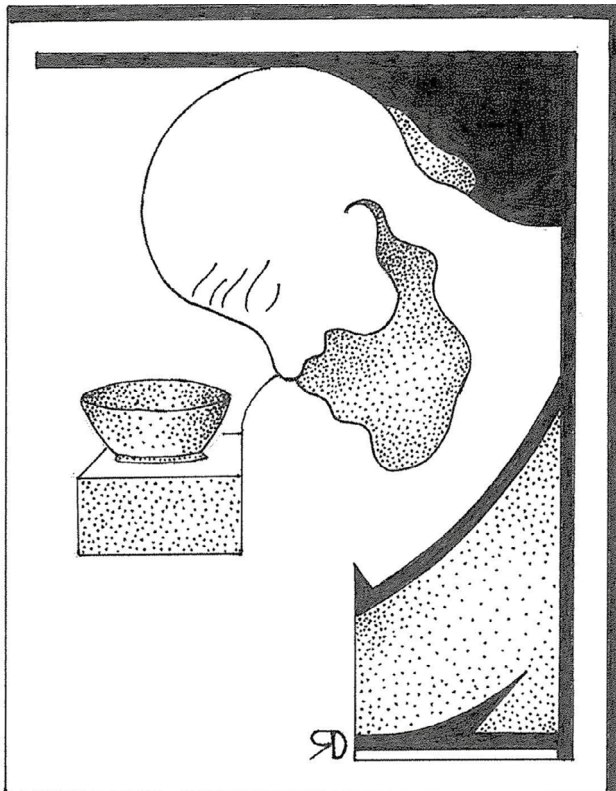


La bandiera di Socrate

Momenti di storiografia filosofica italiana
nel Novecento

a cura di

Emidio Spinelli e Franco Trabattoni



Collana Studi e Ricerche 43

STUDI UMANISTICI
Serie Philosophica

La bandiera di Socrate

Momenti di storiografia filosofica italiana
nel Novecento

a cura di

Emidio Spinelli e Franco Trabattoni



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE

2016

Copyright © 2016

Sapienza Università Editrice

Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma

www.editricesapienza.it

editrice.sapienza@uniroma1.it

Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420

ISBN 978-88-98533-89-3

DOI 10.13133/978-88-98533-89-3



Quest'opera è distribuita con licenza Creative Commons 3.0
diffusa in modalità *open access*.

Distribuita su piattaforma digitale da:

digilab

Centro interdipartimentale di ricerca e servizi
Settore Publishing Digitale

In copertina: Roberta Di Sarra, *Ultimo atto...*, 2015.

Indice

Prefazione	VII
<i>Emidio Spinelli e Franco Trabattoni</i>	
Il Socrate di Rensi. Un sobrio eroismo scettico	1
<i>Fulvia De Luise</i>	
Piero Martinetti. Lo statuto socratico della libertà	23
<i>Stefano Maso</i>	
Gentile e Socrate	39
<i>Marcello Mustè</i>	
Il Socrate di Romano Guardini	59
<i>Enrico Berti</i>	
Il Socrate di Guido Calogero	75
<i>Aldo Brancacci</i>	
Il Socrate di Antonio Banfi	101
<i>Franco Trabattoni</i>	
Giuseppe Semerari e l'incontro con Socrate	117
<i>Emidio Spinelli</i>	
Il Socrate di Gabriele Giannantoni e l'invenzione della filosofia	133
<i>Bruno Centrone</i>	
Indice dei nomi	147

Prefazione

La ripresa della lezione degli Antichi, in contesti filosofici fra loro diversi, talora in dialogo talora con consapevole distanza, assume un significato particolare durante il XX secolo, in autori di formazione e cultura italiana. Forte e convinta, infatti, si mostra la volontà di ritornare alle origini, in momenti storici complessi, come quello che ha visto l'Europa lacerarsi a causa di due Guerre Mondiali o come quello pieno di aspettative che ha caratterizzato il Dopoguerra o, infine, come quello che ha contraddistinto i vivaci dibattiti, anche "ideologici", degli anni Ottanta e Novanta del "secolo breve".

Su questo sfondo, il riferimento a Socrate si è rivelato come un punto fermo, a cui aggrapparsi per credere ancora in valori fondamentali o per rileggere in modo critico il proprio tempo. Ciò vale, in modo ogni volta differente e peculiare, per tutti gli autori che sono oggetto di questo volume, che raccoglie i contributi presentati in occasione di un Convegno dal medesimo titolo, svoltosi a Roma, presso il Dipartimento di Filosofia della "Sapienza" Università di Roma, nei giorni 27 e 28 febbraio 2015.

