Socrate. Modi di fare e aspetti metacognitivi nei dialoghi socratici e loro rapporto con la ricerca dei nomi e delle definizioni

Socrates: working ways and cognitive aspects in Socratic dialogues and their relationship with the investigation of name and definition

GIUSEPPE MAZZARA*

Resumo: Partindo dos "modos de fazer" de Sócrates, das atitudes socráticas, anedotas e aspectos da interrogação irônica de Sócrates que permaneceram na memórias dos discípulos, propõe-se utilizar de nova hermenêutica para releitura dos testemunhos de Epicteto, Xenofonte e Platão, relativos à investigação dos nomes e correspondentes definições, tendo em vista diferenciá-los mais facilmente de possíveis distorções e acréscimos dos discípulos.
Palavras-chave: Sócrates; hermenêutica; nome; definição.

Abstract: Starting from Socrates' working ways, his actions, anecdotes and aspects of his ironic interrogation that remained in the mind of his disciples, we propose the use of a new hermeneutics to read the reports from Epictetus, Xenophon ant Plato in what relates to the investigation of names and their definitions, in order to differentiate more easily the possible distortions and additions introduced by the disciples.
Keywords: Socrates; Hermeneutics; Name; Definition.

Data la difficoltà di identificare con sicurezza ciò che insegnava Socrate e di superare il contrasto tra i Socratici sui punti di dottrina a lui attribuibili, Livio Rossetti, a più riprese, ha richiamato l'attenzione su certi aspetti ricorrenti della personalità di Socrate, su certi atteggiamenti che saranno rimasti più impressi nella memoria dei suoi allievi e che essi avranno avuto sicuramente il piacere di ricordare senza troppe distorsioni, suggerendo l'ipotesi di una "rilettura" della letteratura socratica antica a partire dai "modi di fare", sui quali tutte le fonti concordano, dagli aneddoti e da certi aspetti procedurali dell'interrogazione ironica, che egli chiama "metacognitivi"[1] . Egli stesso nell'articolo sui valori etici

* Giuseppe Mazzara é praofesor da Universidade de Palermo, Itália. E-mail: gmazzara1939@libero.it

[1] Per i "modi di fare" e gli aneddoti, Cf. ROSSETTI 2000, p. 73-95, Id. 2001, p. 1-8, e Id. 2007a; per gli aspetti metacognitivi, Cf. Id. 2007b. Un richiamo da tener conto dell'aneddotica ci viene dal Calogero nel suo saggio su *Socrate*, ripubblicato ora in Rosati 2005, p. 171 e sq.

propugnati da Socrate, citato adesso in n. 1, ci dà un esempio di che cosa intenda per tale ipotesi di "rilettura", prendendo ad oggetto di analisi la "tesi secondo cui agnoiaí mónon hoí polloì echamartánousin (p. 86 e sq.), ove, egli dice, tale tesi "potrebbe ben riflettere una prassi" piuttosto che l'impostazione "di una sorta di 'sillogismo pratico' (il ragionamento che ha il potere di indurre ad agire in un certo modo" (p. 89).

In questo mio breve intervento mi propongo di utilizzare questo nuovo criterio ermeneutico suggerito da Rossetti – che mi sembra ben pensato – per una "rilettura" delle testimonianze di Epitteto, in *Diss.* I I7. 11-12, di Senofonte, in *Mem.* IV 6.1 e III 14. 1-2 e di Platone, in *Alcibiade I*, relative alla ricerca dei nomi e delle corrispondenti definizioni, che possiamo considerare come punti di dottrina, anche se piuttosto "neutrali" (ma non per questo meno soggetti ad essere fuorvianti, e costituenti i fondamenti dell'insegnamento etico socratico), per osservarli nel loro momento genetico, "in statu nascendi", come direbbe Rossetti, al fine di differenziarli più agevolmente da possibili distorsioni e sovrapposizioni degli allievi.

Inizio dalla testimonianza di Epitteto:

> Chi dice tali cose? Solo Crisippo, Zenone e Cleante? E Antistene non le dice? E chi è l'uomo che ha scritto 'Fondamento dell'istruzione filosofica è l'esame dei nomi?' E non dice così anche Socrate? E a proposito di chi Senofonte scrive che cominciava dall'esame dei nomi, per appurare che cosa ciascuno significasse? (trad. Brancacci 1990).

In questo testo, oltre al collegamento con i fondatori dello stoicismo, troviamo un'assimilazione del metodo di indagine sui nomi di Antistene a quello di Socrate. Senofonte viene tirato in campo per confermare tale assimilazione. Qui mi sembra che ci troviamo di fronte ad una assunzione di principio, che può valere come un insegnamento positivo socratico, oltre che antistenico. Possiamo accettare una tale assunzione come un punto di dottrina attribuibile a Socrate? Possiamo, cioè, intendere quella di Epitteto come una interpretazione attendibile del magistero socratico a proposito della ricerca dei nomi? Io credo di sì.

