

Dalla storia alla teoria: ancora sul “problema Socrate”

Francesca Pentassuglio
(Università degli Studi di Messina)
francesca.pentassuglio@unime.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: From History to Theory: A Reappraisal of the “Socratic problem”.

Abstract: The paper examines the relationship between Philosophy, History (of Philosophy) and Historiography through the exemplary case of Socrates, whose philosophy cannot be accessed but via indirect sources. The centrality of the sources, which makes Socratic philosophy an emblematic case of the precedence of history over theory, is itself a historiographical acquisition, which dates back to the XIX century. The first part of the paper outlines some milestones in the Socratic problem, particularly the focus shift from Socrates to the *testimonia* and some crucial moments such as the “sceptical turn” and the subsequent decline of the Socratic question. The second part of the paper aims to show that the priority of sources in Socratic studies does not rule out an exegetical work that, by capitalising on the results of comparative exegesis, allows us to take the reverse route from *testimonia* to Socratic philosophy, and thus from history to theory.

Keywords: Socrates, Socratic question, History of Historiography, Comparative Exegesis, *logoi Sokratikoi*.

Socrate è la figura più interessante della storia della filosofia antica. La sua epoca è della più grande importanza.

G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*

1. Introduzione

Il “problema Socrate”, tra i più persistenti e dibattuti dalla storiografia filosofica relativa al mondo antico, rappresenta un caso emblematico di necessaria precedenza della storia (della filosofia) sulla teoria. In modo ancor più radicale che per quegli autori, come i cosiddetti Presocratici o i Socratici minori, le cui opere sono parzialmente o interamente perdute – e le cui dottrine devono dunque essere ricostruite a partire da frammenti o testimonianze indirette – i casi



di quei pensatori¹ che non hanno lasciato nulla di scritto impongono di “partire dalla storia”, vale a dire da fonti indirette e dalla loro contestualizzazione. Ciò fa del pensiero socratico un punto di osservazione del tutto peculiare da cui guardare ai rapporti tra l’indagine storico-filosofica e il “fare filosofia”, ma anche per discutere in questa luce alcuni recenti metodi (quali l’esegesi comparativa) e i loro possibili sviluppi.

Se, inoltre, nello studio del pensiero antico ricorre spesso, in generale, il problema del rapporto tra la storia della filosofia e altre discipline storiche e filologico-letterarie, il “problema Socrate” consente di mettere a fuoco lo specifico rapporto tra storia della filosofia e storiografia filosofica. La centralità delle testimonianze per la ricostruzione del pensiero di Socrate, oggi non più discussa, è infatti a sua volta un’acquisizione storiografica, la cui origine può essere rintracciata nel XIX secolo. È appena il caso di notare, al riguardo, che a tali temi è indissolubilmente legata la *vexatissima* questione socratica, che ha a sua volta una storia plurisecolare.

A tale ordine di questioni è dedicato il presente contributo, che prende le mosse proprio da una (parziale) rilettura della questione socratica (par. 2). Non potendone ripercorrere in questa sede l’intera vicenda, la ricostruzione sarà concentrata sulle posizioni che hanno progressivamente condotto a uno spostamento del fuoco dell’analisi da Socrate ai suoi testimoni, a partire dalla nascita del problema socratico nel XVIII secolo (2.1) e dagli sviluppi che seguirono gli studi di Schleiermacher (2.2); particolare attenzione sarà quindi dedicata alla “svolta scettica” dell’ultimo quarto del XIX secolo e alle posizioni che, su questa scia, hanno condotto a sancire il declino della questione socratica a favore di uno studio delle singole *rappresentazioni* di Socrate, da condurre primariamente attraverso gli strumenti offerti dall’esegesi comparativa (2.3).

Su questo sfondo, nella successiva sezione (par. 3) saranno proposte alcune considerazioni metodologiche a favore del superamento degli esiti scettici dell’esegesi comparativa rispetto alla possibilità di “ricomporre” i vari ritratti di Socrate; senza vanificare, ma anzi facendo tesoro dei risultati esegetici di questo metodo d’indagine, tale lavoro di ricomposizione sarà presentato come un percorso a ritroso dai *testimonia* alla filosofia socratica e dunque, nei termini della presente indagine, dalla storia alla teoria (3.2). La proposta sarà ulteriormente discussa attraverso degli esempi specifici, tesi a mostrare in concreto tale lavoro interpretativo mediante alcune questioni cruciali della filosofia socratica, quali l’intellettualismo etico e il problema dell’*ἀμαθία* (3.3). I risultati di tale disamina, collocati nel quadro degli sviluppi più recenti della questione socratica, saranno ricapitolati nella sezione conclusiva (4).

¹ Un altro esempio è rappresentato dalla figura di Pirrone, che pare non abbia scritto nulla (ad eccezione, forse, di un poema su Alessandro Magno: cfr. Sext. Emp. *Adv. Math.* I 281-282).



