santippe, i figli, le campagne militari, le cause della condanna a morte – sono informazioni che oscillano da una fonte all'altra e, per quanto riguarda Platone, da un dialogo all'altro.

Prendiamo in considerazione, ad esempio, la figura di Santippe: per alcuni fu moglie affettuosa e devota fino all'ultimo istante di vita del marito, per altri donna insopportabile, che ricorreva a misure forti, vendicandosi per le lunghe ore di assenza da casa dello sposo gettandogli secchiate di acqua sporca in testa; senza contare che altre fonti – ad esempio Aristotele – non accettano la versione di Santippe, ma parlano di un'altra donna, una tal Myrto, e altri addirittura sostengono che abbia avuto contemporaneamente due mogli, appigliandosi a una improbabile e non meglio precisata legge ateniese che ne ammetteva la possibilità soltanto dopo un periodo di guerra per sopperire alla drastica riduzione della popolazione!

Tutto quello che sappiamo di lui lo dobbiamo a testimonianze indirette, a cominciare da Platone, l'interprete più importante e originale del maestro, che però non era presente al momento supremo della morte di Socrate. Ci hanno lasciato testimonianze importanti, tra gli altri, Aristotele, lo storico Senofonte e il commediografo Aristofane, che è tornato sulla figura di Socrate in diverse commedie.

Ai fini della nostra ricostruzione, risultano fondamentali soprattutto le testimonianze di Platone e Aristofane, su cui vogliamo di seguito concentrare la nostra analisi. Esse sono storicamente le più interessanti, anche perché guardano al grandioso personaggio Socrate da due punti di vista diversi, se non proprio opposti.

3

Il Socrate delle Nuvole

Nella celebre commedia di Aristofane intitolata *Le Nuvole*, composta nel 423 a. C., quando Socrate aveva circa 45 anni – ma evidentemente era già personaggio famoso e discusso – il filosofo appare come una stravagante figura di pseudo-scienziato che se ne sta nel bel mezzo della scuola da lui fondata e chiamata "Il Pensatoio", seduto a mezz'aria in un cesto a contemplare il cielo, con lo sguardo perso tra le Nuvole – con la lettera maiuscola, come simbolo umbratile e inaffidabile delle nuove divinità della città, nella caricatura aristofanea, s'intende.

In queste condizioni – e mentre misura il salto di una pulce con ridicoli stratagemmi – riceve Strepsiade, un contadino ignorante e spilorcio che ha un figlio di nome Fidippide che, tutto preso dalla moda dei cavalli, ha messo il padre nei guai a causa dei debiti contratti con diversi strozzini. Ora lui, Strepsiade, si è recato personalmente al Pensatoio perché nella sua rozza furbizia crede di poter apprendere l'arte dell'imbrogliare il prossimo con discorsi ingannevoli, fatti di definizioni equivocate e dimostrazioni strampalate, e così farla franca mettendo a tacere i creditori suoi e del figlio. Ben presto si rende conto, però, della fatuità del suo proposito: è talmente ignorante e vecchio da non capirci niente di questi nuovi discorsi e da tirarsi subito indietro per lasciare spazio al figlio, come lui ignorante e vanesio, ma almeno giovane e, dun-

que, in grado di apprendere la lezione dei nuovi maestri della parola e dell'arte di maneggiare i discorsi a proprio vantaggio.

Entra in scena, dunque, Fidippide e davanti a lui passano uno dopo l'altro due personaggi: un anziano soldato, che sostiene i meriti della vecchia educazione, e un retore, lo stesso Socrate – simbolicamente, s'intende –, che tesse gli elogi della nuova educazione.

L'anziano soldato parla per primo e tenendo un *Discorso Giusto* magnifica l'antica educazione greca, quando giustizia e saggezza fiorivano e i ragazzi imparavano a memoria gli inni patriottici tramandati di padre in figlio. Se qualcuno tra di essi faceva il pagliaccio o cercava di stonare a bella posta, le prendeva di santa ragione per oltraggio alle Muse – divinità arcaiche di tutto rispetto, altro che le Nuvole socratiche!, simbolo della divina armonia della musica e di tutte le altre arti. Quando facevano ginnastica, i ragazzi dovevano tenere sempre un contegno in modo da non mostrare le vergogne alla gente. Durante i conviti non era permesso loro di far man bassa dei cibi né fare gl'ingordi o servirsi prima e di più degli anziani; né ridere sguaiatamente e neppure tenere le gambe accavallate.

A questi ricordi il retore controbatte che si tratta di roba vecchia, prima del diluvio, che sa di cicale ammuffite! Proprio quello che l'anziano soldato desidera che torni di attualità: l'antica educazione guerriera, che odia la piazza e i bagni pubblici, rispetta i genitori e non corre dietro ai discorsi fatui ed effimeri.

Concludendo il proprio discorso, l'anziano soldato dice al giovane: «se farai quanto ho detto, avrai il petto robusto, i glutei grandi e belli sodi, splendida la salute, larghe le spalle, corta la lingua e piccoli i genitali» – un tratto quest'ultimo che allude all'autocontrollo maschile dell'antica epoca eroica: non a caso, subito dopo, il coro inneggia alla felicità di coloro che vissero ai tempi degli avi.

Finisce così il primo discorso, definito *Discorso Giusto* – si noti: non «discorso veritiero», ma «giusto» – perché espressione dell'antica virtù eroica e della tradizione in cui si riconosceva un tempo la società greca.

Tocca ora al suo oppositore, il retore, avanzare le sue proposte, sotto le cui vesti non è difficile scorgere il personaggio stesso di Socrate. E lo farà con un *Discorso Ingiusto*, secondo le parole di Aristofane, perché prive del conforto della fede antica nelle divinità da cui dipende in ultima istanza l'etica di un popolo e la vera Giustizia. A differenza di quello che pensava Socrate – secondo cui la giustizia viene a definirsi sulla base della retta ragione e del corretto giudizio umano – per l'epoca greca arcaica, essa s'identifica immediatamente con la volontà divina – interpretata, naturalmente, dagli indovini e dalla classe sacerdotale.

Il retore-sofista – identificato maliziosamente dal conservatore Aristofane con Socrate – terrà dunque un discorso ingiusto e perciò debole, in quanto dovrà fondarlo unicamente sui ragionamenti logici, sganciati dalle tradizioni civili, militari e religiose di Atene.

E che cosa dice questo retore? Da dove inizia il suo discorso?

Ma proprio da quest'ultimo aspetto: controbatte all'accusa avanzata dall'anziano soldato, il quale aveva detto che mentre si svuotano le palestre – simbolo dell'eroismo agonistico maschile –, si riempiono i bagni e le piazze di giovinetti che vi chiacchierano tutto il giorno. Se a costui non garbava che si chiacchierasse in piazza, al retore ciò piace e molto; anzi, egli si sente di raccomandarlo, perché serve nella vita. E ne dà anche degli esempi.

Poni il caso – egli dice – che ti innamori della moglie di un altro e che ti sorprendano nel suo letto, se tu sai parlare puoi subito ribattere che non stai facendo nulla di male. Puoi dare la colpa a Zeus: anche lui si faceva vincere dall'amore e dalle donne! E tu, che sei un misero mortale, dovresti essere più temperante e virtuoso di un dio?

Ecco dunque, in poche battute, il programma di studio della "Nuova Educazione": il giovane imparerà che le norme morali e le leggi di uno stato non sono eterne perché non dipendono dal volere di dio, ma dalle condizioni sociali, che variano da tempo a tempo e da luogo a luogo. Così egli capirà anche che alcuni comportamenti dipendono dalla natura – come il bisogno di mangiare, vestirsi, usare il linguaggio – mentre altri, quasi tutti, sono convenzioni.

Una volta affrancatosi dall'autorità paterna e dai pregiudizi, il giovane potrà pensare con la propria testa, formulare giudizi in perfetta autonomia e indipendenza. Insomma, sarà un vero "filosofo", anche nell'aspetto fisico, avrà il torace stretto e incavato, la lingua grossa – evidente allusione all'abilità oratoria –, i glutei flaccidi (non frequenterà le palestre) e i genitali grossi. Metafora quest'ultima fin troppo enfatica ed esplicita allusione alla liberazione sessuale che se, da un lato, verrà considerata in termini positivi come parte del più ampio processo di emancipazione dell'uomo, dall'altra (da parte conservatrice), sarà giudicata come una forma di ribellione che avrà esiti letali per la città. Atene, infatti, priva dei tradizionali vincoli morali, sarà anche incapace di virtù eroica e di sacrificio di fronte alle guerre e agli attacchi provenienti dall'esterno.

Vedremo tra poco come le accuse del tribunale dei Cinquanta contro Socrate sono già contenute implicitamente in questo allarme che la commedia di Aristofane lancia sulla città con largo anticipo di oltre vent'anni.

Scontata la scelta del giovane Fidippide: seguirà i consigli del retore e così avrà ragione delle pretese dei creditori, con raggiri linguistici e ragionamenti sofisticati. Se ne rallegra anche il padre.

Meno scontata, invece, è la conclusione della commedia: Fidippide, appresa la lezione, la mette in atto contro ogni forma di autorità, anche contro il padre, picchiandolo di santa ragione. Allora il contadino, fuori di sé, prende una torcia e dà fuoco al Pensatoio. Passeranno venticinque anni, e Socrate sarà a sua volta processato e condannato a morte: in quell'occasione – come ci narra Platone nell'*Apologia* – si ricorderà della commedia di Aristofane e la citerà come la fonte dei pregiudizi verso di lui.

Finale a sorpresa, dunque, come ogni commedia che si rispetti, ma perfettamente in linea con l'andamento generale della *pièce* – che, non dobbiamo dimenticarlo, venne rappresentata a teatro e, sebbene non si aggiudicasse il primo premio nella competizione, anzi si classificò al terzo posto, suscitò grande interesse e contribuì alla formazione di un giudizio negativo verso Socrate, individuato da Aristofane come il vero pericolo per il partito conservatore ateniese.

In realtà, non possiamo dar torto del tutto ad Aristofane, perché dal suo punto di vista – e da quello del partito conservatore – l'educazione socratica era pericolosa per la città: e lo era davvero per una concezione statica e arroccata della democrazia, che non tollerava la critica e il contributo di un'altra forma di governo, quella veramente importante agli occhi di Socrate e Platone, che era rappresentata dall'intelligenza e dal pensiero libero.

A differenza della Sofistica – in particolare dei sofisti minori, le cui scuole potevano essere frequentate solo a pagamento, che riducevano il loro insegnamento al conseguimento di vittorie nei tribunali o nelle singole schermaglie verbali dei giovani danarosi –, Socrate era pericoloso perché concepiva la sua opera come una missione da rivolgere a tutti, giovani e anziani, ricchi e poveri e, mediante il dialogo, ambiva a ricercare la verità in una prospettiva nuova – slegata dalla tradizione sacerdotale o religiosa – e universale.

Socrate, dunque, fu condannato a morte, come profeticamente aveva annunciato Aristofane, perché rappresentava un rischio per le antiche istituzioni della *polis*, che non a caso reagì in modo violento e drammatico, anche se al governo erano tornati i democratici, una volta cacciati i cosiddetti Trenta Tiranni. Evidente è che la “democrazia” ateniese, miglior forma di governo allora come ora, non era però in grado – allora come oggi? – di rispettare le condizioni minime imposte non dalla forza, ma dalla ragionevolezza.

4

Le accuse contro Socrate

In realtà, il governo democratico, una volta tornato al potere, eccetto isolati casi di vendetta privata, non si dimostrò particolarmente vendicativo nei confronti di coloro che avevano collaborato con i Trenta: la temuta ondata di sangue fu evitata grazie a un illuminato provvedimento di amnistia e con la promessa che del passato non si sarebbe più dovuto parlare. Questo si deve ammetterlo. Con qualche eccezione, però.

In accordo con la costituzione ateniese che non prevedeva la figura della pubblica accusa, – il nostro Pubblico Ministero – nel 399 a. C. si fece avanti un privato cittadino, un tal Meleto, uno scrittore di commedie, che, sebbene non potesse minimamente paragonarsi al grande Aristofane, tuttavia ne seguiva le orme denunciando Socrate con la seguente accusa:

Meleto, figlio di Meleto del demo¹ di Pitto, accusa Socrate, figlio di Sofronisco del demo di Alopece, di essersi rifiutato di riconoscere gli dèi riconosciuti dallo stato e di avere introdotto nuove divinità; lo accusa inoltre di corrompere i giovani. Richiede la pena di morte.

Sottoscrivono la richiesta anche l'oratore Licone e un politico di nome Anito, colui che aveva guidato la riscossa, con Trasibulo, del partito democratico.

Inevitabilmente il nostro pensiero ritorna al gran finale delle *Nuvole*, con l'incendio del Pensatoio socratico. Il passare del tempo non sembra aver intaccato la condanna che la parte conservatrice della città – democratica o meno –, e non solo, aveva già decretato contro lo scomodo personaggio che si aggirava per le strade di Atene e fastidioso come un tafano non smetteva di importunare in particolare i giovani con le sue continue domande e le risposte che innescavano altre e più radicali domande, tendenti alla ricerca della verità, ma che ai più apparivano causa d'insicurezza e instabilità politica e sociale.

1 'Quartiere'.

A conferma di quanto veniamo dicendo sui reali motivi della condanna di Socrate, tanto più inspiegabile altrimenti in un clima che voleva essere dichiaratamente di ritorno alla serenità, stanno i due capi dell'accusa: il rifiuto di riconoscere gli dèi tradizionali della *polis* e la corruzione dei giovani.

Quanto al primo motivo, dobbiamo osservare che coglieva nel segno. Il filosofo Socrate era il punto di arrivo di un cammino razionalistico che, sorto nel VI secolo a. C. nella Ionia – e, dunque, non in Atene –, grazie alle ricerche dei *fisiologi* a partire da Talete, aveva ricevuto grande impulso in seguito alle ricerche naturalistiche di Anassagora, nativo di Clazomene, ma che visse ad Atene per moltissimi anni, e le cui lezioni furono ascoltate, oltre che dal medico Ippocrate di Cos, anche da Socrate. Anassagora aveva cercato di spiegare i fenomeni fisici senza ricorrere all'intervento divino, ma a cause fisiche come i semi che sono in tutte le cose e che sono semplicemente particelle piccolissime di materia. Ma lui si era spinto oltre. Aveva considerato il sole non una divinità, bensì un metallo infuocato, e per tale motivo era stato cacciato dalla città e costretto a morire in esilio. E, cosa ancora più importante, aveva detto che l'uomo, in virtù del possesso dell'intelligenza e della mano, è superiore a tutti gli altri animali, perché riesce a manipolare le cose, a studiarle, a stabilire connessioni logiche e costruire strumenti tecnici che gli permettono di giungere dove nessun altro essere vivente arriva – con il martello può piegare i metalli, con la ruota può correre più velocemente.

Non è dunque sorprendente se nel Pensatoio socratico inscenato da Aristofane ritroviamo svariati strumenti, fantasiosi quanto si vuole, ma pur sempre dedicati all'astronomia, alla geometria, alla misurazione della terra, alla mappa di tutto il mondo: un'incredibile *street view* che se non riusciva a dar conto di tutte le vie dell'epoca, riusciva tuttavia a individuare la collocazione di Atene e Sparta, e a ironizzare anche sul fatto che fossero troppo vicine e che meglio sarebbe stato spostare Sparta il più lontano possibile da Atene!

E poi c'è l'aria, che il buon Socrate, per sentirla meglio e respirarla per benino, si è scomodato di abbandonare il pavimento ed elevarsi nel suo capiente cesto. E ci sono le Nuvole, divinità instabili ed evanescenti, ma nuove, mai prima immaginate, che ora cercano di prendere il posto lasciato "vuoto" dal defunto Zeus, la divinità della cosmogonia olimpica – "formazione delle cose del mondo" ora affidata ai "semi".

E così gli uomini, i giovani in particolare, frequentando questi filosofi venuti da fuori – forestieri erano anche i Sofisti: ma tutti dovevano venire ad Atene per poter contare qualcosa, come oggi dobbiamo passare per Londra, Berlino o New York – sono costretti ad ammettere che non è Zeus a far piovere, ma le nuvole!

Ecco a tal proposito alcuni dei passaggi più gustosi delle *Nuvole*: «Solo loro sono dee, tutto il resto è ciaccia», esclama a un certo punto Socrate, discepolo di Anassagora.

Lo stralunato Strepsiade allora domanda: «Ma il nostro Zeus, per la santa Terra, quello dell'Olimpo, non è dio?».

E Socrate: «Che Zeus? Smettila con le sciocchezze: non esiste Zeus!».

E ancora Socrate, questa volta serio, positivo, scientifico:

Quando le nuvole si sono ben riempite d'acqua, e sono costrette a muoversi gonfie di pioggia, pendono per forza verso il basso: allora, precipitando pesantemente l'una sopra l'altra, scoppiano con grande fragore.

Dal primo motivo se ne deduce, come inevitabile necessità consequenziale, che anche nella vita sociale e nell'educazione si diffonderà l'identica vuotaggine. E il capzioso Aristofane non omette di farlo notare:

Sono le Nuvole del cielo, grandiose divinità per tutti i perdigiorno. Esse ci forniscono pensieri, discorsi, concetti; l'arte di imbrogliare con lunghe chiacchiere, sorprendere e incantare.

La conclusione aristofanea – condivisa da molti in Atene, forse dai più – suggeriva una connessione stretta tra la critica verso l'antica religione implicita nelle nuove indagini naturalistiche dei filosofi – i quali tentavano di spiegare i fenomeni naturali con cause fisiche, non più mitologiche – e, come sua inevitabile conseguenza, il fiorire di scuole sofistiche che propugnava un'educazione dei giovani di nuovo stampo, fondata sul rigetto della tradizione religiosa e dell'autorità dei padri, tutta giocata sull'arte della retorica e del saper parlare: un'attitudine condannata senz'appello dalla fazione conservatrice, come distruttiva dei legami sociali e della civile convivenza tra le generazioni e le classi sociali.

5

Il *Leitmotiv* di un'intera esistenza: «so di non sapere»

Al quadro teorico appena tratteggiato, dobbiamo aggiungere che alcune personalità della cerchia di Socrate avevano fatto parte del governo dei Trenta Tiranni: tra questi spiccano i nomi di Crizia e Carmide, due stretti amici di Socrate, nonché parenti di Platone.

Una circostanza questa che, naturalmente, non poteva tornare utile a Socrate sotto processo. Anche se non possiamo dimenticare che il Nostro riuscì ad attirare su di sé l'ostilità sia dell'oligarchia dei Tiranni sia dei democratici. Durante il governo dei Trenta, infatti, si era rifiutato di ubbidire all'ordine di arrestare un tal Leonzio di Salamina, colpevole unicamente di nutrire simpatie democratiche, e con il successivo governo sappiamo come andarono le cose.

Per rispondere, dunque, alla domanda sui reali motivi della condanna a morte di Socrate dobbiamo tener conto non solo della difficile situazione in cui Atene si trovava, soprattutto a causa della corruzione e delle divisioni interne dovute alla crisi dell'antica visione comunitaria della vita e all'insorgere prepotente degli interessi egoistici e individualistici, che lo storico Tucideide descrive molto bene, ma anche della strategia che egli indicava per venirne fuori. Una strategia che cozzava sia con quella dei Sofisti, i quali assecondavano la tendenza a una deriva nichilistica e scettica della cultura e dell'educazione, sia contro i conservatori che favorivano d'impossibili ritorni alle antiche virtù. Socrate seguiva, per così dire, una terza via, la più difficile da accettare: quella di insegnare a ragionare con la propria testa, non in vista del proprio tornaconto, ma della ricerca della verità. Egli stesso sapeva di non possederla, la verità, ma invitava tutti all'umile fatica dell'indagine.

Il suo motto era: «So di non sapere».

Platone ci spiega il senso di questa scomoda posizione socratica in tanti Dialoghi che si rifanno all'insegnamento del maestro. Ma è nell'*Apologia di Socrate* che ci svela la vera ragione del dramma di Socrate. E la risposta arriva nientemeno che dall'ombelico della Grecia, da Delfi, dove era il tempio più venerato dell'Ellade, dedicato ad Apollo.

Secondo il racconto di Platone, infatti, Cherofonte, un amico di Socrate, aveva interrogato l'oracolo su una strana questione: se vi fosse alcun uomo più saggio di Socrate. La risposta era stata negativa. L'uomo più saggio era proprio lui. Ma Socrate sapeva di non essere affatto saggio. D'altro canto, sapeva anche che il dio non poteva mentire, perché in tal caso non sarebbe stato dio. Allora pensò bene di mettere alla prova il responso dell'oracolo, alla sua maniera, in modo semplice, empirico, attraverso l'indagine e la ricerca.

Si mise in cammino e si recò dagli uomini ritenuti i più sapienti nei diversi campi della vita. Dialogando con loro, interrogandoli e ascoltando le loro risposte – così rifletteva tra sé – toccherò con mano se c'è qualcuno più saggio di me e allora tornerò con umiltà dal dio per fargli presente che la sua sentenza non era veritiera – ma un dio poteva ingannare? – o meglio non era stata correttamente interpretata. Un espediente messo in scena, probabilmente, per non essere irriverente, ma che comunque non tradiva neppure il modo di pensare socratico, secondo cui la verità si consegue attraverso l'esame e il dialogo tra le persone.

La prima persona da cui egli si reca è un uomo politico ben in vista e da molti stimato. Costui si riteneva assolutamente bravo, anzi bravissimo, sapiente, perfettamente in grado di gestire la cosa pubblica. Socrate, dopo poche battute, capì che poteva avere anche grande successo, ma in realtà ignorava che cosa fossero veramente il bene pubblico e la giustizia di cui si riempiva tanto la bocca e andava fiero. Allora cominciò a insinuare il dubbio in lui, poi fu più esplicito, facendogli notare come non dovesse darsi tante arie da sapiente, perché non lo era affatto. Il risultato fu che si fece nemico sia lui sia molti di coloro che erano presenti. Andandosene, trasse la conclusione che, rispetto a quest'uomo, lui era più sapiente:

«Si dava il caso, infatti, che né l'uno né l'altro di noi due sapesse niente di buono né di bello, ma costui era convinto di sapere mentre non sapeva, e invece io, che non sapevo, neppure credevo di sapere» (21 D).

Non contento di questa prima indagine, si recò da altri di costoro che erano giudicati più sapienti del primo, e ne ricavò la medesima impressione.

Cambiò categoria, sottopose ad esame i poeti, da quelli che componevano tragedie e ditterambi e da tanti altri, nella convinzione che in questo campo avrebbe potuto verificare al di là di ogni ragionevole dubbio che lui era più ignorante di loro.

Disilluso, alla fine dovette concludere che anche loro, i poeti, fanno dei bei componimenti, ma non perché sappiano veramente la verità delle cose che dicono, bensì semplicemente perché bravi nell'arte di fare versi appassionati.

Ma la sapienza era altro; e dunque loro non erano sapienti.

Si recò infine presso i migliori artigiani, quelli che costruivano strumenti e utensili di rara bellezza e valore, ma anche in questo caso si rese conto che presentavano lo stesso difetto dei poeti: erano valenti nell'esercizio della loro arte, ma ignoranti su ciò che più conta nella vita, la propria anima.

Capì allora che il dio aveva davvero ragione: Socrate era il più sapiente degli uomini. E l'esame accurato che aveva condotto ora gli diceva anche il perché: unico tra gli uomini, egli sapeva di non sapere. Fuor di metafora, l'oracolo intendeva significare che unicamente sapiente è il dio, e che poco o nulla vale la sapienza umana.

Ecco le sue parole:

Da un tale accurato esame, o cittadini ateniesi, mi derivarono molte inimicizie, gravissime e di grande rischio per me, al punto che da esse sorsero molte calunnie e derivò anche la reputazione di essere sapiente. Infatti, tutti coloro che assistevano alla mia indagine si formavano la falsa opinione che io fossi sapiente proprio in quegli argomenti su cui confutavo colui che interrogavo. Invece, o cittadini, sapiente è solo il dio e il suo oracolo voleva dire per l'appunto proprio questo, cioè che la sapienza degli uomini vale poco o nulla. E sebbene sembri che il dio parli di me, Socrate, tuttavia la verità è che egli usa il mio nome per fare un esempio, come a dire: – O uomini, fra di voi il più sapiente è colui che si è reso conto, come Socrate, che la sua sapienza non vale nulla. Appunto per questo ancora oggi, girando per la città, io continuo a ricercare e indagare, sulla base di ciò che il dio ha detto, per vedere se io possa riuscire a giudicare sapiente qualcuno dei cittadini e degli stranieri. E dato che non ne incontro, dimostro, confermando l'oracolo, che non esiste sapiente alcuno. E tutto preso così come sono da questa mia ansia di ricerca, non mi è rimasto più tempo di fare altra cosa degna di considerazione né per la città né per la mia casa; e vivo in estrema povertà per questo mio servizio al dio.²

Sono molti gli spunti offerti dal precedente brano, ma ciò che ci preme in particolare mettere in luce ora è che l'interrogazione socratica non disconosce la bravura tecnica dei personaggi che intervista – politici, artisti e poeti, artigiani e medici – ma vuole sottolineare come la competenza di ciascuno di essi in uno dei suddetti campi non s'identifichi con la sapienza, ossia con quella conoscenza che conta più di tutte le altre.

Un sapere diverso, che non ha un preciso contenuto di carattere tecnico e non riguarda il *saper fare*, ma si prende cura dell'anima: un *saper essere* uomo.

Un sapere che s'identifica con la virtù o capacità di ciascuno d'interrogarsi su che tipo di uomo ciascuno di noi vuole essere. Un sapere non astratto, dunque, ma concreto, perché riguarda non un bene esteriore, bensì il bene più grande dell'uomo, la sua anima.

Da questo punto di vista, possiamo sostenere che il discorso di Socrate e la metafora dell'oracolo delfico siano una risposta alle accuse mosse da Aristofane, in una sorta di ribaltamento delle posizioni. Socrate non è affatto un filosofastro stralunato che se ne sta a mezz'aria a contemplare le nuvole in cielo – non è competente nelle tecniche, anche se non le rinnega avendole forse studiate da giovane alla scuola di Anassagora – ma è colui che si preoccupa del bene dell'anima, da cui dipende anche quello della *polis*, in una delle fasi più drammatiche della sua esistenza.

6

Il motto socratico: «conosci te stesso»

Nasce di qui la missione socratica: essere un pungolo per gli uomini, specie i più presuntuosi, per cercare di scuoterli dal loro torpore ed egoismo e ricondurli al giusto ordine, quello voluto dal dio.

Siamo al paradosso: Socrate, accusato in tribunale di empietà – "*asebeia*" – è in realtà colui che serve meglio il giusto ordine voluto dal dio delfico. Se gli Ateniesi non lo ascolteran-

2 *Apologia di Socrate*, 23 A-C.

no saranno inevitabilmente condotti alla rovina, non solo quella spirituale, ma anche civile e sociale. La *polis* non è messa a rischio dalla presenza di Socrate, ma dall'incapacità dei suoi concittadini di interrogarsi su ciò che realmente vale nella vita, di dare una risposta su che tipo di uomini si vuole essere e di agire di conseguenza.

Nella presente corruzione morale e politica della *polis*, Socrate – quale Platone ce lo racconta nei Dialoghi, e anche nel *Critone* – non vede altra soluzione se non la riforma etica che ogni cittadino deve compiere, convertendo innanzitutto la propria anima verso il bene e la virtù. Per questo Socrate dice di avvertire in sé, nel profondo della sua anima, una voce – il suo *daimonion* – che si fa sentire ogni volta che lo deve dissuadere dal compiere un'azione ingiusta.

Non a caso all'ingresso del tempio di Apollo a Delfi c'era scritto «Conosci te stesso», un invito molto spesso inteso in senso teoretico, ma che in realtà si comprende proprio in relazione a quanto abbiamo appena detto. Tra l'altro, si deve ricordare che il celebre motto doveva essere tenuto ben in evidenza, in modo da essere visibile ai tanti pellegrini che facevano la fila per essere ammessi al cospetto della sacerdotessa a cui sottoponevano le proprie istanze in attesa di ricevere il suo oracolo. Orbene, l'invito probabilmente voleva significare: tu cittadino che sei qui in fila, sotto il sole cocente o la pioggia battente, non ti far trovare impreparato quando sarai dentro; chiediti chi tu sei e che persona vuoi essere: Conosci te stesso! Anche perché – è noto – il responso del dio, nella sua proverbiale ambivalenza, non scioglieva mai i dubbi: toccava, dunque, a ciascuno interpretarlo e, attraverso l'esame di se stesso, rispondere in modo sincero.

Passando attraverso il «sapere di non sapere» la missione socratica – in accordo con il messaggio delfico – viene configurandosi, dunque, come pungolo e stimolo verso un'indagine che ha come scopo non il «saper fare» questo o quel mestiere, bensì un sapere radicalmente nuovo, il «sapere umano» che si consegue non una volta per sempre, ma giorno dopo giorno, in un processo senza termine, e soprattutto mediante il dialogo con gli altri.

Bellissima, a tal proposito, la parte finale dell'*Apologia* in cui, scorrendo su che cosa saremo dopo la morte, Socrate ipotizza due scenari.