Socrate viene identificato con il principio stesso della libertà, del dialogo e del dover "rendere ragione" di ogni scelta compiuta. Con la sua morte, del resto, egli sembra essere assunto a esempio per eccellenza della coerenza tra pensiero e azione, sorretta dalla spinta a esplorare fino in fondo se stessi e le basi dei propri comportamenti.

Socrate, per gli autori che vengono analizzati nei saggi qui raccolti, diviene dunque una sorta di "bandiera", da issare per continuare a mantenere vivo l'ideale dell'uomo saggio e virtuoso, da imitare o anche da "revisionare", soprattutto nei momenti più dolorosi. E tutto ciò,

come i singoli contributi si sforzano di mostrare, sempre sullo sfondo di altri aspetti del massimo rilievo, di carattere sociale, morale e politico.

Proprio il fatto che l'immagine di Socrate sia così sfuggente, ha dato luogo a una serie di ricostruzioni diverse della sua filosofia: in base alle sue ricerche, alle sue esperienze, alle sue idee sociali e politiche, insomma al suo bagaglio culturale e filosofico, ogni autore qui esaminato raggiunge il "suo" Socrate e poi, con lui o perfino senza di lui, la "sua" immagine di filosofia.

Non possiamo che augurarci che l'insieme dei risultati offerti dagli studiosi chiamati a raccolta per questa comune riflessione – non certo esaustiva, ma speriamo significativa, rispetto ad alcuni capitoli importanti della storiografia filosofica socratica novecentesca di ambito italiano – possano rappresentare uno stimolo per una più ampia ripresa di interesse e di studio verso autori, personalità, correnti del nostro pensiero, il cui valore e la cui originalità troppo spesso rischiano di restare celate o peggio ancora dimenticate, nel turbinio di mode e passioni più o meno "esterofile".

Una parola di ringraziamento, doverosa, va alle due Istituzioni, che hanno reso materialmente possibile la realizzazione del Convegno e la pubblicazione di questo volume: da una parte l'Università degli Studi di Milano (Dipartimento di Filosofia) e dall'altra la 'Sapienza'/Università di Roma (Dipartimento di Filosofia).

Un ulteriore e conclusivo grazie dobbiamo a Francesca Pentassuglio, che ha contribuito con entusiasmo e competenza non solo alla finale messa a punto dei contributi, ma anche alla stesura dell'*Indice*.

Emidio Spinelli e Franco Trabattoni

Il Socrate di Rensi. Un sobrio eroismo scettico

Fulvia De Luise, Università di Trento

La figura di Giuseppe Rensi come filosofo morale appare immediatamente complessa e problematica: difficile rintracciare una linea di continuità a livello dei grandi schemi di pensiero, dove a suo carico si registrano mutamenti di prospettiva e svolte radicali: dall'idealismo al pessimismo antropologico, dalla metafisica allo scetticismo. Quasi conversioni, che testimoniano alta tensione sul piano della ricerca, ma difficilmente delineano un'identità intellettuale. A ciò si aggiunge l'anomalia del suo percorso nel panorama della filosofia italiana dell'epoca: un orizzonte in gran parte chiuso dalla politica culturale fascista, che, determinando l'emarginazione accademica di Rensi (fino all'espulsione dall'università nel 1934, che segue l'allontanamento dall'insegnamento già nel 1927), contribuisce all'accentuarsi della sua estraneazione dalle correnti dominanti tra gli intellettuali italiani del tempo. Compreso l'idealismo antifascista di Croce, nella cui visione dello Spirito e della storia non avrebbe potuto riconoscersi.

Impressionante è poi la quasi completa dimenticanza in cui è caduto il lavoro filosofico di Rensi nel dopoguerra post-fascista: un oblio che Nicola Emery¹ ha considerato quasi un incomprensibile ostracismo, per un pensatore di statura europea, che aveva occupato una posizione di rilievo nella cultura filosofica della prima metà del Novecento e che, nel quadro della tradizione italiana, disegna un «controcanto notturno» rispetto alle filosofie dominanti di Croce e di

¹ Cfr. l'accurata ricostruzione del pensiero di Rensi condotta in Emery 1997, seguita da Emery 2001. Nicola Emery ha inoltre curato nuove edizioni di opere di Rensi, in Italia (Rensi 1995, Rensi 2013, Rensi 2013a, Rensi 2014) e in Francia (Rensi 1996).