2. Da Socrate ai testimonia: brevi cenni di una lunga questione

2.1. Prima di Schleiermacher: le origini della questione socratica

A Schleiermacher è stata spesso fatta risalire l'origine della questione socratica come problema erudito². Con lo scritto *Über den Werth des Sokrates als Philosophen* (1818) e con la celebre “regola” lì formulata³, in particolare, Socrate sarebbe diventato per la prima volta «un problema di conoscenza storica»⁴. È stato merito di Mario Montuori aver insistito sul valore degli studi e delle ricerche su Socrate prodotti nel XVIII secolo, e aver individuato le ragioni della loro “rimozione” dalla storia della storiografia socratica nella polemica antilluministica propria della cultura romantica, che accusava di antistoricismo l'età dei lumi e collocava l'inizio della questione socratica in età neumanistica⁵. Vengono così rivalutati (e ripubblicati) – tra gli altri – gli studi di Fréret, che riconduceva le ragioni della morte di Socrate al contesto storico-politico della restaurata democrazia ateniese, e di Dresig, che pure contribuì a smantellare con argomenti storici il mito di un Socrate *iuste damnatus*, caro ai *philosophes*.⁶

Se, dunque, non è con Schleiermacher che ha inizio il problema socratico come problema storico *tout court*, la fortuna della sua *regola aurea* determina piuttosto – ed è ciò che qui maggiormente interessa – l'identificazione della questione socratica «col problema delle fonti del socratismo o, meglio, col problema della contenenza e dell'accordo tra loro di Senofonte e di Platone»⁷. Oggetto della questione socratica divennero dunque (definitivamente, si potrebbe aggiungere) le *testimonianze* su Socrate, e in particolare Platone e Senofonte.

Hegel stesso, interessato a Socrate come portatore del principio dell'interiorità soggettiva, pose il problema delle fonti in termini che – a prescindere dal valore accordato all'uno o all'altro testimone – caratterizzeranno la storia della questione socratica nei successivi decenni:

² Si veda, a titolo di esempio, V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon*, PUF, Paris 1952, p. 131.

³ «Was kann Sokrates noch gewesen sein neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche Xenophon bestimmt als sokratisch aufstellt, und was muß er gewesen sein, um dem Plato Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn so, wie er tut, in seinen Gesprächen aufzuführen» (F. Schleiermacher, *Über den Werth des Sokrates als Philosophen*, rist. in Id., *Sämmtliche Werke*, III.2, G. Reimer, Berlin 1838, pp. 297-298).

⁴ M. Montuori, *De Socrate iuste damnato. La nascita del problema socratico nel XVIII secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1981, p. 9.

⁵ Si veda *ivi*, pp. 9-27 e, più diffusamente, M. Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Vita e Pensiero, Milano 1998³, pp. 43 ss. Secondo tale ricostruzione, gli studi socratici del XVIII secolo furono ignorati soprattutto a partire da Gomperz.

⁶ Si tratta di N. Fréret, *De la condamnation de Socrate* (Paris 1736) e S. F. Dresig, *De Socrate iuste damnato* (Leipzig 1738), entrambi ristampati in M. Montuori, *De Socrate iuste damnato*, cit., pp. 33-107, 110-124.

⁷ *Ivi*, p. 11.



Se ci domandiamo se Senofonte o Platone ci abbia ritratto più fedelmente Socrate nella sua personalità e nella sua dottrina, risponderemo non essere dubbio che, circa la personalità e il metodo, in generale l'esteriorità della conversazione socratica, dobbiamo anche a Platone un ritratto di Socrate molto esatto e forse più fine, ma che circa il contenuto del suo sapere e la maturità del suo pensiero dobbiamo attenerci di preferenza a Senofonte.⁸

2.2. La questione socratica nel XIX e XX secolo: Platone, Senofonte e la svolta scettica

La posizione di Hegel è rappresentativa del privilegio accordato a Senofonte dalla storiografia socratica per gran parte del XIX secolo. Non è questa la sede per ripercorrere le singole posizioni e le oscillanti valutazioni di cui furono oggetto l'una o l'altra fonte sul pensiero socratico⁹. Basti qui ricordare che, nonostante le critiche formulate da Schleiermacher¹⁰, era soprattutto a Senofonte che i suoi contemporanei facevano riferimento per definire le dottrine del Socrate storico. A circa un secolo di distanza dal suo scritto, tuttavia, si osserva un completo capovolgimento: con un progressivo discredito della testimonianza senofontea che raggiunse l'apice attorno al 1915¹¹, il Socrate storico venne sostanzialmente ad essere identificato con il Socrate dei dialoghi platonici.

Un'ulteriore tappa, di fondamentale importanza per il superamento dell'opposizione Platone-Senofonte, è la cosiddetta "svolta scettica", avviata dallo studio di Eugène Dupréel *La légende socratique et les sources de Platon*¹² e massimamente rappresentata da Olof Gigon¹³. Essenziale per tali sviluppi della

⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Duncker und Humblot, Berlin 1840; ed. it. *Lezioni di storia della filosofia*, vol. 2, La Nuova Italia, Firenze 1932, p. 86.