Lo scopo che mi propongo, infatti, è quello di confermare nella sostanza i risultati conseguiti da A. Brancacci nel capitolo dedicato al metodo dialettico di Antistene nel suo *Oikeios logos*[2] , spostando, però, l'attenzione più su Socrate che non su Antistene, per mostrare la derivazione di quest'ultimo dal primo. Farò ciò attraverso un percorso diverso: mentre Brancacci si sofferma sull'analisi interna a *Mem.* IV 6.1[3] , mettendo in evidenza i richiami ad Antistene attraverso

[2] Cf. BRANCACCI 1990, p. 119-144.
[3] Cf. *Idem*, *ibid.*, p. 119-138.

la terminologia impiegata da Senofonte, io tenterò di metterne in rapporto la terminologia e i concetti con altri luoghi dello stesso Senofonte, riferibili a Socrate, e con altri luoghi analoghi di Platone e specificamente con l'*Alcibiade I*. Tenterò così di mostrare come alla ricerca teorica del significato dei nomi e delle corrispondenti definizioni siano presupposti dei "modi di fare" ricorrenti di Socrate con i suoi interlocutori, che possono differire, occasionalmente, nelle strategie retoriche e psicagogiche, a seconda dei personaggi con i quali, di volta in volta, aveva a che fare, ma che, alla fine, si identificano negli intenti protreptici e paideutici, e in definitiva nell'uso degli stessi strumenti metodologici di ricerca, permettendo di risalire più facilmente a Socrate come fonte originaria, in questo caso, dello stesso Antistene.

Questo il testo di Senofonte:

> Cercherò di raccontare come Socrate rendeva più abili nella discussione dialettica (*dialektikoterous*) coloro che lo frequentavano. Credeva infatti che mentre chi sa cosa sia ciascun elemento della realtà è in grado di spiegarlo anche agli altri, 'Chi invece non lo sa' affermava 'non c'è da meravigliarsi se trascina in errore se stesso e gli altri'. Per questo motivo non smetteva mai di indagare, insieme a coloro che lo frequentavano, che cosa fosse ciascuna cosa della realtà. Ma sarebbe un compito troppo gravoso esporre di ogni oggetto dato come lo definiva. Darò invece tanti esempi quanti bastano, a mio giudizio, per mostrare il procedimento dell'indagine (trad. Brancacci 1990).

Posto che in questo testo non si parla, per lo meno esplicitamente, dell'*epischepsis ton onomaton* come *arche*, da cui, secondo Epitteto, Socrate partiva per il suo insegnamento, e posto che in *Mem*. IV ogni capitolo sembra avere una sua trattazione autonoma rispetto agli altri, come mai Epitteto, in *Diss*. I I7. 11-I2, citando questo passo di Senofonte, assimila tout court Socrate ad Antistene, affermando che anch'egli partiva dall'esame dei nomi? Se è vero come dimostra Brancacci[4], che Epitteto disponeva di testi antistenici sui quali fondare il suo giudizio, oltre alla tradizione, e che quindi conosceva bene la paternità antistenica di quello che Senofonte qui chiama il *tropos tes epischepseos* socratico, in base a quali considerazioni egli attribuiva anche a Socrate l'esigenza antistenica, fatta propria da Senofonte, di partire dall'esame dei nomi, per rendersi capaci di spiegare anche agli altri ciò che egli sa della realtà delle cose e per evitare così di cadere in errore e di trascinarvi anche gli altri?[5] Non si tratta, per caso, di qualche interpretazione forzata dello Stoico?

---

[4] Cf. *Idem*, *ibid*., p. 121, n. 4, ove lo studioso per la dimostrazione rinvia a F. DECLEVA CAIZZI, *La tradizione antistenico-cinica in Epitteto*, in G. GIANNANTONI (org.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna 1977.

[5] Cf. *Idem*, *ibid*., p. 43-69, ove il Brancacci, per mostrare gli interessi logico- linguistici di Antistene, relativamente alle esegesi omeriche, analizza il frammento di Porfirio (*scol. ad Od. á* 1 = V A 187 p. 391-392, 9 G.), focalizzando l'attenzione sul ruolo polisemico del termine *polytropos*.

Che non sia così, lo possiamo vedere innanzitutto da alcune considerazioni di carattere generale. Se guardiamo, infatti, il cap. 1, vediamo che esso può ben costituire come una specie di introduzione a tutto il libro IV. Si apre, infatti, con la considerazione del vantaggio che si aveva dalla frequentazione con Socrate. Senofonte sottolinea come in ogni circostanza e per ogni interlocutore egli avesse un *tropos* diverso di approccio (§ 3): a quelli che erano convinti di essere naturalmente dotati e disprezzavano la paideia, insegnava alcune cose (§§ 5-6), a quelli che si sentivano orgogliosi della loro ricchezza e credevano di non aver bisogno di paideia, ne insegnava altre, ma lo scopo era sempre lo stesso, quello, cioè, di renderli capaci di sapere giudicare (*krinein*) le cose che bisogna saper fare (§ 4) e quelle che bisogna saper distinguere con precisione (*diagignosesthai*), per fare cose utili e non dannose (§ 5), per sé e per gli altri.

Come premessa a questo genere di consigli, Senofonte ci dice quale era il pensiero presupposto di Socrate. Egli, credeva – dice – che coloro che erano ben dotati dalla natura (*tas agathas physeis*), se ben educati "non solo sarebbero stati felici essi stessi e avrebbero amministrato bene i loro averi, ma sarebbero stati capaci di rendere felici se stessi ed anche gli altri, uomini e città" (§ 2)[6].