Gentile². Ribaltando i motivi che ne hanno sancito la svalutazione, Emery ha dato origine negli anni Novanta del secolo scorso a una rinascita di studi rensiani, valorizzando originalità e rilevanza di una linea di ricerca connessa ai motivi più fecondi del pensiero europeo otto-novecentesco (da Leopardi a Schopenhauer, da Wittgenstein a Horkheimer e a Camus, che Emery ipotizza abbia potuto leggere qualche opera di Rensi) e mostrando soprattutto la coerenza inattuale di un percorso anti-ideologico, privo (e noncurante) di criteri di utilità e di praticabilità, superficialmente tacciato di eclettismo in quanto non allineato.

Le rivisitazioni che si sono succedute a partire dal lavoro di Emery hanno evidenziato aspetti diversi di rilevanza e nuova attualità della figura intellettuale di Rensi. Tra questi, l'apprezzamento di Franco Volpi per il Rensi «scomodo nichilista» (Volpi 2002), ma a torto giudicato inconsistente e perfino contraddittorio, laddove la continuità di fondo del suo pensiero si coglie sul filo di uno scetticismo senza speranza, provocatorio rovesciamento di ogni forma di ottimismo della ragione. Qui possono coesistere, senza hegeliani superamenti, tanto il tentativo di arginare, da un punto di vista repubblicano e democratico, il fatale prevalere delle *élite*, tentativo condotto in *La democrazia diretta*³, quanto la vena hobbesiana, il realismo politico, della *Filosofia dell'autorità* (Rensi 1920); tanto la passione civile che, da attivista socialista (coinvolto nei fatti del '98, oggetto della repressione di Bava Beccaris), lo porta giovane esule a Lugano, quanto il radicale pessimismo che esprime nel 1937 con *La filosofia dell'assurdo*⁴, negando ogni possibilità di conciliazione e di armonia sul piano della realtà. Per Rensi si esaurisce presto l'idea di una via d'uscita dalle antinomie della vita, perché, commenta Volpi, «a fronte della fiducia inizialmente riposta nella sovranità popolare e nell'universalismo egualitario, si fa strada una convinzione radicalmente scettica: gli uomini sono meno uguali di quello che dicono e molto più di quello che pensano» (Volpi 2002).

² Intervista a Nicola Emery in Argenti 2002.

³ In quest'opera giovanile (Rensi 1902), il filosofo si muove nell'ambito di riflessione degli elitisti, in particolare Pareto e Mosca, individuando come via d'uscita dall'inevitabile deriva autoritaria dei sistemi rappresentativi (quelli liberali e la democrazia, quale appare nell'analisi di Tocqueville), lo sviluppo degli istituti di democrazia diretta.

⁴ Rensi 1937. Il testo ripropone un lavoro precedente (Rensi 1924).

Indubbio è l'interesse di Rensi per i pensatori antichi, che sono per lui termini di un confronto dialettico sostanziale sulle grandi questioni dell'essere e della vita, del discorso e dell'azione, come sentitamente testimonia Mario Untersteiner (1946). Ma che posto ha il riferimento a Socrate nella formazione e negli accidentati sviluppi del pensiero di Rensi? In che senso e con quali effetti specifici gli si può attribuire una forma di "socratismo", in un panorama culturale che abbonda di rivisitazioni della figura di Socrate, ma in cui ogni ricostruzione è un po' un recitare a soggetto intorno a un'icona, una «leggenda» del pensiero morale, come già si diceva (Dupréel 1922) e più ancora si sarebbe detto poi (Gigon 1947)⁵?

Parlando da non specialista di Rensi, ma da studiosa della tradizione socratica, posso dire in prima battuta che le proiezioni di Rensi sulla figura di Socrate (ciò che il filosofo dice di sé interpretando e soffermandosi su determinate rappresentazioni antiche di Socrate, tratte soprattutto da alcune scene platoniche), appaiono dense e penetranti.

L'attrazione per Socrate di Rensi ha certamente a che fare con l'azione che in modo diverso i suoi grandi apologeti, Platone e Senofonte, gli attribuiscono come caratteristica e dominante: il *dialegesthai*, con cui si rivolge e si attacca a ogni tipo di interlocutore, confutando e spingendo all'aporia o affabulando e cercando in ogni modo la persuasione dell'altro, la convergenza nella *homologia* con lui, usando richiami, veri o fasulli, alla tradizione e a quanto l'interlocutore ritiene vero.