⁹ Per una più dettagliata discussione delle fasi qui richiamate si rinvia a L.-A. Dorion, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, in D. R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press, New York 2011, pp. 1-23; cfr. anche L.-A. Dorion, *Socrate*, PUF, Paris 2004, pp. 17-25. Sulla storiografia socratica da Hegel alla metà del XX secolo si veda P. Rossi, *Per una storia della storiografia socratica*, in A. Banfi (a cura di), *Problemi di storiografia filosofica*, Bocca, Milano 1951, pp. 85-140. Proposte di ripensare la questione socratica sono state avanzate da C. De Vogel, *Une nouvelle interprétation du problème socratique*, "Mnemosyne", Ser. IV/4 (1951), pp. 30-39 e da L. Rossetti, *La "questione socratica": un problema malposto*, "Rivista Critica di Storia della Filosofia", 38/1 (1983), pp. 3-24. Per alcune più recenti ricognizioni si rinvia a R. Waterfield, *The Quest for the Historical Socrates*, in J. Bussanich, N. D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, Bloomsbury, London-New York 2013, pp. 1-19 e A. Stavru, *A colloquio con Socrate*, Marinotti Edizioni, Milano 2023, pp. 20-48.

¹⁰ Per un'analisi degli argomenti di Schleiermacher contro il valore filosofico della testimonianza senofontea si veda L.-A. Dorion, *À l'origine de la question socratique et de la critique du témoignage de Xénophon: l'étude de Schleiermacher sur Socrate (1815)*, "Dionysius", 19 (2001), pp. 52-64.

¹¹ Degna di nota è la pubblicazione, in rapida successione, dello studio di L. Robin in Francia (*Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, "Année philosophique" 21, 1910, pp. 1-47), di H. Maier in Germania (*Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Mohr, Tübingen 1913) e di J. Burnet in Inghilterra (*Greek Philosophy: Thales to Plato*, MacMillan and Co, London 1914).

¹² E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*, Les Éditions Robert Sand, Bruxelles 1922.

¹³ O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, A. Francke, Bern 1947.



questione socratica è senz'altro il riconoscimento della natura fittizia dei *logoi sokratikoi* (che è possibile far risalire già alle tesi di Karl Joël)¹⁴: se i Socratici non scrissero con l'intento di produrre dei documenti storici e se le loro opere appartengono, anzi, a un genere letterario che ammette un alto tasso di invenzione, ciò che possiamo conoscere non è una personalità storica ma la figura centrale di una «philosophische Dichtung»¹⁵, un personaggio ormai entrato nel mito o addirittura, appunto, una “leggenda”.

2.3. Il declino della questione socratica: i *logoi sokratikoi* e l'esegesi comparativa

L'ombra lunga di questa “crisi” della questione socratica che maturò attorno alla metà del XX secolo è rintracciabile nell'attuale impostazione degli studi su Socrate. Soprattutto a partire dai citati lavori di Louis-André Dorion e dal “declino” della questione socratica in essi tematizzata, la più recente storiografia socratica si è in gran parte mossa lungo la direzione tracciata dallo studioso: se la preoccupazione storica degli autori di *logoi sokratikoi* è solo accidentale e se non disponiamo di un criterio certo per discernere ciò che è invenzione da ciò che è autentico¹⁶, la questione socratica risulta senza oggetto¹⁷.

Lungi dal rappresentare la fine delle ricerche su Socrate, la messa tra parentesi del problema storiografico che ne è stato al centro per secoli apre la via ad almeno due compiti fondamentali: (1) analizzare singolarmente ciascun *logos sokratikos* per ricostruire le dottrine socratiche che è possibile estrapolarne e (2) condurre studi comparativi dei diversi ritratti di Socrate forniti dalle varie testimonianze, così da comprendere come e perché un singolo tema ha generato multiple interpretazioni, più o meno compatibili l'una con l'altra¹⁸.

Un punto saliente di tale impostazione, che ci conduce immediatamente alle considerazioni metodologiche del successivo paragrafo, riguarda l'interpretazione dei risultati di tale lavoro comparativo. Secondo l'approccio sin qui descritto, l'accordo delle testimonianze su un certo tema non è in alcun modo garanzia di oggettività e si riduce anzi, nella maggior parte dei casi, a un accordo superficiale a cui sottendono differenze più profonde; le concordanze tematiche tra Platone e Senofonte, in altre parole, non possono essere ricondotte a una dottrina comune e non costituiscono in alcun modo una via d'accesso al Socrate storico¹⁹.

¹⁴ K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, R. Gaertner, Berlin 1893-1901.

¹⁵ O. Gigon, *Sokrates*, cit., p. 16.

¹⁶ Su questo aspetto si veda anche D. R. Morrison, *Xenophon*, in J. Brunschwig, G. E. R. Lloyd (eds.), *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000, p. 780.

¹⁷ L.-A. Dorion, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, cit., p. 8.

¹⁸ *Ivi*, pp. 19-20. Un terzo compito concerne lo studio della ricezione di Socrate e delle “appropriazioni” della sua figura da parte di filosofi più tardi (Stoici, Accademici e Neoplatonici).

¹⁹ L.-A. Dorion, *Socrate*, cit., pp. 22-23.