Dopo di che Senofonte ci presenta il cap. 2, ove ci racconta il caso strano di un incontro di Socrate con un giovane che ha intuito abbia una "natura ben dotata", ma manca, secondo lui, di una vera "paideia", che è quella sua. Eutidemo, infatti, vuole entrare in assemblea a dare consigli alla città ben preparato e si sta facendo una cultura filosofica senza l'aiuto di Socrate. Questo atteggiamento di Eutidemo, schivo e apparentemente indifferente all'insegnamento di Socrate[7], è sufficiente per spingere questi a tentare il colpaccio di farlo entrare nella sua cerchia, e adotta una strategia simile a quella che egli aveva suggerito ad Ippotale nel *Liside* di Platone, quella cioè di non encomiare l'amato prima di averlo catturato[8]. Così anch'egli, con Eutidemo, ne tenta la cattura riducendolo a tappeto, nei modi che Rossetti ci ha magistralmente illustrato, prima di educarlo secondo i temi della sua paideia, che sono quelli della *sophrosyne* (cap. 3), della *dikaiosyne* (cap. 4), della *enkrateia* (cap. 5) e della *autarkeia* (cap. 7). Rossetti, infatti, nell'*Eutidemo* di Senofonte – come, a mio avviso, opportunamente propone di chiamare questo dialogo – mette in evidenza le trappole tese da Socrate ai danni del giovane intellettuale aspirante politico, per dimostrargli che quella sapienza

[6] In *Mem.* IV 1.3-4 Socrate porta l'esempio dei cavalli ben dotati (*euphyestatous*) come esempio della necessità dell'educazione, dicendo: che se questi animali sono bene educati fin da giovani diventano facili da utilizzare e ottimi, da focosi e impetuosi quali erano.

[7] Cf. *Mem.* IV 2.3,6.

[8] Cf. PLATONE, *Lisid.* 205b-207d.

che credeva di avere acquistato in modo sufficiente per entrare in assemblea a dare consigli alla città, in realtà, non lo è affatto, per cui è messo in condizione, dopo la crisi, di chiedere aiuto a Socrate per farsi una cultura adeguata a questo scopo.

Fattosi suo allievo, Socrate cambia radicalmente strategia, diviene più professorale e meno retore ed erista. Vediamo, infatti, Eutidemo divenire l'allievo disciplinato ed attento, che egli, sembra, si era proposto di fare, l'interlocutore principale degli altri capitoli (ad eccezione del quarto, almeno direttamente, ove l'interlocutore è Ippia). Da ciò si può evincere che quando Senofonte dice: "Credeva infatti [Socrate] che mentre chi sa cosa sia ciascun elemento della realtà è in grado di spiegarlo anche agli altri, 'Chi invece non lo sa' affermava 'non c'è da meravigliarsi, se trascina in errore se stesso e gli altri'", altro non faccia che tirare la conclusione di quelle premesse, che sarebbe, direi, la "lezione teorica di logica" fatta ad Eutidemo e qui rinviata dal cap. 2, ove era vista all'opera nei suoi risvolti confutatori ed eristici.

Senofonte, che nel cap. 2 ha descritto l'atteggiamento ironico e superretorico di Socrate, senza lasciarsi lui stesso coinvolgere e tenendosi a debita distanza, in un "arretramento autoriale" – come dice Rossetti –, è lo stesso scrittore che adesso, nel cap. 6, ci presenta la "lezione" dedicata alla necessità di conoscere la dialettica intesa come ricerca dei significati dei nomi e della loro corrispondenza alle cose, che è esattamente il campo in cui Eutidemo era crollato dal punto di vista propriamente metodologico, con conseguenze cognitive gravissime. In *Mem.* IV 2, infatti, questi era crollato sulla divisione tabellare, incapace di distinguere le classi dalle sotto classi, ciò che è giusto e ciò che non lo è, incapace di separare il caso particolare da quello generale, l'eccezione dalla regola, ciò che va messo a destra da ciò che va messo a sinistra, sotto l'incalzare rapido e complesso degli esempi e dei contro-esempi spiazzanti di Socrate.

Adesso, in *Mem.* IV 6, ritorna la stessa logica tabellare e definitoria per "classi" o "famiglie", ben messa in evidenza da Brancacci[9], ma con un "animus"

[9] Alle p. 129-138 della sua opera cit., Brancacci prende in esame i §§ 10-11 di *Mem.* IV, ove Senofonte riporta lo schema della definizione di *andreia* e del suo opposto *deilia*, che può essere ravvicinato più degli altri esempi al metodo tabellare utilizzato nel cap. 2. Cito il Brancacci: "Vale la pena esaminare più da vicino la metodica seguita per giungere a tale conclusione. Posto il termine *andreia*, si procede ad una serie di divisioni binarie, le quali risultano tutte dipendenti dalla distinzione iniziale tra *ta kala* e *ta aischra*. Tramite questo procedimento si mostra innanzi tutto che la definizione di *andreia* è connessa all'alternativa tra *chresimon* e il suo contrario, e poi che entrambe sono funzione della distinzione tra *ta megista* e *ta elachista*, quindi di quella tra *ta deina kai epikindyna* e il loro contrario e infine di quella tra "conoscere (*to eidenai*)" e "ignorare (*to agnoein*)". A questa opposizione seguono poi quella tra *hoi agathoi* e *hoi kakoi* e quella tra *kalos chresthai* e *kakos chresthai*. Ognuna di queste nozioni, e tutte quelle che ne dipendono, è introdotta assieme a quella

professorale e un "modo di fare" completamente mutati, ma pur sempre identici nella procedura logico-semantica: le cose buone vanno messe a destra, le cattive a sinistra, e così via, fino alla definizione finale, come ad es., nel caso del coraggio (*andreia*), che va messo a destra nella colonna dei *ta kala* e la vigliaccheria (*deilia*) che va messa a sinistra, nella colonna dei *ta aischira*. Mentre nel cap. 2 Socrate è riuscito ad essere così abile da portare Eutidemo ad una totale dichiarazione di ignoranza anche su temi sui quali – ha fatto notare Rossetti – avrebbe potuto resiste e persino capovolgerli contro Socrate, Eutidemo invece, a causa della sua ignoranza del metodo di ricerca ne esce del tutto sconfitto e ingannato. Qui, nel cap. 6, Socrate insegna a lui e agli altri come fare per non farsi ingannare da nessuno, e in primis da lui stesso, come, invece, ha provato a farlo con successo nel cap. 2. Socrate, cioè, insegna, qui, ad usare in modo positivo quella logica definitoria che egli stesso, lì, ha usato in modo eristico, sebbene con scopi propreptici e a fin di bene[10].