Nel primo, immagina che non saremo più nulla, non avremo più alcuna sensazione; un nulla paragonabile a un sonno in cui non ci sono neppure sogni. Allora, egli esclama, la morte sarebbe un «guadagno meraviglioso», come lo è la notte in cui uno ha dormito così profondamente da non essere stato disturbato assolutamente da nulla rispetto a quelle trascorse insonni o agitate da pensieri sgradevoli.

Nel secondo, qualora avessero ragione coloro che credono nella trasmigrazione dell'anima e dicono che morire è un partire da questo per andare in un altro luogo, nel quale ci sono tutti i morti, allora quale bene più grande di questo ci potrebbe essere? E, in questo secondo caso, l'Ade sarebbe una comunità del dialogo con gli spiriti più grandi del passato, e allora chi si tirerebbe indietro a incontrare Orfeo, Museo, Omero ed Esiodo?

E, per finire, la solenne confessione:

Per quanto mi riguarda, sono disposto a morire molte volte, se questo è vero. Per me sarebbe, infatti, straordinario trascorrere tutto il mio tempo con Palamede, con Aiace figlio di Telamone e con altre personalità antiche che sono morte a causa di un'ingiusta condanna, e metterei a confronto i miei

con i loro casi. Tutto ciò non sarebbe davvero spiacevole. Ma la cosa per me ancora più bella sarebbe sottoporre a esame quelli che stanno di là, interrogandoli come ho fatto con i miei concittadini, per vedere chi è sapiente e chi si reputa tale senza esserlo. [...] Ragionare e stare nell'aldilà insieme con loro e interrogarli, non sarebbe davvero il colmo della felicità? E per questo, è sicuro, quelli di là non condannano nessuno a morte: infatti, loro, oltre ad essere più felici di noi, sono altresì immortali, se sono vere le cose che si dicono.³

7

Una vita senza esame non vale la pena di essere vissuta

L'incessante conversazione socratica con gli uomini della sua città non ha dunque un termine.

Simbolicamente, la morte di Socrate, anziché porre fine all'indagine filosofica e interrompere la catena del domandare – e del dubitare –, ne dichiara la sua necessità.

Platone se ne assumerà il difficile compito da par suo e nei suoi "dialoghi", mirabili anche dal punto di vista narrativo e letterario, metterà in scena i protagonisti più in vista della sua epoca per dibattere con loro quasi tutti i problemi che ancora oggi riconosciamo come contenuti tipici della filosofia. E lo farà seguendo il metodo socratico, fatto di domande e risposte brevi e stringenti, senza nulla concedere allo stile roboante della retorica e della demagogia.

E così Socrate – nei dialoghi platonici – interroga i generali su che cosa sia il coraggio; chiede ai politici che straparlano di giustizia di spiegare che cosa essa sia, ascolta dai sacerdoti e dagli amici che cosa essi intendano rispettivamente per devozione e amicizia.

Davanti alle loro risposte titubanti, reticenti, inappropriate diviene chiaro che essi non conoscono le ragioni del loro fare, ma che si lasciano determinare dalle circostanze ad agire in un modo o nell'altro. Eppure, la presente corruzione in cui versa la città di Atene lasciava intendere che l'assenza di riflessione sui motivi del proprio comportamento non era qualcosa di secondario, una raffinatezza da intellettuali perdigiorno, bensì il problema fondamentale della vita.

Una ricerca, quella socratica, che ancora oggi ci interroga e fa emergere problemi che costituiscono una sfida verso la nostra capacità di ragionare, prima ancora che verso l'agire.

Ragionare bene sui grandi o piccoli problemi, infatti, è la condizione per sperare in una risoluzione adeguata. I tanti dilemmi della nostra epoca che, a prima vista, risultano insolubili potrebbero trovare una migliore soluzione alla luce del dialogo socratico, che per sua natura cerca di affrontare i casi più difficili partendo dalla chiarificazione dei termini e dei concetti.

L'uso inappropriato delle parole, infatti, ci mette fuori strada. Considerare, ad esempio, in campo medico, un ammalato come un "paziente", colui che per definizione deve essere l'oggetto della cura e non come il protagonista, insieme al medico e ai farmaci, della propria guarigione, è un errore concettuale prima che umano e sociale.

3 *Apologia di Socrate*, 40 C-41 C.

E gli esempi si potrebbero moltiplicare nel campo della formazione scolastica, dove alla deriva conformista si potrebbero contrapporre le ragioni del merito e della responsabilità personale. Sappiamo certo che la democrazia – seppure, come spesso le capita, nel suo stato sonnolento, condannato da Platone – rappresenta la migliore forma di governo; ma dobbiamo tuttavia aggiungere che essa ha sempre bisogno della linfa delle buone ragioni, che dipendono dalla capacità di ragionare dei suoi cittadini.

L'abitudine a prestare attenzione alle ragioni dell'agire, individuale o collettivo, rende le persone responsabili nei confronti delle loro azioni e capaci di controllare le proprie idee, i propri giudizi, le proprie emozioni.

In una celebre *Lettera a Lucilio*, lo scrittore latino Seneca spiega come l'educazione *liberale* non vada intesa nel senso tradizionale di un'educazione «adatta a un uomo libero» – diversa da quella che si doveva verso gli schiavi, in un'epoca in cui c'era ancora la schiavitù –, ma di un'educazione che «rende liberi» tutti coloro che vi partecipano, senza distinzione di classe sociale.

Come aveva detto Socrate, dunque, la nuova educazione deve essere aperta a tutti i cittadini e deve avere come fine non solo il possesso di conoscenze tecniche e scientifiche, ma anche l'uso delle capacità di ragionamento e dell'attitudine critica.

A tale fine è stato inventato il dialogo, che già nell'Atene di Socrate si era posto insieme al teatro come il luogo privilegiato per discutere dei problemi umani e sociali in modo costruttivo e virtuoso.

Alla vecchia mentalità ateniese – magistralmente messa in scena nella commedia di Aristofane – di un'educazione come passiva assuefazione ai valori tradizionali, Socrate contrappone – nella narrazione di Platone – un'educazione critica, perché sottoposta a esame e indagata con cura.

Tuttavia, c'è da dire che la posizione socratica era egualmente distante dai fautori della nuova educazione vuota, retorica e parolaia che non si confronta realmente con i problemi, ma si fa scudo dell'opinione corrente e di ciò che risulta gradito al potere o alla maggioranza, come da quella arcaica e conservatrice.

8

Il dialogo filosofico come successore del teatro tragico

L'allievo più grande di Socrate, Platone, accolse il messaggio del suo maestro – la ricerca della verità condotta attraverso la conversazione tra le persone sollecitate a pensare con la propria testa nella prospettiva del bene pubblico – e scrisse tutte le sue opere, ad eccezione dell'*Apologia di Socrate*, seguendo il genere letterario del "dialogo", il più vicino al sentire socratico.

Scrivo uno studioso del pensiero greco antico:

Quantunque il mezzo da loro impegnato sia diverso, i poeti tragici sono i fratelli spirituali di filosofi che – come Eraclito, Democrito e Platone – sanno che nella superficie del mondo c'è più inganno che verità e si sforzano di capire perché la vita è ciò che è, perché esiste il dolore, come si possano realizzare nella società la giustizia e l'azione morale e quale sia l'ordine più complessivo, se uno ne esiste, che

rende la nostra esistenza intelligibile. Dopo il quinto secolo avanti Cristo si continua a scrivere e a rappresentare tragedie, ma le energie creative, le preoccupazioni etiche e le ricerche teologiche che avevano prodotto i capolavori si riversano adesso nella filosofia e nella storia. Gli spettatori di Eschilo e di Sofocle sono ora anche lettori di Platone e di Aristotele.⁴

Il dialogo diventa il luogo più idoneo per dare una risposta alla domanda centrale posta da Socrate: come si deve vivere secondo giustizia? Per Platone solo la filosofia è in grado di affrontare tale questione, dopo che la *polis* era decaduta moralmente e i suoi cittadini avevano smarrito l'antica virtù incentrata sui valori del bene e del giusto. Tali valori si erano lacerati a seguito dei drammatici avvenimenti storici e politici delle epoche precedenti. In particolare, dopo che le guerre del Peloponneso – il duro scontro tra Atene e Sparta – avevano segnato la sconfitta di Atene, l'abbattimento della democrazia e l'instaurazione – imposta e sostenuta da Sparta – del regime dei Trenta Tiranni (404 a. C.), e dopo che il restaurato governo democratico – succeduto ai Trenta – si era macchiato del delitto più grave, la condanna di Socrate (399 a. C.). Di lì a poco, infine, le diverse città greche in lotta tra di loro sarebbero cadute nelle mani di Filippo II di Macedonia, perdendo definitivamente la loro autonomia.

In questa drammatica epoca di crisi morale e di profondo disordine sociale e politico, l'antica tragedia di Eschilo e Sofocle, con la sua narrazione mitica e metaforica, non aveva più senso e la parola doveva passare, agli occhi di Platone, alla filosofia. Una filosofia non ancora intesa in senso strettamente teoretico, ma alla maniera di Socrate, come invito a riflettere prima di agire. L'aveva già detto Pericle nel suo celebre discorso funebre pronunciato in onore dei soldati ateniesi caduti nel primo anno della guerra contro Sparta:

Un uomo che non si interessa alla stato non lo consideriamo innocuo, ma inutile; e, benché soltanto pochi siano in grado di dar vita a una politica, noi siamo tutti in grado di giudicarla. Noi non giudichiamo le discussioni come un ostacolo sulla strada dell'azione politica, ma come indispensabile premessa ad agire saggiamente. Noi crediamo che la felicità sia il frutto della libertà e la libertà il frutto del valore e non ci tiriamo indietro di fronte ai pericoli di guerra. Insomma, io proclamo che Atene è la scuola dell'Ellade e che ogni Ateniese cresce sviluppando in sé una felice versatilità, la prontezza a fronteggiare le situazioni e la fiducia in se stesso.⁵

Un'ottica nuova in cui viene posto esplicitamente il tema della felicità di ogni cittadino, il quale non vede la discussione pubblica come un ostacolo ma come una condizione necessaria all'azione politica e alla libertà. E, sul modello del teatro, la filosofia richiama tutti, con un linguaggio concreto, a prendersi cura della cosa più importante, il bene della propria anima.

E nei dialoghi platonici va in scena il metodo di Socrate che non era teso a riempire le menti dei suoi ascoltatori di nozioni prefabbricate, bensì a far maturare quei semi che sono in noi perché essi partoriscono i frutti della verità mediante il corretto uso dei ragionamenti. Un'attività che Socrate usava paragonare a quella di sua madre, che, essendo una levatrice, non partoriva in proprio, ma aiutava le giovani donne gravide a partorire.

4 C. Segal, *L'uditore e lo spettatore*, in *L'uomo greco*, a cura di J.-P. Vernant, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 217.

5 Tucidide, *Le Storie*, II, 40-41.

Ecco le parole che Platone mette in bocca a Socrate nel *Teeteto*:

La mia arte di ostetrico possiede tutte le altre caratteristiche che competono alle levatrici, ma ne differisce per il fatto che fa da levatrice agli uomini e non alle donne, e che si applica alle loro anime partorienti, e non ai corpi. E questo c'è di assolutamente grande nella mia arte: l'essere capace di mettere alla prova in ogni modo se il pensiero del giovane partorisce un fantasma e una falsità oppure qualcosa di vitale e veritiero. Poiché questo è comune sia a me sia alle levatrici: non posso generare sapienza; quello che già in tanti mi hanno rinfacciato – il fatto cioè che io sono solito interrogare gli altri, ma poi io non esprimo niente su alcun argomento in discussione, giustificandomi con la scusa che non sono sapiente in nulla – corrisponde a verità.

La causa di tutto questo va ricercata nel fatto che il dio mi costringe a far da levatrice, ma mi ha proibito di generare.⁶

9

Tratti caratteristici del dialogo socratico

Riassumendo le considerazioni svolte finora, possiamo enunciare le seguenti caratteristiche essenziali del teatro filosofico di Platone, modellato sul dialogo socratico:

- A. Gli interlocutori sono persone ben individuate e conosciute (Critone, Simmia, Cebete, Alcibiade, Teeteto, Fedone, etc.), in genere viventi o morte da poco in modo da poter essere bene identificate, non la folla anonima preferita dai Sofisti.
- B. Lo scopo del dialogo non è la confutazione a tutti i costi della posizione dell'altro, per il semplice gusto di vincere e aver ragione, ma la ricerca di una verità condivisa. L'assenso dell'interlocutore non deve essere carpito proditoriamente né in modo demagogico, attraverso la suggestione dei sentimenti o facendo leva sulla paura, ma in modo libero. In tal senso il dialogo è parte dell'educazione *liberalis* – come dicevano gli stoici romani – un'educazione che rende liberi.
- C. Per raggiungere tale scopo, anche il metodo giocava un ruolo importante: frasi brevi, termini e concetti ben definiti e non ambigui, ragionamenti di buon senso e validi sia per la forma logica che per la pertinenza dei temi e dei problemi trattati.

In tal senso non è affatto arbitrario affermare che ancora oggi il dialogo socratico riveste grande valore formativo. Non a caso in molte università americane viene praticato con successo e qualcosa di analogo avviene anche nei grandi gruppi economici dove prima di decidere strategie e *marketing* ci si allena in discussioni ragionate – spesso chiamate *brain storming* – che stimolano i partner della conversazione a tenere una chiara linea argomentativa e a sforzarsi di essere creativi e innovativi, ad esempio riconoscendo la validità del punto di vista altrui e restando disponibili a cambiare il proprio.

A tal proposito, Martha C. Nussbaum ha scritto pagine di grande interesse, come la seguente:

⁶ Platone, *Teeteto*, 150 B-C.

Per promuovere una democrazia riflessiva e deliberativa – ella sostiene – piuttosto che semplicemente un'arena per gruppi di interesse in competizione, una democrazia cioè che prenda realmente a cuore il bene comune, dobbiamo formare cittadini che abbiano la capacità socratica di ripensare criticamente le proprie convinzioni. Non è un bene per la democrazia che le persone votino sulla base di sentimenti assorbiti dai mass-media e mai messi in discussione. Questa mancanza di spirito critico crea una democrazia nella quale le persone parlano tra loro, ma senza mai avere un vero e proprio dialogo. In un'atmosfera simile le argomentazioni scorrette passano per argomentazioni perfettamente legittime e il pregiudizio può troppo facilmente trasformarsi in ragione. Per smascherare il pregiudizio e per rafforzare la giustizia, abbiamo bisogno dell'argomentazione, uno strumento fondamentale per la libertà del cittadino.⁷

10

Attualità dell'esame socratico

L'invito socratico a riflettere prima di agire o, con le sue parole, a prendersi cura di se stessi tenendo la vita sotto esame, riveste a nostro giudizio un grande significato ancora oggi, quando i temi della democrazia, della giustizia, dell'identità e della differenza, della responsabilità per il futuro della terra e dei nostri figli hanno assunto toni decisamente drammatici. E, dunque, non lasciamoci vivere, non accettiamo di seguire in modo irriflessivo la marea: fanno tutti così!

Le difficoltà derivanti dagli scottanti problemi della contemporaneità devono spingerci, al contrario, a non dar fuoco al Pensatoio socratico, ma ad attualizzarlo e usarlo con buon senso, e non alla maniera sarcastica di Aristofane.

Sappiamo che nella nostra società, l'incessante domandare socratico è ancora sotto accusa e che molto spesso adoperiamo le nuove tecnologie della comunicazione soltanto per esprimere un "mi piace" di comodo o un disprezzo a priori del punto di vista dell'altro.

Crediamo che la velocità del click sulla tastiera del nostro computer possa esonerarci dalla riflessione critica che, necessariamente, richiede tempo e silenzio. Visitando una cantina nel Chianti un giorno il proprietario che mi accompagnava mi sussurrò all'orecchio: «Guardi professore, il vino buono è come la buona filosofia, ha bisogno di silenzio e di un tempo di maturazione lungo».

Proprio così.

In molte facoltà scientifiche ed economiche dei Paesi anglosassoni – dove per lo più non si studia filosofia in modo regolare – si usa leggere Platone per discutere dei tanti problemi della realtà contemporanea.

Mentre le discipline scientifiche – naturalmente, tutte importanti nel curriculum degli studi e delle competenze di un giovane di oggi – sono spesso presentate come una raccolta di dati da memorizzare, la filosofia ci insegna a domandare e a riflettere sulle cose. Anche le più quotidiane, su come mangiare e bere, ad esempio, chiedendoci non solo se una cucina per noi abituale ci faccia veramente bene alla salute, ma anche se come consumatori non facciamo bene

7 Martha C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, edizione italiana a cura di Gianfrancesco Zanetti, Roma, Carocci, 2011.

a esercitare il nostro grande potere nei confronti delle industrie dell'alimentazione, evitando o riducendo l'acquisto di quei prodotti ad alto impatto nocivo sull'ambiente.

Riassumiamo nelle seguenti competenze essenziali gli insegnamenti che possiamo ricavare dal dialogo socratico e dal suo motto a tenere sempre la vita sotto esame.

In primo luogo, la capacità di mettere in discussione credenze e modi di fare derivanti da abitudini e luoghi comuni acquisiti in modo spontaneo. Un esame critico, dunque, che potrà arrivare anche a sfidare la tradizione, come fu nel caso di Socrate, o ad ammettere di non saper dare una risposta soddisfacente e di dover continuare la ricerca. Una situazione, quest'ultima, che si potrà presentare di frequente ai nostri giorni, particolarmente nei casi di conflitti di diritti o di interessi. La democrazia, a pensar bene, non può essere intesa soltanto come una procedura indolore per comporre interessi contrastanti, perché in tal caso presterebbe il fianco a conseguenze negative o inaccettabili. Si rifletta ad esempio sul diritto dell'ammalato di venir sempre messo al corrente riguardo alle sue condizioni di salute: un diritto che, naturalmente, il più delle volte è sacrosanto. Ma possiamo forse negare che esista un problema rispetto alla meccanica esecuzione di tale diritto in talune circostanze particolari? Non è bene, dunque, chiederci se sia giusto o meno che un medico dica la verità a un paziente terminale, togliendogli con ciò ogni speranza e gettandolo in uno stato di depressione? Passando a un altro caso – frequente specie negli Stati Uniti d'America, ma non secondario neppure in Europa – non richiede un forte esercizio del ragionamento, in grado di soppesare le possibili conseguenze, il tema della vendita delle armi? Analizzandolo con attenzione si scopre che se, da una parte, la sua limitazione porterebbe a una crisi dei produttori di armi (e, di conseguenza, dell'occupazione del settore), dall'altra, eviterebbe il considerevole tributo di morte di tanti innocenti.

I dilemmi morali della contemporaneità rimettono in discussione le credenze tradizionali sul giusto e l'ingiusto e dimostrano la validità del metodo socratico: non è sempre bene accettare supinamente i principi tramandati, ma è necessario affrontarli in maniera creativa. I dilemmi ambientali sono un esempio lampante del fatto che se continuiamo a fare come abbiamo fatto finora, l'inquinamento e la dissipazione delle risorse renderanno indisponibile la terra per i nostri figli. In tale caso, si evidenzia in modo drammatico come i principi economici e industriali affermatasi a partire dalla prima rivoluzione industriale stiano diventando incompatibili con gli interessi del pianeta che abitiamo.

In secondo luogo, l'invito socratico ci sollecita a guardare alla nostra vita non come membri di un gruppo sociale ristretto entro i rigidi confini del passato, ma in quanto esseri umani. Ciò non vuol dire che dobbiamo trascurare le differenze tra i popoli e le culture, ma che dobbiamo pensare nell'orizzonte complesso e interdipendente della comunità umana, comprendendo ad esempio che bisogni e progetti di vita comuni possono essere realizzati in forme e modi differenti; e che, tuttavia, ciò non esclude la possibilità di capirci e farci capire.

Come?

Attraverso un esercizio che la filosofia ha sempre praticato: quello di sapersi distaccare dall'immediatezza e urgenza delle situazioni. Un distanziamento che non è sinonimo di disprezzo, proprio come l'accettazione della morte da parte di Socrate non è un atteggiamento di ostilità verso la vita, e neppure di orgogliosa superiorità verso la sua città, come vedremo nel *Critone*.

Chiameremo questo terzo aspetto, in linguaggio moderno, come capacità di "immaginazione dialogica", consistente nel mettersi nei panni dell'altro, del diverso, dello straniero: indovinar-

ne pensieri, speranze, paure, emozioni, progetti, come facciamo quando ci immedesimiamo nel personaggio di un film o di un romanzo. Prendiamo le distanze da noi stessi, intraprendiamo un viaggio attraverso territori sconosciuti, ma poi facciamo ritorno a casa e alle nostre abitudini. Scopriamo però che, pur essendo rimasti noi stessi, ci siamo arricchiti, abbiamo abbellito la nostra mente di nuovi scenari di possibilità, punti di vista inediti. Una nuova sintesi ci aspetta, ma sentiamo di capire meglio le cose che ci circondano, i nostri amici, le loro vedute difformi, gli altri.

Guidati dall'esame critico sulla nostra vita possiamo essere più felici. Nei miei testi scolastici come nei seminari di logica sono ricorso spesso a questo metodo, invitando gli studenti a immaginare e narrare agli altri non solo le ragioni a difesa della propria opinione – poniamo, se sia giusta o meno la pena di morte – ma anche di quella diametralmente opposta. Una volta un allievo ha confessato: «Mi è stato difficile trovare una giustificazione per le ragioni contrarie. Poi ho capito il perché: mi rifiutavo a priori di accettarle. Una volta caduto questo blocco, mi è stato più facile. Ho capito solo allora perché Socrate diceva che il bene più grande per l'uomo è sottoporre ad esame se stesso e gli altri».

11

***Critone*: la democrazia come bene e la necessità dell'educazione dei giovani**

L'esistenza di Socrate, come abbiamo mostrato nelle pagine precedenti, si è svolta e ci è stata tramandata sotto il segno del paradosso, a partire dalla circostanza che la tradizione gli ha assegnato la paternità della filosofia stessa, anche se di lui non sappiamo altro se non quello che altri hanno detto.

E paradossale fu anche la sua morte: Socrate, l'uomo più giusto di Atene, indicato dal dio come il più sapiente, ma tale in virtù del fatto che sapeva di non sapere, che viene condannato a morte proprio con l'accusa di empietà e di corrompere i giovani.

E nel nostro dialogo, il *Critone* – il nome deriva dal fedele discepolo con cui il filosofo conversa – lo incontriamo di buon mattino che dorme beatamente, in attesa di bere la cicuta, in ossequio alla sentenza del tribunale della propria città.

Critone è andato da lui per convincerlo a fuggire, ma lui si rifiuta.

«È ingiusto sottrarsi alle leggi della sua città», egli dice.

Che la democrazia non fosse un sistema perfetto – allora come oggi – Socrate lo sapeva bene e per questo si dedicava all'educazione dei giovani: la democrazia, governo del popolo, richiede grandi capacità intellettuali, anche critiche, da parte dei singoli; ma le sue leggi vanno rispettate. E tutto il dialogo che ci apprestiamo a leggere non è altro che una difesa delle ragioni del rispetto delle leggi e del compimento del proprio dovere, anche quando questo si presenti duro e difficile. Le leggi, infatti, vanno cambiate qualora ingiuste, ma finché non lo sono, devono essere rispettate.

Non adempiere al proprio dovere è un atto d'ingiustizia, anche se si è convinti di non aver fatto del male; e l'ingiustizia è la rovina dell'anima, perciò va allontanata da sé anche se ciò comportasse un danno per la propria persona, compresa la morte. In estrema sintesi, questo è il messaggio che Platone mette sulle labbra di Socrate morente.

Tutte le argomentazioni che si sviluppano nel dialogo non sono che l'esito scontato di una ricerca – quella di Socrate – che ha segnato l'intera sua esistenza e la sua missione. Si avverte, nell'andamento pacato della conversazione, che qui non si tratta di percorrere l'impervia strada della ricerca di una verità non ancora indagata né trovata. Socrate conosce perfettamente l'unica cosa giusta da pensare e da fare: pensiero e azione non possono percorrere vie differenti. Deve soltanto convincere, con una malcelata dose d'ironia, il vecchio amico Critone, che certo non fa una bella figura.

Socrate gli parla in modo piano e popolare, facendo ampio ricorso a esempi, proprio come si fa con i bambini o con la gente comune, che non riesce a capire un concetto elementare: rispetto al dovere di osservare le leggi e di essere giusti non si possono ammettere eccezioni. Non si può dire «le leggi vanno osservate» quando ci si riferisce agli altri, riservandosi di non rispettarle o di sfuggirvi quando ne va della nostra persona.

D'altronde, dal tenore della conversazione si capisce altresì che queste idee hanno da sempre accompagnato la missione di Socrate. Insomma, non si tratta di mera rimasticatura di formulette teoriche, ma delle scelte di un'intera esistenza, che ora trova la sua estrema, drammatica, tragica realizzazione.

A ben vedere, queste cose le capisce anche il rozzo Critone, e le accetta, ma solo sul piano teorico! Non si sente di metterle in pratica, quando si tratta del suo maestro e del discredito che la vicenda potrebbe avere su di lui e i discepoli di Socrate.

Il problema che si pone il povero Critone, infatti, è riconducibile a questo pensiero:

che cosa penserà la gente di noi, i discepoli, che potendo evitare la morte al proprio capo, magari corrompendo una corruttibile guardia carceraria con pochi soldi, non lo abbiano fatto? Saranno giudicati ingrati, e anche avari. Una vergogna!

A questo punto, poniamoci anche noi una domanda, facendoci coinvolgere dalla conversazione socratica e chiediamoci da quale parte ci schiereremmo: con Socrate, che ha deciso di accettare la morte, o con Critone, rappresentante della gente o della *dóxa* – come dicevano i Greci – che vuole salvargli la pelle? Crediamo che la risposta non sia per nulla scontata; anzi, oggi la maggior parte di noi probabilmente non darebbe ragione a Socrate, ma a Critone.

E tutto questo appare tanto più sconcertante quanto più si consideri che l'insegnamento socratico era stato sempre critico, seppure con toni bonari e pacati, nei confronti dei costumi e delle abitudini della sua città. Insomma, Socrate non era stato tenero né con i politici del suo tempo, né con chi si limitava a esercitare, sia pure con competenza, le specifiche *technai* della propria professione, né con il popolo. Da questo punto di vista, l'atteggiamento socratico era stato dominato da quell'aristocrazia della ragione che sarà, come è noto, il tratto inconfondibile della filosofia.

Difficoltà della scelta o del dilemma, che nasce dunque anche da una contraddizione antica, socratica?

Forse.

Una possibile composizione di questa contraddizione può essere la seguente: Socrate ha sempre amato la propria patria e, proprio per questo immenso amore, l'ha criticata, pungolandola, come fa il tafano con i contadini e le loro bestie durante le torride estati elleniche.

Come è stato osservato da vari studiosi, Socrate rappresenta l'esempio tra i più fulgidi di rispetto dell'ordinamento costituzionale di uno stato – la sua *polis* – che non vuole abbattere, ma perfezionare e rendere più bello e giusto.

Obbedienza alle leggi e critica, dunque, non sono in contraddizione.

Critone/la Gente se ne deve fare una ragione.

E Platone ce lo dimostra nella parte finale del dialogo in modo plastico, con una finzione letteraria sublime. Fa parlare direttamente le Leggi della città, le quali interrogano il cittadino Socrate e gli chiedono se dopo tutto quello che hanno fatto per lui e la sua famiglia, durante l'intera durata della sua esistenza, assicurandogli educazione, averi, salute e libertà, se la sente proprio ora che sta per uscire di scena di contravvenire alla loro volontà e di conseguenza contribuire alla distruzione delle basi giuridiche su cui si regge la società. Lui, l'uomo più saggio, ha forse dimenticato che al di sopra della famiglia, dei figli, della propria vita c'è la Patria e il rispetto che si deve alle sue Leggi? Ha dimenticato che la città non gli ha mai impedito di andar via, magari in una colonia, a vivere la propria vita da straniero, una volta che non avesse più voluto approvare le regole della convivenza civile della *polis*? E poi, se Socrate accettasse di andare in esilio, alla sua veneranda età, che vita sarebbe quella, senza gli amici, i parenti, le abitudini, la cultura, le vie, le piazze, le palestre, i giovani di Atene? Ma soprattutto: dove andrebbero a finire tutti i suoi discorsi sulla giustizia e sulle altre virtù? Qualsiasi altra soluzione che non fosse la serena accettazione della sentenza del tribunale – si ricordi, un tribunale popolare legalmente nominato e legittimato a emettere il verdetto – sarebbe un disastro per Socrate.

Non è infatti la legge in sé che lo porta a morire, ma è la legge che gli uomini hanno male applicato. Tuttavia, una volta che sia stata emessa, è legge e colui che vi sfugge calpesta la legge stessa.

Invenzione sublime, in uno dei momenti più drammatici della filosofia classica. Ma la risposta di Socrate alle giuste argomentazioni delle Leggi è scontata. Difatti, le Leggi non hanno come interlocutore Socrate, che è straconvinto della verità di quanto dicono, ma Critone/la Gente, come ci siamo presi il permesso di definirlo.