Ora, è precisamente rispetto a tale esito scettico che, nell'ambito del medesimo metodo d'indagine, si intende prospettare una diversa soluzione. Essa consiste anche, in gran parte, nella valorizzazione di una lunga stagione di studi il cui momento cruciale è rappresentato dalla pubblicazione dei quattro volumi delle *Socratis et Socraticorum Reliquiae* di Gabriele Giannantoni²⁰, a cui molto deve lo sviluppo della stessa esegesi comparativa e che fa a sua volta seguito a una serie di ricerche che, a partire dagli anni Sessanta, ampliarono l'orizzonte degli studi socratici alle testimonianze su Aristippo e i Cirenaici, Antistene e i Megarici (basti menzionare le edizioni di Mannebach, Declava Caizzi, e Döring)²¹ o al più ampio fenomeno dei *logoi sokratikoi*, in prospettiva separata o comparativa (grazie soprattutto ai lavori di Rossetti)²². Negli stessi anni, dunque, in cui negli Stati Uniti si affermava l'autorità di Vlastos, che nel seminale volume su Socrate del 1991 tornava a concentrare ogni sforzo sulla testimonianza dei dialoghi (giovanili) di Platone²³, il panorama generale degli studi socratici si andava diversificando e arricchendo di ulteriori ricerche sulle fonti non platoniche e sul genere letterario del dialogo socratico. Tale risultato può essere apprezzato guardando al panorama delle pubblicazioni degli ultimi tre decenni, in cui si segnala un numero crescente di contributi dedicati al Socrate senofonteo²⁴ e ai Socratici

²⁰ G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni, 4 voll., Bibliopolis, Napoli 1990. La raccolta amplia e aggiorna l'antologia *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Laterza, Bari 1971 e la precedente edizione *Socraticorum Reliquiae*, Bibliopolis, Napoli 1983-1985.

²¹ E. Mannebach (ed.), *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Brill, Leiden-Köln 1961; F. Declava Caizzi (ed.), *Antisthenis fragmenta*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano 1966; K. Döring (ed.), *Die Megariker: Kommentierte Sammlung Der Testimonien*, Grüner, Amsterdam 1972. Contemporaneo alla pubblicazione delle SSR è A. Brancacci, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio in Antistene*, Bibliopolis, Napoli 1990.

²² Si vedano, senza pretese di esaustività, L. Rossetti, *Alla ricerca dei logoi Sokratikoi perduti (I)*, "Rivista di Studi Classici", 22 (1974), pp. 424-438; L. Rossetti, *Therapeia in the Minor Socratics*, "Theta-Pi", 3 (1974), pp. 145-157; L. Rossetti, *Alla ricerca dei logoi Sokratikoi perduti (II, III)*, "Rivista di Studi Classici", 23 (1975), pp. 87-99, 361-381; L. Rossetti, *Aspetti della letteratura socratica antica*, Libera Università degli Studi "G. D'Annunzio", Chieti 1977.

²³ G. Vlastos, *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991. Celebre è la distinzione tra i due "Socrate": quello dei primi dialoghi e quello che compare nelle opere della maturità (*ivi*, pp. 45-47).

²⁴ Non è possibile menzionare in modo esaustivo i singoli contributi sul Socrate senofonteo. Da segnalare gli studi di Nancy, tra cui *La religion de Socrate dans les Mémoires de Xénophon*, in G. Giannantoni, M. Nancy (a cura di), *Lezioni socratiche*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 13-28 e la raccolta M. Nancy, A. Tordesillas (éds.), *Xénophon et Socrate: Actes du colloque d'Aix en Provence (6-9 novembre 2003)*, Vrin, Paris 2008; i contributi di Morrison – tra gli altri: *Xenophon's Socrates as Teacher*, in P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca-London 1994, pp. 181-208 e *Xenophon's Socrates on the just and the lawful*, "Ancient philosophy", 15 (1995), pp. 329-347 – e di Gray (quali il volume *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Steiner, Stuttgart 1998). Per i numerosi contributi di Dorion, Danzig e Johnson si rinvia ai volumi che (in parte) li compendiano: L.-A. Dorion, *L'Autre Socrate. Études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Les Belles Lettres, Paris 2013; G. Danzig, *Apologizing for Socrates. How Plato and Xenophon created our Socrates*, Lexington Books, Lanham (Md) 2010 e D. M. Johnson, *Xenophon's Socratic works*, Routledge, New York 2021.

cosiddetti “minori”²⁵, con un proficuo dibattito metodologico condotto su riviste e in sede di convegni²⁶.

Il ripensamento della questione socratica sulla scia della “svolta scettica” e l’eggesi comparativa che in tale quadro è stata proposta hanno il merito, dunque, di aver reso possibile non solo la piena riabilitazione degli scritti socratici di Senofonte – che era il fine precipuo di tali studi e che, a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, ha condotto alla cosiddetta *Xenophon renaissance* – ma anche il recupero, negli studi sul socratismo, dei dialoghi di altri Socratici “di prima generazione”.

3. *Dai testimonia a Socrate: alcune considerazioni metodologiche*

3.1. *Storiografia e (storia della) filosofia: un approccio integrato*

Reagendo, in forme più o meno esplicite, a impostazioni storiografiche che miravano a rintracciare in questa o quella testimonianza i lineamenti del Socrate storico – o a identificare senz’altro quest’ultimo con il Socrate (di alcuni) dei dialoghi di Platone – la linea di studi qui sommariamente ripercorsa ha condotto a un approfondimento inedito delle singole fonti.

Qualsiasi futura ricerca non può, evidentemente, che far tesoro dei risultati di tali indagini approfondite sulla letteratura socratica, che mettono a disposizione analisi minute su singole testimonianze e specifici aspetti dottrinali, fornendo la base per studi avanzati e sempre più specializzati. È sul modo, tuttavia, di interpretare ed elaborare ulteriormente tali risultati che diverse opzioni metodologiche si prospettano per gli studi a venire.