Certo, per Rensi, in tutto ciò non c'è verità e neppure autentica opposizione al metodo eristico che i Sofisti usavano per giungere ad affermare il relativismo, la validità di ogni opinione soggettiva; quel metodo che Platone rappresenta come definitivamente sconfitto dalla novità del dialogo socratico, imperniato sulla ricerca di una definizione condivisa e vera. Ma è proprio «sofistica», spiega Rensi, la dimostrazione di Socrate della validità del concetto, costruito in apparente *homologia*, in realtà sconfessato dalla stessa continuità del

⁵ Già nei primi anni Venti del Novecento, Dupréel aveva parlato di «leggenda» a proposito di Socrate. L'idea sta alla base del radicale scetticismo metodologico di Gigon sulla possibilità di superare il velo della rappresentazione letteraria, carica di intenzioni intellettuali ed etiche, per fare ipotesi significative sul piano del Socrate storico. Lo scetticismo socratico, nel senso del dubbio metodologico permanente sull'identità storica di Socrate, perdura per decenni e resta a fare da sfondo cautelativo anche alla più recente ripresa di studi in direzione del "vero" Socrate.

dialegesthai, che accoglie, lascia sussistere e ripristina in forme nuove la divergenza (irrimediabile) delle opinioni:

Siffatta concezione (sia detto tra parentesi) è, essa sì, manifestamente «sostituita», nel significato usuale del vocabolo. [...] Lo è, perché, come i Sofisti, e specialmente Gorgia⁶, avevano già detto, e come, se i dialoghi che Platone fa tener loro non fossero naturalmente «addomesticati», avrebbero saputo benissimo rispondere a Socrate, nella stessa determinazione del concetto di una cosa o qualità, le nostre menti, anziché accordarsi, spesso più profondamente divergono. Tutta la storia della filosofia confuta Socrate precisamente nel medesimo punto e senso in cui tutta la storia della filosofia confuta Kant⁷.

Se Socrate, dialetticamente vincente, afferma «ecco che io vi ho condotto a vedere che voi stessi riconoscete *con me* certi caratteri fondamentali come appartenenti alla cosa» (Rensi 1934, 81), i sofisti, in dialoghi veri, non «addomesticati» come quelli platonici, avrebbero potuto rispondergli che la divergenza è l'esito naturale di ogni tentativo di accordo. E il fatto stesso che il dialogo continui è la prova che «nel determinare il concetto della cosa le menti continuano a divergere». In questo senso, «tutta la storia della filosofia confuta Socrate». Ponendo in dubbio proprio «quelle "cose" il cui concetto stava soprattutto a cuore di Socrate determinare, e che egli presumeva di aver vittoriosamente determinato: virtù, giustizia, bontà, bellezza» (Rensi 1934, 83-4).

E quando Platone procede alla metamorfosi-sublizzazione del concetto, da risultato di un accordo concettuale, quale era, in forma sussistente eterna, trasforma il parziale (e involontario) inganno di Socrate in una perversione del pensiero: l'idealismo, che accompagnerà l'intera tradizione filosofica (in antitesi irrisolvibile con il sano realismo degli scettici). Così Rensi spiega la differenza:

Per Socrate il carattere essenziale presente in tutte le azioni buone (quindi il concetto tipico di queste, il bene universale e assoluto) è la conoscenza di ciò che va fatto. Platone prende questa conoscenza del da farsi (saggezza) esistente per Socrate come *quell'unico* fatto in tutti

⁶ Sesto Empirico, *Adv. Math.* VII, 77 ss.

⁷ Da *I Sofisti, Socrate, Platone*, in Rensi 1934, 81-2.

gli uomini in quanto compiono azioni buone, e, estraendola per così dire dalle menti umane, la fa diventare la conoscenza in sé del da farsi ossia del bene, la visione in sé del bene, l'Idée del Bene, in sé esistente fuori degli animi umani e delle cose mondane (Rensi 1934, 90-1).

Al cuore dell'idealismo sta il «formalismo», schema teorico fondato su un'operazione di astrazione che sottrae al ragionamento ogni contenuto concreto; per Rensi, il grimaldello che chiude la porta dell'esperienza e apre la porta dell'irrealtà. È questo schema che accomuna Platone e Kant, Platone e tutti gli idealisti impegnati a produrre sistemi di «eterne verità». Così conclude Rensi: «Le "forme"; questo è il punto di identità di tutti gli idealismi, platonico o "attuale". E anche il narcotizzare i cervelli erigendo castelli di ragionamenti intorno alle "forme" vuote, indifferenti a qualunque più opposto contenuto, insignificanti, che si applicano ugualmente a tutto, sussumono in sé indifferentemente tutto, e quindi sono il *nulla*» (Rensi 1934, 114-5).