E, allora, il dilemma sul comportamento di Socrate è risolto. Non c'è contraddizione in lui. Egli ha una visione alta e profonda della democrazia; inattuale, forse, anche ai suoi tempi. La democrazia richiede obbedienza assoluta alle sue leggi, ma ciò non entra in conflitto con l'esercizio del pensiero critico; anzi, è proprio tale esercizio che la fortifica e la rende più sana e virtuosa, a patto che non si faccia i furbi.

La legge va osservata, non solo dagli altri, ma in primo luogo da ciascuno di noi, anche nel caso in cui se ne riconosca qualche aspetto caduco, incompleto, finanche ingiusto! Lottare per il suo cambiamento, con le parole e gli argomenti convincenti, in pubblico e in privato, non ne giustifica l'inosservanza. All'ingiustizia non si risponde con ingiustizia, né al male si risponde ricambiando con altro male.

Perentoria la conclusione, ma anche affettuosa.

L'amico Critone ora ha finalmente capito e si è arreso alle ragioni di Socrate, il quale può serenamente dirgli: «facciamo nel modo che ti ho detto: è questa la via che il dio ci indica».⁸

DOMENICO MASSARO

Nota biografica

Platone

Nacque ad Atene nel 427 a. C. da nobile famiglia che vantava di discendere dal mitico re Codro.

Conobbe Socrate nel 408 a. C., di cui divenne amico e discepolo.

Compì molti viaggi in gioventù e durante la maturità.

Di particolare rilievo il soggiorno a Siracusa presso Dionigi il Vecchio nel 388 a. C.

Fondò ad Atene l'Accademia nel 387 a. C.

Compì l'ultimo viaggio a Siracusa, ormai vecchio, nel 361 a. C., senza riuscire a convincere i governanti di quella città a sposare le sue idee filosofiche come guida della prassi politica.

Morì ad Atene nel 347 a. C., lasciando un immenso patrimonio di opere, universalmente conosciute come Dialoghi, ripartiti dalla critica solitamente nel modo seguente:

Dialoghi giovanili

Apologia di Socrate (non
in forma di dialogo)

Critone

Carmide

Lachete

Eutifrone

*Ippia Maggiore e Ippia
minore*

Protagora.

Dialoghi della maturità

Gorgia

Menone

Eutidemo

Cratilo

Repubblica

Fedone

Simposio

Fedro.

Dialoghi della vecchiaia

Teeteto

Parmenide

Sofista

Politico

Filebo

Timeo

Crizia

Leggi.

Ci restano, infine, 13 *Lettere*.

CRITONE

DIALOGO SUL DOVERE

Nota del traduttore

Quis enim uberior in dicendo Platone? Iovem sic aiunt philosophi, si Grece loquatur, loqui. «Chi è più ricco di Platone nelle capacità espressive? Perfino Giove, dicono i filosofi, se parlasse greco, parlerebbe così». Così già Cicerone nel *Brutus* (31.121) caratterizzava lo stile platonico. Si capisce facilmente che tradurre Platone è una sfida, poiché alla profondità dei significati si associa la varietà di toni e registri che caratterizzano i diversi interlocutori dei dialoghi e di momenti del loro sviluppo. Per questo non può essere sufficiente trasporre parole da una lingua all'altra. Già Orazio (*Ep.* 2. 3. 133) avvertiva che il fedele traduttore non è quello che si sforza di *verbum verbo reddere*. Il rischio è, infatti, di produrre una traduzione *qualunque* di un testo *qualunque*, senza somiglianza alcuna con lo spirito dell'originale. Piuttosto, come insegna Girolamo (*Ep.* 57. 5), occorre *sensum exprimere de sensu*, il che implica la comprensione del testo, l'interpretazione del senso, la sua fedele riproduzione con termini rigorosi. Compito tutt'altro che facile, giacché le opere di Platone veicolano concetti altissimi nella cornice di dialoghi che, per buona parte del testo, risentono del tono di una conversazione, colta nei contenuti, ma per nulla scevra dall'andamento spezzato, a tratti incerto e volutamente improvvisato, della quotidianità. In tale cornice s'inserisce, pian piano, la serrata indagine filosofica, crescendo da domande generiche – l'ora d'arrivo di Critone, il comportamento del custode – fino a questioni delicatissime. E anche a questo punto, però, i contemporanei rimanevano affascinati per il modo in cui le questioni erano poste da Socrate, il *divino incantatore*, come Alcibiade lo definisce nel *Simposio* (215). Da qui discende lo sforzo di questa traduzione di rimanere sul piano della lingua corrente, evitando al massimo 'effetti esotici' e inconsueti, laddove questi manchino nell'originale. Per citare solo qualche esempio, la strana – per noi moderni – espressione «Sì, per Zeus» equivaleva per forza illocutiva e tono comunemente colloquiale all'italiano: «Santo cielo, sì!». Similmente, l'aggettivo *béltiste*, non trova equivalente nella comune conversazione italiana, se tradotto alla lettera: «o ottimo». Esso, però, indicava in Grecia antica l'uomo di classe superiore – ha una precisa connotazione sociale – e ben equivale al nostro: «caro signore». ¹ Dunque in diversi casi si è

1 Aggiungerei ancora, ad esempio, l'uso greco del vocativo preceduto dalla particella allocutiva *ô*, che in Platone non è raro e letterario – come in italiano 'o' nel complemento di vocazione – né assume alcun peculiare valore, fungendo da semplice marca sintattica del vocativo (cfr. Margherita Donati, *La costruzione vocativa dal greco omerico al greco classico: un caso di grammaticalizzazione*, in *Grammatica e Pragmatica*. XXXIV convegno annuale della Società Italiana di Glottologia, 22-24 ottobre 2009, Roma, Il Calamo, 2012, pp. 215-222, con l'ampia bibliografia citata). Nondimeno l'enunciato ne risulta linguisticamente più 'pesante', per il fatto stesso che un lessema in più è presente. Scartando quindi, per le ragioni già addotte, 'o', non ritenendo, d'altra parte, che la semplice soppressione risolva il problema – il vocativo semplice, in greco specialmente, ma anche in italiano, almeno a volte, ha un che di brusco, impellente richiamo, che non ovunque può collocarsi – è parso conveniente tradurlo con «caro», che in italiano si accompagna non di rado al nome proprio in vocativo, ma non assume alcuna speciale connotazione, servendo solo ad attenuare il modo di rivolgersi a qualcuno.

optato per un *equivalente* invece che per un *traducente*. In altre circostanze si è preferita una traduzione esegetica, come per la parola 'sicofanti'. In quanto tale non poteva trovare posto in una traduzione: essa era comunissima e immediatamente riconoscibile per un Greco del V secolo a. C., mentre non risulta tale per il lettore medio odierno.² Spesso viene reso con 'delatore', che è giusto, ma non ha alcuna carica offensiva, da cui era invece connotato il lessema originale. Per questo è parso più adeguato tradurre esegeticamente con 'spione ricattatore', che anche oggi non ha proprio l'aspetto di un complimento. È poi notissimo ai cultori di Platone quante sfumature siano racchiuse nelle numerosissime particelle impiegate nei suoi dialoghi.³ Esse, tra le tante funzioni, servono anche a cadenzare il ritmo del dialogo, punteggiando, spezzando, sottolineando la successione dei costituenti di frase. Un ritmo che il traduttore deve almeno cercare di imitare, sebbene proprio il caso delle particelle rappresenti il punto di massima divergenza tra l'indole sintetica della lingua antica e quella fortemente analitica dell'italiano moderno. È evidente che diluire un brevissimo *γῆ* (pr. *ghe*)⁴ in una sequenza come 'almeno secondo me', se da una parte salva sufficientemente bene il valore cortesemente limitativo dell'originale, non può che apparire goffo se confrontato con la rapidità dell'originale. Insomma, sarebbe un chiaro esempio del famoso dilemma: bella infedele o brutta fedele? La seconda opzione, almeno riguardo alle particelle, è parsa preferibile. Un altro problema su cui il traduttore non può sorvolare è legato all'aspetto verbale, vivissimo e discriminante in greco. Di esso si è dato ampio conto nelle note al testo. Non meno delicati i problemi connessi con termini chiave del lessico filosofico specifico o storico e giuridico antico. Nel primo caso, termini come *kalós*, *agathós* e simili meritavano necessariamente una resa più approfondita degli scoloriti e aporetici 'bello', 'buono' normalmente impiegati. Nel secondo caso si può citare la parola *nómos* che né concettualmente né psicologicamente – per la trasposizione da maschile a femminile – corrisponde al generico concetto di 'legge', come più analiticamente è spiegato nel Lessico.⁵ Né

- 2 Per quanto possibile, lo sforzo dev'essere quello di rendere il testo facile o difficile, chiaro o oscuro, familiare o esotico nella stessa misura in cui esso produceva queste e altre impressioni sul lettore madrelingua contemporaneo all'autore.
- 3 Questione delicatissima, essendo discussa anche la natura, che per Denniston (J. D. Denniston, *The Greek Particles*, II ed. rev. K. J. Dover, Oxford, 1954, p. lxxii) era prevalentemente legata all'emozionalità del parlato, mentre studi successivi (Y. Duhoux, *Grec écrit et grec parlé. Une étude contrastive des particules aux V^e-IV^e siècles*, in «New Approaches to Greek Particles», ed. A. Rijksbaron, Amsterdam, 1997a, pp. 15-48; Y. Duhoux, *Quelques idées reçues, et néanmoins fausses, sur les particules grecques*, «L'antiquité classique», 66, 1997, pp. 281-8) hanno sottolineato piuttosto l'impiego in testi non dialogici e schiettamente prosastici.
- 4 Si badi che la traslitterazione del greco qua e là presentata nelle note mira a un compromesso tra la scientificità (es., le consonanti aspirate) e la leggibilità da parte di chi il greco non sa (es., gh e non g per γ davanti a [e] e [i]; l'accentazione dei dittonghi). Ho indicato le vocali lunghe tramite sottolineatura (ē = η; ō = ω). Il gruppo 'ou' si legge sempre come /u/. Determinate discrepanze rispetto alla pronuncia correntemente in uso nelle scuole classiche italiane dipende dal tentativo di riprodurre con maggiore esattezza la pronuncia dell'età di Platone, quale può vedersi ricostruita in W. S. Allen, *Vox Graeca: the Pronunciation of Classical Greek*, II ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1975. S'intende che eventuali trascrizioni secondo differenti criteri appartenenti a citazioni di autori moderni non saranno adeguate a questi principi.
- 5 Si badi che con (cfr. Lessico) si segnerà che la parola immediatamente precedente è trattata nel Lessico.

da questa va disgiunta la questione relativa alla caratterizzazione dei personaggi: dovrebbe essere evidente che uno stesso termine – poniamo *agathós* – non può avere lo stesso spessore – e quindi la stessa traduzione – se detto da Critone – che, non riuscendo, neppure dopo anni di frequentazione, a capire il pensiero dell'amico filosofo,⁶ difficilmente avrà percepito tutte le sfumature intese da quest'ultimo – o invece da Socrate nel bel mezzo della discussione filosofica. Come scrisse M. Montuori:

Il Critone del *Critone*, sta a Socrate come i molti all'uno, come la massa degli incompetenti, di fronte alla competenza del solo competente, che si intende del giusto e dell'ingiusto [...] E proprio perché collocato dalla parte della gente, Critone non sa e non può sperare di convincere Socrate a mettersi in salvo se non con quegli argomenti che usa solitamente il volgo, come lo stesso Socrate gli fa notare.⁷

Ciò impone, io credo, al traduttore, di rendere alcuni termini con aggettivi quali 'onesto', 'bello', 'buono', proprio per sottolineare il modo espressivo e argomentativo convenzionale, tipico della massa, senza specifica chiarezza concettuale. In linea teorica si potrebbe obiettare che il lettore greco trovava i medesimi termini sia nelle battute di Critone sia in quelle di Socrate, mentre la nostra traduzione usa tradimenti differenti nei due diversi casi. È vero, ma il lettore greco percepiva da infinite sfumature del dettato la diversa carica significativa implicita nel discorso socratico; lo stesso risultato può ottenersi solo impiegando in traduzione termini diversi, affinché emerga che, in fin dei conti, Socrate dialoga con se stesso e con la sua anima, senza riuscire davvero a farsi capire da Critone, «suo vecchio e ottuso amico»⁸. È la solitudine di Socrate, magistralmente colta da R. Guardini:

Socrate è solo con l'amico d'infanzia, o meglio con se stesso. Il dialogo in realtà si svolge fra la volontà di vivere della sua natura ricca e robusta e la sua coscienza; ed è meraviglioso vedere con quanta purezza la coscienza – che è la realtà più intima e ad un tempo più alta dell'uomo – sa sollevarsi oltre il tumulto, pur essendo immersa nella fiumana della vita, per rispondere al suo postulato eterno, cioè al bene morale e alla verità.⁹

6 Lo stesso Socrate nel *Fedone* (63d; 115e) prende bonariamente in giro Critone per la sua incapacità filosofica.

7 M. Montuori, *Per una nuova interpretazione del Critone di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, p. 29.

8 Così A. Guzzo, *Introduzione e commento*, in Platone, *Dialoghi*, vol. 3, traduzione di F. Aciri, Firenze, Vallecchi, 1925, p. 9.

9 R. Guardini, *La morte di Socrate nei dialoghi di Platone*, Brescia, Morcelliana, 1984, p. 21. Si tenga, peraltro, conto del fatto che tale solitudine è elemento essenziale del testo che presentiamo, ma non è lecito attribuirlo senz'altro al Socrate storico. Come ha chiaramente fatto osservare M. Vegetti (*Socratici*, in *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di Studio di Senigallia*, a cura di L. Rossetti e A. Stavru, «Le Rane», Studi, 52, Bari, Levante, 2008, pp. 85-87), la 'solitudine' di Socrate di fronte al resto della città, incapace di comprenderne il pensiero, è un autentico mito, creato da Platone e diffuso universalmente dai suoi dialoghi, con il chiaro intento di celebrare il maestro, rispondendo ai canoni letterari di un genere letterario (il dialogo 'socratico'), di cui a torto si è a lungo creduto che Platone fosse l'inventore. In questa luce, forse, appare meno straordinaria la notizia riferita da Diogene Laerzio (II 121), che Critone (l'ottuso Critone) avrebbe pubblicato diciassette dialoghi filosofici, che, a giudicare dai titoli, unico elemento rimastoci, non dovevano essere privi di ambizione letteraria e contenutistica.

Questi dunque alcuni dei principali problemi che il traduttore ha ritenuto di affrontare, pur consapevole che ogni traduzione di un capolavoro rimane, sempre e comunque, *una* traduzione, non *la* traduzione.

MAURO AGOSTO

Avvertenza

L'edizione generalmente seguita è quella di J. Burnet, *PLATONIS Opera*, tomus I, tetralogias I et II continens, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1900 (rist. 1967), dalla quale mi sono discostato solo in qualche punto, opportunamente segnalato. Per individuare con precisione i diversi luoghi del testo è consuetudine servirsi della paginatura dell'edizione curata da Henricus Stephanus e stampata a Ginevra nel 1578. Per ragioni puramente didattiche abbiamo premesso dei titoli redazionali alle diverse sezioni in cui il dialogo può suddividersi: *Critone annuncia a Socrate l'arrivo della nave da Delo*, *Gli argomenti con cui Critone cerca di convincere Socrate a fuggire*, *Gli argomenti di Socrate contro la fuga*, *Parlano gli Ordinamenti Sovrani*. Il greco è stato traslitterato nella maniera più vicina alla pronuncia che gli studiosi sono in grado di ricostruire per l'attico dell'età di Platone. Nel corso del libro le parole greche che eventualmente compaiono nel discorso italiano sono indicate in *corsivo*. La traduzione ovvero le traduzioni sono comprese tra virgolette a caporale, mentre tra virgolette alte semplici viene inserito il senso che la parola data assume nel contesto specifico. Per esempio *Alétheia* si traduce con «verità», ma il senso etimologico – che però non è il traduttore universalmente sostituibile – è 'assenza di oscurità'. All'interno di ampie citazioni da autori moderni avviene che i criteri di messa in rilievo non coincidano con quelli testé citati. La necessità di riportare in maniera fedele l'originale citato ha sconsigliato di intervenire per adeguare lo stile.

Legenda delle icone



LESSICO



DIGILIBRO



MEDIA DIFFICOLTÀ



ALTA DIFFICOLTÀ



PARTE I

Critone annuncia a Socrate l'arrivo della nave da Delo

Premessa Parte I

Siamo nel carcere di Atene e Socrate, in attesa dell'esecuzione della sentenza di condanna a morte comminata dal tribunale della sua città, dorme nel suo lettino. È l'alba. Il suo volto appare sereno a Critone, l'amico di una vita che è arrivato di buon mattino ed è seduto in silenzio accanto al suo maestro. È ricolmo di meraviglia, Critone, la fine dell'amico si avvicina, ma lui, il diretto interessato, non se ne dà pena! Dorme beato!

Bello, memorabile l'avvio del dialogo, che – come vedremo – si svolge tra due soli personaggi: Socrate e Critone. Interverranno, verso la fine, le Leggi – ossia gli Ordinamenti costituzionali della città – ma sono soltanto dei simboli, non delle persone vere e proprie: una mirabile invenzione teatrale e poetica di Platone per rendere il dialogo più palpitante e drammatico.

Critone era uno degli amici più vicini a Socrate. Abitava nello stesso suo quartiere – demo –, della medesima età del filosofo. Benestante, forse abbastanza ricco, egli provvedeva alle necessità pratiche della vita di ogni giorno del suo illustre amico che, come sappiamo, si curava invece troppo poco degli interessi materiali. Sebbene dotato di buon senso, però, egli non spiccava per acume filosofico. Diogene Laerzio nelle *Vite dei filosofi* gli attribuisce ben diciassette dialoghi, ma dovevano essere di scarso interesse filosofico.

Come amministratore, invece, Critone doveva essere bravo, e scrupoloso. Lo testimonia la sua venuta al carcere in un'ora decisamente insolita per avvertire Socrate che era stata avvistata la nave di ritorno da Delo. L'esecuzione della sentenza era prossima e, dunque, per sfuggire alla morte, il suo maestro aveva solo poche ore. Lui era lì per convincerlo alla fuga dal carcere. La guardia poteva essere corrotta con il denaro sborsato da lui in persona e dagli amici. Mancava solo la volontà di farlo da parte dell'interessato.

Ecco dunque l'argomento centrale della prima parte. Critone invita Socrate a fuggire e ne spiega – con argomenti puerili, in verità, ma che erano largamente accettati dalla gente – i motivi e la necessità; Socrate li smonta e dimostra con la forza della ragione che bisogna sempre osservare le leggi e che all'ingiustizia non si deve rispondere con l'ingiustizia.

**CRITONE ENTRA
NELLA PRIGIONE
E SI STUPISCE CHE
SOCRATE DORMA**

Critone



SOCRATE: «[43a]¹ Critone!² Com'è che sei arrivato a quest'ora? O non è più tanto presto?»

CRITONE: «Altroché!»

SO.: «Che or'è di preciso?»

CR.: «Alba profonda.»³

SO.: «Mi stupisce⁴ che il custode della prigione⁵ sia stato disposto a darti retta.»

CR.: «Ormai è in confidenza con me: con tutte le volte che vengo qui! E poi gli ho anche fatto qualche buona azione.»⁶

SO.: «E sei venuto da poco o già da un pezzo?»

CR.: «Già da un bel pezzo.»

SO.: «[43b] Allora perché non m'hai svegliato⁷ subito invece di starmi seduto vicino in silenzio?»

5

10

1 L'edizione generalmente seguita è quella di J. Burnet, *PLATONIS Opera*, tomus I, tetralogias I et II continens, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1900, rist. 1967, dalla quale mi sono discostato solo in qualche punto, opportunamente segnalato. Per individuare con precisione i diversi luoghi del testo è consuetudine servirsi della paginatura dell'edizione curata da Henricus Stephanus e stampata a Ginevra nel 1578.

2 Critone (cfr. Lessico).

3 In italiano potremmo anche dire «le prime luci dell'alba», ma è parso conveniente conservare questo famosissimo ossimoro.

4 Secondo Aristotele (*Metafisica*, 982b), lo stupore fu il principio che spinse l'uomo alla ricerca e alla conoscenza (cfr. il titolo del bel volume di E. Berti, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari, Laterza, V ed., 2014). La stessa idea aveva espresso Platone nel *Teteto* (155d), ed è sottilmente allusivo che tra le primissime parole di Socrate appena risvegliatosi vi sia proprio «mi stupisce», *t'áumázō*. Senza dubbio non si tratta qui di stupore davanti a questioni teoretiche, ma è comunque fortemente rivelatore dell'*ethos* del personaggio Socrate, che mai, neppure all'immediato risveglio, smette di interrogarsi sul mondo circostante e, conseguentemente, di porre domande per formarsi un convincimento razionale e motivato. Si veda anche lo specifico contributo di: Linda M. Napolitano Valditara, *Meraviglia, perplessità, aporia: cognizioni ed emozioni alle radici della ricerca filosofica*, «Thaumàzein», 2, 2014, pp. 127-178.

5 Come racconta Fedone nell'omonimo dialogo platonico (*Phaed.*, 58c), anche al momento della morte tanti amici erano attorno a Socrate nella cella. La sorveglianza sui condannati a morte nelle carceri greche era molto blanda, perché la prassi tollerava che il condannato prendesse la strada dell'esilio volontario, liberando così la città della sua sgradita presenza senza necessità di eseguire la condanna. Dal *Fedone* (59d), tuttavia, apprendiamo che l'accesso al carcere non avveniva presto, tanto che i discepoli spesso attendevano fuori. Da qui la meraviglia di Socrate.

6 Critone allude appena alla corruzione del carceriere per timore della riprovazione di Socrate.

7 C'è qualcosa di allusivo, credo, in questo episodio. Nell'*Apologia* (31a) Socrate aveva paragonato Atene a un cavallo sonnacchioso, che necessita di essere spronato (lo sprone era Socrate stesso), soggiungendo: «Voi probabilmente, adirandovi, proprio come chi, avendo sonno, viene svegliato, potreste

- CR.: «Ma per carità, Socrate! Io stesso avrei volentieri fatto a meno di stare sveglio tutto questo tempo, tra tanta amarezza.⁸ Anzi, a maggior ragione⁹ mi meraviglio di te, percependo con quanta tranquillità dormi. E ho più volte evitato apposta di svegliarti¹⁰, per farti passare il tempo con la massima dolcezza. Certo che... beato te, Socrate, per questo tuo modo! Quante volte anche in passato l'ho pensato. Ma ora più che mai, in mezzo alla sciagura che al momento ti sta accanto. La sopporti con tanta facilità, con una mitezza...»
- SO.: «E si capisce, Critone. [43c] Con tutti gli anni che mi ritrovo, posso mai prendermela se ormai è tassativo¹¹ che devo morire?¹² Sarebbe una nota stonata.»¹³

**SOCRATE SI SENTE
SERENO ANCHE
IN VISTA DELLA
MORTE**

colpirmi – prestando fede ad Anito – e senza difficoltà mi fareste fuori; poi potreste continuare a dormire, a meno che il dio non vi mandi qualcun altro a prendersi cura di voi.» Invertendo le parti, adesso è lui che Critone stava per ridestare. Ma Platone non ha ritenuto verisimile ciò neppure in senso reale, fuor di metafora. Socrate, l'animo vigile, che ridesta gli altri, si risveglia spontaneamente e, poco dopo, tenderà, forse invano, per l'ultima volta, di svegliare dal torpore l'amico Critone, incapace di vedere la chiara luce che promana dal dialogo con l'amico e maestro.

- 8 Questa pare l'interpretazione migliore. Critone intende che già basta la sua veglia angosciata perché vi si debba sommare anche quella di Socrate, che invece riusciva a gustare un po' di riposo. Critone, infatti, levatosi nel cuore della notte, aveva atteso a lungo il risveglio dell'amico, avendo dunque tempo per rimuginare sull'amara situazione e sulla catastrofe ormai imminente. Solitamente i traduttori intendono: «Santo Cielo, Socrate! Mai. Piacerebbe a me trovarmi in una veglia così lunga, tra tanta amarezza?», come se Critone dicesse che, ove mai si trovasse nella condizione di un condannato a morte come Socrate, neppure lui accetterebbe di essere distolto dal sonno che allevia la dolorosa attesa. Il testo greco si presta a entrambe le rese, ma la prima è parsa a noi preferibile.
- 9 Il testo greco reca *πάλαι* (pr. *pálai*), che quasi sempre significa «da lungo tempo» (quindi: «è già un po' che rimango meravigliato di te»), ma nel contesto ci pare preferibile il significato meno frequente «a maggior ragione» (cfr. Demosth., 14.32 e F. Montanari, *Gl. Vocabolario della lingua greca*, II ed., Torino, Loescher, 2004, s.v.). Critone veglia angosciato per il messaggio funesto che deve recare: a maggior ragione dovrebbe vegliare angosciato Socrate, protagonista e destinatario diretto del messaggio. Egli invece dorme tranquillo, lasciando stupito Critone.
- 10 Non «non ti ho svegliato», come spesso si traduce. Platone impiega l'imperfetto, che indica, in greco, azione passata ripetuta senza compimento. Critone, seduto in silenzio accanto a Socrate, è stato più volte tentato di svegliarlo, senza mai riuscire a decidersi.
- 11 Il greco legge *δεῖ* (pr. *dèi*) spesso reso con un generico, quanto impreciso «è necessario». Tra le diverse espressioni greche esprimenti la necessità, questa indica etimologicamente la 'mancanza cui urge sopperire', e quindi designa ciò che è imperioso, doveroso, indifferibile, vincolante (per sovrapposizione col verbo *δέω*, pr. *déō* «legare»), perentorio.
- 12 Alla morte non poteva sfuggire Socrate, giacché, avendo settant'anni passati, se non l'avessero condannato i giudici, ci avrebbe presto pensato la natura, come ironizzò egli stesso nell'*Apologia* (38c): «Sicuramente, se aveste avuto un pizzico di pazienza, ci avrebbe pensato la natura ad accontentarvi!».
- 13 Il greco *πλημμελής* (pr. *plemmelés*) appartiene alla terminologia musicale e designa la nota discordante. Esso compare spesso in Platone (cfr. *Apol.* 22d, *Phaed.* 115e, *Leg.* 691; e anche *Phaed.* 117e) e ha un senso molto pregnante, giacché il comportamento riprovevole gli appare come una nota stonata nell'armonia complessiva che deve dominare la vita del vero filosofo, amante della sapienza. Nel *Fedone* (61a) dice espressamente: «la filosofia è la musica suprema», intendendosi appunto, sulla scorta dei Pitagorici (cfr. Strab. 10. 468), che nell'anima purificata del filosofo deve regnare la più completa armonia tra tutte le facoltà e le pulsioni che compongono il suo io, senza spazio per comportamenti

L'ARRIVO DELLA
NAVE DA DELO

Nave

p.
87

CR.: «Anche altri, caro Socrate, con altrettanti anni, si ritrovano in preda a sciagure così. E non è che l'età li esenti minimamente dal prendersela con la sorte che si presenta.» 25

SO.: «Senz'alcun dubbio.¹⁴ Ma per che cosa esattamente sei arrivato tanto presto?»

CR.: «Un messaggio, caro Socrate. Porto un messaggio, tremendo: non per te, a quel che vedo, ma per me e per i tuoi compagni tutti. Tremendo, insostenibile. Toccasse a me – per come mi conosco – lo riterrei tra i pesi più difficili da sostenere.» 30

SO.: «[43d] E che sarà? È approdata da Delo la nave¹⁵ del cui arrivo c'è bisogno¹⁶ perché io sia morto?» 45

CR.: «Approdata? Beh! Non esattamente. Però, certo, ho l'impressione¹⁷ che arriverà in giornata, stando a quanto riferiscono certe persone che, giunte da Sunion,¹⁸ l'hanno lasciata lì. Così, in base a ciò, è evidente che arriverà in giornata e per domani, caro Socrate, non ci sarà scampo:¹⁹ alla tua vita metterai la parola fine!». 50

SO.: «Mah! Caro Critone, coi migliori auspici.²⁰ Così piace alle di-

dissonanti, stonati. Così, per esempio, all'inizio dell'*Apologia* (17c), Socrate sostiene che ciò che è intonato al comportamento di un ragazzino risulta stonato in quello di un anziano.

14 Socrate si affretta a dare ragione a Critone al solo scopo di sorvolare su un argomento che, come si scoprirà verso la fine del dialogo (53e), gli appare molto sgradevole: il vecchio, disgustosamente incollato all'esistenza fisica, che lotta per differire quanto più possibile il fatale traguardo.

15 Nave (cfr. Lessico).

16 Intendo *οὐ ἀπικόμενον* (pr. *ἡοὺ ἀπ'ikoménon*) non come genitivo assoluto, ma come genitivo retto da *δεῖ* (pr. *dei*) seguito da infinito (cfr. Aesch., *P. V.* 875). L'alternativa comporterebbe infatti o di tradurre l'infinito perfetto con un presente («arrivando la quale è necessario che *io muoia*») o di ammettere che la morte di Socrate dovesse precedere l'arrivo («al cui arrivo è necessario che *io sia morto*»), fatto decisamente smentito da quanto precede e soprattutto segue.