Se Eutidemo, infatti, vuole sfuggire agli errori e agli inganni e vuole conseguire risultati utili per sé e per quanti, ammirati del suo sapere, gli chiedono consiglio, deve appropriarsi di quel metodo di ricerca dei nomi e delle definizioni, che lo hanno così totalmente umiliato con Socrate.

> "Perciò – commenta Senofonte – stando insieme agli amici [Socrate] non cessava di esaminare che cosa fosse ciascuna cosa".

---

contraria, talché la definizione finale conduce anch'essa ad una coppia di termini opposti: da un lato il coraggioso *andreios*, dall'altro il vile *deilos*. L'uso di divisioni binarie, connesse all'analisi del termine oggetto d'indagine, risulta così funzione di una *diairesis* d'ordine etico, nella quale si inseriscono tutte quelle derivate: da un lato *ta kala*; dall'altro *ta aischra*. Alla classe di *ta kala*, e quindi al termine *andreios,* corrispondono:

I a) *to chresimon;*
I b) *ta megista;*
I c) *to eideinai;*
I d) *hoi egathoi;*
I e) *kalos chresthai.*

Alla classe di *ta kaka* e quindi al temrine *deilos* corrispondono invece:

II a) *to me chresimon;*
II b) *ta elachista;*
II c) *to agnoein;*
II d) *hoi kakoi;*
II e) *kakos chresthai.*

Di qui - conclude lo studioso - l'opposizione finale e riassuntiva, che articola, a questo punto, la definizione dei due termini fin qui enucleati:

I-"coraggiosi" sono *hoi epistamenoi tois deinois kai epikindynois kalos chresthai;*
II- "vili" sono *hoi diamartanontes toutou*" (p. 133 e sq).

[10] Cf. NARCY 2007, in cui lo studioso distingue tra "dialogo eristico" e "dialogo socratico": il secondo si differenzia dal primo non perché ubbidisce a regole diverse, ma per il fatto che, pur ubbidendo alle stesse regole, li applica in modo meno rigoroso.

Inoltre Senofonte ci dice anche come Socrate si comportava quando c'era un contrasto tra lui e l'interlocutore, e possiamo anche immaginare che egli lo facesse non soltanto per completezza di informazione, ma per mostrarci anche quale era nel fatto il tipo di insegnamento che Socrate voleva dare ai suoi allievi, quando si fossero trovati in situazioni analoghe. Dunque, Senofonte ci informa che quando si dava il caso di un *antilegein* con un interlocutore, Socrate riportava ogni discorso o, forse meglio, il discorso nel suo insieme (*panta ton logon*) all'ipotesi di base (*epi ten hypothesin*), che consisteva ancora una volta nella comune ricerca (*epischepsameza*) del significato preciso da dare alla funzione (*ergon*) della cosa oggetto dell'esame, in questo caso quale era la funzione propria del "buon cittadino" (*ti estin ergon agathou politou*) (§§ 13-14). La contraddizione, allora per Socrate, come anche per Antistene, si superava appellandosi alla correttezza del significato dei nomi, già stabilito in partenza o ancora da ricercare.

A questo punto possiamo dire – credo – che Epitteto aveva ragione di credere di potere identificare il metodo di Antistene con quello di Socrate, per lo meno nell'esigenza di comprendersi con l'interlocutore senza equivoci semantici. Certamente, in Socrate, tale metodo non era il frutto di una teoria costruita a tavolino[11], che si poteva apprendere in qualsiasi momento con un semplice ragionamento, come probabilmente doveva fare Antistene con i suoi allievi, ma un fare vivere in modo più o meno traumatico e compartecipato il senso dei propri limiti conoscitivi e delle proprie possibilità, a partire da subito, possibilmente dal primo incontro, come nel caso di Eutidemo[12].

Un altro caso analogo mi sembra quello descritto da Platone nell' *Alcibiade I*. Anche qui si tratta del primo incontro di Socrate con Alcibiade. Come Eutidemo, anche Alcibiade si appresta ad entrare in assemblea a dare consigli alla città, e come quello crede di avere una preparazione adeguata. Ma Alcibiade sa veramente in che cosa consiste la giustizia, che cosa è "il meglio"(*to beltiston*)?

[11] Per mostrare quanto ad Epitetto stiano a cuore gli aspetti della logica, riporto un altro passo da BRANCACCI 1990: "All'obiezione di chi sottolinea la sterilità della logica, Epitetto risponde osservando come, a svolgere il suo compito, siano sufficienti le quattro funzioni che le sono proprie: essa è infatti in grado di distinguere *(diakritika),* di esaminare *(episkeptika),* di misurare *(metretika)* e di pesare (*statika*) tutte le altre cose" (p. 87).

[12] In questo senso la proposta del BRANCACCI 1990, p. 126-129 e ribadita dal GIANNANTONI (1994) di intendere il *ti esti* socratico come un *ti legeis,* acquista plausibilità, nel senso che il dialogo socratico tendeva a coinvolgere l'interlocutore da tutti i punti di vista, per cui era lui in prima persona che doveva farsi carico dell'uso che faceva delle sue parole. Tuttavia, io credo che soprattutto il Giannantoni esageri quando non lascia spazio per una ricerca obbiettiva del senso dei nomi, perché in tal caso l'intento protreptico e paideutico, sempre presente in Socrate, finirebbe per risolvere la discussione nella puntuale vittoria di quest'ultimo sull'avversario, come nel suddetto caso di Eutidemo, lasciando in ombra l'insegnamento positivo, che può valere sia per l'interlocutore di turno, come anche per gli assenti. Cf. *infra*, n. 13.