Anzitutto, nulla impedisce di applicare l’eggesi comparativa ad altri autori socratici, estendendola al di là del confronto Platone-Senofonte, per il quale essa è stata primariamente elaborata. In secondo luogo, e in modo più sostanziale, è possibile perseguire un lavoro storiografico e storico-filosofico che non rinunci in principio a qualsiasi tentativo di ricondurre singoli tratti attestati in varie fonti al genuino insegnamento socratico, e di far dunque risalire (per quanto possibile) le testimonianze dei Socratici alla filosofia che le ha ispirate.

²⁵ Per limitarsi alle monografie, si vedano almeno S. Prince, *Antisthenes of Athens: Texts, Translations, and Commentary*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2015; K. Lampe, *The Birth of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a way of life*, Princeton University Press, Princeton 2014. Mi permetto di rinviare in merito anche a F. Pentassuglio, *Eschine di Sfetto. Tutte le testimonianze*, Brepols, Turnhout 2017.

²⁶ In particolare, le cinque edizioni di *Socratica* (Senigallia 2005, Napoli 2008, Trento 2012, Buenos Aires 2018, Houston 2022) con i relativi Atti. Sono indicativi di tale tendenza anche alcuni recenti volumi collettanei: G. Danzig, D. Johnson, D. R. Morrison (eds.), *Plato and Xenophon: Comparative Studies*, Brill, Leiden 2018; A. Stavru, C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic dialogue*, Brill, Leiden 2018 e C. Mársico (ed.), *Socrates and the Socratic Philosophies*, Academia Verlag, Baden-Baden 2022.

La mera registrazione o giustapposizione dei caratteri che Socrate presenta in ciascuna fonte, per quanto finemente interpretati, appare infatti come un obiettivo solo parziale per studi che mirino a indagare la *filosofia* di Socrate e non solo le sue rappresentazioni letterarie.

Si tratta, d'altra parte, di un'indicazione metodologica formulata già da Guido Calogero, che nel saggio *Socrate* (pubblicato per la prima volta nel 1955 nella rivista "Nuova Antologia")²⁷ assume lo scetticismo di Gigon come *provisorio punto di partenza*, riconoscendo anzitutto che «nessuno dei testimoni del pensiero di Socrate può essere isolato come il testimone autentico»²⁸. Di fronte all'«infinito mareggiare di preferenze per l'una o per l'altra testimonianza», l'opzione metodologicamente più prudente pare infatti quella di «ricominciare daccapo», e quindi studiare pazientemente, uno per uno, i «modi» in cui Socrate è stato rappresentato da ciascun autore. Perché non approdi al pessimismo di Gigon, tale studio deve essere tuttavia guidato dalla convinzione che sia possibile accedere ad alcuni tratti essenziali della fisionomia di Socrate, in modo che «alla fine, non ci rimanga in mano soltanto una silloge di creazioni drammatiche, ma anche un insieme di elementi per una ricostruzione storiografica»²⁹.

Raccogliendo tale invito metodologico, è possibile pensare a un approccio che, da un lato, metta a frutto quelle acquisizioni della recente storiografia socratica che hanno consentito di restituire credito a tutte le "voci" di coloro che si sono contesi l'eredità di Socrate, e, dall'altro, si ponga l'ambizioso obiettivo di comporre e di tentare di rinvenire, quando possibile, interessi filosofici ed elementi dottrinali riconducibili con buone ragioni al loro comune "maestro".

Il passo ulteriore consiste nel chiedersi se tale lavoro storiografico non rappresenti, anche, un certo modo di "fare filosofia". L'idea che qui si intende suggerire è che non è possibile condurre simili indagini storico-filosofiche senza imbattersi in fondamentali questioni di ordine gnoseologico, etico e politico e – nel tentativo di analizzarne i presupposti teorici in ciascun autore e valutarne la compatibilità – interrogarsi a fondo su di esse. Quello che ne risulta è un approccio "integrato" in cui la posizione teorica di problemi filosofici *consegue* all'analisi dei testi (e non viceversa) e che può essere, tuttavia, pienamente chiarito solo attraverso specifici esempi.

3.2. *Dalla storia alla teoria: l'intellettualismo etico e il problema dell'amathia*

Molti sono i temi generali comuni a più fonti che potrebbero essere presi ad esempio: dal metodo elenctico alla dottrina dell'ἔρως, dal ruolo del δαίμόνιον (σημείον) alla concezione delle leggi. Dovendo scegliere, tuttavia, un caso em-

²⁷ Il saggio è ora ripubblicato, insieme ad altri studi calogeriani su Socrate, in A. Brancacci, *Le ragioni di Socrate*, Mimesis, Milano 2019, pp. 55-75.

²⁸ *Ivi*, pp. 57-58.

²⁹ *Ivi*, p. 58. Si veda anche M. M. Sassi, *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino 2015, p. ix.

blematico e al contempo circoscritto, converrà soffermarsi su un nucleo di questioni, tra loro relate, che vanno direttamente al cuore della filosofia socratica: il problema del rapporto tra conoscenza e virtù, legato ad altri temi cruciali quali l'ἀμαθία e la falsa sapienza.