Eppure... (verrebbe da dire leggendo queste e altre pagine), eppure questa non è una stroncatura di Socrate, non è un giudizio che lo metta in linea con altri illustri divulgatori dell'ottimismo filosofico, con altri fortunati ideologi della razionalità dei sistemi, che tutti rimandano al suo massimo apologeta, il Platone padre di ogni idealismo, che, secondo Rensi, deforma l'invenzione socratica del concetto, innalzandola alle vette di una ontologia delle Forme.

Rensi non solo distingue la posizione socratica, ma la esalta sottilmente sul piano morale a dispetto della sua fallacia teoretica. Socrate è attento a «quel che si ha da fare», l'unico vero e concreto problema, per cui vale la pena di cercare la conoscenza. Ma questo tipo di conoscenza vale solo se «mi penetra veramente sin nel profondo, se in esso si esprime tutto il mio essere»; e Socrate insegna – spiega Rensi – che «non già si fa il male e non si fa il bene, pur conoscendo quello come male e questo come bene, perché si cede all'attrattiva del piacere, bensì mai si farebbe quello che si fa se si conoscesse (d'una conoscenza che sgorgi dalle radici più profonde del nostro essere e impronti di sé tutto questo) che vi siano cose migliori da farsi di quelle che si fanno (*Prot.* 335a)» (Rensi 1934, 86).

Agli occhi di Rensi, Socrate ha a cuore la bontà e la bellezza della virtù praticata; si illude, ma è generosa illusione, di aver trovato il modo di far convenire tutti sulla razionale necessità di agire con intenzione morale, attraverso l'accordo sul concetto. Ma a partire dal *Gorgia*, il personaggio Socrate appare chiaramente consapevole della fallacia che inficia il suo ragionamento, proprio mentre dà prova della sua forte determinazione ad affermare il valore della scelta morale. Qui, secondo Rensi, è già in opera la nuova strategia platonica che conduce alla formalizzazione dell'idea del Bene; ma è proprio qui (Rensi annota e commenta un punto preciso del dialogo con Polo) che Socrate ammette la distorsione sistematica che fa da sfondo a quello che si rivelerà un dialogo tra sordi: «essendo spesso gli effetti di azioni malvagie buoni per chi le compie, occorre per la vera felicità indagare come uno “stia quanto a coltura e giustizia” (*Gorg.* 470e)» (Rensi 1934, 92).

Il che significa che ciascuno è portatore di uno “stato” di virtù o di mancanza di virtù, prima di ogni ragionamento. È una scoperta che trova conferma nei successivi passaggi evidenziati (*Gorg.* 500a-e e 507c), indicati da Rensi a corredo del suo breve accenno; passi da cui ogni lettore comprende che le prospettive analitiche divergenti di Socrate *vs* Polo, di Socrate *vs* Callicle, sulla virtù e il bene, dipendono da due modalità opposte di vedere la vita, il piacere, la felicità.

Rensi annota: «la conoscenza assicurerà la virtù, coinciderà con questa, sarà una cosa sola con questa, solo quando la mente sia previamente così costituita da conoscere come utili o piacevoli le azioni buone e come dannose e ripugnanti le cattive» (Rensi 1934, 92). Ciò significa appunto che Socrate, lui sì e al di là di ogni prova dialettica, è portatore di quella che viene definita una «sapienza istintiva la quale è insieme un vero e proprio «eroico furore» (ibid., 94)⁸. Qui Rensi accosta al richiamo bruniano precisi riferimenti al *Fedro* di Platone (244-245b; 249d e ss.). Altrove, la stessa lettura di Socrate in chiave di eroismo e slancio morale si può leggere in trasparenza attraverso il tema del «genio etico» e nella valorizzazione del *topos* socratico del *daimonion* (forse ripensato in chiave propositiva, più senofontea che platonica).

⁸ Sulla presenza di Bruno nell'opera di Rensi e sul tema dell'eroismo morale (che permette l'accostamento di Bruno a Socrate), cfr. Meroi 2007. Cfr. anche Meroi 2009.