Anche qui, come lì, la lezione riguarda la logica e la semantica, e precisamente il significato dei nomi e delle cose corrispondenti. Solo chi sa (*ho eidos*) può dare consiglio su ciò che è meglio. Ad es. – chiede Socrate –, nel suonare la cetra: *ti kaleis to beltiston*? (108a-109a). Sa Alcibiade in che cosa consiste la corretta (*orthos*) denominazione della ginnastica e della musica (*tis kaleitai* – 108c; *ti phes* – 108d[13]. Sa Alcibiade che cosa è "il meglio" nel fare la pace o la guerra? Alla sua incapacità di rispondere, segue immediato il rimprovero di Socrate, senza riguardo: "Ma è certamente vergognoso (*aischron*)" (108e). Alcibiade dunque non sa in che cosa consiste il meglio da consigliare all'assemblea riguardo al fare la pace o la guerra: "Se anche lo ricerco non sono capace di capirlo" (109a), e così via, fino al punto in cui, richiesto in che cosa consista il giusto e l'utile, rinunzia a proseguire: "Non so nemmeno quello che dico" (116e), che è la stessa conclusione di Eutidemo: "Penso che per me la cosa migliore sia stare zitto, visto che corro il rischio di non sapere assolutamente niente" (§ 39). La stessa cosa si potrebbe dire della definizione della *euboulia*, della *phylia,* dell'*homonoia* (125e e sqq.), ecc.

Quello che cambia, oltre naturalmente a certi contenuti specifici, è la strategia retorica e psicagogica. Mentre in *Alcibiade I* il rapporto tra Socrate ed Alcibiade è di amante ad amato e tende per ciò stesso ad essere più amabile e meno scontroso, nell' *Eutidemo*, invece, si tratta di un giovane promettente, che sta tentando la scalata politica, facendosi una cultura filosofica da solo, senza l'auto di Socrate, al quale come maestro si sono rivolti (o si rivolgeranno?) personaggi come Alcibiade e Crizia. Socrate lo ha adocchiato e si sente snobato, va quindi subito all'attacco, prima con i suoi compagni e poi da solo, fino alla capitolazione completa del giovane, che alla fine, da persona intelligente e volenterosa quale è, si fa suo allievo, come ho detto.

Qualcosa di analogo succede con Teeteto, anche lui giovane molto promettente di Atene, che pur conoscendo Socrate e ciò di cui andava alla ricerca[14], preferisce farsi allievo del geometra Teodoro[15], intellettuale straniero di passaggio, il quale, incontratosi con Socrate gli presenta il giovane con grandissimi elogi[16].

---

[13] Come si vede, il *ti kaleis* e il *ti phes* ci riportano esattamente, per un verso, a quello che il Giannantoni indicava come il senso del *ti esti* di Socrate, ma per un altro verso ci indica la direzione semantica e cognitiva in generale e valida non per il solo Alcibiade. Infatti che senso avrebbe il *dialegesthai* socratico se si dovesse risolvere ogni volta nell' "educazione" del solo interlocutore di turno? Il "conosci te stesso", in tal caso, sarebbe valido solo per Alcibiade o per Eutidemo, e tutto finirebbe lì. Mi sembra troppo riduttivo.

[14] Cf. PLATONE, *Theaet.* 148e.

[15] Il nome di Teodoro, geometra di valore, viene evocato anche in *Mem.*IV 2.10-11, quando Socrate chiede ad Eutidemo che cosa vuole diventare, se geometra abile (*agathos*) come Teodoro, o architetto, o astronomo, o rapsodo, ecc., o uomo politico.

[16] Cf. PLATONE, *Theaet.*143e-144b.

Socrate, anche qui, mostrerà in un modo ancora diverso, che la cultura di base di tipo geometrico che Teeteto aveva appreso da Teodoro era insufficiente per la identificazione della definizione della scienza (*episteme*)[17]. La maieutica di Socrate mostrerà che non solo il primo nato (l'identità di *episteme* con *aisthesis*), ma anche il secondo (l' "opinione vera") si riveleranno pieni di vento. Bisogna allora andare avanti, oltre Teodoro (e oltre l'anonimo teorico dell' "opinione vera con ragione"); e così il dialogo dell'indomani con lo straniero di Elea si apre con la stessa domanda logico-semantica che aveva costituito il tema dell' *Eutidemo* di Senofonte, dell'*Alcibiade I* e, vi includerei, il *Protagora*[18] di Platone: se ai tre nomi "politico", "sofista" e "filosofo" corrispondano tre generi diversi di realtà o no[19].

Le strategie comunicazinali e di ricerca sono differenti: Socrate probabilmente doveva conoscere molto bene la tecnica psicagogica gorgiana della *polytropia* e comunque l'applicava a suo modo, secondo il suo carattere, a seconda degli interlocutori e della situazione, servendosi sempre, per lo meno inizialmente, dello stesso strumento, e cioè dell'*epischepsis ton onomaton*, per ridurre alla crisi e alla presa di coscienza della propria ignoranza e alla necessità di ricercare un' altra educazione e un altro stile di vita.