L'elemento intellettualistico, anzitutto, è presente in *tutte* le rappresentazioni dell'etica socratica. Se è celebre la formulazione platonica³⁰, meno spesso ricordato è il passo dei *Memorabili* senofontei (III 9, 4) in cui è detto che Socrate «non separava conoscenza e saggezza» (σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν). Anche le testimonianze sull'*Alcibiade* eschineseo suggeriscono che nel dialogo l'ἀρετή era concepita come una forma di sapere: se un passo di Cicerone (*Tusc. Disp.* III 32, 77 = VI A 52 SSR) attesta che – al termine di una serie di ἔλεγχοι – Alcibiade chiedeva a Socrate di trasmettergli la virtù (*ut sibi virtutem traderet*), da una testimonianza di Elio Aristide (*De quatt.* 348-349 = VI A 50 SSR), che conserva una porzione di un discorso socratico su Temistocle, emerge che l'ἔλεγχος doveva far leva sull'ἐπιστήμη del politico, e che la questione della conoscenza ricopriva dunque un ruolo centrale nelle esortazioni morali di Socrate. Ancora, è possibile menzionare un frammento di Antistene riconducibile forse al Περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων (cfr. *PKöln* 66 II 2 e *Stob.* II 31, 68 = V A 163 SSR), in cui è detto che coloro che intendono divenire virtuosi (ἀγαθοὺς ἄνδρας) devono esercitare l'anima con i ragionamenti (λόγους), a conferma del «riconoscimento del ruolo delle argomentazioni logico-dialettiche rispetto al consolidamento dei convincimenti morali»³¹.

Sottolineare tale convergenza non significa sottacere né sottostimare le differenze tra diverse interpretazioni di tale aspetto dell'etica socratica. Per limitarsi a due esempi: nel passo senofonteo la σοφία è equiparata a una virtù specifica (la σωφροσύνη) e non alla virtù in generale, e nell'*Alcibiade* eschineseo si rileva una particolare tensione tra la concezione della virtù in senso intellettualistico e le modalità della sua trasmissione (che, stando a una testimonianza di Elio Aristide, avveniva da parte di Socrate senza il tramite di alcuna ἐπιστήμη, ma solo attraverso l'ἔρωσ; *De rhet.* I 74 = VI A 53 SSR). Ciò, tuttavia, oltre a non impedire di ricondurre a Socrate un elemento irriducibilmente intellettualistico, consente di ampliare l'indagine ad altre questioni fondamentali, discusse spesso solo con riferimento ai dialoghi platonici: il problema dell'unità della virtù (la nozione di σωφροσύνη presenta in Senofonte forti sovrapposizioni con quella di ἐγκράτεια,³² vale a dire con quel dominio degli appetiti corporei che è definita

³⁰ Si veda almeno Plat. *Prot.* 352b-d, in cui ἐπιστήμη, φρόνησις e σοφία sono riconosciute come condizioni sufficienti per agire bene.

³¹ A. Brancacci, *Oikeios logos*, cit., p. 91, a cui si rinvia per l'interpretazione di questo frammento, anche alla luce di altre testimonianze sull'etica di Antistene (in particolare Diocl. *ap.* Diog. Laert. VI 11 = V A 134 SSR; *ivi*, pp. 89-91), e in generale per una discussione sull'intellettualismo (di matrice socratica) che è possibile evincere da tali posizioni (*ivi*, pp. 91 ss.).

³² Dorion ritiene i due termini sinonimi (M. Bandini, L.-A. Dorion, *Xenophon: Mémoires. Tome III: Livre IV*, Les Belles Lettres, Paris 2011, p. 38, n. 2). Per una diversa interpretazione si veda D. M. Johnson, *Xenophon's Socratic Works*, cit., pp. 172-176.



in *Mem.* I 5, 4 «fondamento della virtù») e quello della sua insegnabilità, che immediatamente richiama la celebre professione di ignoranza.

Proprio nel “sapere di non sapere” socratico è stata rinvenuta una delle principali differenze tra il Socrate platonico e il Socrate senofonteo, che più volte appare in grado di definire le virtù (*Mem.* I 1, 16; III 9, IV 6)³³. Se tale divergenza non può essere del tutto³⁴ appianata e rimanda a due diverse interpretazioni della figura di Socrate come “maestro”, è però interessante notare come tutte le fonti rimandino a delle riflessioni analoghe sul concetto di ignoranza (ἀμαθία).

In un celebre passo del *Sofista*, lo Straniero di Elea propone di definire l'ἀμαθία come «credere di sapere qualcosa senza in effetti saperlo» (229c5), distinguendola così dalla più ampia nozione di ἄγνοια (229c1-3). Benché la testimonianza di un'opera tarda non possa certo essere acriticamente assunta come fonte sulle dottrine socratiche³⁵, va anzitutto notato che il passo compare in una sezione peculiare del dialogo – quella sesta definizione che per molti interpreti contiene una descrizione del metodo elencico di Socrate (230b-e) – ma soprattutto che tale accezione di ἀμαθία è la stessa che compare nell'*Apologia* platonica (22d-e; cfr. *Alcib.* I 117e9-118a8 e *Lys.* 218b) e in altri luoghi della letteratura socratica.