17 Seguo il testo trådito dai manoscritti, contro il Burnet, che accoglie una correzione del Buttmann («certo – è la mia impressione –, arriverà»).

18 Promontorio situato a una settantina di km a sud-est di Atene, in Attica. La leggenda narra che il re ateniese Egeo di lì si gettò nel mare sottostante (che da lui prese nome di Egèo) convinto, a torto, che il figlio Teseo fosse morto. Vi approdava annualmente una processione in onore di Apollo guidata dai capi politici di Atene.

19 In greco *ἀνάγκη* (pr. *anánke*), che indica sempre la 'necessità ineluttabile', qualcosa cui non si può scampare, non potendo accadere in modo diverso da quanto stabilito.

20 In greco *τύχη ἀγαθή* (pr. *túkḥē agathē*), lett. «con buona fortuna», ed esprime sempre un augurio di buona riuscita di un evento lieto e atteso. E proprio questo era il sentimento di Socrate verso la morte, come leggiamo in *Apol.* 40e-41a «se poi la morte è come un viaggio da qui verso un'altra meta, e se rispondono al vero i racconti, che cioè in quel luogo si trovano tutti i trapassati, quale bene maggiore di questo potrebbe esservi, signori giudici? Se infatti un uomo, giunto all'altro mondo, liberatosi dei sedicenti giudici di questo mondo, troverà quelli che per davvero sono giudici, dei quali appunto si dice che li amministrano la giustizia, come Minosse, Radamanto, Eaco, Trittolemo [...] be' allora sono disposto a morire ben più d'una volta, se tutto ciò risponde a verità.» Naturalmente non si può poi dimenticare il canto dei cigni, che Socrate nel *Fedone* (84e-85b) ritiene essere lieto presagio «dei beni che si trovano nell'altro mondo».

vinità? E così sia! Anche se, ti dirò,²¹ non penso che quella arriverà oggi.»

CR.: «[44a] E da che cosa ricavi questo tuo pronostico?»²²

55 SO.: «E te lo dico io. Il fatto che, correggimi se sbaglio,²³ il termine per la mia esecuzione è fissato per il giorno successivo all'arrivo della nave.»

CR.: «Beh, guarda!²⁴ Esattamente²⁵ in questi termini si esprime chi sovrintende a tali questioni.»²⁶

60 SO.: «E allora non penso che quella arriverà col nuovo giorno, ma con quello seguente. Ricavo il mio pronostico dal contenuto di un sogno²⁷ che ho fatto poco prima di stanotte. Anzi, forse hai quasi fatto bene a non svegliarmi.»

CR.: «E qual era di preciso il contenuto del sogno?»

65 SO.: «Una donna: bella, perfetta d'aspetto, in candide vesti.²⁸ Pareva avvicinarsi a me e chiamarmi [44b] dicendo: «o Socrate,

*Il terzo di porratti di Ftia sul fertile suol.»*²⁹

21 In greco μέντοι (pr. mén-toi) contiene (cfr. J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford, Clarendon Press, 1954, II ed., pp. 397–415) un antico dativo etico di seconda persona singolare; tale particella si rivolge pragmaticamente all'interlocutore sollecitandone l'attenzione.

22 In greco si legge τεκμαίρει (pr. tek-màirei), ossia «inferire una conclusione fondata su un *tekmérion*», un dato, cioè, da cui è possibile ricavare quale sarà il corso degli eventi futuri, come spiega l'oratore attico del V a. C. Antifonte (fr. 72). Sebbene molti autori non rispettino rigorosamente l'accezione futura, in questo passo pare assolutamente appropriata. Cfr. anche più avanti, a 52b.

23 Gr. που (pr. pou).

24 γέ τοι (pr. ghe toi).

25 δή (pr. de).

26 Allusione agli Undici, antico collegio magistratuale composto di dieci membri eletti per sorteggio, uno per tribù, cui s'associava un segretario. Aristotele (*Ath. Pol.* 52) ricorda, tra le altre loro funzioni, la sorveglianza dei reclusi e delle carceri.

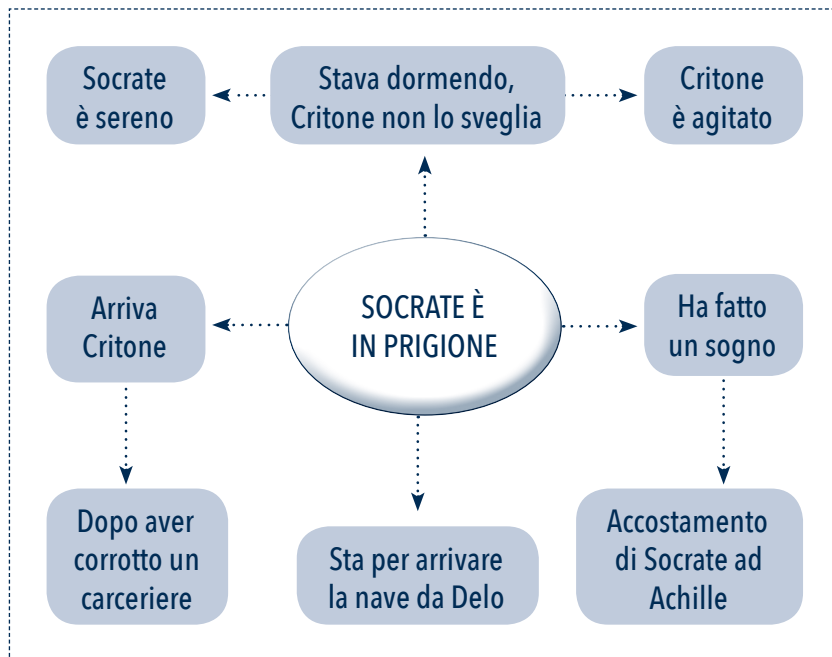
27 In greco ἐνύπνιον (pr. en-ùpnion), designazione specifica dell'immagine vista durante l'attività onirica, detta ὄναρ (pr. ónar). Anche altre volte leggiamo in Platone della credenza di Socrate nei sogni: *Apol.* 33c, *Phaed.* 60e.

28 Questa donna bella e vestita di bianco, simile a sacerdotessa, ricorda le Parche biancovestite della *Repubblica* (X 617c).

29 Adattamento del verso con cui, nell'*Iliade* (9. 363), sdegnato Achille rifiuta la proposta di Agamennone di riprendere a combattere; verso che il Monti (un po' liberamente) così rese: *la terza luce di Ftia porrammi su la dolce riva*. L'accostamento di Socrate ad Achille ricorre anche altrove in Platone (es., *Apol.* 28c-d), quasi a suggerire che l'eccellenza eroica incarnata da Achille in ambito di guerra trova il suo omologo in Socrate nell'ambito della lotta per il conseguimento della perfezione morale. Inoltre, nel nostro passo, al desiderio di Achille di ritornare a Ftia, sua patria, fa eco il tema del ritorno dell'anima alla vera patria, una volta separatisi dal corpo, sua tomba, che la tiene prigioniera ed esule sulla terra. L'idea del corpo come tomba dell'anima è sviluppata da Platone in: *Phaedr.* 250c, *Gorg.* 493a, *Phaed.* 62b, *Crat.* 400c, in cui si sostiene la derivazione dall'orfismo. Il fondamento orfico e pitagorico di tale concezione è persuasivamente sostenuto da: K. Gaiser, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 25 ss.

Mappa concettuale

Socrate è in prigione



Analisi del testo

Introduzione

1. Il *Critone* è un dialogo
 - a. lungo e complesso
 - b. breve e complesso
 - c. non è un dialogo, ma un monologo
 - d. breve e semplice
2. Quando e dove si svolge il dialogo?
3. Quale condanna deve subire Socrate, e per quale motivo?
4. Come si svolgerà la condanna a morte?
5. Quali notizie abbiamo sulla figura storica di Socrate?
6. Quale celebre commedia greca descrive la figura di Socrate? Come vi appare il filosofo?
7. Nella trama della commedia, quale conclusione si ricava dal confronto tra il *Discorso giusto* e il *Discorso ingiusto*?

8. Come si conclude la commedia?
9. Di quale filosofia si fa portavoce il Socrate della commedia?
10. Qual era il «motto» di Socrate? Cosa significa?
11. Cita il punto del brano dell'*Apologia*, riportato a p. 19 dell'introduzione, in cui Socrate esprime l'importanza del «non-sapere».
12. Alla luce delle riflessioni sul concetto di «ricerca del sapere», cosa significa «saper essere uomo»?
13. Cosa si intende per *daimonion*?
14. Dov'era scritto l'invito «Conosci te stesso»?
15. Illustra quali sono le riflessioni di Socrate sulla vita dopo la morte presenti nel finale dell'*Apologia*
16. Perché è importante interrogarsi sul significato delle parole che usiamo comunemente?
17. Cosa intendeva Seneca per «educazione liberale»? Confronta questa pratica con quella del dialogo socratico
18. Prima del genere letterario del dialogo filosofico, qual era il modo di esprimere le grandi problematiche etico-politiche?
19. Cosa affermava Pericle a proposito del valore delle discussioni?
20. Cosa afferma Socrate nel *Teeteto* a proposito del dialogo filosofico?
21. Quali sono le tre caratteristiche essenziali del teatro filosofico di Platone?
22. A quale pratica educativa contemporanea somiglia il dialogo socratico? Illustra le riflessioni di Martha C. Nussbaum in proposito
23. Quali sono le competenze essenziali che possiamo ricavare dal dialogo socratico?
24. Chi è Critone? Di cosa vuol convincere Socrate?
25. Perché Socrate rifiuta la proposta di Critone?
26. Obbedire alle leggi significa rinunciare ad avere spirito critico? Motiva la tua risposta in 7 righe.

Dialoghest'ai

pp.
83-85

Analisi e comprensione del testo

Parte I

27. Perché è strano che Critone sia già entrato in carcere?
28. Perché Critone non ha svegliato Socrate?
29. rr. 23-24: Cosa significa l'affermazione di Socrate: «Ormai è tassativo che devo morire?»
30. Di quale nave si parla alla riga 34?
31. Che senso hanno le parole di Socrate alla riga 41: «coi migliori auspici»? Quale stato d'animo sottolineano queste parole?
32. rr. 56: Quale opera sta citando Socrate? Perché?

Nave

p.
87



Sintesi e confronti

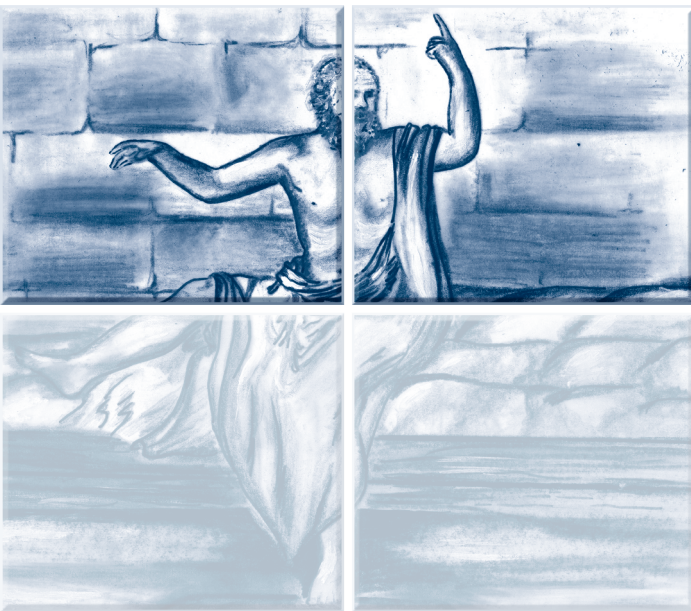
Parte I

Proposte di Saggio breve, Trattazione breve, Risposta sintetica

33. **Trattazione sintetica:** Spiega il senso dell'affermazione di Socrate alle righe 23-24: «Sarebbe una nota stonata», poi confrontala con il concetto di armonia in Pitagora. (trattazione sintetica, 15 righe)
34. **Risposta sintetica:** Anche nel *Fedone* c'è un riferimento alla filosofia come musica. Di cosa tratta questo dialogo? (risposta sintetica, 5 righe)
35. **Risposta sintetica:** Nell'*Apologia*, come puoi leggere nella nota 18, Socrate afferma che sarebbe disposto a morire anche più di una volta: per quale motivo? Di cosa tratta l'*Apologia*? (risposta sintetica, 7 righe)
36. **Saggio breve:** Illustra il rapporto che c'è tra anima e corpo secondo Pitagora, e confrontalo con il pensiero di Platone. (saggio breve)



nn.
1-5



PARTE II

Gli argomenti con cui Critone cerca di convincere Socrate a fuggire

Premessa Parte II

Il succo dell'argomentazione di Critone – nel tentativo di convincere Socrate a fuggire – si può riassumere in questo pensiero: caro Socrate, salva la tua vita! Se al contrario deciderai di morire, su di me e sugli altri discepoli si abatteranno ben due sciagure, la tua perdita e le derisioni della gente. Danno e vergogna. A dire la verità, Platone qui mette in risalto più il secondo aspetto che il primo, rendendoci la figura di Critone ancor più meschina agli occhi dei posteri. Egli, infatti, si preoccupa che la gente lo condannerà per la sua tirchieria: pur avendo la disponibilità economica e i mezzi finanziari per corrompere le guardie del carcere e liberare l'amico, non lo ha fatto. La gente, infatti, che ne potrà sapere di come siano andate veramente le cose, e che tutti coloro che erano interessati alla vicenda di Socrate e al suo destino – molto probabilmente anche i giudici che lo avevano condannato – erano favorevoli ad una *exit strategy*, come si direbbe oggi, o forse a un definitivo *Socratexit*, l'uscita di scena di colui che doveva essere, in effetti, un gran disturbatore, con le sue strampalate idee della giustizia e delle virtù morali!

La fuga all'estero sarebbe stata la risoluzione dei problemi di una classe dirigente – ampiamente sostenuta dall'appoggio popolare – che preferiva la navigazione a vista, tra i tanti interessi di parte, rispetto a un'ideale alto e nobile di stato e di vita civile. Socrate, con il suo dialogare continuo specie con le giovani generazioni in cui insinuava il dubbio e il pensiero critico, rappresentava un pericolo anche da morto, forse più da morto che da vivo in qualche colonia o città straniera.

**CRITONE PENSA
DI ESSERE
GIUDICATO MALE
SE SOCRATE NON
ACCETTA L'AUTO
PER FUGGIRE**

Dóxa

p.
85



CR.: «Strampalato¹ 'sto sogno, Socrate.»

SO.: «Al contrario! Direi che è chiaro, Critone. O almeno così mi sembra.»

CR.: «Naturalmente! Anzi, chiarissimo.² Ma, benedetto Socrate, ancora una volta,³ dammi retta, mettiti in salvo. Ché per me, la tua eventuale morte non rappresenta una sciagura isolata, bensì, (a parte, s'intende, che rimarrò privo d'un compagno tale che un altro così quando lo trovo?), per di più, agli occhi della gente, di quanti non conoscono bene né me né te, darò l'impressione⁴ di uno che, pur avendo [44c] i mezzi per salvarti – bastava che accettassi di spendere quattrini –, se n'è infischiato. Ebbene, ci può essere impressione peggiore di questa? di uno che suscita l'impressione di considerare i quattrini più preziosi degli amici? Perché la gente non si convincerà che sei stato tu che non ti sei indotto alla fuga da qui, pur con tutte le nostre insistenze.»

SO.: «Ma, mio buon Critone, perché c'importa tanto dell'impressione della gente?⁵ In realtà, quanti sono massimamente qualificati,⁶ dei quali è più giusto preoccuparsi, saranno portati a ritenere che la vicenda sia giunta a soluzione nell'esatta maniera (quale che sia) in cui sarà risolta.»

CR.: «Ma non puoi non vedere, caro [44d] Socrate, che curarsi dell'impressione della gente è un obbligo. E proprio le circostanze presenti, in quest'istante, dimostrano a chiare lettere che la gente è in grado di far male, e non giusto un pochino, ma pesantemente che di più quasi non si può, nel caso in cui un uomo sia oggetto di calunnie al suo cospetto.»

SO.: «Ma volesse Iddio, o Critone, che la massa fosse in grado di far male pesantemente al massimo grado; a quel punto sarebbero pure capaci di fare il bene al massimo grado, e staremmo a posto.⁷ Attual-

- 1 Gr. *ἄτοπον* (pr. *átōpon*), che letteralmente significa «senza luogo», quindi, più o meno, il nostro «non sta né in cielo né in terra», senza posizione fissa, strambo.
- 2 Dalle parole che immediatamente seguono sembrerebbe che più che al sogno, Critone pensi alla situazione: manca pochissimo all'esecuzione e Socrate, come in un tranquillo salotto, discetta di sogni, mostrando in modo *chiarissimo* che alla fuga proprio non pensa.
- 3 Pare che già in passato Critone avesse tentato di persuadere Socrate alla fuga.
- 4 Gr. *δόξα* (pr. *dóxa*); *dóxa* (cfr. Lessico).
- 5 Socrate rigetta del tutto i criteri tradizionali che identificavano il bene e il male in ciò che appariva tale al giudizio della collettività, rivendicando invece il primato della coscienza individuale istruita dal ragionamento serrato e senza pregiudizi. Si delinea qui lo scontro tra la 'civiltà di vergogna', come la definì E. Dodds (*I greci e l'irrazionale*, trad. it., Milano, Sansoni-RCS, 2003, cap. II) e la 'civiltà di colpa', incentrata sull'interiorizzazione della vita morale.
- 6 Gr. *ἐπιεικέστατοι* (pr. *epieikéstatoi*), superlativo dell'aggettivo che vuol dire 'adatto, capace, abile', è termine chiave del lessico socratico, per indicare le persone qualificate, versate nell'esercizio di un giudizio ponderato e maturo (cfr. *Apol.* 22a), in quanto opposte alla 'gente', *οἱ πολλοί* (pr. *oi pollōi*), lett. 'i molti', la moltitudine in cui nessuno emerge per vigore di pensiero, ma trova la sua forza solo nella preponderanza fisica del numero, quasi del branco, della ciurmaglia.

- mente invece i più non sono in grado di nessuna delle due cose: non hanno il potere di produrre né un atto lucidamente equilibrato né azioni da scriteriati. Fanno tutto alla rinfusa.»
- 30 CR.: «[44e] E tutto questo va benissimo così. Ma dimmi una cosa, Socrate: ma non è, per caso, che ti preoccupi di me e degli altri compagni? Hai paura che, ove mai tu esca da qui dentro, gli spioni ricattatori⁸ ci procurino rogne riferendo che ti abbiamo rapito da questo
- 45 luogo? Temi che per questo veniamo costretti a buttar via fosse pure l'intero patrimonio o un sacco di soldi, o a subire qualcos'altro oltre a ciò? Ché se questa è la tua paura, [45a] scaccia questo pensiero. Noi, se permetti,⁹ una volta trattoti in salvo, abbiamo buone ragioni per affrontare tale rischio, anzi pure maggiore di questo, se necessario.
- 50 Comunque, dammi retta e non fare diversamente.»
- SO.: «Mi preoccupo tanto di questo, quanto di molto altro, Critone.»
- CR.: «Ma allora non preoccuparti neppure di questo – ché in realtà non è neppure molto il danaro che vogliono anticipatamente certitizi per trarti in salvo e portarti fuori di qui. E poi, queste spie ricat-
- 55 tratrici, non costano quasi niente, non lo vedi? Non ci vuole mica un sacco di soldi per loro. Tu poi sei il padrone [45b] dei miei soldi,¹⁰ e secondo me bastano; e in fin dei conti, poniamo che ti premuri di me e non ritieni di dover spendere il mio, questi forestieri qui sono pronti a sborsare. Uno in particolare, Simmia¹¹ di Tebe, ha anche portato danaro sufficiente a questo preciso scopo; e c'è Cebète,¹² pure pronto, e anche altri, un sacco di persone. Sicché, torno a dire, non restare, per paura, indifferente alla tua salvezza e – in riferimento al tuo discorso in tribunale¹³ – non lasciare che ti crei imbarazzo il fatto che, uscito fuori, non sapresti come relazionarti con te stesso.¹⁴ Anche
- 60

Cebète



p. 83

- 7 Tipica espressione dell'intellettualismo etico socratico: per compiere il male bisogna conoscere il bene e il suo contrario; chi però conosce il bene è anche portato a praticarlo, e – dice Socrate – sarebbe una bella cosa.
- 8 Il termine greco è 'sicofanti', che, pur possibile in italiano, avrebbe aggiunto una nota esotica e non colloquiale del tutto assente nell'originale. Sull'etimologia presunta del termine (su cui cfr. Plut., *curios.* = *mor.* 523b; Sol. 24.2; Athen., *Dipn.* 3.74d-e; Paul. Fest., p. 393, 5-9 Lindsay) non mette conto qui soffermarsi.
- 9 Gr. *πῶς* (pr. *pou*).
- 10 La speciale prominenza che nel testo greco riveste il pronome personale in prima posizione mi induce a interpretarlo come un dativo di possesso, da cui discende la resa italiana offerta.
- 11 Simmia (cfr. Lessico).
- 12 Cebète (cfr. Lessico).
- 13 Cfr. *Apol.* 37d: «Che bella vita per un vecchio come me, una volta che fossi scappato in esilio! Vivere! Cambiando di continuo da una città all'altra e venendo di continuo da ciascuna buttato fuori!»
- 14 Il testo greco usa il verbo *χρᾶσθαι* (pr. *k'ráomai*), che riferito a persone significa «essere in relazione con», donde la traduzione proposta, che si discosta dalla consueta resa «non sapresti che fartene di te stesso». In realtà Socrate, che nel *Gorgia* (521d-e) dice di ritenersi l'unico vero politico in Atene, in quanto occupato a rendere migliori i suoi concittadini, obbedendo a una missione che ritiene affida-

SECONDO
CRITONE, SE
SOCRATE NON
FUGGE TRADISCE
SE STESSO

altrove ci sono tanti posti, nei quali, al tuo arrivo, [45c] ti accoglie- 65
ranno con affetto. E se per caso intendi andartene in Tessaglia, ho lì
certi miei ospiti¹⁵ che ti tratteranno con ogni riguardo assicuran-
doti protezione, in modo che tra gli abitanti della Tessaglia nessuno
ti arrechi fastidio.

E poi, Socrate, secondo me quel che intendi fare non è giusto: tradi- 70
re te stesso,¹⁶ quando è possibile metterti in salvo. E ti ci impegni a
procurarti mali che forse solo i tuoi nemici s'impegnerebbero, anzi si
sono impegnati, a procurarti, progettando essi di annientarti. Inoltre
la mia personale impressione è che tu stia tradendo anche i tuoi stes- 75
si figli: mentre ti sarebbe possibile [45d] allevarli ed educarli, li ab-
bandoni e te ne vai, e, per parte tua, quel che capiterà, quello faran-
no: si beccheranno, con tutta probabilità, la tipica sorte degli orfani
in stato di privazione. Ma allora i figli, o non bisogna farli, o bisogna
accompagnarli nelle difficoltà, allevandoli ed educandoli; ma tu, ho 80
l'impressione che stia facendo la scelta meno impegnativa di tutte.

La scelta invece dev'essere quella di un uomo onesto e coraggioso,
specialmente quando uno per tutta la vita professa lo studio della
virtù.¹⁷ Io personalmente per te e per noi tuoi compagni [45e] provo
vergogna al pensiero che tutta questa faccenda che ti concerne possa 85
dar impressione di essere stata gestita con una qualche viltà da parte
nostra: l'iscrizione della causa a giudizio, avvenuta mentre si poteva
evitare, lo sviluppo stesso del dibattimento processuale, e ovviamen-
te l'ultimo atto, eccolo qui, il colmo di questa ridicola situazione, con
noi a dar l'impressione di esserci tirati in disparte per meschinità e
viltà nostra, [46a] giacché noi di sicuro non ti abbiamo salvato e nep- 90
pure tu te stesso, pur essendo agevole farlo, se solo vi fosse stato

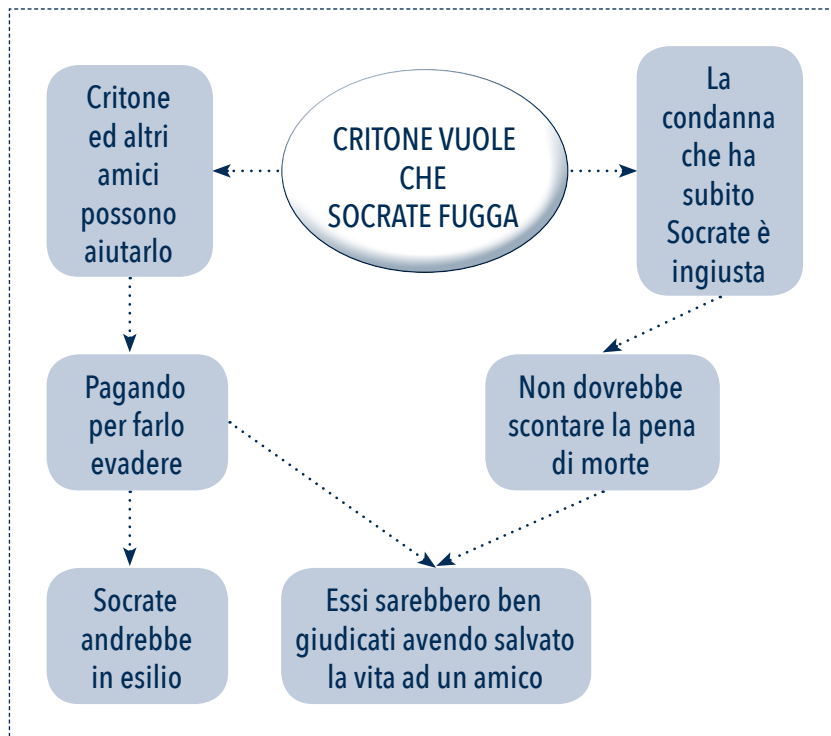
tagli da dio stesso (cfr. *Apol.* 30a), vede nell'eventuale esilio volontario non solo una violazione della legge, ma soprattutto una *fuga da se stesso*, che lo alienerebbe da sé. Privatosi della sua missione, dopo aver calpestato gli ideali di una vita, che tipo di relazione potrebbe più legarlo a se stesso? Rimedio contro tale *alienazione* è soltanto la fedeltà a se stessi e alla propria missione, come un soldato, il quale (cfr. *Apol.* 28d) «collocato nella posizione ideale, per sua scelta o per ordine del comandante, lì deve rimanere e affrontare il pericolo». Traduzioni difettose hanno sovente sfigurato questo nostro passo cruciale.

- 15 Nell'antichità greca vigeva la consuetudine che tra persone di città diverse, generalmente d'alto rango, si stabilissero sacri vincoli d'ospitalità reciproca, che si concretizzavano nell'accoglienza e protezione dell'ospite per tutto il periodo di permanenza nella comunità civica dell'ospitante. Si trattava di rapporti soggetti a norme consuetudinarie volte a garantire l'analogo della protezione offerta oggi a chi viaggia all'estero dalle rappresentanze consolari del Paese d'origine.
- 16 Critone non si rende conto che proprio la fuga rappresenta agli occhi di Socrate il tradimento di se stesso.
- 17 'Onesto, coraggioso, virtù', pronunciati da Critone, suonano opachi e generici, come è normale nell'uso quotidiano tra persone che impiegano i termini secondo il confuso significato convenzionale, di cui, se richieste, non saprebbero probabilmente fornire precisa e coerente definizione.

un minimo d'interessamento da parte nostra. Quindi, Socrate, occhi
aperti su queste cose, perché oltre al danno non attirino pure la ver-
gogna su di te e anche su di noi. Insomma, prendi una decisione – o
95 meglio, non è più nemmeno il momento di decisioni da prendere,
ma di quelle prese – e la decisione è una sola: in pratica, al soprag-
giungere della notte, tutto ciò deve essere fatto e finito; se induge-
remo oltre, diverrà impossibile e non ci sarà più opportunità. Ma, ad
ogni modo, Socrate, da' retta a me e non fare in nessun altro modo.»
100

Mapa concettuale

Critone vuole che Socrate fugga



Analisi e comprensione del testo

Parte II

37. Perché Critone vuole che Socrate fugga?
38. rr. 15-16: «Ma, mio buon Critone, perché c'importa tanto dell'impressione della gente?» Perché questa è una frase rivoluzionaria per il pensiero dell'epoca?
39. Cosa pensa Critone del rifiuto di Socrate a fuggire?
40. r. 47: Chi sono i forestieri?
41. Chi è Cebète?
42. r. 56: Chi sono gli ospitanti?
43. rr. 72-79: Quale preoccupazione «formale» ribadisce Critone?
44. r. 79: Perché Critone parla di «vergogna»?