Rensi vede dunque in Socrate molto altro, a partire dalla forza del suo *dialegesthai*. Vede che, nell'azione centrata sull'uso delle parole e dei ragionamenti, il filosofo si fa riconoscere come tale in virtù degli strumenti di analisi che possiede, ma che è la sua volontà di determinare un «da farsi» virtuoso a spingerlo al confronto dialettico, alla ricerca di un possibile accordo. Vede la serietà di questo impegno privo di garanzie, ed è probabilmente questo il primo e fondamentale punto di attrazione, in un non-allineato cronico come Rensi, per la figura di Socrate: il Socrate dell'*Apologia* e del *Critone*, accanto a quello del *Gorgia* e del *Fedone* (i più citati), tutti legati, per data drammatica o tono della rappresentazione, all'idea della morte del filosofo, il che dà un valore di testimonianza estrema alla coerenza tra le parole pronunciate e la continuità di una forte intenzione etica individuale.

Sul modo di intendere e praticare il *dialegesthai*, Rensi privilegia evidentemente l'*elenchos* rispetto alla *homologia* (e forse in ciò è ancor più socratico di Socrate). Quando, nello scritto più volte citato, Rensi mostra la fallacia del modo in cui Socrate conquista (o simula) uno stabile accordo tra i dialoganti, sta dicendo che questo rappresenta una deviazione rispetto all'obiettivo di verità del *dialegesthai*. Quando si radicalizza su questo punto, quasi a configurare l'impossibilità di principio a convenire su un pensiero comune (una vera *homonoia* delle menti), sta dicendo che chi parla con serietà lo fa in nome proprio, senza aspettarsi una consolante convergenza sulle convinzioni che scaturiscono dalla sua ricerca. Ciò non attenua affatto l'interesse per il *dialegesthai*: ne fa semplicemente un luogo tragico, dove le divergenze tra gli individui emergono e si radicalizzano, dove le ragioni espresse rendono più chiaro e irriducibile il conflitto, la *stasis*, tra le posizioni in gioco.

Da questo punto di vista, il relativismo dei sofisti appare a Rensi dotato di ragioni teoriche migliori rispetto all'ipotetico universalismo, luogo di confluenza di molte idee in un'unica forma di coerenza condivisa, di cui osserviamo la ricerca nell'incessante interlocuzione di Socrate. Rensi sottolinea che si può convenire su una definizione o su un principio d'azione solo se ci affidiamo all'esito falsante di ragionamenti generici, che non esprimono alcuna verità universale:

Per cercare di superare il relativismo sofisticato e di giungere sopra la diversità delle morali e le varietà delle virtù, che essi additavano, all'assolutezza e all'universalità della morale, che fa Socrate? Elimina ogni contenuto o particolare concreto della morale stessa, tien presente solo la linea generica, senza spessore ed astratta, indifferente a tutti i contenuti e che tutti indifferentemente li abbraccia, quella cioè segnata dal dire che ogni per quanto diverso contenuto di morale è sempre conoscenza del bene o saggezza (Rensi 1934, 87).

Il contenuto proprio e specifico di questa saggezza, che ogni volta prescrive di conoscere e fare il bene, resta sempre e comunque da determinarsi e da farsi, a carico dei singoli soggetti coinvolti. Socrate ha dato quindi forma a un'illusione provando a educare uno a uno i cittadini di Atene, convinto esecutore di una missione divina possibile, come appare nei memorabili passaggi dell'*Apologia* platonica⁹. Come se si potessero abbattere le barriere tra i mondi mentali degli individui e pensare insieme. Come se esistesse la verità. Come se esistesse un'idea condivisibile di virtù morale.

Non a caso Rensi richiama del *Gorgia* i punti che mostrano l'inanità dello sforzo di Socrate. Con personaggi come Polo e Callicle non c'è tramite comunicativo: la divergenza sullo stile di vita spiega da sola perché nessun accordo Socrate possa trovare con i suoi interlocutori, neppure sul lessico etico elementare; motivo per cui il filosofo si trova alla fine a parlare da solo di una visione che solo i morti potrebbero comprendere.

Che cosa resta di serio, allora, nell'ostinazione di Socrate, che continua a parlare?

Forse è proprio la follia di accanirsi nel *dialegethai*, e non la fiducia nell'efficacia del dialogo, a fare l'attraenza della figura del filosofo agli occhi di Rensi. E questo per due ordini di ragioni: personali e filosofiche. Le prime si evincono dal fatto che Rensi appare innanzitutto simpatetico con l'esperienza individuale e politica di Socrate.