Secondo quanto riferisce Senofonte nei *Memorabili*, Socrate indagava spesso in cosa differissero l'ignoranza e la follia (τί διαφέρει μανίας ἀμαθία) e sosteneva che, mentre i folli devono essere tenuti in catene, «coloro che non sanno le cose che si devono sapere è giusto che le imparino da chi sa» (I 2, 50). L'affermazione può essere collegata a un altro passo, in cui è detto, con una formulazione vicina a quella platonica, che Socrate riteneva fenomeni vicini alla follia «il non conoscere se stessi e l'aver opinioni su cose che non si conoscono e credere di conoscerle» (III 9, 6). Non sorprende dunque che la questione dell'ignoranza sia discussa in un contesto marcatamente paideutico come la conversazione tra Socrate ed Eutidemo nel libro IV, in cui una serie di ἔλεγχοι conducono un giovane fiero della propria sapienza, convinto che aver raccolto le opere dei poeti lo renda il migliore dei suoi coetanei come futuro oratore e politico (IV 2, 1), a riconoscersi ignorante in questioni essenziali per ambire a qualsiasi ruolo nella *polis*. Un'intera sezione della conversazione, non a caso, ruota attorno alla questione dell'ἀμαθία: subito dopo aver identificato colui che «volendo dire la verità, non dice mai le stesse cose sullo stesso argomento» in qualcuno che «dimostra di non conoscere le cose che credeva di conoscere» (IV 2, 21), Socrate conduce Eutidemo a riconoscere che la condizione di schiavitù di cui alcuni soffrono è causata

³³ L.-A. Dorion, *Socrate*, cit., p. 96.

³⁴ Si può menzionare, in merito, un passo dei *Memorabili* in cui Senofonte afferma che Socrate portava coloro che lo frequentavano a desiderare la virtù, e tuttavia «non si pose mai come maestro in questo» (I 2, 2-3). Le traduzioni dei passi dei *Memorabili* sono tratte da A. Santoni, *Senofonte. Memorabili*, Rizzoli, Milano 1989.

³⁵ È interessante notare che la critica dell'ἀμαθία è qui attribuita a un personaggio diverso da Socrate, come avviene in un'altra opera tarda, le *Leggi* (732a-b), in cui è l'Ateniense a denunciare l'errore di «prendere per sapienza la propria ignoranza (τὴν ἀμαθίαν)» e dunque di «presumere di sapere tutto, pur non sapendo assolutamente nulla» (732a5-7).



dall'ignoranza (δι' ἀμαθίαν) e che quest'ultima non è da riferirsi alle conoscenze richieste nelle tecniche artigianali, bensì alla conoscenza di «ciò che è bello e buono e giusto» (τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια: IV 2, 22). Significativamente, si tratta delle stesse nozioni morali di cui Eutidemo si rivela ignorante a seguito delle confutazioni socratiche (es. IV 2, 19; 36).

Ad un contesto eminentemente paideutico rimandano anche le testimonianze sul tema dell'ἀμαθία riconducibili all'*Alcibiade* eschineo, un dialogo perduto in cui doveva essere centrale la relazione educativa tra Socrate e Alcibiade. In un passo di Massimo di Tiro (*Philosoph.* VI 6 = VI A 42 SSR), che conserva probabilmente l'inizio del dialogo, si allude all'ἀμαθία di Alcibiade con riferimento al suo allontanamento dalla filosofia, dalla conoscenza e dalla virtù, mentre Elio Aristide (*De quatt.* 576 = VI A 51 SSR) riferisce che Socrate non parlava mai male di Temistocle in sua presenza, così da non offrirgli come motivo di consolazione il fatto che non fosse «il solo a convivere con l'ignoranza (τῇ ἀμαθίᾳ συνοικεῖν)». Dalla stessa orazione, che conserva il discorso su Temistocle prima menzionato, apprendiamo inoltre che anche nello scritto eschineo l'ἀμαθία di Alcibiade doveva consistere, in ultima analisi, nella presunzione di avere – in questioni di politica e di strategia militare – una conoscenza maggiore di quella effettivamente posseduta (Ael. Aristid. *De quatt.* 348-349 = VI A 50 SSR). In questo quadro va letta la testimonianza di Agostino (*De civ. Dei* XIV 8, 3 = VI A 47 SSR) secondo cui Socrate – che su tale presunzione faceva senz'altro leva per condurre il giovane a riconoscere la propria ἀμαθία – gli mostrò come, in quanto *stultus*, egli fosse anche infelice (*miser*).

La questione dell'ignoranza ricevette senz'altro grande attenzione nella riflessione di Antistene, che esprime in merito la posizione più netta: in accordo con la sua teoria del σοφός, il Socratico fa definire la ἀμαθία a Odisseo come «il più grande male» (μέγιστον κακόν), in un passo dell'*Odisseo* (13 = V A 54 SSR) in cui l'eroe denuncia l'errore di Aiace di ritenersi coraggioso (ἀνδρεῖος) solo perché forte (διότι ἰσχυρός), mostrando così di confondere forza e coraggio (e dunque di ingannarsi, di nuovo, sulle proprie capacità). Come Senofonte, Antistene concepisce l'ἀμαθία come qualcosa che allontana da ciò che è bello e buono, impedendo di raggiungere il sapere morale: in un passo di Dione Cristostomo, gli ἀμαθεῖς sono infatti identificati con τοὺς ἀγνοοῦντας ἃ ἔστιν εἰδῶτα καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι (*Orat.* XIII 27 = VI A 208 SSR)³⁶. Come Eschine, inoltre, Antistene doveva trattare la questione dell'ignoranza con riferimento alla figura di Alcibiade e, di nuovo, in un contesto paideutico. Ne è un indizio una testimonianza di Satiro sull'*Alcibiade* (*ap. Athen.* XII 534c = V A 198 SSR), che sembra alludere all'educazione di Alcibiade e in cui, tra altri attributi, egli è definito ἀπαιδευτός³⁷.