Sintesi e confronti

Parte II

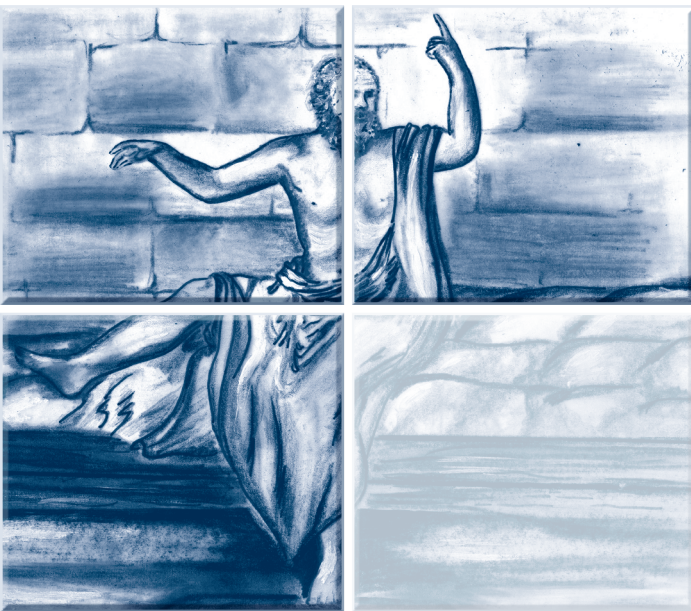
Proposte di Saggio breve, Trattazione breve, Risposta sintetica

45. **Risposta sintetica:** r. 8: Il concetto di *dóxa* («impressione») è legato, nella filosofia platonica, alla teoria dei gradi di conoscenza. Esponila in 7 righe. (risposta sintetica)
46. **Tema libero:** rr. 19-24: «La gente è in grado di far male, e non giusto un pochino, ma pesantemente che di più quasi non si può, nel caso in cui un uomo sia oggetto di calunnie al suo cospetto». Proponi le tue riflessioni su questa frase di Critone, confrontandola con le tue personali esperienze, e considerando l'amplificazione che i mass-media danno oggi alla voce della gente. (tema libero)
47. **Saggio breve:** rr. 25-29: Socrate, parlando della gente, afferma che è composta di individui che «fanno tutto alla rinfusa». Seguire un ordine, nel cammino della conoscenza, è fondamentale per giungere alla verità. O la verità è piuttosto frutto di una intuizione? (saggio breve)
48. **Risposta sintetica:** Rileggi la riga 53: cosa significa «essere in relazione con se stessi»? (risposta sintetica, 5 righe)
49. **Tema libero:** rr. 45-53: Essere capaci di instaurare un dialogo con se stessi e con gli altri non è importante solo da un punto di vista gnoseologico, ma anche etico. Oltre a essere un punto fisso del pensiero socratico, questa riflessione è presente anche nel pensiero contemporaneo: ad esempio Hannah Arendt ritiene che il male sia frutto della mancata relazione con se stessi e con il mondo esterno, e riporta, nelle pagine finali del suo testo più noto, *Le origini del totalitarismo*, la seguente frase di Catone: «Mai mi sento più solo di quando sono in mezzo alla gente, mai mi sento meno solo di quando sono solo con me stesso». Proponi le tue riflessioni a riguardo (tema libero)
50. **Trattazione sintetica:** rr. 59-60: Cosa significa «tradire se stessi» per Critone? E per Socrate? (trattazione sintetica, 15 righe)
51. **Risposta sintetica:** Rileggi le righe 72-75: che cos'è la vergogna? Cosa ne pensa Critone? E Socrate? (risposta sintetica, 7 righe)
52. **Risposta sintetica:** rr. 19-20: Che valore ha la *dóxa* per Platone? E per Parmenide? (risposta sintetica, 5 righe)



Dóxa





PARTE III

Gli argomenti di Socrate contro la fuga

Premessa Parte III

La risposta di Socrate, come d'abitudine, si dimostra chiara, precisa e argomentata. Per quanto paradossale potesse apparire alle sue orecchie il consiglio di Critone, tuttavia egli non si sottrasse alla spiegazione punto per punto dei motivi che giustificano il suo rifiuto. A scanso di equivoci, naturalmente, egli mette subito le mani avanti e preannuncia la conclusione del suo discorso: Sappi bene, mio caro Critone, – gli dice – io non crederò mai ai tuoi argomenti, neppure se le dicerie della gente ci spaventassero come bambini. E i motivi di una così orgogliosa intransigenza – sarebbe appena il caso di ripeterlo, sembra pensare tra sé colui che sta per compiere il passo decisivo – sono sempre gli stessi. Ma procediamo con ordine. Ad iniziare dalle opinioni della tanto temuta gente! Facciamo qualche esempio: se ti ammali, a chi ricorri, alle fatue impressioni della gente o al medico?, e tra i medici a chi?, se non a colui che brilla per sapere ed esperienza nel campo della medicina? La risposta è scontata, come pure se ci si interroga rispetto allo sport o all'alimentazione. In breve, l'opinione dell'esperto, in ogni campo, deve valere più di quello che pensa il popolino ignorante!

Ma se ciò è vero nell'ambito delle cose materiali, perché non dovrebbe esserlo nel campo dello spirito e dell'anima? E allora come possiamo preoccuparci delle voci della gente o dei giudizi della massa quando ci interroghiamo su che cosa sia giusto fare? Se non si può vivere con un corpo malmesso, a maggior ragione non lo si può con un'anima che opera ingiustamente!

E allora chiediamoci – questo il nocciolo del discorso socratico in questa terza parte che ci apprestiamo a leggere – se la fuga sia giusta o ingiusta. Questa è l'unica domanda corretta da porsi; non l'altra con cui il rozzo Critone ha iniziato chiedendosi e preoccupandosi di che cosa penserà di noi la gente.

Inevitabile, la risposta: in nessun caso potrà essere giusto compiere un'azione ingiusta, neppure quando si tratti della propria morte.

**SOCRATE INVITA
CRITONE A
RIFLETTERE SU
COME DEV'ESSERE
UN DISCORSO
VALIDO**

SO.: «Ah, [46b] Critone caro! Davvero meritevole il tuo proponimento, se potesse accompagnarsi a una qualche rettitudine; diversamente, quanto più è fermo, tanto più dispiace. Da qui la necessità di un nostro esame: lo si deve fare oppure no? Giacché io, non ora per la prima volta ma da sempre, son fatto così: non do retta a nessun altro dei miei ragionamenti se non a quello che ad un esame razionale mi si presenti come d'assoluta validità. Certamente i discorsi che in passato andavo facendo non posso adesso sbatterli fuori, sol perché m'è nata questa casualità;¹ anzi, mi appaiono più o meno identici e i ragionamenti di cui mi faccio ambasciatore² [46c] e devoto corrispondono appieno a quelli del passato. E se di quelli non abbiamo nulla di più valido da dire, sappi bene che non c'è speranza che io mi trovi d'accordo con te, neppure qualora il potere della massa usi con noi, quasi fossimo proprio dei bambini, più spauracchi di quanto ora non faccia, agitando spettri di catene, esecuzioni capitali, confische di beni. C'è dunque un modo per poter esaminare questi temi nella maniera più idonea possibile? Sì, se per prima cosa vogliamo riprendere quel discorso sulle impressioni che andavi facendo. Avevamo ragione – sì o no? – tutte le volte che si diceva: «a certe impressioni che suscitiamo si deve prestare [46d] attenzione, ad altre no!»? O magari prima sì, il discorso valeva, quando ancora non era stata stabilita la mia morte, ma adesso, date le circostanze, è divenuto del tutto evidente che si parlava così, senza una ragione, tanto per parlare. Era realmente un gioco, uno scherzo? Io ho davvero il desiderio di esaminare insieme a te, caro Critone, e vedere se finirà per apparirmi differente, per via della mia attuale situazione, o invece identico, se finiremo per accantonare quel discorso o gli rimarremo fedeli. E, come penso io, da parte di quanti ritenevano di avere qualcosa da dire si diceva ogni volta proprio così come or ora dicevo io: tra le impressioni che le persone concepiscono alcune meritano grande considerazione, [46e] altre invece no. Santo cielo, Critone! Non ti dà la sensazione di essere un discorso sensato? – Già, prendiamo te! Almeno per quanto dipende dall'uomo, è escluso che tu stia [47a] per

Alét^heia, Dóxa

pp.
82,
85



1 In gr. τύχη (pr. *túk^he*), propriamente «sorte», ma sempre con senso implicito di coincidenza, combinazione, casualità.

2 Così intendo il verbo πρεσβεύω (pr. *presbéuo*).

45 morire domani e non dovrebbe spingerti fuori strada la situazione in atto. Osserva allora attentamente – non hai l'impressione che sia ragionevole dire che non a tutte le impressioni delle persone occorre riconoscere valore, ma a certe sì, a certe altre no? Che ne dici? Non è corretto questo discorso?»

CR.: «Corretto.»

50 SO.: «Quindi, riconoscere valore alle impressioni di pregio, non invece a quelle scadenti. No?»

CR.: «Sì.»

SO.: «E di pregio vuol dire quelle degli assennati, scadenti quelle degli sciocchi. No?»

CR.: «Come no?»

55 SO.: «Un esempio allora. In che senso si intendevano queste parole? [47b] C'è un uomo che fa allenamento, da professionista: nel farlo porrà attenzione all'apprezzamento, alla critica, all'impressione di un uomo qualunque, o solo ed esclusivamente di colui che sia, poniamo, un medico o un allenatore?»

60 CR.: «Solo di lui.»

SO.: «Allora occorre temere le critiche e accogliere gli apprezzamenti di lui solo, ma non quelli della folla.»

CR.: «Chiaramente.»

65 SO.: «Di conseguenza si deve praticare, allenarsi, e perfino mangiare e bere nel modo in cui paia eventualmente opportuno a quell'unico uomo, responsabile e competente, piuttosto che a tutti gli altri messi insieme.»

CR.: «Così è.»

70 SO.: «Va bene. E avendo disobbedito a quello solo e [47c] avendone disprezzato il giudizio³ a vantaggio delle chiacchiere della folla priva di ogni competenza, la domanda è: non ne subirà alcuna conseguenza negativa?»

CR.: «Ma come no?»

SO.: «E in che consiste questa conseguenza negativa, a che si riferisce, a quale realtà di quest'indisciplinato?»

75 CR.: «È lampante: al corpo; di fatto, lo danneggia interamente.»

SO.: «Ben detto. Allora, caro Critone, senza farne un elenco completo, anche riguardo al resto, e specialmente ai comportamenti⁴ giusti e ingiusti, infamanti e ammirevoli,⁵ incorrumpibili⁶ e corrotti, cardine

**QUALI SONO LE
OPINIONI A CUI
DARE ASCOLTO**

**SOCRATE INVITA
CRITONE A
RIFLETTERE SUL
CONCETTO DI
GIUSTIZIA**

Kalós, Agat'ós



pp.
86,
81

3 In greco *dóxa*, ma nel senso di giudizio e decisione contingente e motivata dalla constatazione delle circostanze, quale è quello del maestro in relazione al dato atleta nella tale occasione.

4 Il tema di tutto il dialogo credo che giustifichi questa determinazione (in luogo del generico «cose») degli aggettivi neutri plurali usati nell'originale.

5 Cfr. Kalós (cfr. Lessico).

6 Cfr. Agat'ós (cfr. Lessico).

della nostra decisione in questo momento, delle due, l'una: è vinco-
lante per noi seguire [47d] l'impressione della massa e avere verso
di essa un atteggiamento di timore o avere timore e rispetto nei con-
fronti dell'impressione dell'unico, eventuale, competente, verso cui
ci obbliga un senso di riguardo⁷ e di riverente timore più che verso
tutti gli altri messi insieme? E se non lo seguiremo, danneggeremo
interamente e mutileremo quel qualcosa che mentre con il compor-
tamento giusto si avviava a diventare⁸ di qualità più elevata, con
quello sbagliato invece è andato verso la rovina. O non ha senso ciò?»

CR.: «Personalmente penso di sì, Socrate.»

SO.: «Poniamo allora il caso che stando a sentire l'impressione dei
non competenti a un certo punto⁹ danneggiamo per intero quel
qualcosa che mentre grazie a ciò che è salutare diviene progressi-
vamente¹⁰ di qualità più elevata, da ciò che invece è malsano viene
progressivamente guastato. Domanda: possiamo portare avanti la
nostra esistenza,¹¹ corrompendosi quel qualcosa? E quel 'qualcosa',
ovviamente, è il fisico, non è così?»

CR.: «[47e] Sì.»

SO.: «Quindi domando: con un corpo logoro e corrotto abbiamo pos-
sibilità di portare avanti la nostra esistenza?»

CR.: «In nessun modo.»

7 In gr. *αἰσχύεσθαι* (pr. *aiskh'ünesthai*), genericamente 'vergognarsi'. Sul ruolo all'interno dei dialoghi platonici, cfr.: Francesca Fermeglia, *L'αἰσχύνη nel dialogo filosofico. Riconsiderazione dell'importanza delle componenti emozionali nella dialogica socratica e nella dialettica platonica*, «Esercizi Filosofici», 3, 2008, pp. 22–31.

8 L'uso dell'imperfetto nel testo greco viene di solito inteso come un riferimento a precedenti discussioni («quella cosa che diventava – sott. come altre volte si diceva – migliore»). L'uso è certamente attestato (cfr. e. g., *Rsp.* 7.522a), ma nel nostro passo pare piuttosto che il primo imperfetto (*ἐγίγνετο*, pr. *eghig'inetō* «diventava») assuma un valore di azione durativa passata, mentre il secondo (*ἀπώλλυτο*, pr. *apóllūto* «si distruggeva») un valore più specifico di probabilità nel passato. Ciò è suggerito non solo dalla constatazione che, come nel caso dell'esercizio ginnico, il miglioramento non avviene in virtù di un singolo atto isolato, mentre basta un solo errore per compromettere salute e carriera, ma soprattutto dal verbo *ἀπώλλυτο* (pr. *apóllūto* «si distruggeva»), che anche altre volte in greco si legge nel senso indicato. Es.: Antiphon., *Caed. Herod.* 37 (ἐπειδὴ τῷ ψεύδεσθαι ἀπώλλυτο [pr. *epeidē tō pséudesthai apóllūto*] «dal momento che, per l'abitudine di mentire, fu sul punto di distruggersi»); Eur., *HF* 538. Il senso è dunque: «danneggeremo quel qualcosa che (prima di disobbedire al maestro) grazie ai comportamenti buoni si avviava al miglioramento, ma che (dopo aver disobbedito) col comportamento sbagliato è stato a un passo dal rovinarsi». Socrate, dunque, dipinge come un lungo percorso il miglioramento, ma paventa la possibilità di una distruzione immediata in conseguenza a un solo atto errato (senza escludere un eventuale peggioramento progressivo). E questa è appunto la sua condizione nel dialogo: un solo gesto, la fuga, comprometterebbe irrimediabilmente una vita intera dedicata al conseguimento della virtù. Non pare che i commentatori abbiano finora posto attenzione a queste sottili sfumature del testo originale.

9 Il congiuntivo aoristo dell'originale indica azione puntuale.

10 Il participio presente in greco indica precisamente la progressività di quest'azione.

11 Non in senso biologico, ma del trovare una ragione di vita.

- 100 SO.: «E invece – data la premessa – con quell'altra cosa¹² che avanza verso una totale corruzione, possiamo continuare a sostenere la nostra esistenza? Con quella cosa cui ciò che è ingiusto infligge una menomazione e ciò che è giusto conferisce un incremento. O riteniamo che sia più scadente del corpo ciò (di qualunque tra le nostre
- 105 [48a] cose si tratti), su cui agiscono il misconoscimento della giustizia¹³ e la tutela della giustizia?»
- CR.: «In nessun modo.»
- SO.: «Addirittura più preziosa?»
- CR.: «E non poco.»
- 110 SO.: «Quindi no, caro signore!¹⁴ A noi proprio tanto non deve interessare che andrà cianciando di noi la massa, bensì che dirà chi è competente nell'ambito delle cose giuste e di quelle ingiuste: quello solo, e la pura realtà smascherata.¹⁵ Risultato: per prima cosa, per questa via non porti correttamente avanti la questione, insinuando
- 115 che siamo vincolati a preoccuparci dell'impressione della massa riguardo ai comportamenti giusti, ammirevoli, incorrumpibili e relativi

12 Si delinea un rapporto parallelo tra la salute del corpo, cui contribuisce in maniera determinante l'equilibrio nel regime di vita, e la salute dell'anima, al cui benessere è essenziale la giustizia.

13 'Ingiustizia', in gr. *ἀδικία* (pr. *adikía*) e 'giustizia', in gr. *δικαιοσύνη* (pr. *dikaíosunē*), nel pensiero socratico, massimamente nel nostro passo, non rappresentano *principi ontologici*, ma concreti *atteggiamenti situazionali*. In particolare, l'ingiustizia è socraticamente una (re)azione dettata da ignoranza (cfr. Pl., *Rsp.* 351a: *ἐστὶν ἀμαθία ἢ ἀδικία* [*estín amat'ia hē adikía*] «l'inosservanza della giustizia è mancanza di conoscenza»), mentre la 'tutela della) giustizia' indica non una qualità statica, bensì una dinamica dell'agire dell'uomo che, di volta in volta, si dimostra 'indisponibile al compromesso iniquo' – ossia *agathós* (cfr. Lessico) – e agisce 'con cognizione' (*sophós*). Così nella *Repubblica* (350c) leggiamo: *δικαίος [...] ἀγαθός τε καὶ σοφός* (pr. *dikaíos ... agathós te kaí sophós*) «il giusto [...] è indisponibile all'iniquità e insieme dotato di cognizione». In questo senso, la giustizia è una *ἀρετή* (pr. *areté*, tradizionalmente tradotto con 'virtù'), cioè 'un'abitudine frutto di conoscenza acquisita e addestramento all'autocontrollo', come si dice ancora in *Rsp.* 350d. Da qui la scelta di tradurre *adikía* con «miconoscimento della giustizia» e *dikaíosunē* con «tutela della giustizia». In entrambi i termini il riferimento è a *δική* (pr. *dikē*), la 'giustizia' come principio e realtà trascendentale, universale e necessaria. Da essa si distingue la *dikaíosunē*, di cui si parla nel nostro passo; questo sostantivo rappresenta infatti il femminile sostantivato (con sottinteso probabilmente *areté*) dell'aggettivo *δικαίσιμος* (pr. *dikaíosimos*), che vuol dire precisamente «tutore della giustizia». Esso è noto come appellativo di Zeus ('Zeus custode della giustizia') sia da fonti epigrafiche (*I. Sinope* 120, tarda età ellenistica; cfr. «American Journal of Archaeology», 1905, p. 302) sia letterarie (*CGF* VIII 586). Questo per mostrare l'insufficienza delle traduzioni vulgate: 'giustizia', e 'ingiustizia'. Per altri importanti aspetti della questione si veda: G. Solari, *Il problema della giustizia e dello Stato nell'antichità classica*, a cura di Angela Votrico, Torino, Giappichelli, 2013 (specie le pp. 33–48). Cfr. anche: Anna Jellamo, *Il cammino di Dike: l'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma, Donzelli, 2005. Per il concetto platonico della giustizia: F. Becchi, *La nozione platonica e medioplantonica di 'giustizia'*, «Prometheus», 3, 2001, pp. 222–232; Id., *La nozione di Giustizia nel suo sviluppo storico: la Giustizia come valore primario del pensiero etico e politico di Plutarco*, in J. Ribeiro Ferreira, D. F. Leão, *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch*, a cura di Carlos A. Martins de Jesus, Coimbra, Coimbra University Press, 2012, pp. 139–151.

14 In gr. *βέλτιστε* (pr. *béltiste*), che indica persona 'di rango elevato', quindi 'signore'.

15 In gr. *ἀλήθεια* (pr. *aléthēia*, cfr. Lessico).

opposti. Certo, si potrebbe obiettare dicendo: 'Però è un dato di fatto, la folla ha la capacità di mandare a morte'.

CR.: «[48b] Anche questo. È chiarissimo, Socrate. Parole sante.»

SO.: «Epperò, col dovuto rispetto,¹⁶ questo ragionamento, di cui abbiamo percorso ogni tappa, a me personalmente continua a dare l'impressione di esser uguale a prima. E poi tieni d'occhio anche quest'altro discorso: continua a rimanere valido per noi oppure no che dobbiamo ritenere della massima importanza non il fatto di vivere, ma il vivere bene?»

CR.: «Senz'altro rimane.»

SO.: «E la parola 'bene' vuol dire 'in maniera degna di ammirazione', 'in modo fedele a ciò che è giusto'. Rimane valido o non rimane?»

CR.: «Rimane.»

SO.: «E allora, muovendo dai punti che si stanno unanimemente riconoscendo,¹⁷ ecco il quesito da indagare: data l'alternativa, è cosa giusta che io da qui dentro stia a tentare di uscire fuori, [48c] senza il permesso di Atene,¹⁸ o non lo è? E qualora si veda chiaramente che è cosa giusta, tentiamo! ma se no, abbandoniamo! Quanto alle tue considerazioni, quelle che fai parlando di esborso di danaro, impressione data, allevamento della prole... non saranno in realtà, Critone, solo scuse di questi qui? di questa gente che, senza alcun criterio, fa presto a mandare a morte, ed eventualmente anche – secondo me – a richiamare in vita, se solo ne avessero il modo. Per noi però, dato che così pretende il ragionamento, non ci dev'essere alcun altro argomento d'indagine se non precisamente quello che proprio adesso dicevamo: tra le due cose, compiremo un'azione giusta (insieme salvati e salvatori) tributando [48d] soldi non meno che ringraziamenti a coloro che mi tireranno fuori di qui, o in realtà commetteremo un'ingiustizia realizzando tutto ciò? E qualora si veda con chiarezza che stiamo con ciò perpetrando azioni non conformi a giustizia, che si prescinda nel ragionamento dall'assunto che, rimanendo qui con calmo atteggiamento piuttosto che commettere ingiustizia, è inevitabile andare a morte o subire altro, di qualunque cosa si tratti!»

CR.: «Bene, mi sembra buono il tuo discorso, Socrate, ma vedi come dobbiamo definitivamente agire.»¹⁹

**SOCRATE CHIEDE
A CRITONE SE SIA
GIUSTO FUGGIRE**

Omologhía

p.
89



16 In gr. *θαυμάσιε* (pr. *t^aaumásie*). Lett. significa «degnò di ammirazione», donde l'equivalente da noi indicato: «con il dovuto rispetto/con la dovuta ammirazione».

17 Non 'i punti riconosciuti', perché l'impiego, in greco, del participio passivo *presente* indica azione in corso, non già compiuta. ^h*Omologhía* (cfr. Lessico).

18 Nell'originale si legge «Ateniesi», ma il significato è specifico di cittadini nel pieno godimento dei diritti politici, dunque il Paese, lo Stato.

19 In greco *δρῶμεν* (pr. *drōmen*), congiuntivo presente del verbo *drág*. Questo verbo ha un valore altamente specifico e caratteristico nella cultura attica; da esso infatti deriva il termine *drama*, che indica

SO.: «Bravo, guardiamolo insieme! E se in qualche punto riesci a svolgere un discorso contrario, mentre io parlo, svolgilo e ti darò retta; e se [48e] no, a quel punto, benedetti'uomo, smetti di farmi tante volte
155 lo stesso discorso: è urgente che io me ne vada da qui, nonostante il divieto di Atene. E siccome io ritengo molto importante compiere queste azioni dopo averti persuaso, non invece a tuo dispetto, guarda bene il principio di questa riflessione, se cioè si discute [49a] in maniera per te soddisfacente, e impegnati a dare risposte a ciò che
160 viene chiesto nel modo che tu ritenga eventualmente migliore.»

CR.: «Beh, ci proverò.»

SO.: «'Ingiustizia deliberata proibita in ogni modo!' è il nostro motto? o forse è doveroso²⁰ compiere l'atto ingiusto in un determinato modo sì e in un altro invece no? o assolutamente in nessun modo
165 il commettere ingiustizia in quanto tale si rivela nemico della corruzione e degno di ammirazione, come tante volte in precedenza si è unanimemente riconosciuto? Può essere che per noi tutte quelle conclusioni concordemente raggiunte siano state buttate via come acqua in questi pochi giorni e di conseguenza già da un pezzo, caro
170 Critone, noi, due uomini di veneranda età, anche se ce ne siamo stati a discutere dialogando²¹ con serio ardore, [49b] senz'accorgercene non ci siamo distinti in nulla da due ragazzotti? O invece le cose stanno più che mai esattamente come le nostre affermazioni d'allora, e cioè: che la gente lo ammetta oppure no, e che si debba noi subire
175 pene vuoi più aspre vuoi più miti di queste, tuttavia il commettere ingiustizia, in sé, per chi attua la condotta ingiusta risulta essere infamante e ignobile, in ogni modo? Lo ammettiamo o no?»

**CI SONO CASI
IN CUI SI PUÒ
COMMETTERE
UN'INGIUSTIZIA?**

il 'dramma', il genere letterario rappresentato eminentemente dalla tragedia greca. Ora, il verbo in questione designa appunto la qualità dell'agire 'tragico', ossia di quell'azione che posta di fronte a un bivio egualmente indesiderabile sperimenta la necessità, la costrizione, della scelta, sebbene irrimediabile e carica di conseguenze avverse al protagonista. Si tratta dell'azione irrevocabile, da cui non si torna indietro e che innesca conseguenze che trascendono il controllo stesso dell'agente. Critone dunque non sta semplicemente dicendo: «vedi che dobbiamo fare», come in genere si traduce; egli sta interrogando Socrate mettendolo davanti alla necessità urgentissima di prendere una decisione senza ritorno ('ora o mai più'): o fuggire subito, senza più porsi problemi teorici, anzi badando solo a salvar la pelle, o restare, sapendo di aver firmato la propria condanna a morte.

20 In questo stava l'opinione corrente ai tempi di Socrate: l'ingiustizia è in sé neutra e la sua liceità o meno dipende dall'osservanza di determinate forme, sicché l'azione ingiusta ritorsiva diventa in certi casi un vero dovere di giustizia. Così in *Rsp.* 332c-d Polemarco sostiene che giustizia è dare a ciascuno quel che merita: il bene agli amici, il male ai nemici. Ciò è connesso col sistema della giustizia nel periodo classico greco: lo Stato procedeva all'applicazione solo di pene gravissime, come l'esilio, la morte, la confisca dei beni, la privazione dei diritti. Negli altri casi, purché vi fosse stato un giudizio previo che sancisse la colpevolezza dell'imputato, si consentiva che la vittima vincitrice in giudizio procedesse a farsi giustizia personalmente. Cfr. G.S. Alexiadou, *Αρχαίον ελληνικόν δίκαιον*, Atene, Sakkoulas, 1989, p. 61 e n. 5. Cfr. anche: U.E. Paoli, *Studi sul processo attico*, Padova, Cedam, 1933, p. 196.

21 *Dialéghesthai* (cfr. Lessico).

- CR.: «Lo ammettiamo.»
- SO.: «Pertanto, in nessun modo siamo tenuti a commettere ingiustizia.» 180
- CR.: «Certamente no.»
- SO.: «E di conseguenza una vittima d'ingiustizia non è tenuta a restituire l'ingiustizia, come suppone la massa, proprio perché in nessun modo si è tenuti a [49c] commettere ingiustizia.»
- CR.: «Evidentemente no.» 185
- SO.: «Bene. E quindi? Ad arrecare danno si è tenuti, Critone, oppure no?»
- CR.: «Sicuramente credo di no, Socrate.»
- SO.: «E invece, reagire arrecando un danno quando si è vittima di danneggiamento è, come afferma la massa, giusto oppure no?» 190
- CR.: «Assolutamente no.»
- SO.: «Questo perché, sarai d'accordo, tra l'arrecare danno a delle persone e il commettere ingiustizia non passa differenza alcuna.»
- CR.: «Vero come dici.»
- SO.: «In conclusione: si è tenuti a non reagire commettendo ingiustizia non meno che a non danneggiare neanche uno degli esseri umani, neppure nel caso che si subisca quello che sia da parte degli stessi. E adesso in guardia, [49d] Critone, mentre ti proclami d'accordo su tutte queste singole affermazioni: dovesse mai capitare che tu acconsenta contro il tuo convincimento! Ho infatti constatato²² che 200
a ben pochi queste affermazioni danno, e daranno, l'impressione di cose sensate. Così dunque, per chi ha maturato un tale convincimento e per chi invece no, non è possibile risoluzione comune, ma è inevitabile che essi si disprezzino a vicenda, quando posano lo sguardo
gli uni sui programmi degli altri. Quindi, veramente, esamina anche 205
tu molto bene da che parte stai: condividi e hai le medesime impressioni (e allora cominciamo a elaborare i nostri piani da questo punto, stante che mai è cosa retta né il commettere ingiustizia né il reagire commettendo ingiustizia né quando si subisce del male difendersi reagendo col male), o invece sei in dissenso e non condividi il principio? [49e] A me senz'altro, come in passato così pure adesso, continua a dare quest'impressione, ma ove mai a te sia nato un differente convincimento, esponimelo e rendimi edotto. Se viceversa rimani fermo a quanto precede, sta' a sentire che viene dopo.» 210
- CR.: «No, anzi, rimango fermo e condivido anche le tue impressioni. 215
Ma continua a parlare.»

22 In gr. *οἶδα*, in genere tradotto con «so». In realtà è perfetto risulativo del verbo 'vedere', sicché precisamente indica l'azione di chi, avendo visto e constatato, è a conoscenza di una circostanza pratica.