Restando ai dati certi sul Socrate storico (quelli di cui nessuno dubita: che fu un cittadino e un intellettuale presente sulla scena pubblica per tutta la sua vita adulta, che fu processato e condannato a morte a

⁹ Platone, *Apol.* 29d2-30c1.

settant'anni per motivi ideologici e politici), Rensi poteva immaginare che il suo metodo di indagine fosse nato nella speranza di un accordo possibile, speranza magari durata per buona parte del suo percorso di vita; ma l'antico filosofo non poteva certo ignorare il riproporsi delle questioni e delle aporie, fino al plateale fallimento politico della sua opera di convincimento, provato dall'esito di un processo pubblico. Per lo scettico Rensi, ad attenuare la tragicità di questo esito non poteva valere il paradosso platonico che erige Socrate a modello del giusto vilipeso e tuttavia felice nella sua certezza di verità. C'è invece, con assoluta evidenza, nel suo modo di riferirsi alla figura del filosofo, che Rensi vede immerso drammaticamente nelle vicende del suo tempo, proiezione e attrazione per il Socrate che non tace, fino all'ultima goccia di cicuta.

Lo impressiona certamente il Socrate dell'*Apologia* che non può rinunciare al *megiston agathon* di fare ogni giorno discorsi sulla virtù, l'unica cosa che rende la vita degna di essere vissuta¹⁰. Tutto quanto nell'*Apologia* appare una professione di fede nel dialogo filosofico come impegno di vita collima con i continui riferimenti rensiani alla inseparabilità di parola e azione, a un obbligo di coerenza che scaturisce dal fatto di dare significato etico e politico agli argomenti di cui si parla.

Rensi sembra addirittura evocare e applicare a se stesso proprio il modello "missionario", destinato allo scacco, del Socrate dell'*Apologia*. In uno dei testi scritti al termine di una parabola politica costellata di fallimenti, rivendica la purezza delle sue scelte rispetto ad ogni possibile interesse, esibendo, come prova, proprio il carattere perdente di ogni sua scelta. Ammette, come molti gli rimproverano, che «amare esperienze» lo hanno indotto più volte a mutare partito in ambito politico-sociale (trasformandolo da rivoluzionario socialista a fascista della primissima ora, poi critico, impotente e emarginato, del regime). Precisa però con orgoglio che ciò è avvenuto «avendo io come tutti o molti, in questo campo mutato idee, ma con la differenza significativa che i più mutano in modo da essere sempre accanto alla causa che vince, ed io ho mutato *anche a costo* di essere sempre accanto alla causa volta a volta perdente» (Rensi 1937, 14-5).

¹⁰ Ibid., 38a1-6.

Come il Socrate dell'*Apologia* esibisce al processo la sua povertà, a riprova del fatto di non essersi mai fatto pagare¹¹ (di non aver quindi mai cercato né ricevuto alcun vantaggio per sé), così Rensi reclama l'evidenza che avrebbe sempre potuto scegliere miglior causa o partito rispetto a quelli che ha scelto, pagando il prezzo della sua emarginazione. Come quelle di Socrate, le sue prese di posizione sono state tanto disinteressate quanto sgradevoli e inopportune, fuori luogo per molti. Tuttavia, ci tiene a dire Rensi, forse non fuori tempo e non del tutto inattuali.

Qui veniamo alle ragioni filosofiche dell'accanirsi nel *dialegethai*, anche quando si è giunti a parlare da soli.

La Filosofia dell'assurdo è un punto d'arrivo per lo sviluppo del pensiero di Rensi sulla realtà, pensiero che, con il supporto continuo dello scetticismo metodologico, è giunto a completa coerenza nel nichilismo ontologico: assenza di ragione nel mondo, assenza di Dio dalla realtà. Già nell'*Apologia dell'ateismo* (Rensi 1925), il filosofo aveva affermato in prospettiva ontologica l'irriducibilità delle contraddizioni del reale, la loro irrisolvibilità in una misura armonica del Tutto, l'impensabilità logica di un'entità divina che le teologie negative (la forma più raffinata di religiosità) inutilmente si sforzano di affermare, dopo averne svuotato e reso nullo il concetto.