Da questo punto di vista mi sembra che Rossetti abbia colto bene il senso della metodologia maieutica socratica, quando dice che non bastava a Socrate che i suoi allievi venissero a "sapere" semplicemente un certo enunciato, ad es., "che p", ma bisognava "prendere confidenza con insiemi complessi di significati, usi linguistici, criteri di giudizio, valori e disvalori, compatibilità e incompatibilità delle affermazioni […]" ecc.[20], al fine, tuttavia, di trasferire nella teoria questa consapevolezza acquisita con una certa intensità nella vita pratica, giungendo per questa via comunicazionale emotivamente coinvolgente all'identità di teoria e prassi. In sostanza, non è la teoria in astratto che guida la vita pratica, ma la vita pratica che fa da battistrada alla teoria. Si ricordi la battuta di Socrate ad Ippia che gli chiede in che cosa consista la giustizia: "Se non con le parole – risponde Socrate – con i fatti però lo dimostro; o non ti pare che il fatto (*to ergon*) abbia un valore probante maggiore delle parole (*tou logou*)?" (*Mem.* IV 4.10, trad. Santoni 2001).

È ciò che mi sembra ancora evincersi da un "aneddoto" narratoci da Senofonte in *Mem.* III 14.1 – 4. Durante una delle solite *synousiai* Socrate non mancò di approfittare della discussione in corso per rivolgere il proprio intento

[17] Per un approfondimento dei rapporti tra i problemi filosofici sollevati da Socrate e le risposte in chiave geometrica di Teodoro e Teeteto, Cf. NARCY 1994, p. 30-69.

[18] Cf. PLATONE, *Protag.* 329c; 349b-c.

[19] Cf. PLATONE, *Soph.* 217a, 218b-d.

[20] Cf. ROSSETTI 2007b.

proteptico ai partecipanti. In quella occasione, mentre si discuteva del rapporto dei nomi con le azioni corrispondenti (*logou ontes peri onomaton, eph' hoisi_ergoi hekaston*), un commensale che mangiava pane con companatico, aveva cominciato a mangiare solo il companatico. La cosa non sfuggì a Socrate, il quale subito spostò la discussione sulla definizione del termine *opsophagos*: chi è il "mangiatore di companatico", il "ghiottone"? La definizione emersa dalla discussione implica due casi: 1) il mangiatore di companatico senza pane; e 2) il mangiatore di companatico con poco pane. Poiché intanto che si ricercava in comune tale definizione, il commensale in causa ha capito che il discordo era rivolto a lui, ricominciò a mangiare anche il pane. Siccome, però, aveva ricominciato piuttosto timidamente, Socrate avendo notato ciò, subito intervenne dicendo: "Voi che siete vicini a costui controllate se si serve del pane come companatico o del companatico come pane", perché in questo secondo caso avrebbe contravvenuto ancora, per la seconda definizione di *opsophagos*, alla norma etica dell'*enkrateia*.

Senofonte, anche qui come già per l'*Eutidemo*, sta attento a tenersi a debita distanza dalla narrazione, per cui non fa nessun commento, ma noi possiamo facilmente immaginare la vergogna di questo commensale silenzioso, giovane anche lui (*ho neoniskos* - § 4), indicato come la pecora nera della compagnia, e di fatto chiamato a dare conto e ragione pubblicamente della sua coerenza con i principi dell'etica raccomandata dal maestro, con modi che potremmo dire non propriamente molto gentili, ma certamente efficaci come stimolo a cambiare modo di comportamento, ed anche modo di valutare le cose.

In questo aneddoto, molto probabilmente possiamo vedere all'opera ed esemplificato quello che dovette essere il tipo di insegnamento e il modo di trasmetterlo di Socrate: da una parte, la discussione teorica in comune sui vari temi della vita quotidiana e, dall'altra, il loro diretto e immediato riconnettersi con la realtà. Nel caso in oggetto, per quello che ci dice Senofonte, fra i commensali si discuteva, così, in generale, del significato dei nomi rispetto a quella che poteva essere identificata come la loro funzione propria (*eph' hoioi ergoi*), rispetto all'azione, ove mi sembra enfatizzata la finalità pragmatica di una tale ricerca implicata dal termine *ergoi*.

E' proprio a questo punto che si presenta per Socrate l'occasione di verificare la validità della ricerca teorica e soprattutto la sua applicabilità, con i suoi risvolti pratici. Non si tratta soltanto del caso particolare che serve ad illustrare il senso della definizione in generale, quanto piuttosto della ricerca della definizione in generale che possa acquistare senso se è capace di sollecitare un tale stato di disagio, da costringere gli eventuali interessati a cambiare modi di atteggiarsi rispetto alle cose. Una ricerca dei nomi, dunque, che parte dalla teoria, si confronta con la realtà e ritorna alla teoria con la mediazione della retorica e della

psicagogia, in cui si evidenziano certi modi di fare che dovettero essere caratteriali del Socrate storico.

Da qui è forse possibile risalire, andando all'indietro, verso contenuti dottrinari e metodologici originari di Socrate, che vengono in tal modo visti nella loro genesi effettiva, come nel caso di questo aneddoto, ma direi anche come nei casi dell'*Eutidemo,* dell'*Alcibiade I* e del *Teeteto* sopra indicati.

Tutto questo potrebbe permetterci uno sguardo prospettico forse più ampio rispetto all'excursus di *Mem.* IV 2.24-30. Senofonte qui ci presenta un Socrate che interpreta innanzi tutto il significato dell'iscrizione del tempio di Delfi, "conosci te stesso", come espressione semantica: "Forse ti pare che conosca se stesso chi conosce soltanto il proprio nome […] o colui che conosce la sua capacità (*dynamin*)?" (§ 25). Nel ricollegare la conoscenza del "se stesso" (*heauton*) alla realtà umana che vi corrisponde, Socrate dà una lezione di semantica analoga a quella che gli abbiamo visto dare nell'aneddoto sopra riferito, e come qui, anche nell'excurus abbiamo a che fare con una "lezione" di metodologia di ricerca a fini cognitivi a tutti gli effetti, per quanto, certo, inserita in un contesto del tutto "metacognitivo", come Rossetti ha mostrato.