- SO.: «Certo, continuo a esporre il prosiegua, o meglio pongo delle domande. Uno dice di esser giunto alle medesime conclusioni di un tale nell'affermare che certe cose sono nel tale caso giuste: deve anche metterle in pratica o deve eluderle?»
- 220 CR.: «Metterle in pratica.»
- SO.: «Ecco, proprio da queste parole, cerca di afferrare. Andandocene noi via di qui senza aver ottenuto il consenso [50a] della comunità dei cittadini²³ (hai due possibilità), facciamo del male ad alcuni, e per
- 225 di più a chi meno di tutti lo merita, oppure no? E ci atteniamo alla definizione di cosa giusta concordemente raggiunta o no?»
- CR.: «Socrate, non ho risposte per ciò che domandi. Ho davvero il vuoto in mente.»²⁴

23 In gr. πόλις (pr. *pólis*), «città», sia in senso materiale urbanistico, sia in senso politico. Qui prevale certo il secondo significato, parlandosi del corpo civico, costituito da tutti gli aventi diritto e inteso nell'esercizio del potere che gli compete.

24 In greco è impiegato l'unico verbo ἐννοέω (pr. *ennoéo*), che etimologicamente significa 'avere in (en) mente (nous)'. Verbo importante nel lessico socratico-platonico, giacché in accezione specifica viene a significare 'formarsi il concetto di' (cfr. Pl. *Phaed.* 73c) e si lega direttamente alla grande scoperta teoretica attribuita a Socrate (cfr. Aristot. *Met.* XIII 4, 1078b; Xen. *Mem.* IV 6, 1), quella del concetto come definizione dell'universale. Non è, tuttavia, il caso del nostro passo, ove Critone impiega un'espressione stereotipata (οὐ γὰρ ἐννοῶ, pr. *ou gar ennoô*), che si ritrova identica anche in altri autori (cfr. Soph. *O. T.* 559; *Ph.* 29) e significa a un dipresso 'non riesco a capire, non mi rendo conto'. Alla lettera «ho in mente» (*ennoô*) «davvero» (*gar*) «niente» (*ou*). Magnifica sintesi del totale disorientamento di Critone.

Mappa concettuale

Socrate non vuole fuggire



Analisi e comprensione del testo

Parte III

53. rr. 1-2: In quale caso il proponimento di Critone sarebbe meritevole?
54. rr. 1-7: Leggi l'argomentazione di Socrate. Come si prendono le decisioni?
55. r. 18: Quale tema riprende Socrate in primo luogo?

56. rr. 9-226: Socrate procede a una serrata argomentazione, che possiamo dividere in quattro sequenze: la prima mira a decidere a chi bisogna dare ascolto, e la conclusione è che _____
 _____;
 la seconda porta Socrate e Critone a convenire che bisogna fare solo _____; nella terza, Socrate si chiede se _____; nella quarta se in certi casi si può _____.
57. Rileggi le righe 32-119: quale fase del dialogo socratico si sta svolgendo?
- Ignoranza
 - Ironia
 - Brachilogia
 - Confutazione
 - Maieutica
58. rr. 55-59: Di quali impressioni bisogna tener conto?
59. r. 78: Cosa significa «ammirevole»?
60. r. 79: Perché «incorrompibile» e non semplicemente «buono»?
61. rr. 76-84: Quante azioni portano al miglioramento di una situazione? E quante ne bastano per sciupare tutti i passi fatti?
62. Cosa sono per Socrate giustizia e ingiustizia? (Rispondi e poi motiva la tua risposta):
- Principi ontologici
 - Opinioni
 - Atteggiamenti situazionali
 - Principi logici
63. r. 113: Cosa significa «realità smascherata»?
64. Rileggi la riga 119: secondo Socrate, vivere è la cosa più importante?
65. rr. 130-131: Cosa significa «riconoscere unanimemente»?
66. Rileggi le righe 130-145: quale fase del dialogo socratico si sta svolgendo?
- Ignoranza
 - Ironia
 - Brachilogia
 - Confutazione
 - Maieutica
67. Rileggi le righe 130-133: come definisce Socrate, a questo punto, le argomentazioni di Critone?
68. rr. 150-151: Qual è «l'azione definitiva» di cui parla Critone?
69. r. 158: qual è il principio della riflessione?
70. rr. 156-160: Come veniva amministrata la giustizia nel periodo classico greco? Cosa ne pensa Socrate?

Agat'ós

p.
81

71. r. 117: Perché Socrate sottolinea che lui non «espone», bensì «pone domande»?
72. r. 226: Qual è la definizione di «cosa giusta» appena concordata?
73. r. 228: Perché Critone «ha il vuoto in mente», pur avendo seguito l'argomentare di Socrate?



Sintesi e confronti

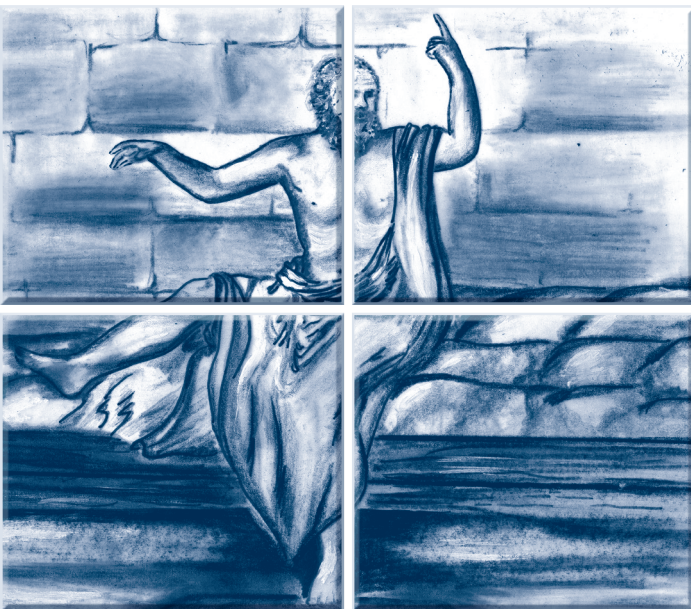
Parte III

Proposte di Saggio breve, Trattazione breve, Risposta sintetica

74. **Risposta sintetica:** Rileggi le righe 119-145: anche nel *Gorgia* Socrate afferma qualcosa di simile, che è poi considerato l'aspetto fondamentale della sua morale; di cosa si tratta? (risposta sintetica, 7 righe)
75. **Risposta sintetica:** Che differenza c'è tra discutere e dialogare? (risposta sintetica, 5 righe)
76. **Tema libero:** rr. 192-193: «Tra l'arrecare danno a delle persone e il commettere ingiustizia non passa alcuna differenza». Proponi le tue riflessioni a riguardo, riferendoti anche a tue esperienze personali.
77. **Saggio breve:** La rettitudine morale e la giustizia in Platone. Avvalendoti delle righe 1-9 e dei brani di antologia presenti sul tuo manuale, sviluppa la tematica del rapporto tra etica e politica in Socrate e Platone, evidenziando se sia possibile una attualizzazione di tale rapporto.
78. **Trattazione sintetica:** Rileggi le righe 142-149 e illustra il significato e il valore della ricerca comune della verità in Socrate. (trattazione sintetica, 15 righe)
79. **Tema libero:** Nelle righe 222-226, Socrate si riferisce all'importanza del «consenso della comunità dei cittadini». Avvalendoti delle tue conoscenze di Cittadinanza e Costituzione, proponi le tue riflessioni sulla tematica del consenso in politica e sul rapporto tra rappresentanti e rappresentati all'interno della democrazia rappresentativa.



n.
10



PARTE IV

Parlano gli Ordinamenti Sovrani

Premessa Parte IV

In questa parte finale, sublime sia dal punto di vista poetico che filosofico, Platone fa parlare le Leggi di Atene, o come giustamente si traduce nel nostro testo «Gli ordinamenti sovrani», formati non solo dalle norme positive (la legislazione ordinaria), ma anche da quelle non scritte, legate allo stesso *ethos*¹ della *polis*.

Socrate, dunque, qui argomenta le sue buone ragioni facendo parlare i *Nomoi* della città. In termini tecnici, si parla di *prosopopea* delle Leggi, in quanto, nella finzione letteraria, esse parlano e agiscono da personaggi veri e propri.

La tesi di fondo da tener presente per non disperdersi nella lettura è la seguente: la fuga dal carcere, in quanto tesa a salvare la propria vita, significa sottrarsi al dovere di ubbidire alle leggi, anche quando siano giudicate soggettivamente ingiuste. Ma se ogni privato cittadino si comportasse in tal modo, non ubbidendo a una sentenza legittimamente emessa dal tribunale, allora la città cadrebbe in preda all'anarchia e le leggi sarebbero distrutte.

Come sempre, questa conclusione viene sottoposta a un'indagine serrata, con l'esame della tenuta logica degli argomenti proposti a sua difesa e corroborazione.

Ecco, in sintesi, i diversi passaggi dell'argomentazione da parte delle Leggi o *Nomoi*:

- A Il cittadino è tale in virtù delle leggi e dunque ne dipende. Questa affermazione è dimostrata attraverso dati di fatto: la città aveva dato tutto a Socrate, alla famiglia di origine, che l'aveva allevato, istruito e fatto crescere sano e robusto; lo stesso si deve dire per la famiglia

1 Uso consolidato.

acquisita e dei suoi figli, similmente allevati, nutriti e istruiti dalla saggezza delle regole comunitarie di Atene.

- B Se tutto ciò che le leggi dicono è vero – come è vero – ne segue che le leggi devono essere rispettate e la Patria onorata più della famiglia e degli amici, e non vilipesa o calpestata, distrutta.
- C Inoltre, Socrate nel passato non ha mai mostrato di vivere in modo infelice nella sua città, tanto da voler scappar via o rifugiarsi in una colonia. Perché ora vuole fuggire? Domanda davvero impertinente, ma veritiera!
- D Immaginando pure che Socrate voglia rifugiarsi in una città straniera, domandiamoci: sarà felice? E soprattutto non arrossirà ogni volta che parlerà di giustizia e rispetto delle leggi?

PARLANO GLI
ORDINAMENTI
SOVRANI: COSA
SIGNIFICA ANDARE
CONTRO LA
LEGGE?

Nómos

p.
88



SO.: «Allora vedila così. Poniamo: mentre noi da qui dentro ci apprestiamo all'evasione – o chiamala come vuoi –, vengono improvvisamente² gli ordinamenti sovrani³ e il Consenso⁴ della comunità cittadina e, avvicinandocisi, magari si mettono a far domande: 'Dimmi un po', Socrate, che hai in mente di fare? Sbagliamo o tramite l'impresa cui stai ponendo mano mediti di distruggere noi ordinamenti sovrani [50b] nonché l'intera comunità dei cittadini, per quanto dipende da te? O forse hai l'impressione che sia possibile che continui a esistere e non ne esca sovvertita quella comunità civica in cui i processi che vi si concludono valgono zero, anzi da privati vengono invalidati e cassati?' Che diremo, Critone, davanti a queste e altre simili domande? Chiaramente si po-

2 In greco si trova l'aoisto con valore puntuale.

3 *Nómos* (cfr. Lessico). Se questi *nómoi* siano o meno quelli della Atene storica è argomento controverso. Lo nega M. Montuori (*Per una nuova interpretazione del Critone di Platone*, prefazione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1998, specie cap. VI) sostenendo che si tratta di Leggi ideali, non di quelle promulgate dal più volte disprezzato volgo ateniese. Contro tale interpretazione, però, si vedano le pertinenti obiezioni di S. Fuselli, *Le radici antropologiche della giustizia. Spunti per un dialogo fra neuroscienze e filosofia del diritto*, in Francesca Zanuso (a cura di), *Custodire il fuoco. Saggi di Filosofia del Diritto*, Milano, FrancoAngeli, 2013, p. 101, n. 54).

4 In greco la parola *κοινόν* (pr. *koinón*), in questo passo, costituisce una difficoltà per il traduttore. Escluderei il significato di «collettività», giacché di questa presenza di tutti i cittadini non si fa più cenno nel prosieguo. Penso invece che l'ovvio compagno dei *nómoi*, che garantisce con la sua presenza che il loro discorso non sarà una tirannica imposizione, ma la conseguenza di una scelta democratica, debba essere il Consenso (personificato). Su questo significato, cfr. Thuc. 4. 78. 3., in cui designa appunto il 'consenso della collettività'. E dunque il *consenso* della maggioranza dei cittadini, ovvero l'interesse pubblico, che si sostanzia nella *adesione democratica* alle scelte di legge come elemento strutturale del modulo giuridico formale non autoritativo per la produzione delle norme. Ovviamente tale consenso non va confuso col consenso del destinatario diretto dell'effetto di legge (come se il singolo imputato potesse rifiutare una condanna perché non è d'accordo con la legge). Esso significa invece la condivisione del valore delle leggi vigenti quali strumento idoneo a costruire e preservare l'intesa che si esprime nella convivenza ordinata e pacifica dei cittadini. Tale consenso prescinde dal caso singolo (e dal cittadino in esso coinvolto) ed è implicito nella libera accettazione pratica di vivere in uno Stato riconoscendone per ciò stesso le leggi. Socrate, come si dimostrerà più avanti, ha implicitamente dato il suo consenso proprio per la sua condotta di tutta una vita e non è legittimato a combattere il bene pubblico, tutelato dalla legge, in nome di un interesse meramente privato attraverso una revoca strategica del consenso dato.

- trebbe dire molto, figurati specialmente un professionista dell'arringa,⁵ in favore di questo ordinamento che si sta distruggendo, ordinamento che sancisce che i processi conclusi con sentenza abbiano validità assoluta. O magari replicheremo loro dicendo: 'Sicuro! È ingiusto [50c] come la comunità dei cittadini ha trattato noi, e non ha emesso un giudizio corretto in questa causa.' Sarà questa la nostra replica o quale?
- CR.: «Sarà questa, sì, accidenti, Socrate!»
- SO.: «E quale l'eventuale successiva risposta dei sovrani ordinamenti? 'Caro Socrate, ma erano davvero questi i patti conclusi di comune accordo tra noi e te, o si trattava invece di attenersi alle sentenze, quali che siano, emesse dalla comunità dei cittadini?' Se dunque ci mostrassimo sorpresi a questo loro discorso, probabilmente potrebbero dire: 'Socrate, non rimanere di stucco alle nostre affermazioni, ma fornisci risposte, dal momento che sei pure abituato alla pratica del porre domande e fornire risposte. Avanti, dai! Quale accusa muovi [50d] a noi e alla comunità dei cittadini nel momento in cui ti appresti ad ammazzarci? Innanzitutto, non siamo noi ad averti generato? Non è grazie a noi che tuo padre ha preso in moglie tua madre e ti ha procreato? Esprimiti, dunque! A questi nostri compagni, gli ordinamenti pertinenti al matrimonio, rimproveri qualcosa? Non sono fatti bene?' 'Nessun rimprovero' a quel punto direi. 'E invece a quelli pertinenti all'allevamento ed educazione della prole, nel cui ambito tu pure fosti educato? Forse gli ordinamenti che tra di noi sono preposti a questo tema non sancivano correttamente ordinando a tuo padre di istruirti nelle Muse⁶ e nella pratica sportiva?', 'Correttamente' [50e] direi. 'Benissimo. E dal momento che sei nato, sei stato allevato ed educato, saresti in grado di dire per prima cosa che no, non sei stato, tu e i tuoi antenati, discendente nostro nonché nostro suddito? E se così stanno le cose, la domanda è: supponi per caso di avere diritto nella stessa misura in cui l'abbiamo noi e credi di avere il diritto di restituire a noi tutto ciò che noi eventualmente ci mettiamo a fare a te? O per caso la conclusione è questa: nei confronti di tuo padre o di un padrone (fingiamo che te ne fossi ritrovato uno), tu non

**QUALI VANTAGGI
ABBIAMO GRAZIE
ALLA PRESENZA
DELLE LEGGI?**

**CHE DIRITTO
ABBIAMO DI
ANDARE CONTRO
LE LEGGI?**

5 In gr. *ρήτωρ* (pr. *rhētor*), che non indica genericamente un retore, ma l'oratore pubblico che nelle assemblee (*ἐκκλησία* [pr. *ekklesia*]) prendeva la parola in nome del popolo o di fazioni popolari (cfr.: Ar. *Ach.* 38,680, *Eq.* 60, 358; Thuc. 8. 1, etc.).

6 In greco si ha il termine *mousiké*, che però non significa 'musica' in senso ristretto, ma qualunque arte liberale connessa con le Muse. Per salvare un sentore dell'originale si è preferita la metonimia 'Muse' come arti delle Muse. Cfr. G. Dioni, *La filosofia è la musica più grande*, in G. M. Chiodi-R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Milano, FrancoAngeli, 2008, p. 148: «il *mousikos aner* è l'uomo colto dotato di gusto, educato armonicamente in ogni suo aspetto dell'anima. Nel pensiero platonico, così come in generale in quello greco antico, il termine *mousike* denotava, quindi, oltre all'arte dei suoni, anche la poesia e la danza, ovvero i mezzi di trasmissione di una cultura orale.»

avresti avuto diritto alla pari tanto da poter restituire con l'azione qua- 55
lunque cosa ne avessi subito, non potendo rispondere con parole alle
ingiurie, né [51a] rispondere con le mani alle bastonate, e così via con
un sacco di casi analoghi; nel caso della patria e dei sovrani ordinamen-
ti, al contrario, avrai il permesso, sicché, se in futuro noi ci occuperemo 60
di farti fuori, reputandolo cosa giusta, anche tu a tua volta ti occuperai di
rivalerti facendo fuori noi ordinamenti sovrani e la patria, per quanto ti
riesce, e affermerai di star praticando la giustizia realizzando tale impre-
sa, tu, il sincero appassionato della virtù! O sei un tale genio, che non
ti sei neppure accorto che rispetto a madre, padre, nonni e bisnonni, 65
tutti insieme, è cosa più preziosa la patria e più veneranda e più sacra
e che occupa una posizione di [51b] maggior rilievo presso gli dèi non
meno che presso gli uomini, quelli che hanno cervello, e che si è tenuti
a riverirla, e a prestarle maggiore sottomissione e devoto omaggio che
a un padre, quando ella mostra il lato duro? La scelta è tra ottenerne il
convinto assenso o eseguirne ogni eventuale disposizione, e si è tenuti 70
a pazientare con rassegnazione qualora decreti di sopportare alcunché,
e, che si tratti di essere percossi o incatenati o che ci spinga in guerra a
ricevere ferite o a perdere la vita, questi gesti si devono compiere; e il
giusto sta in questi termini e no, non ci si deve arrendere, non tirarsi
indietro, non disertare i ranghi, ma in guerra come in tribunale e in ogni 75
luogo si devono compiere le eventuali disposizioni [51c] della comunità
dei cittadini e della patria, ovvero ottenerne il convinto assenso nelle
forme in cui si connatura il diritto;⁷ usare sopraffazione però è cosa em-
pia tanto verso la madre quanto verso il padre, e ancora, molto più, nei
confronti della patria. Ti è sfuggito? Che diremo davanti a queste parole, 80
Critone? Che sono nuda realtà le affermazioni dei sovrani ordinamenti
oppure no?

CR.: «Personalmente, l'impressione è questa.»

NON PUÒ ESSERE
GIUSTO OPPORSI
A LEGGI CHE
CONSIDERIAMO
VALIDE

SO.: «Probabilmente quegli ordinamenti direbbero: 'Socrate, valuta per- 85
tanto che se noi stiamo affermando una nuda realtà, non sono cose giu-
ste quelle che in quest'istante ti appresti a perpetrare irrimediabilmente⁸
nei nostri confronti. Noi, che pure ti abbiamo generato, tirato su, educato,
reso partecipe, te e tutti gli altri cittadini, [51d] di tutti insieme i beni di
cui eravamo capaci, nondimeno – col fatto di averne lasciato facoltà a
chiunque tra gli Ateniesi ne senta la volontà –, rendiamo noto in modo 90
pubblico che a ciascuno, una volta superato l'esame di cittadinanza⁹ e

7 Altri intende: «a convincerla da che parte stia il giusto».

8 In gr. *drân*.

9 In gr. *dokimasía*. Sorta di esame fisico e dei requisiti giuridici necessario perché il ragazzo ateniese, al compimento del diciottesimo anno, venisse ammesso al godimento dei diritti politici. Contestualmente il nuovo cittadino prestava giuramento di fedeltà assoluta alle leggi della città.

dopo aver constatato la realtà all'interno della comunità cittadina e conosciuto noi, ordinamenti sovrani, se per caso non gli garbiamo, è concesso raccogliere le proprie cose e andarsene ovunque gli è gradito. E nessuno di noi sovrani ordinamenti costituisce impedimento né oppone divieti, sia che uno di voi desideri andare in una terra di colonia, nell'ipotesi che né noi né la comunità civica gli piacciamo, sia che intenda andarsene da qualche altra parte e diventarvi un semi-cittadino:¹⁰ vada là dove gli aggrada, lui e le sue cose. Ma se uno qualunque di voi continua a rimanere, [51e] vedendo in che modo noi giudichiamo le cause e amministriamo nel complesso la città, sosteniamo che quegli già ha espresso a noi coi fatti il suo assenso a fare in futuro tutto ciò che di volta in volta disporremo, e affermiamo che il disobbediente in tre modi ci offende ingiustamente: perché non presta ubbidienza a noi in quanto genitori, non lo fa in quanto siamo nutritori, e in quanto avendoci confermato la sua futura obbedienza, né presta obbedienza né ricerca il nostro convinto cambiamento, se non facciamo bene qualcosa, visto [52a] che noi proponiamo, senza imporlo con ferocia, di eseguire quanto disponiamo, ma concedendo l'alternativa: o ricercare il nostro convinto cambiamento o eseguire, ed egli non fa nessuna delle due cose. Ecco, Socrate, le precise ragioni per le quali affermiamo che tu pure sarai colpevole se precisamente metterai in atto quanto vai macchinando, e colpevole non meno di tutti gli Ateniesi, ma al massimo grado. Se a quel punto io accennassi: 'E perché mai?', è probabile che, giustamente, mi attaccherebbero dicendo che più di tutti gli Ateniesi sono io nella condizione di aver ratificato tale patto. Potrebbero infatti sostenere quanto segue: 'Caro Socrate, sono in nostro possesso a questo riguardo importanti elementi, [52b] dai quali si ricava inequivocabilmente¹¹ che a te piacevamo sia noi sia la città. Altrimenti di sicuro, se non ti fosse piaciuta in maniera speciale, non avresti mai dimorato in essa più di tutti gli altri Ateniesi messi insieme senza mai metter piede fuori del territorio cittadino¹² né in rappresentanza di giochi sacri,¹³ se non una volta sola, all'Istmo,¹⁴

**SE SOCRATE
AVESSE RITENUTO
NON VALIDE LE
LEGGI DI ATENE,
AVREBBE POTUTO
LASCIARE LA CITTÀ**

- 10 Diventare 'meteco', ossia stabilirsi in una città straniera acquisendovi solo un ristretto numero di diritti inerenti alla sfera privata, con esclusione di diritti politici.
- 11 In gr. *tekméria*, nel senso che alla parola dà Aristotele nella *Retorica* (1357b). *Tekmérion* è un elemento di prova irrefutabile, vincolante (come – specifica lo Stagirita – quando si dice che una donna produce latte e si assume ciò come prova irrefragabile che ha da poco partorito).
- 12 Nel *Fedro* (230d) Socrate ritiene giusto che il saggio non metta mai piede fuori della città.
- 13 In occasione delle grandi feste religiose panelleniche, a Delo e in altri luoghi, le città greche inviavano ambascerie ufficiali in propria rappresentanza; erano denominate *θεωπιαί* (pr. **ēgríai*).
- 14 Questa precisazione manca nei manoscritti migliori e pare essere un'interpolazione, sebbene la notizia della presenza di Socrate ai giochi istmici e pitici sia confermata anche da Ateneo (5. 55. 216b) e da Diogene Laerzio (2. 5. 33).

né per recarti in qualsivoglia altra località, se non per partecipare da qualche parte a spedizioni militari,¹⁵ né hai mai fatto altro viaggio all'estero, come le altre persone, e neppure ti è mai venuta la voglia di fare esperienza di un'altra città o di altri ordinamenti: ti bastavamo noi e questa nostra città. Con tanta determinazione [52c] preferivi noi e davi il tuo assenso a vivere la tua condizione di cittadino conforme a noi, che oltretutto nel suo àmbito hai pure fatto figli, dimostrazione che la comunità civica ti piaceva. Inoltre, guarda, perfino nel processo ti sarebbe stato possibile farti condannare all'esilio, bastava che tu lo volessi, ed esattamente ciò che in quest'istante ti accingi a fare senza l'assenso della comunità dei cittadini, in quel momento l'avresti potuto fare col suo beneplacito. Ma tu in quel momento ti pavoneggiavi dando a intendere che non te la prendevi se bisognava che tu morissi, anzi, parole tue, all'esilio preferivi la pena di morte;¹⁶ mentre adesso, senza rossore per quei discorsi, senza pudore verso noi sovrani ordinamenti, nel tentativo di affossarci, ti metti a fare esattamente quel che forse farebbe [52d] il più spregevole tra gli schiavi, nel tentativo di evadere in barba ad accordi e patti stabiliti, in base ai quali ti impegnavi a vivere la tua condizione di cittadino in conformità a noi. E allora, punto primo, dacci proprio questa risposta: affermiamo una realtà senza ombre sostenendo che tu sei nella condizione di chi, coi fatti e non con le parole, ha assunto l'impegno di vivere la propria cittadinanza in conformità a noi? Sì o no? Che potremmo replicare, Critone, davanti a ciò? Che altro se non che giungiamo alle medesime conclusioni?

CR.: «Inevitabile, Socrate.»

FUGGENDO,
SOCRATE SAREBBE
INCOERENTE

SO.: «'Di che si tratta', direbbero, 'se non del fatto che gli accordi che ci concernono direttamente e i patti stabiliti li stai violando, dopo averli ratificati senza [52e] costrizione, non vittima di raggiri, non sottoposto all'urgenza di prendere una decisione in breve tempo, ma nell'arco di settant'anni, durante i quali ti sarebbe stato permesso andar via, ove mai noi non avessimo incontrato il tuo gradimento o i patti stabiliti non ti fossero apparsi conformi a giustizia. Tu però in tutto questo tempo non hai preferito né Sparta né Creta, che bell'appunto tutte le volte ripeti che sono rette da ottime costituzioni, né alcuna delle città greche, e neppure [53a] non greche; anzi fuori della medesima hai messo piede meno pure degli zoppi, dei ciechi, e dei minorati in genere. Tanto eccezionalmente rispetto agli altri Ateniesi ti piaceva la comunità dei cittadini e noi sovrani ordinamenti! E si capisce! A chi

15 Nell'*Apologia* (28e) si hanno ragguagli più circostanziati su tre campagne militari alle quali partecipò Socrate come soldato: a Potidea (432-429), a Delio in Beozia (424), ad Anfipoli (422).

16 Cfr. *Apol.* 37c ss.

- potrebbe infatti piacere una comunità di cittadini priva di ordinamenti? Ma proprio a questo punto non vuoi più stare ai patti convenuti?
- 165 Se almeno dessi retta a noi, Socrate! Almeno non diventerai pure un personaggio da ridere dopo l'uscita dal seno della comunità civica.¹⁷ Già, perché, avendo commesso una violazione e avendo attuato una mancanza in uno di questi punti, guarda che gran favore farai a te stesso e ai tuoi [53b] compagni! Naturalmente, sul fatto che se non
- 170 altro, a causa tua, i tuoi compagni, anche personalmente, s'imbattono in situazioni pericolose: esilio, privazione della cittadinanza, perdita dei capitali, praticamente non ci piove. Quanto a te: innanzitutto, qualora te ne vada in una delle città¹⁸ più vicine, tipo Tebe o Megara – dato che entrambe sono ben governate –, arriverai come
- 175 nemico pubblico, caro Socrate, nei confronti della loro costituzione e certamente quanti hanno a cuore la propria città sospetteranno di te, considerandoti come un demolitore degli ordinamenti e confermerai i giudici nella loro opinione, sicché avranno la sensazione di aver correttamente sentenziato [53c] in giudizio, giacché se uno è un
- 180 devastatore di ordinamenti giuridici, a maggior ragione, se permetti, potrebbe dare l'impressione di essere un devastatore di ragazzini, se non altro, e di persone di scarsa intelligenza. E allora? Fuggirai le città ben governate e gli uomini tra i meglio disciplinati? E facendo ciò, domanda, avrai una vita degna di questo nome? O forse ti accosterai
- 185 a loro e non avrai ritegno a scambiare discorsi? Quali, caro Socrate? Forse gli stessi di qui? «Virtù e giustizia sono il massimo valore per l'umanità, insieme a principi di legalità e leggi!» E non supponi che la condizione di quel Socrate [53d] sarebbe la tua caricatura? Bisogna pensarci, certo! Ma no, alla larga da queste zone. E arriverai in
- 190 Tessaglia, dagli ospitanti di Critone. Lì sì, davvero! Disordine e depravazione al massimo. E forse potrebbero ascoltare con piacere dalla tua bocca in che modo ridicolo sei evaso dalla prigione, con indosso un costume, magari un pellicciotto o roba del genere, in cui di solito s'imbacucca chi sta evadendo, dopo aver truccato la tua figura. E non

17 Non si tratta, infatti, di mero spostamento geografico fuori dalle mura urbane, ma ripudio della propria appartenenza alla comunità territoriale. Socrate, però, convinto che la dignità della vita umana non risieda nell'esistenza fisica e animale, ma nel suo costituirsi di volta in volta uomo giusto, che 'vive bene', ossia inserendosi opportunamente in quel reticolo articolato e complesso che nasce dal dialogo tra uomini e prende forma negli ordinamenti civici, rifiuta conseguentemente l'ipotesi della fuga, che, al massimo, gli garantirebbe una sopravvivenza puramente corporea e animalesca, ma lo priverebbe del suo autentico essere uomo, identificantesi nella specifica missione (cfr. *Apol.* 37c) di essere la coscienza critica dei suoi concittadini. Su questo si veda la luminosa sintesi di F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Roma-Bari, Laterza, 1970, pp. 140-144.