³⁶ Si veda A. Brancacci, *Oikeios logos*, cit., pp. 114-115, a cui si rinvia per tale discussione sull'ἀμαθία in Antistene e per altre testimonianze sull'opposizione σοφία-ἀμαθία nell'ambito della teoria del σοφός.

³⁷ Indicative in tal senso sono le osservazioni di Brancacci, che riconduce all'insegnamento socratico la decisa esaltazione, in Antistene, «dell'ἐπιστήμη e della φρόνησις proprie dei sapienti in opposizione all'ἀμαθία e all'ἀπαιδευσία degli uomini comuni» (*ivi*, pp. 155-156).



Tale ricognizione, seppur rapida e tutt'altro che esaustiva, mostra una possibile via per ricondurre, a partire da un esame comparativo, uno specifico nucleo dottrinale all'insegnamento di Socrate: si tratta, in questo caso, di una riflessione sulla natura e le conseguenze dell'ἀμαθία nel quadro di un'etica intellettualistica; riflessione che per tutti i Socratici assume la forma di una critica della presunzione di sapere e della falsa sapienza – la quale è intesa da alcuni (Antistene e Senofonte) come il principale ostacolo al sapere morale – e che, di conseguenza, è legata a doppio filo all'attività paideutica di Socrate, non solo in quanto condizione da cui essa mira a liberare l'interlocutore, ma anche come oggetto di indagine all'interno della stessa procedura elenctica.

4. Conclusioni

La storia degli studi su Socrate coincide in gran parte con la storia della questione socratica, a conferma della necessità – per questa figura ancor più che per altre – di *partire dalla storia*. La considerazione storica della figura di Socrate, che non inizia con gli studi di Schleiermacher, muta però di segno nel primo quarto del XIX secolo: se nel secolo precedente essa era prevalentemente legata alla ricostruzione del contesto storico-politico e storico-religioso dell'Atene di Socrate – e studi come quello di Fréret miravano a una “demitizzazione” del filosofo cercando di ristabilire i termini del “problema Socrate” mediante un'analisi storica delle circostanze del processo e della condanna – successivamente la questione socratica fu (e rimase) identificata con il problema delle fonti, spostando l'attenzione da Socrate ai suoi testimoni.

Ora, il percorso inverso dai *testimonia* alla filosofia di Socrate, quale quello che viene proposto nella seconda parte del contributo, non costituisce in alcun modo un “tornare indietro”: lungi dal riprendere a interrogarsi su quale fonte, singolarmente presa, restituisca in modo più fededegno le dottrine del Socrate storico, simili ricerche non sarebbero possibili senza gli sviluppi più recenti della questione socratica e i risultati dell'esegesi comparativa, che ha consentito il fiorire di studi a più ampio raggio sul socratismo.

Il superamento degli esiti scettici di tale procedimento d'indagine storico-filosofica richiede l'ammissione di due presupposti metodologici. Il primo è che non è necessario un perfetto e pieno accordo tra le fonti, in termini di *soluzioni* proposte alle singole questioni, per ricondurre un nucleo tematico o una certa domanda filosofica all'insegnamento socratico. Il secondo è che i risultati di tali indagini (brevemente esemplificate nel par. 3.2) possono essere “minimali”, limitati cioè ad alcuni nodi problematici o nuclei di interesse essenziali. Se non è possibile, tuttavia, risalire a gran parte delle *risposte* su tali questioni – impresa che sarebbe resa in ogni caso problematica dal carattere aperto del διαλέγεσθαι socratico (altro tratto su cui, peraltro, concordano tutte le fonti) – è possibile e proficuo cercare di ricondurre le varie testimonianze a delle *domande* originarie poste dalla filosofia socratica.



Tenute ferme tali cautele metodologiche, esse dischiudono infatti uno spazio di riflessione filosofica su questioni fondamentali poste dai testi. Per limitarsi ad alcuni esempi, a partire dal caso-studio proposto: qual è l’oggetto e quali le modalità di trasmissione del sapere morale? In cosa questo differisce (se differisce) dalle conoscenze nell’ambito delle τέχναι? Considerando le ambizioni di molti “allievi” di Socrate sulla scena pubblica, che rapporto sussiste tra tali conoscenze e la (buona) politica? Più in generale, vi è compatibilità tra vita filosofica e politica attiva? E ancora, tenendo conto dei molteplici riferimenti all’ἐπιθυμία e all’ἔρως come elementi essenziali dell’educazione socratica, qual è il ruolo di eventuali componenti non-cognitive nell’acquisizione della virtù-conoscenza, e in generale all’interno di un modello intellettualistico?

Tornando a porre simili questioni e indagando i presupposti teorici delle loro diverse (ma spesso compatibili) declinazioni, tale lavoro esegetico sulle fonti può essere forse considerato, con buone ragioni, un modo di “fare filosofia”.