Questo mi pare che ci possa spingere a leggere il cap. 2 di *Mem.* IV non disgiunto dell'insieme degli altri capitoli, ove le lezioni di etica sulla saggezza (cap. 3), sulla giustizia (cap. 4), sulla padronanza di sé (cap. 5) sulla dialettica (cap. 6) e sull'autarchia (cap. 7) – come ho detto – sembrano costituire un corpo unico, pur nella distinzione e indipendenza delle varie trattazioni.

Infatti, la "conoscenza di sé" risulta preliminare ad ogni attività non solo da *Mem.* IV 2.24-30, ma anche dall' *Alcibiade I* , ed essa in entrambi i luoghi si identifica con l'*epischepsis ton_enomaton,* come si è visto ed ha valore protreptico e paideutico non soltanto per Eutidemo ed Alcibiade, ma anche per ciascuno di noi, a distanza di tanto tempo.

Ma se è così, allora quando Epitteto dice che non soltanto Antistene, ma anche Socrate incominciava dall'esame dei nomi, considerando tale esame come *l'arche paideoseos*, egli sembra cogliere esattamente il senso che Senofonte voleva dare alle sue parole in *Mem.* IV 6.1, cit. Infatti, in queste parole egli presumibilmente riassumeva il senso che Socrate dava dell' iscrizione del tempio di Delfi, e cioè che "la conoscenza di se" è preliminare ad ogni conoscenza e ad ogni attività, e a maggior ragione per chi, come Eutidemo ed Alcibiade, voleva dedicarsi alla politica, che è l'arte più bella e che per questo è detta "regale" (*basilike*) (§ 11).

Da questo punto di vista il cap. 6 di *Mem.* IV, dedicato alla dialettica, non sembra nascere come un fungo, in modo estemporaneo, né ha nulla a che vedere con la dialettica del *Fedro*, del *Sofista* e del *Politico* di Platone, come credeva il

Maier[21], ma si direbbe che sia la conclusione in chiave logico-linguistica e semantica dei capitoli precedenti, ivi incluso il cap. 7, sull'autarchia, che è seguente, in quanto di essi ne costituiscono lo strumento di ricerca e di identificazione. Senza di esso probabilmente sarebbe mancata una parte essenziale alla trattazione dell'intero libro. Senofonte dovette avvertire l'essenzialità di questa trattazione e non ha mancato, per completezza, di metterla a punto come meglio poteva, con i vari esempi illustrateci.

Da tutto ciò mi sembra che possa rimanere confermata, per un verso, la ricerca del Brancacci circa la paternità antistenica di *Mem*. IV 6.1 e dell'intero capitolo, e che, per un altro verso, si possa capire meglio la correttezza dell' interpretazione di Epitteto, che, come si è visto, identificava il metodo di ricerca di Antistene (fatto proprio da Senofonte), con quello di Socrate. Questo, poi, ci indurrebbe a fare l'ipotesi che non soltanto sia di derivazione antistenica il cap. 4, sulla dialettica, ma l'intero libro IV, per questa sua unità concettuale di fondo basata su certi aspetti logico – semantici e paideutici. Se fosse così, si potrebbe immaginare che per Senofonte Antistene, a cui egli in questo caso ha preferito rifarsi, sia rimasto più vicino al Socrate storico sia per certi aspetti logico-procedurali, che per certi altri aspetti etici, come l'*enkrateia* e l'*autarkeia*, di quanto non lo sia stato Platone.

Ciò non soltanto per certi aspetti logico-sematici in senso stretto, ma probabilmente anche per certi altri aspetti "metacognitivi", di cui parla Rossetti, presenti nell'*Eutidemo*. Infatti, premesso che i modi di fare di Socrate sono suoi soltanto e non di Antistene, bisogna dire che la retorica o l'eristica retorica di cui egli si serve per la capitolazione del giovane Eutidemo non ha ninte da invidiare a quella di Gorgia, ad es., a quella del *peri tou me ontos*, semmai appare ancora più raffinata e complessa, per la presenza di una forte carica ironia e per l'uso massivo di esempi e contro-esempi, e di trappole più o meno nascoste, del tutto assenti nel Sofista. Ma, al di là delle differenze, pur notevoli, certamente c'è in Socrate un uso raffinato della *polytropia,* che ci invoglia quanto meno ad accostarla a quella di Gorgia, riuscendo con successo a calibrare discorso e atteggiamento da tenere, a seconda come ho detto, degli interlocutori e delle circostanze[22]. Ora noi sappiamo che Antistene tenne in grande considerazione la retorica gorgiana, attestataci non soltanto dal frammento di Porfirio[23], ma

[21] Cf. MAIER 1943, p. 60-64. Cf. anche la critica di BRANCACCI 1990, p. 125, n. 11, e p. 143, n. 39.

[22] Cf. anche *Mem.* IV 6.15, ove Socrate viene avvicinato ad Odisseo, lodato da Omero perché quando parlava si serviva di opinioni condivise, per cui risultava molto convincente.

[23] Cf. PORPHYR. *Scol. ad Od.* á 1 (= V A 187 pp. 391-92, 9 G.), cit. Per una interpretazione puntuale della prima parte dello scolio, Cf. BRANCACCI, cit., p. 43-55.

anche dalle due declamazioni pseudodicaniche *Aiace* e *Odisseo*, per cui, rispetto a Platone, che riprenderà positivamente la retorica gorgiana piuttosto tardivamente, nel *Fedro*, anche in questo egli sembra restare più vicino al maestro.