18 In questo caso ha significato solo geografico, giacché Socrate, arrivato in città straniera, non avrebbe potuto divenirne membro del corpo civico.

CHE VALORE
AVREBBE VIVERE
SENZA VIRTÙ E
GIUSTIZIA?

NON C'È NULLA
CHE ABBAIA PIÙ
VALORE DELLA
GIUSTIZIA

ci sarà nessuno a obiettare che tu, un uomo in veneranda età, cui 195
presumibilmente non restava che tanto così da vivere, hai avuto la
faccia tosta d'incollarti [53e] con tanto ardore al rimanere in vita, che
hai violato gli ordinamenti più sacrosanti? Può essere, a meno che tu
non susciti il risentimento di qualcuno; altrimenti, caro Socrate, hai
voglia di quante indegnità sentirai sul tuo conto! Davvero passerai 200
la vita a umiliarti davanti a tutte le persone, assoggettandoti come
uno schiavo? E facendo che cosa? Ad abbuffarti in Tessaglia, manco
se da qui in Tessaglia te ne fossi andato solo per pappatoria! E quei
discorsi? Quelli sulla giustizia e ogni altra virtù, dove ci andranno a
[54a] finire? Ma sicuro! È per i figli che vuoi restare in vita, per alle- 205
varli ed educarli! Perché? In Tessaglia ci porti pure loro e ve li allevi
ed educi? Dopo averne fatto degli stranieri, dovessero mai perdersi
questo gusto! No, questo no! Qui invece, se vengono tirati su mentre
tu sei in vita, saranno allevati ed educati meglio, pazienza se non sei
con loro! Ci saranno di sicuro i tuoi compagni a prendersi cura di loro. 210
Com'è la storia? Se parti per la Tessaglia, se ne occuperanno; se parti
per l'altro mondo, non se ne occuperanno? Ma allora che vantaggio c'è
con questi [54b] sedicenti compagni! Bisognerebbe davvero pensarci.
Ma, caro Socrate, da' retta a noi, che ti abbiamo allevato, e a figli, esi- 215
stenza in vita, altre cose, nessuna esclusa, non attribuire valore mag-
giore che a ciò che è giusto, affinché una volta giunto all'Ade tu sia
capace di pronunciare una difesa a tuo vantaggio enumerando tutte
queste cose al cospetto di chi laggiù detiene il governo.¹⁹ Di fatto, né
qui, a quanto pare, per te (o per chiunque altro che ti appartenga), se
agisci così, c'è cosa migliore, più giusta, più pura, né vi sarà di meglio 220
nel momento in cui giungerai di là. Ma mentre adesso, qualora tu te
ne vada, te ne andrai portandoti addosso un'ingiustizia non da parte
di noi sovrani ordinamenti, [54c] bensì da parte di persone umane,
qualora al contrario tu esca di qui in un modo tanto vergognoso,²⁰
avendo reagito con una contringiustizia e con una controffesa, in 225
violazione dei patti e degli accordi da te stesso sanciti nei nostri con-

19 Come è d'uso nei dialoghi platonici, ma in forma quasi compendiaria, compare qui l'allusione a un mito (cfr. Lessico), quello dei giudici ultramondani trattato molto più diffusamente nel *Gorgia* (523a-527a).

20 In ciò risiede il motivo fondamentale del rifiuto della fuga da parte di Socrate. Egli infatti nell'*Apologia* (28d) afferma: «Cittadini di Atene, la verità è questa: io ritengo che uno debba rimanere nel posto esatto in cui si è collocato da sé, reputando che si trattasse del posto migliore per se stesso, ovvero dove sia stato collocato da chi detiene il comando, e lì deve affrontare i pericoli, senza tenere in conto nulla, né la morte né altro, se non *soltanto ciò che procura vergogna*». S'intende che la vergogna di cui parla Socrate non è la paura di sfigurare davanti alle impressioni e opinioni della gente ignorante; si tratta invece del rimprovero che il sapiente rivolgerebbe nel proprio intimo a se stesso ove avesse la consapevolezza di aver trascurato il 'vivere bene' (cfr. 48b) per legare la propria vita alla sorte di beni esterni e caduchi, quali le ricchezze, la permanenza in una data città, la stessa esistenza fisica. Un tale asservimento volontario di sé a realtà fuori da sé costituisce già da sola un'ammissione di ignoranza e pronuncia da sola la propria condanna.

- fronti, con maltrattamenti a danno di chi meno di tutti lo avrebbe meritato, ovvero te stesso, le persone a te care, la patria e noi, noi diventeremo duri verso di te finché vivi e anche di là, i nostri fratelli,
- 230 gli ordinamenti sovrani nel regno della Morte,²¹ non ti accoglieranno benignamente, informati del fatto che hai messo mano a sterminare perfino noi, per parte tua. Andiamo, non lasciare che Critone abbia la meglio su di noi, convincendoti a fare quanto [54d] egli va dicendo'. Queste cose, Critone, amico caro, sappi bene che io ho la sensazione
- 235 di ascoltarle proprio come i Coribanti²² hanno la sensazione di udire il suono delle tibie, e dentro di me l'eco di questi discorsi risuona e mi rende impossibile ascoltarne degli altri. Sappi allora che, almeno per quanto concerne la mia sensazione in quest'istante, ove tu faccia discorsi trascurando queste cose, parlerai a vuoto. Naturalmente però,
- 240 se supponi di poter ottenere qualche vantaggio, fa' il tuo discorso.
CR.: «Mah, Socrate! Non ho discorsi da fare.»
SO.: «E allora, caro Critone, abbandona l'impresa e pratichiamo questa strada, ché per questa strada è dio che ci spiana il cammino.»²³

Mito



- 21 Ade, il regno dei morti. Alcuni traducono la parola con 'Invisibile', che potrebbe essere la reale etimologia. Non pare però corretto applicarla a Platone (e Socrate da lui rappresentato), giacché nel *Cratilo* (404b) Socrate rigetta quell'origine pur avendo ammesso che era comune tra i suoi contemporanei (403a).
- 22 Coribanti erano denominati i sacerdoti della dea Cibele, i cui riti prevedevano l'impiego assordante di tibie (simili agli oboi moderni; errata la traduzione 'flauti') e timpani, il cui suono continuava a riecheggiare nelle orecchie dei partecipanti anche dopo il termine delle cerimonie. È anche possibile che il riferimento fosse a un disturbo uditivo, caratterizzato da ronzii. Si vedano nel Lessico le voci *Dialéghest'ai* (cfr. Lessico) e *Mito* (cfr. Lessico).
- 23 Nel *Fedro* (248c) si insegna che l'anima che non segue il dio nel suo cammino è condannata a reincarnarsi in forme diverse, in accordo con la dottrina della metempsicosi. È dunque probabile che Socrate intendesse qualcosa di molto profondo quando pronunciò le ultime parole del dialogo. In ogni caso non pare che abbia avvertito dentro sé la voce di quel *daimon* che egli percepiva fin da bambino e ogni volta lo dissuadeva dal compiere certi atti (*Apol.* 31 c-d), sicché ebbe l'intima certezza di non essere in procinto di commettere un errore. Non è possibile in poche parole svolgere l'arduo e controverso tema del rapporto di Socrate con la religione e la religiosità, su cui conviene rimandare alla sintesi più aggiornata e criticamente fondata: M. L. McPherran, *The Religion of Socrates*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 1996. Si deve tuttavia avvertire che nell'idea di divinità greca e socratica «non c'è né la rivelazione cristiana né il lavoro esegetico e teologico di Patristica e Scolastica, né ci sono i secoli successivi di esegesi scritturale. Non c'è né il concetto stesso di religione né l'idea del Dio come la religione lo intende. Come già Gadamer osservava, *theion* è quanto non è controllabile dall'uomo, quanto deborda dalle leggi di causa/effetto» (Alessandra Rizzo, *I modi di amare sophia. La paideia strutturale del dialogo platonico*, Firenze, La Nuova Italia, 1996, pp. 83-84). Il riferimento sembra essere a H.G. Gadamer, *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Napoli, Bibliopolis, 1988, pp. 12-13 («'Religione' non è affatto un termine greco [...]. In generale, i Greci preferivano usare un neutro: il divino, *tò theion*. Quest'espressione indica un'esperienza umana fondamentale collegata in modo indeterminato con la presenza di qualcosa che con la sua potenza supera le aspettative della vita quotidiana.»). Avendo citato Gadamer, piace ricordare un contributo più recente che apre molteplici vie di riflessione nella comprensione di Platone: Carla Danani, *L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 2003.

Mappa concettuale

Socrate immagina un dialogo con gli ordinamenti sovrani



Analisi e comprensione del testo



Parte IV

80. Cosa sono gli «ordinamenti sovrani»?
81. Quale figura retorica sta usando Platone facendoli parlare direttamente?
82. r. 3: Cosa si intende per «Consenso»?
83. r.6: Perché contravvenire agli ordinamenti distruggerebbe «l'intera comunità dei cittadini»?
84. Come si potrebbe rispondere agli ordinamenti?
85. r. 46: Cosa si intende per «Muse»?
86. Rileggi le righe 100-113: quali sono le tre offese arrecate da un disobbedente agli ordinamenti?
87. r. 115: Perché Socrate, disobbedendo agli ordinamenti, sarebbe colpevole «al massimo grado»?
88. Quali sono le «prove» della colpevolezza di Socrate fornite dagli ordinamenti?
89. Cosa aveva affermato Socrate durante il processo a proposito dell'esilio?
90. Perché le altre città sospetterebbero di Socrate se fuggisse?
91. Cosa dicono gli ordinamenti a proposito dei figli di Socrate? In che punto del dialogo se n'era già parlato?
92. Se Socrate subisce una condanna ingiusta, la colpa è degli ordinamenti? Motiva la tua risposta
93. Se Socrate scappasse, cosa gli succederebbe nell'aldilà?
94. Esplicita il significato delle rr. 234-236.
95. Di che dio parla Socrate nella battuta di chiusura del dialogo?



Sintesi e confronti



Parte IV

Proposte di Saggio breve, Trattazione breve, Risposta sintetica

96. **Trattazione breve:** Esponi e commenta il discorso degli ordinamenti sul confronto tra un genitore e la patria (trattazione breve, 15 righe)
97. **Risposta sintetica:** Rileggi le righe 70-82: in quale altra parte del dialogo si parla di «realtà nuda» (smascherata)? E cosa significa? (risposta sintetica, 5 righe)
98. **Risposta sintetica.** Confronta e commenta i seguenti luoghi: rr. 194-198; rr. 22-24; nota 13 a p. 49. (risposta sintetica, 7 righe)
99. **Saggio breve:** r. 164: «A chi potrebbe piacere una comunità di cittadini priva di ordinamenti?». Rifletti sul valore delle leggi come legame tra gli individui, e su cosa significa vivere in comunità. (saggio breve)

nn.
9-12

100. **Tema libero:** rr. 215-216: «A figli, esistenza in vita, altre cose, nessuna esclusa, non attribuire valore maggiore che a ciò che è giusto». Esponi le tue riflessioni su questo ammonimento espresso dagli ordinamenti sovrani, focalizzando cosa intende Platone per giusto, e cosa può significare oggi secondo la tua esperienza.

Scheda finale

Sintesi, comprensione, approfondimento

101. **Trattazione sintetica:** Riassumi il contenuto del *Critone* (trattazione sintetica, 15 righe)
102. **Saggio breve:** Filosofia e politica: in che modo la riflessione filosofica ci può portare all'impegno civile? Qual era la concezione del rapporto tra filosofia e politica nell'antica Grecia, e quale potrebbe essere oggi? (saggio breve)
103. **Tema storico:** Illustra i principali sistemi politici della Grecia antica, soffermandoti in particolare sulle legislazioni di Solone e Pericle (tema storico)
104. **Tema libero:** Socrate è un esempio di coerenza con se stessi e impegno verso gli altri. Pensi di poter e voler seguire, nella tua vita, l'esempio socratico? Conosci persone che seguono le sue stesse regole di vita? (tema libero)
105. **Trattazione sintetica:** I Sofisti e Socrate: illustra somiglianze e differenze tra i due tipi di pensiero. (trattazione sintetica, 15 righe)



Valutazione

Punteggio: 2 punti per ogni trattazione, 3 per ogni saggio.

Tabella di conversione quindicesimi → decimi

Voto in quindicesimi	Voto in decimi
15	10
14	9
13	8
12	7
11	6½
10	6
9	5½
8	5
7	4
6	3½
3, 4, 5	3
0.5-2	2

Indicatori per trattazione sintetica e saggio breve

Indicatori	3	2	1	0.5	0
Qualità del messaggio e contenuto	Apprezzabile novità e/o profondità del contenuto	Chiarezza assoluta dei concetti	Semplicità e chiarezza del messaggio	Ambiguità del messaggio che emerge poco	Oscurità del messaggio, che non emerge
Capacità di riuso delle informazioni	Correttissimo ed efficace uso delle fonti	Usa in modo coerente i documenti proposti	L'uso delle fonti è corrispondente alle consegne, ma poco argomentato	Usa in maniera poco articolata e coerente le fonti proposte	Uso delle fonti poco argomentato e articolato
Registro e codice (consegne)	Corretto ed efficace uso del codice linguistico	Uso coerente del codice	Codice corrispondente al testo e alle consegne	Uso del registro misto e con qualche incoerenza	Codice scorretto e registro inadatto
Capacità logiche (espositive e argomentative)	Procedimento coerente e/o esposizione efficace	Procedimento argomentativo e/o espositivo ordinato e chiaro	Procedimento e/o esposizione semplice ma chiara	Compie qualche salto argomentativo e/o espone in modo non chiaro	Salti logici e/o esposizione oscura
Correttezza morfosintattica	Linguaggio appropriato e corretto	Linguaggio corretto e chiaro	Linguaggio semplice e chiaro con lievi imperfezioni di sintassi o lessico	Qualche grave incertezza espressiva e qualche errore di sintassi	Linguaggio molto scorretto

Lessico platonico

Le voci selezionate per questo lessico, a parte elementi storici e biografici necessari alla comprensione minima del testo, hanno privilegiato i termini insieme *imprescindibili* per accostarsi al pensiero socratico-platonico, ma anche pressoché *intraducibili*, o almeno traducibili solo in maniera contestuale e problematica. Essi ruotano intorno alle categorie concettuali comunemente denominate: Buono, Bello, Vero, Opinione, Dialogo, Consenso, Mito, Legge. Ogni voce tenta una sintesi del sapere filologico e filosofico condensato dietro ogni termine, aspirando a fornire esplicita giustificazione di determinate scelte traduttive ed espressive effettuate nella resa italiana del testo platonico. La bibliografia citata nelle note lessicali, data la destinazione del lavoro, è limitata agli studi più recenti che rispondano alle caratteristiche di essere insieme aggiornati, esaustivi, originali e forniti di ulteriore bibliografia per eventuali approfondimenti di ricerca autonoma da parte del lettore.

Agathós L'etimologia di quest'aggettivo non è nota,¹ ma pare essere pregreca. Esso compare in Omero sempre in riferimento esclusivo a esseri umani, dei quali designa le qualità di «superiorità fisica, coraggio, capacità». ² In seguito assume connotazione sociale, già accennantesi in Omero, e morale. Nella seconda metà del VI secolo a. C. il significato sociale si delinea con chiarezza nel *Corpus Theognideum* (27–38), dove l'aggettivo indica

l'antica classe dominante aristocratica in contrapposizione ai *kakòì*, «i vili», con cui il poeta designava i nuovi ricchi, giunti al potere non per meriti intrinseci, ma sorretti dalla potenza del denaro. Nei versi in questione si traccia un succinto quadro morale dell'*agathós*: è tale chi è saggio e non insegue onori, successi o lucro con bassezze e soprusi. Tale caratterizzazione morale viene riassunta e precisata da Democrito di Abdera,³ che specifica: «essere *a.* non significa solo non commettere ingiustizia, ma non essere neppure disposti a commetterla». Emerge qui chiaramente la figura di una persona non 'buona' per natura (e senza merito), ma di un uomo che volontariamente resiste alla tentazione dell'ingiustizia, la rigetta e si oppone a chi, invece, dell'ingiustizia accetta di farsi complice. Questi distinti valori caratterizzano il termine nel nostro testo ('uomo che rifiuta di inseguire onori e ricchezze a prezzo della propria onestà'), dove sinteticamente si propone di tradurre: «incorrompibile». Quanto al significato neutro, *Agathón*, «il bene», deve notarsi che esso in Socrate non assurge mai al concetto di Bene formale, universale, trascendente.

Il 'sapere morale' dunque, trova il suo contenuto in se stesso, rinnovandosi ogni volta, e nella consapevolezza di sé e nella consapevolezza di come agire sì che ogni volta ciò che facciamo sia utile, costituendo una reciproca misura, per cui, appunto, non possiamo dare una volta per tutte la definizione del Bene o del Male o del Giusto, né, sia pure attraverso la ricerca di noi stessi, trovare alla fine, e per sempre, in una conoscenza teorica cosa sia il Bene, ciò a cui commisurare il nostro

1 Cfr. R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden–Boston, Brill, 2010, vol. I, p. 7.

2 Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968, vol. I, p. 6.

3 Fr. 62: ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μὴ εἶ ἐθέλειν [pr. *agathón ou tò mē adikéein, allà tò mēdē et'hélein*].

agire. Se così fosse dovremmo trascendere, anche se dal di dentro, l'uomo, fissando guise o forme eterne in sé, oltre l'uomo. Sarà, quest'ultima, la via seguita da Platone, ma questa, certo, non fu la posizione di Socrate [...] (rimane) aperta l'ipotesi che in realtà la posizione di Socrate si delineasse nel senso che, entro l'ambito della dimensione umana non v'è alcuna fondazione morale: anzi, lo stesso nocciolo della moralità è aporeticità, ove la soluzione sta, attraverso la conoscenza di sé, nel fare – ciascuno a suo modo – bene ciò che siamo, avendo per questo tutto un complesso di conoscenze specifiche, e nel sapere, volta per volta, che è bene far bene ciò che facciamo, in una ragionevolezza che, ogni volta, a seconda dei dati e delle situazioni, conoscendo le nostre possibilità, risolve il rapporto umano – per cui moralità e politica coincidono – in un modo che, volta a volta, sia giusto. Una *sola* è, dunque, la *virtù*, questa capacità di realizzare in pieno sé e gli altri, sapendo ciò che è bene e ciò che è male: *una virtù* cui, dunque, hanno da ridursi tutte le altre virtù, e senza di cui non sarebbero virtù.⁴

Alétheia Il termine suole tradursi con «verità» e tale equivalenza è certamente sostenibile nella maggioranza dei casi. Non pare tuttavia che possa servire a rendere il significato filosofico pregnante che si deve supporre inteso da Platone, autore del nostro dialogo (e, presumibilmente, dal Socrate storico). L'etimologia del termine greco è chiara e letteralmente significa 'senza-oscuità'. La verità per un greco interessato al senso profondo delle parole della propria lingua evocava l'immagine di uno spazio luminoso, in cui è possibile vagare con la mente senza inciampo. Nel *Cratilo* (421a) Socrate, pur fornendo un'etimologia fantastica del termine, illustra però molto bene questa immagine mentale: sostiene infatti che l'etimologia derivi da *álē* («fluttuazione») e *théia* «divina». La

verità, dunque, come una 'sovrumana libertà di fluttuare' entro lo spazio di idee senza punti oscuri e inaccessibili. Da qui la necessità per il traduttore di ricercare nuovi tradimenti, inevitabilmente goffi (per via del ricorso a perifrasi) e precari (non universalmente scambiabili tra loro nei vari contesti), come: trasparenza fattuale, nitidezza dell'evidenza, nitida evidenza, realtà scevra da ombre, realtà intuitiva, autoevidenza, realtà smascherata. A questo proposito conviene citare per esteso un puntuale chiarimento offerto da F. Adorno precisamente incentrato sul tema:⁵

Il nostro termine 'verità' proviene dal latino *veritas*. Anche il termine greco *alētheia* viene tradotto con 'verità'. Si tratta realmente dello stesso concetto espresso con due parole di origine diversa o dietro questa duplicità di forme c'è una differenza di significati? Da qualche tempo mi vado occupando, anche etimologicamente, di queste cose. Quando vado a tradurre Platone trovo il termine 'alētheia', che è il termine con cui gli antichi intendevano la verità. Andando poi al fondo a vedere la cosa, trovo tradotto 'alētheia' con 'veritas', cominciando da Cicerone e dai traduttori latini. Mi sono reso conto che, se Platone li avesse sentiti, si sarebbe arrabbiato moltissimo. Infatti il nostro termine 'veritas' non vuol dire affatto quello che era, per i greci, la verità. *Alētheia*, senza voler fare nessun accenno a Heidegger, viene da *lanthano* che vuol dire 'coprire'. Da *lanthano* proviene *Lete*, che è il fiume dell'oblio, il fiume che copre. *Alētheia*, con l'alfa privativo, è il contrario di ciò che si copre: è ciò che si scopre nel giudizio. Nel nostro ambito latino, *veritas* è un termine che proviene dalla zona balcanica e dalla zona slava, e vuol dire tutt'altro che verità. Vuol dire, in origine, 'fede'; fede nel significato più ampio della parola, tant'è vero che in russo ad esempio *vara* vuol dire 'fede'. Tutti noi sappiamo benissimo che l'anello della fede si chiama anche la vera, proprio perché questa origine balcanica, slava è penetrata

4 F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Roma-Bari, Laterza, 1970, pp. 110-111.

5 Dall'intervista *Parole chiave della filosofia greca*, Napoli, Biblioteca Marotta, martedì 31 maggio 1998, e consultabile al sito <http://www.emsf.rai.it/aforismi/aforismi.asp?d=303>.

fino da noi: la vera è la fede. Andando avanti nello studio, ci si rende conto che ci troviamo di fronte ad una doppia verità. In ciò che diceva Averroè, che parlava di 'doppia verità', vi è una sottilissima visione storica e critico-filologica del significato di verità. Qual è la doppia verità? Da un lato la verità di fatto è ciò in cui ho fede, per cui l'assumo come vera senza nessuna riflessione critica: questa è la nostra *veritas*. L'altra verità è quella che Leibniz – altrettanto dotto – aveva chiamato la 'verità di ragione', per la quale *sufficit* la ragione; la ragion sufficiente, distinta dalla verità di fatto. Ecco le due verità: l'una è una fede, che è una cosa, e quindi dovrebbe entrare in tutto un altro ambito; l'altra è quella logica che scaturisce attraverso il saper pensare: si scopre la condizione che permette di definire la cosa e quindi questa diventa vera nel giudizio, nel *logos*, nel ragionamento che la viene determinando.⁶

Cebète Di Tebe, faceva parte del gruppo dei discepoli 'forestieri'⁷ di Socrate. Interlocutore principale, insieme a Simmia (cfr. Lessico) del *Fedone*, fu discepolo di Filolao ed era ancora poco più che un ragazzo (*Phaed.* 89a) nel 399 a. C., anno dell'esecuzione di Socrate. Dal *Critone* (45b) sappiamo che era giunto da poco in Atene all'epoca dei fatti narrati nel dialogo e aveva recato con sé molto denaro per sostenere Socrate durante il processo e anche dopo. Da Diogene Laerzio (2. 124–5) sappiamo che scrisse tre dialoghi filosofici, dei quali nulla è stato tramandato. Sotto il suo nome è giunta invece un'operetta spuria molto famosa nell'insegnamento filosofico fino a tutto il Settecento: la *Tabula di*

Cebète.⁸ Si tratta di un breve dialogo databile tra il I secolo a. C. e la metà del II d. C., attribuita da qualche studioso a Cebète di Cizico – ma l'attribuzione è stata contestata –, in cui si descrive il sistema delle virtù secondo il modello stoico di Alopece, lo stesso demo di Socrate.

Critone Coetaneo e originario dello stesso demo di Socrate, Alopece (cfr. *Apol.* 33d). Amicissimo di quest'ultimo, ma dotato di scarso spirito filosofico, pare essere stato autore di diciassette dialoghi (cfr. D. Laert. 2. 121).

Dialéghesthai Indica il peculiare metodo d'indagine socratico, fondato sulla discussione articolata in un serrato dialogo, tutto cosparso di domande e risposte. Scopo della discussione è il raggiungimento di un consenso razionale con l'interlocutore su una definizione universale del tema affrontato, cui si perviene attraverso un procedimento induttivo, ossia di progressiva generalizzazione per astrazione dal confronto di casi particolari. Ben vide Aristotele che nella *Metafisica* (XIII 4, 1078b) così riassume l'apporto di Socrate alla logica: «Due cose si possono a giusta ragione attribuire a Socrate: i ragionamenti *induttivi* e la definizione dell'*universale*. Entrambe le cose pertengono al principio della scienza». La modalità dialettica/dialogica si distingue dal discutere attraverso lunghi discorsi tenuti a turno dagli interlocutori.

6 Sul rapporto tra *Alétheia* e ricerca tramite il confronto dialettico è molto istruttivo: M. Foucault, *Discurso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti e J. Pearson, Roma, Donzelli, 2005. Un libro scritto da un assoluto specialista del concetto di 'verità' nel mondo greco è: M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari, Laterza, 2008 (specie pp. 51 ss.).

7 Platone nel *Fedone* distingue due gruppi di discepoli socratici: gli Ateniesi e i forestieri. Tra i primi figurano: Apollodoro, Aristippo (assente al momento della morte di Socrate; fondatore della scuola cirenaica), Critobulo, Critone, Ermogene, Epigene, Eschine, Antistene (fondatore della scuola cinica), Ctesippo, Menesseno; tra i secondi: Simmia, Cebète, Fedonda, Euclide (fondatore della scuola megarese), Tersipione.

8 D. Pesce, *La Tabula di Cebete*. Testo, traduzione, introduzione e commento, Brescia, Paideia, 1982.

cutori (macrologia, cfr. *Gorg.* 449c), nei quali di fatto c'è discussione, ma non dialogo. Nel *Fedro* (268a) Socrate, contrapponendo il suo metodo a quello dei rapsodi impegnati in lunghe recitazioni, lo caratterizza con le parole *anákrisis* e *didak^hé*, ossia *interrogatorio* e *pertinente informazione*.⁹ L'origine di tale metodo è stata ricondotta alla terminologia e prassi della medicina antica:¹⁰ la filosofia, dunque, come medicina dell'anima, opererebbe facendo emergere i sintomi delle malattie dell'anima fino a giungere alla loro risoluzione, passando attraverso la fondamentale fase della *homologhía* (cfr. Lessico), che consiste nell'accordo raggiunto tra medico e paziente sui sintomi e le cause degli stessi. Il male precipuo da cui Socrate vuol sanare i suoi interlocutori è la 'presunzione – in senso etimologico: assunzione *a priori* – di sapere', così magistralmente riassunta da P. Friedlaender:

Uno dei fondamentali motivi del dialogo socratico era distruggere nello scolaro la credenza di sapere, svegliare l'intendimento che egli non sapeva, non perché finisse nella scepisi, sibbene per stimolare una comune ricerca del vero. Questa semplice disposizione si amplia nel mondo platonico e vi si distingue in gradi; per prima cosa deve esser estirpato l'errore, annullata la forza avversa, avanti che il vero possa esser mostrato, il nuovo regno fondato. Che la vittoria debba aver luogo mediante un comune lavoro, la lotta debba mostrarsi in tutta la sua dialettica inesorabilità, è chiaro.¹¹

In questo modo la parola dialogata e ragionata diventa un 'farmaco' (cfr. *Rsp.* 10. 595b), capace di guarire l'uomo dalle illusioni originantisi dalle false opinioni instillate, per esempio, dalle favole dei poeti. La verità, scoperta tramite l'accordo razionale nel dialogo, diventa un 'farmaco' che si traduce in 'incantesimo' razionale, che il 'malato' deve ripetere a se stesso di continuo per non dare più ascolto agli allettamenti della folla, finendo per ricadere nelle volgari e puerili passioni (cfr. *Rsp.* 10. 608a). Questo vediamo appunto in Socrate, che nel *Critone* (54d) avverte il suo amico che la verità risuona nelle sue orecchie come la musica rituale in quelle dei Coribanti, impedendogli di ascoltare e seguire motivi differenti. Il medesimo legame tra 'farmaco' e 'incantamento' ritorna in maniera preponderante nel *Carmide* (157a-b), da cui prese le mosse J. Derrida per analizzare, in una sua famosa opera,¹² la natura di *phármakon* insita nel *diálogos* socratico.¹³ L'efficacia terapeutica di questi 'incantesimi', se praticati con costanza tutti i giorni fino alla guarigione, risiede nella loro capacità di liberare l'anima dalla paura (della morte, per esempio) come si legge nel *Fedone* (77e 8-9). La loro natura è invece chiaramente indicata nel *Carmide* (157a): gli incantamenti sono i bei discorsi.

Nel *Carmide* Socrate racconta di aver appreso la tecnica dell'incantesimo (*epodé*) che cura, in-

9 Che le due parole si riferiscano al metodo socratico, lo dimostrò G. Ammendola, *Platone. Fedro*, Milano, Signorelli, 1969, p. 265.

10 R. Lo Presti-S. Marino, *Διαλέγεσθαι: fisiologia di un atto. Interazioni fra lessico medico e lessico filosofico fra V e IV secolo* (Corpus Hippocraticum e Platone), «Journal of Ancient Philosophy», V/2, 2011, pp. 1-41.

11 P. Friedlaender, *Platone. Eidos, paideia, dialogos*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, p. 224.

12 *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985, specialmente le pp. 86-121.

13 Si veda anche: Bianca Maria d'Ippolito, *La parola come farmaco*, in Angela Ales Bello (a cura di), *Pensare il farmaco. Etica, scienza, economia*, Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 25-31.

sieme, il corpo e l'anima, da uno dei medici traci allievi del mago Zalmoxis, che Platone presenta come «re e dio» di quelle popolazioni. Il medico diede a Socrate questo consiglio: «l'anima, amico mio, si cura con certi incantesimi e *questi incantesimi sono i bei discorsi*¹⁴ (*lógoi*), in virtù dei quali nell'anima si genera la saggezza (*sophrosyne*)». Una volta che questa si sia formata e si sia radicata, allora è facile ridare salute alla testa¹⁵ e a tutte le altre parti del corpo (*Carmide* 157a-b). Ecco allora che l'invito di Socrate a lasciarsi incantare dovrà essere interpretato in questi termini: il rimedio nei confronti della morte, il *phármakon* della filosofia, non ha alcuna efficacia senza l'incantamento della parola, senza i «bei discorsi» che trasformano l'esercizio filosofico in autentica saggezza.¹⁶

Il riferimento a Zalmoxis, che fu un pitagoreo¹⁷ suggerisce che all'origine dell'immagine dell'incantamento e della cura vi siano le dottrine pitagoriche¹⁸ sulla catarsi attraverso la musica e l'armonia. In ogni caso, il fine di quest'incantamento dialogico non è la persuasione dell'interlocutore a ogni costo, per puro amore della vittoria, ma la discussione spassionata, interessata principalmente a convincere 'se stessi' (cfr. *Phaed.* 91b).¹⁹

Il metro con cui condurre la *sképsis* dialogica deve risultare quello di un'assoluta onestà di pensiero. Il *diálogos* di Socrate non è fatto per prevalere sugli altri, ma per andare a fondo di dubbi e con-

vinzioni, per mettere in questione aperta le proprie certezze, e se stessi.²⁰

È esattamente quello che Socrate dice al sofista Protagora nell'omonimo dialogo (384c5):

Protagora, non devi credere che io ingaggi un dialogo con te prefiggendomi altro motivo che non sia quello di sottoporre ad analisi particolareggiata quei medesimi argomenti dei quali, di volta in volta, io stesso non so darmi spiegazione.²¹

Modalità e fini del dialogo socratico indaga adeguatamente V. Meattini.²²

Dóxa Il termine ha un ampio spettro semantico, ma il senso fondamentale è quello dell'*impressione* (non di rado infondata) suscitata nell'animo di una persona. Simile significato si coglie, ad esempio, nel verbo ad esso collegato *dokéō*. Si consideri la frase tratta dalla *Repubblica* (2. 361a): ἐσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα (pr. *eskhátē gār adikía dokèin díkaiōn èinai mē ónta*) «il colmo dell'ingiustizia è dare l'impressione di essere giusto senza esserlo». In Platone trova un suo equivalente nella parola *typos*, che letteralmente vuol dire «sigillo impresso», quindi impressione.

14 Il corsivo è nell'originale (ndr.).

15 Nel *Carmide* l'omonimo protagonista lamentava una fastidiosa emicrania (ndr.).

16 A. Tagliapietra, *Introduzione* in Platone, *Fedone*, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 44-45.

17 Cfr. *Herod.* 5.95.

18 Sull'influsso del pitagorismo (specie del valore formativo della *harmonia* nella costituzione dell'anima del sapiente) su Platone si vedano: M. Detienne, *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963; J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, Alcan, 1919; S.S. Jensen, *Dualism and Demonology in Pythagorean and Platonic Thought*, Copenhagen, Munksgaard, 1966.

19 Cfr. *Herod.* 5.95.

20 Alessandra Risso, *I modi di amare sophia. La paideia strutturale del dialogo platonico*, Firenze, La Nuova Italia, 1996, p. 35, n. 5.

21 Platone, *Protagora*, 384c5.

22 V. Meattini, *Anamnesi e conoscenza in Platone*, Pisa, ETS, 1981.

Il termine *typos* [...] in alternanza ed in perfetta equivalenza con *dóxa* (377 b 8), indica chiaramente 'stampi', 'impronte' psichiche, corrispondenti a ciò che noi potremmo chiamare 'schemi mentali', 'punti di vista', 'modelli di comportamento', 'scale di valori'.²³

Da qui, dunque il significato di *opinione irreflessa radicata*. In altri contesti, tuttavia, specialmente in ambito politico, il termine *d.* può indicare un *giudizio* preso da un'assemblea, una decisione consiliare, dopo idonea discussione; da qui deriva un ultimo significato, positivo questa volta, della parola: quello di '*opinione vera*', *dóxa alēthínē*, di cui leggiamo, per esempio, nel *Fedro* (253d). Ancora una volta, quindi, un termine polisemico, che impedisce una traduzione meccanica, ma che richiede una riformulazione frastica che tenti, di volta in volta, di esplicitare il senso primo del passo.²⁴

Kalós Questo termine indica insieme ciò che è «bello» e ciò che è «buono». Nel *Gorgia* (474d) Socrate definisce *k.* ciò che offre o utilità o piacere: per questo una possibile traduzione, che in qualche modo tenti di conservare il duplice significato, può essere «ammirevole» (per utilità o per bellezza).

Mito La presenza di miti nei dialoghi platonici è cosa notissima. Alcuni sono miti conosciutissimi, come quello di Prometeo nel *Protagora* (320c-323c), quello dell'*anamnesis* nel *Menone* (81a-e), quello della nascita di Eros nel *Simposio* (203a-204b), quello della

caverna nella *Repubblica* (514a-518b), quello del mito del Demiurgo nel *Timeo* (29c-31b).

Anche se è un discorso inverificabile che non presenta un carattere argomentativo, il mito è investito da una efficacia così grande da veicolare un sapere di base comune a tutti i membri della collettività data, dove può giocare il ruolo di strumento di persuasione a portata universale. Sola alternativa alla violenza, il mito permette nell'anima umana la preminenza della ragione sulla parte mortale [...] il mito ha il ruolo di paradigma al quale, attraverso il mezzo non dell'insegnamento ma della persuasione, sono portati a riferirsi per conformare il loro comportamento, tutti quelli che non sono filosofi, cioè la maggior parte degli uomini.²⁵

Il mito è un racconto intrinsecamente 'incantatore', come osservò Gorgia nel suo *Encomio di Elena* (D-K 82 B 11 § 10) a proposito degli incantesimi «attraverso le parole» (*dià lōgon*) capaci di procurare piacere e allontanare il dolore. Andando oltre, Socrate nei dialoghi platonici presenta anche

l'idea interessante di un auto-incantamento, una pratica alla quale Platone già pensava nel *Fedone* (114d), quando rilevava la necessità di impiegare miti per «farsi l'incantesimo» (114d 7). Il racconto escatologico al termine del dialogo ha il valore di un'*epodé*: tale impiego del mito presuppone, a quanto pare (114d 4), una certa convinzione nell'immortalità dell'anima, convinzione che, pure, da sola sembra non bastare; il racconto che incanta e persuade è necessario (114d 6). Si tratta di attivare le parti irrazionali dell'anima, di coinvolgerle nella conquista di un'importante acquisizione filosofica; si tratta, per usare le parole impiegate in 77d-78a, di prendersi cura del fanciullo che alberga nell'ani-

23 G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano, Il Saggiatore, 1991, p. 21.

24 Per un'informazione più ampia, cfr. almeno: C. A. Viano, *Il significato della dóxa nella filosofia di Platone*, «Rivista di filosofia», 43, 1952, pp. 167-185; Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la Dóxa* (Noësis), Paris, Les Belles Lettres, 1981; Graciela E. Marcos De Pinotti, *La distinción platónica entre epistémē y dóxa a la luz del tratamiento del error*, «Revista de Filosofía», 2, 1987, pp. 135-155.

25 L. Brisson, *Platon, les mots e les mythes*, Paris, F. Maspero, 1982, p. 151, trad. di A. Risso in *I modi di amare sophia*, cit., p. 130, n. 9.

ma umana. Il bambino impaurito dalla prospettiva che la morte spazzi via l'anima deve essere incantato quotidianamente, finché non sia del tutto calmo (77e 8-9); la pratica presenta i tratti di una terapia: deve essere ripetuta ogni giorno fino ad una sorta di guarigione. Come in 114d, l'incantesimo si rivela necessario (77e 8), ma è il caso di sottolineare, forse, una differenza tra i due impieghi dell'*epodé* nel dialogo. L'incantesimo di 77d-78a non ha (ancora) la fisionomia del mito. Non si tratta qui di ripetersi dei racconti per auto-incantarsi, ma di frequentare e ascoltare un incantatore: Socrate appunto, anche se di lì a poco la morte metterà fine alla sua attività di *epodós* (78a 1-2); e l'incantatore Socrate, dopo aver rilevato la necessità di sottoporre l'anima a un'*epodé*, non narra un mito, ma riprende a dimostrare l'immortalità dell'anima. L'impressione è che in 77d-78a, nel bel mezzo delle argomentazioni razionali, affiori la consapevolezza che il tema della morte sollecita elementi irrazionali e, tuttavia, sembra esserci (ancora) fiducia nel fatto che una dimostrazione dell'immortalità dell'anima possa allontanare la paura della morte. L'*epodé* – il mezzo per trattare le emozioni collegate al pensiero della morte – si rivela mito solo nel momento in cui emerge l'idea che, al di là dell'efficacia delle prove razionali, il tema della morte sia da affrontare anche su un piano diverso da quello logico-argomentativo. In 77d-78a l'idea che l'*epodé* sia necessaria, perché si ha a che fare con un bambino suggerisce una riflessione sul legame tra discorso incantatore e psicologia infantile. In *Leg.* 887d i racconti narrati «un po' per gioco un po' seriamente» da madri e balie si esprimono attraverso «parole incantatrici»; la particolare condizione dell'anima del bambino – una condizione delicata in cui gli impulsi irrazionali hanno il sopravvento – esalta le qualità del discorso incantatore che non si rivolge alla ragione. L'operazione che madri e balie compiono sulle anime, narrando miti, non è assimilabile ad un insegnamento, ma al lavoro fisico di modellare una forma. Tuttavia in *Leg.* 790d-791b è presente la descrizione di un incantesimo che fa appello ancor meno alla ragione. L'attenzione si concentra sul rimedio che madri e nutrici hanno

scoperto, con l'esperienza, per calmare i neonati: il movimento accompagnato dal canto. Non si tratta qui di formare l'anima, ma di riportarla all'equilibrio; l'incantesimo musicale si rivela anche un *katharmós*. La cura è analoga a quella impiegata nei riti coribantici e bacchici (790d 3-6, e 2-4): il movimento esterno della musica e della danza incontra e sovrasta quello interno della paura o della follia (790e 11-791b 4). Il passo mostra con una certa chiarezza che la cura musicale agisce sull'anima, intervenendo sulle «affezioni» (790e 8-791a 1).²⁶

Nave La tradizione ateniese sosteneva che Minosse, mitico re di Creta, avesse dichiarato guerra agli Ateniesi, rei d'avergli ucciso il figlio Andrògeo. Per scampare alla guerra e alla pestilenza che l'accompagnava, gli Ateniesi accettarono di inviare ogni anno sette ragazzi e sette ragazze da offrire in pasto al Minotauro. A capo, però, della terza spedizione fu Tèseo, figlio di Egeo, re di Atene. Il giovane principe, con l'aiuto di Arianna, riuscì a uccidere il Minotauro, liberando i suoi sudditi dal tremendo tributo. Gli Ateniesi, che avevano fatto voto ad Apollo, promettendo che, se Tèseo fosse tornato sano e salvo, avrebbero ogni anno inviato una sacra ambasceria al santuario apollineo sull'isola di Delo, da quel momento non smisero di onorare la promessa, come narra Platone nel *Fedone* (58a-58c). La sacra ambasceria era trasportata a bordo della nave *Paralos*, che gli Ateniesi sostenevano essere esattamente quella impiegata da Tèseo; durante il periodo tra la partenza e il rientro erano sospese ad Atene le esecuzioni capitali, come appunto avvenne nel caso di Socrate. Quanto al periodo dell'anno in cui tale spedizione avvenisse, non si hanno notizie dirette. Tuttavia già nel secolo scorso U.

26 Francesca Pelosi, *Epodé: persuasione, purificazione, cura dell'anima nella riflessione platonica sulla musica*, www.dismec.unibo.it/musichegreci/web2004/pelosi2004.htm.

von Wilamowitz-Moellendorff,²⁷ riprendendo un'ipotesi avanzata da C. Robert²⁸ aveva stabilito che la processione dovesse coincidere con le Delie minori, celebrate a metà del mese di Antesterione, ossia verso metà febbraio. In questa parte dell'anno, dunque, sarebbe morto Socrate e non nel mese di Targelione, ossia tra metà maggio e metà giugno, come per lungo tempo si era creduto.

Nómos Il termine *n.* viene generalmente tradotto con «legge» senza che di norma sia necessario approfondire ulteriormente il significato. Una maggiore precisione è però richiesta nel caso del *Critone* – prescindendo, dunque, in questa sede, dagli altri dialoghi platonici – per ragioni tanto contenutistiche quanto stilistico-traduttive. Pur con qualche perplessità residua, pare che si debba distinguere nell'Atene classica tra *nómos* e *psép^hisma*.²⁹ Il secondo indicherebbe la *legge ordinaria*, emanata di volta in volta su materie circoscritte (cfr. Aristot., *EN* 1137b 29: «su certe materie non si può emanare una legge generale [*nómos*], ma si deve ricorrere a un decreto ordinario [*psép^hisma*]») e con la possibilità di un limite temporale per la sua applicazione (cfr. Aristot., *Athen. Pol.* 26. 1). Quanto al primo, Demostene, che in riferimento all'epoca sua sembra negare

nell'orazione contro *Léptine* (20. 92) la differenza tra i due termini, nello stesso discorso (20. 90: τοὺς δὲ νόμους αὐτοὺς, καθ' οὓς και τοῦτοις ἄρχειν και πᾶσι τοῖς ἄλλοις πολιτεύεσθαι προσήκει [*tous dè nómous autoús, kat^h 'hoús kài toutois ár^hein kài pāsi tòis állois politéuest^hai prosékei*]), in riferimento all'uso antico, specifica che *nómoi* sono «le leggi alle quali devono attenersi i governanti nell'esercizio delle loro funzioni e tutti i cittadini nell'esercizio del loro diritto di cittadinanza». Proprio quest'ultimo aspetto (in gr. πολιτεύεσθαι, pr. *politéuest^hai*, «esercitare il diritto di cittadinanza») mostra che si tratta non di leggi ordinarie, ma di leggi *costituzionali*,³⁰ che hanno valore superiore a ogni altra legge ordinaria, come riconosce lo stesso Demostene (24. 30). In sostanza, i *nómoi* che parlano a Socrate nel nostro dialogo, dovrebbero correttamente indicare il complesso delle norme assolute, originarie e invalicabili che disciplinavano la vita della comunità territoriale ateniese, ossia non le leggi ordinarie, ma gli *ordinamenti sovrani*. Questa traduzione, oltre al guadagno in precisione storica, comporta almeno altri tre vantaggi: 1) veicola anche per il lettore italiano l'idea, implicita per il lettore greco,³¹ della «Legge Sovrana», divenuta notissima in Grecia grazie all'espressione coniata da Pindaro (fr. 169. 1 Snell) *Nómos Basiléus*,³²

27 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, II, Berlin, Weidmann, 1920, p. 49.

28 Beiträge zum griechischen Festkalender, «Hermes», 21, 1886, pp. 161-178.

29 Cfr.: M.H. Hansen, *Nomos and Psephisma in Fourth-Century Athens*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 19, 1979, pp. 315-330. Dello stesso: *Athenian Heliaia from Solon to Aristotle*, «Classica et Mediaevalia», 33, 1981-1982, pp. 9-47.

30 Non 'Costituzione' *tout court*, come spiega Aristotele, *Politica* IV 1289a 15-17, dicendo che i *nómoi* devono corrispondere alla 'costituzione' (*politéia*), e non viceversa. Va peraltro rilevato che *politéia* «si può tradurre come 'forma di governo' o 'costituzione': anche se un moderno politologo potrebbe preferire 'sistema politico'» (M.H. Hansen, *Polis. Introduzione alla città-stato dell'antica Grecia*, trad. it., Milano, Università Bocconi Editore, 2012, pp. 159).

31 Cfr. anche Erodoto (VII 104): *despótes nómos*, «legge sovrana».

32 A questo proposito ricordiamo almeno il famoso saggio di M. Gigante, *Nomos basileus*, Napoli, Glauk, 1956. Molto stimolante anche il recente: M. Cacciari-L. Canfora-G. Ravasi-G. Zagrebelsky, *La Legge Sovrana Nomos Basileus*, a cura di I. Dionigi, Milano, Casa Editrice BUR, 2006.

2) rende precisamente il tono del dialogo tra Socrate e i *Nómoi*, che in greco sono maschili, e inevitabilmente assumono, ove si traducano con «le Leggi», un che di querula lagnanza, come se un'anziana mamma e due zie rimproverassero un ragazzo discolo; nulla di tutto questo nell'originale, dove la figura maschia e vigorosa dei *Nómoi* incute timore autentico quando minacciano di 'mostrare il lato duro'; 3) sfuggono all'equivoco (impen-sabile per un greco del V secolo a. C.) che una qualsivoglia figura femminile, per di più alla presenza di terzi, potesse rimproverare un uomo impunemente. Proprio a chi scrive è capitato più volte di constatare a quali equivoci culturali possa dare origine una traduzione al femminile presso un pubblico poco avvertito del greco.

^hOmologhía Insieme al *dialéghesthai* rappresenta l'altro termine chiave del metodo socratico. Unitamente al verbo da esso derivato *^homologhéō*, rappresenta in genere l'atto di «dire le stesse cose», quindi di 'concordare'. In Platone, però, assume un significato notevolmente più ristretto e tecnico in relazione al metodo d'indagine di Socrate. Il termine – insieme al verbo derivato e ai vari participi che ne dipendono –, infatti, designa nei suoi scritti il punto di spontanea convergenza cui giungono i due interlocutori al termine di un comune percorso di ricerca, scandito da domande e risposte. In que-

sto modo il 'consenso' ottenuto da Socrate è intrinsecamente irrevocabile, in quanto non nasce da adesione irriflessa o puro rispetto verso l'interlocutore, ma sorge come prodotto della logica stringente cui Socrate sottomette a critica le opinioni dell'interlocutore, finché egli, spontaneamente, giunga alle conclusioni intese dal filosofo. Come fa notare a Polo nel *Gorgia* (474a), Socrate non va a caccia della facile adesione irriflessa del volgo ignorante, ma nella sua ricerca aspira a guadagnarsi un solo testimone della verità raggiunta, «quello stesso al quale si rivolge il suo discorso», tramite l'opportuna sollecitazione di domande che escludono risposte ambigue e incerte. Recenti studi hanno dimostrato che il termine *^homologhía* nasce in ambito medico, per designare quel 'consenso provato' che s'instaura tra il medico, che interroga il paziente secondo la precisa logica che la scienza medica gli suggerisce, e il malato, che riconoscendosi realmente nel quadro clinico prospettato dal medico, ne accetta la diagnosi e la cura, persuaso da nessun altro che da se stesso, in quanto rispecchiandosi nel discorso del curante.³³

Simmia Tebano, come Cebète, di cui era all'incirca coetaneo. Presente anch'egli alla morte di Socrate, fu autore di ventitré dialoghi (cfr. D. Laert. 2. 124–5), di cui nulla si conserva. Insieme a Cebète aveva portato con sé ad Atene molto denaro per soccorrere Socrate.

MAURO AGOSTO

33 R. Lo Presti-S. Marino, *Διαλέγεσθαι*, cit.

Bibliografia essenziale

Si indicano solo alcuni titoli di maggiore rilevanza, generalmente di recente pubblicazione. Per un elenco più approfondito sulla bibliografia meno recente si veda:

McKIRAHAN R., *Plato and Socrates. A Comprehensive Bibliography. 1958-1973*, New York, Routledge, 1978, pp. 148-151.

Ulteriori titoli possono trovarsi nelle edizioni di sotto citate oltre che negli studi menzionati ai punti II e III. I titoli citati nel corso della presente opera non sono stati ripetuti.

I

Principali edizioni del *Critone*

a Edizioni critiche

BURNET J., *Platonis Opera*, tomus I, tetralogias I et II continens, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1900 (rist. 1967). Edizione di riferimento del presente volume.

CROISSET M., *Platon, Oeuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1920 (vol. I).

DUKE E. A., *Platonis Opera*, Oxford, University Press, 1995.

b Edizioni commentate

GOODELL T. D., *The Crito of Plato*, with Introduction and Notes by St.G. Stock, M. A., Oxford, Pembroke College, 1891.

BURNET J., *Plato's Euthyphro, Apology, Crito*, Edited with Notes by J. B., Oxford, Clarendon Press, 1924.

II

Principali traduzioni e commenti del *Critone*

VALGIMIGLI M., *Critone*, Bari, Laterza, 1924 (ristampata in Platone, *Opere complete*, vol. I, Roma-Bari, Laterza, 1966, 1987, V ed.). Riedizione aggiornata a cura di A. M. Ioppolo, Roma-Bari, Laterza, 2008.

HARDER R., *Platos Kriton*, Berlin, Weidmann, 1934.

TREDENNICK H., *Plato, The Last Days of Socrates. The Apology, Crito, and Phaedo*, Translated with an Introduction, West Drayton, Penguin Books, 1954.

CALOGERO G., *Critone*, Firenze, Sansoni, 1937 (1961 ed. ampliata con l'Introduzione *Contrattualismo e polemica antisofistica nel Critone* = G. CALOGERO, *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli, Bibliopolis, 1984 pp. 136-163).

PLATONE, *Critone*, a cura di Alessandro Linguiti, Firenze, Sansoni, 1984.

PLATONE, *Critone*, a cura di G. Reale, Brescia, La Scuola, 1986.

PLATONE, *Critone*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.

PLATONE, *Eutifrone. Apologia di Socrate. Critone*, a cura di B. Centrone e A. Taglia, Torino, Einaudi, 2010.

PLATONE, *Apologia di Socrate. Critone*, a cura di M. M. Sassi, Milano, Rizzoli, 2012 (1993).

III Studi sul *Critone*

ALLEN R. E., *Law and Justice in Plato's Crito*, «Journal of Philosophy», 64/18, 1972, pp. 557-567.

BENITEZ E., *Deliberation and Moral Expertise in Plato's Crito*, «Apeiron», 29, 1996, pp. 21-47.

BERGES S., *Wisdom and the Laws: The Parent Analogy in Plato's Crito*, «Yeditepede Felsefe», 3, 2004, pp. 271-287.

BERNARDI W.-MASSARO D., *La filosofia una cura per la vita*, Milano, Marinotti, 2007.

BLYTH D., *What in Plato's Crito is Benefited by Justice and Harmed by Injustice?*, «Apeiron», 29, 1996, pp. 1-19.

BLYTH D., *Plato's Crito and the Common Good*, «Ancient Philosophy», 15, 1995, pp. 45-68.

BOSTOCK D., *The Interpretation of Plato's Crito*, «Phronesis», 35, 1990, pp. 1-20.

BRICKHOUSE TH. C., *Socrates and Legal Obligation*, «New Scholasticism», 57, 1983, pp. 277-282.

BROWN H., *The Structure of Plato's Crito*, «Apeiron», 25, 1992, pp. 67-82.

CALOGERO G., *Contrattualismo e polemica antisofistica nel Critone*, in *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 136-163.

COLSON D. D., *Crito 51A-C: To What Does Socrates Owe Obedience?*, «Phronesis», 34, 1989, pp. 27-55.

CONGLETON A., *Two Kinds of Lawlessness: Plato's Crito*, «Political Theory», 2, 1974, pp. 432-446.

DASTI M. R., *The Crito's Integrity*, «Apeiron», 40, 2007, pp. 123-140.

DYBIKOWSKI J., *Socrates, Obedience, and the Law: Plato's Crito*, «Dialogue», 13, 1974, pp. 519-535.

DYSON M., *The Structure of The Laws' Speech In Plato's Crito*, «Classical Quarterly», 28, 1978, pp. 427-436.

EUBEN J. P., *Philosophy and Politics in Plato's Crito*, «Political Theory», 6, 1978, pp. 149-172.

GOGGANS PH., *Political Organicism in the Crito*, «Ancient Philosophy», 19, 1999, pp. 217-233.

GRIPPE E. J., *Plato on Homeric Justice in Apology and Crito*, «Philosophy in the Contemporary World», 14, 2007, pp. 11-29.

HANNA N., *Socrates and Superiority*, «Southern Journal of Philosophy», 45, 2007, pp. 251-268.

HARTE V., *Conflicting Values in Plato's Crito*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 81, 1999, pp. 117-47.

- HECHT J., *Fair Play: Resolving the Crito–Apology Problem*, «History of Political Thought», 32, 2011, pp. 543–564.
- HERRERA C. D., *Civil Disobedience and Plato's Crito*, «Southern Journal of Philosophy», 33, 1995, pp. 39–55.
- KAHN CH. H., *Problems in the Argument of Plato's Crito*, «Apeiron», 22, 1989, pp. 29–43.
- KRAMM L., *Plato's Crito in Present Perspective*, «Philosophical Studies», 31, 1987, pp. 159–174.
- KRAUT R., *Plato's Apology and Crito: Two Recent Studies*, «Ethics», 91/4, 1981, pp. 651–664.
- LESSES G., *Law and Obedience: The Arguments of Plato's Crito*, «Ancient Philosophy», 5, 1985, pp. 318–322.
- MANCINI M., *Nomos e polis fra l'Antigone e il Critone: momenti del tragico nel mondo antico*, Pisa, Edizioni ETS, 2014.
- MANESSE E. M., *A Thematic Interpretation of Plato's Apology and Crito*, «Philosophy and Phenomenological Research», 40, 1980, pp. 393–400.
- METCALF R., *The Elenctic Speech of the Laws in Plato's Crito*, «Ancient Philosophy» 24, 2004, pp. 37–65.
- MILLER M., *'The Arguments I Seem To Hear': Argument and Irony in the Crito*, «Phronesis», 41, 1996, pp. 121–137.
- MOMEYER R. W., *Socrates on Obedience and Disobedience to the Law*, «Philosophy Research Archives», 8, 1982, pp. 21–53.
- MONTUORI M., *Per una nuova interpretazione del Critone di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
- MOORE C., *Socratic Persuasion in the Crito*, «British Journal for the History of Philosophy», 19, 2011, pp. 1021–1046.
- NEUFELD P., *Socrates and Παιδεία in the Crito*, «Apeiron», 36, 2003, pp. 115–141.
- PENNER T., *Towards a Prudential Reading of the Crito*, in V. Karasmanis (ed.), *Socrates: 2400 years since his death*, (399 B.C.–2001 A. D.). International Symposium Proceedings, 13–21 July 2001, Athens, European Cultural Centre of Delphi, Hellenic Ministry of Culture, 2004, pp. 13–21.
- PENNER T., *Two Notes on the Crito: The Impotence of the Many, and 'Persuade or Obey'*, «Classical Quarterly», 47, 1997, pp. 133–146.
- PIOVANI P., *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991 (I ed. 1947; ora anche in P. PIOVANI, *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini, Napoli, Liguori, 2007).
- POZZONI I., *Il contratto sociale come fondamento del diritto criminale nel 'momento socratico' di Platone*, «Información Filosófica», VI/12, 2009, pp. 7–36.
- STOKES M. C., *Dialectic in Action. An Examination of Plato's Crito*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005.
- WOOLZEY A. D., *Law and Obedience: The Arguments of Plato's Crito*, London, Duckworth, 1979.

Imago Eranos Education

E-commerce website: www.imagoeranoseducation.it

Store email: store@imagoeranoseducation.it

Direzione, edizione, progetto grafico, redazione

Studio di Ricerca Umanistica

Web site: www.studiodiricercaumanistica.it

Email: info@studiodiricercaumanistica.it

Elaborazione grafica

Marta Lopez de Armentia Iturralde

Videoimpaginazione

Giovanna Cimmino

Finito di stampare

nel mese di aprile 2016

da **Vulcanica Srl** - Torre del Greco (Na)