Tuttavia io credo che non bisogna generalizzare questa vicinanza, perché potrebbero esserci aspetti nei quali Platone si potrebbe rivelare più sensibile di Antistene, e il motivo per un atteggiamento di cautela ci potrebbe venire propriamente dalle stesso aneddoto sopra analizzato. Infatti alla domanda di Socrate: chi è l'*opsophagos*, si è visto che sono state date due definizioni e non una soltanto. Ora mentre questo per il Platone dei dialoghi aporetici, abituato a considerare tutta una costellazione di definizioni, per altro tutte insufficiente, almeno apparentemente, non faceva problema, per Antistene, invece, avrebbe fatto problema, data la sua concezione della definizione come *logos oikeios*, per cui per ogni *pragma* il rapporto con il suo nome e la sua definizione è del tipo *en eph' enos*, uno a uno, ossia una sola definizione per una cosa sola.

Probabilmente in Socrate come non rigido era il suo modo di fare, così anche le sue definizioni dovevano risultare meno rigide di quelle del suo allievo Antistene, e più vicine e meglio interpretate dal Platone dei dialoghi aporetici.

Di contro, non deve essere trascurato il fatto che le due definizioni di *opsophagos* sembrano date come definitive e niente affatto come aporetiche o suscettibili di revisione, tanto è vero che è lo stesso Socrate a prenderle sul serio, quando incarica i commerciali più vicini al giovane trasgressore della seconda definizione, di controllare se questi si atteneva alla normalità del comportamento, che consisteva nel mangiare pane con (poco) companatico, oppure al comportamento vizioso, che consisteva nel mangiare companatico con (poco) pane. Questo in un certo senso, ma solo in un certo senso, ci riporta nuovamente ad Antistene per la determinatezza della definizione. Il che potrebbe significare che Senofonte aveva anche una sua originalità nel selezionare gli apporti di altri condiscepoli del maestro, e non si limitava a seguire questo e quello, senza discernimento critico personale.

Per concludere, io credo che l'*Eutidemo* di Senofonte e l'*Eutidemo* di Platone abbiano in comune un aspetto, per lo meno in prospettiva: la consapevolezza che, per resistere e contrastare la logica distruttiva degli eristi, bisognava apprenderla da chi la "sa" fare: e come in Platone Socrate l'aveva appresa a sua spese dai due fratelli Eutidemo e Dionisodoro, maestri in questo campo, così in Senofonte bisogna che anche il giovane Eutidemo, dopo averne pagato le spese a Socrate, anche lui nei panni dei due fratelli eristi, apprenda ora anche da lui a usarla come si conviene, per non farsi ingannare, ma anche per non ingannare

nessuno, almeno fino a quando non se ne presenti l'occasione: "lezione" che il collega Platone ha imparato alla perfezione[24].

Così l'arte dell'uso dei nomi e delle definizioni potrebbe esprimere una delle note più caratteristiche del Socrate storico, del Socrate che si comporta "da Socrate", come direbbe Rossetti, che consente di osservarlo all'opera nella sua doppia veste di maestro di virtù etiche e maestro di retorica eristica e non eristica, ossia di logica e di sematica come propedeutiche alle virtù etiche. Ciò potrebbe confermare la lettura "metacognitiva" di questo cap. 2, come propone Rossetti, facendo attenzione tuttavia a non isolarlo troppo dal contesto dell'intero libro IV.

Referenze bibliografiche

BRANCACCI 1990: *Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Bibliopolis, Napoli.

DECLEVA CAIZZI F. 1977: *La tradizione antistenico-cinica in Epitteto*, in G. Giannantoni (org.). *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna.

GIANNANTONI 1994: *Logo e dialogo*, in Socrate, relazione presentata al Convegno internazionale di Aix-en-Provence 24-27 ottobre 1994.

NARCY 1994: (org.) Platon, *Théétète*, GF Flammarion, Paris.

_____ 2007: *Che cosa è un dialogo socratico?,* in *Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006*, in fase di pubblicazione per Levante Editori, Bari.

ROSATI 2005: *Logoi preplatonici tra logica e letteratura*, con uno scritto e una lettera di Guido Calogero, Editori Levante, Bari, p. 153-176, originariamente comparso in "Nuova Antologia", XC, vol. 465, 1995, p. 291-308, e ripreso in *Scritti minori di filosofia antica* ("Elenchos" 10), Bibliopolis, Napoli 1984, p. 106-126.

ROSSETTI 2000: *I valori etici propugnati da Socrate,* in *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo,* Edizioni La Città del Sole, Napoli, p. 73-95;

_____ 2001: *Socrate e il dialogo ad "alta interattività"*, in "Humanitas" (Coimbra) 53 (2001), p. 171-181.

_____ 2007a: *A Context for Plato's Dialogues*, in A. Bosch-Veciana and J. Monserrat-Molas (éds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues (I)*, Societat Catalana de Filosofia – Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, p. 15-31.

_____ 2007b: *L'*Eutidemo *di Senofonte*: *Memorabili* IV 2, in *Il Socrate dei dialoghi*. *Seminario palermitano del gennaio 2006*, in fase di pubblicazione per Levante Editori, Bari.

[recebido em fevereiro 2007; aceito em julho 2007]

[24] A parte certi dialoghi aporetici, come l'*Eutifrone*, il *Protagora*, un caso esemplare potrebbe essere costituito dal *Teeteto*, che, pur essendo un dialogo della maturità, è scritto con movenze aporetiche tipiche dei dialoghi giovanili, come ha mostrato NARCY 1994, p. 69 e sqq. Inoltre, Cf. NARCY 2007, in cui lo studioso sottolinea come il filosofo, per potere confutare, deve conoscere l'eristica.