Agli occhi di Rensi, le teologie negative costituiscono il vertice e nel contempo l'auto-confutazione di questo tipo di ricerca:

Ogni teologia, giunta alla sua piena coscienza critica, è in qualche misura negativa, appunto per l'avvertimento che essa fa dell'impossibilità di congiungere i caratteri dell'Essere con quelli di Dio, di far coincidere Dio e l'Essere. Nelle formulazioni più pure e risolutive della teologia negativa, tanto cristiana quanto vedantina, questo avvertimento diventa perfettamente chiaro, ed essa nega quindi risolutamente a Dio l'Essere, riconosce che a Dio il concetto e il verbo è non si può applicare, che Dio quindi *non è* (Rensi 1925, 41-2).

Il loro esito si converte infatti, per chi sappia leggerlo in termini di verità metafisica, in una «prova ontologica dell'inesistenza di Dio», di cui vale la pena di riportare ancora qualche passaggio:

¹¹ Ibid., 31a7-c3.

Ma questa contraddizione delle contraddizioni che è Dio, è appunto quell'Incomprensibile che è incomprendibile *perché* nulla e nulla *perché* incomprendibile: non ha cioè le forme del pensiero *perché* non ha le forme dell'Essere e viceversa, le une e le altre essendo le medesime. Si tratta dunque di parole senza concetti perché il concetto che dovrebbe corrispondervi è contraddittorio e quindi *non* può esistere. [...] Ogni forma di credenza in Dio alquanto progredita è obbligata ad asserire almeno che Dio da essa qualificato come eterno e onnipresente, è dunque fuori dello spazio e del tempo. Ma poiché (in linguaggio di Kant) spazio e tempo sono le forme della nostra sensibilità, a ciò soltanto che è nelle quali si possono applicare i nostri sommi concetti intellettuali (sostanza, causa, realtà, ecc.); poiché, con altre parole, spazio e tempo sono le necessarie forme di ciò che risponde alla definizione o al concetto di Essere; [...] poiché dunque un Essere che non abbia quelle forme non si può pensare, e, col supporlo, si pensa precisamente il nulla [...] "Dio non è" è un giudizio analitico, come "il corpo è esteso". Alla stessa guisa che in questo il predicato si ricava esaminando logicamente il soggetto, senza bisogno di nessuna esperienza, così avviene in quello. Il predicato "non è" si ricava dal soggetto Dio, con la stessa certezza e irrecusabilità logica e quasi tautologica come "esteso" da "corpo" [...]. In relazione antitetica ad Anselmo e Decartes, questa si può ben chiamare *la prova ontologica dell'inesistenza di Dio* (Rensi 1925, 47-51 *passim*).

Nello stesso contesto e col medesimo intento di riconoscere il rivelarsi di una verità comune a chi è in grado di intendere, Rensi loda «l'eroismo di Spinoza» nel sostenere di fatto quello che ad altri pareva un «orrendo ateismo». Non per lui che, riconoscendolo come vero, gli rimprovera invece il «deismo verbale» consistente «nell'aver chiamato Dio il suo gran tutto mostruoso e cieco che procede senza occhi in fronte, macigno immane e insensibile che nel suo inesorabile cammino ci stritola senza curarci, anzi senza nemmeno vederci» (Rensi 1925, 74-5).

Ora, nella prospettiva ultima della filosofia dell'assurdo, Rensi dichiara una coincidenza così profonda tra ciò sente e le evidenze logiche che è in grado di dimostrare, da sentirsi obbligato a mettere sulla carta quella visuale che si è formata «da sé» nella sua mente «come si forma una pianta sulla terra o una nube in cielo» (Rensi 1937, 14). Dice di «aver dovuto scriverla» perché sentiva «fluire dal cervello come una piccola corrente di lava, di cui la penna non è se non il canale che la

conduce a solidificarsi sulla carta» (Rensi 1937, 10); e dalla necessità naturale del suo formarsi nella mente trae che essa può «tanto poco essere falsa, quanto poco lo può essere una pianta o una nube» (Rensi 1937, 14). Questa visione è infatti l'esito di un'esperienza, che è sua, ma è anche storica. Per questo essa è in qualche modo anche segno verace dell'epoca in cui ha vissuto: «la più o meno consapevole ripercussione teoretica» di un mondo che è realmente «sempre più fosco, truce, aspro, malsicuro, senza direzione, senza senno, senza lume» (Rensi 1937, 16). Un mondo da cui – dice Rensi – chi ne sopporta la visione, e non la mistifica, sente l'esigenza di ritrarsi.

Rensi si era scusato di presentare «un libro che, per non contenere declamazioni, ditirambi, lirismi, per non essere gaudioso, chiassoso, esilarante, è così *unzeitgemass*» (Rensi 1937, 17). Ma subito dopo riconosce al frutto della sua riflessione una più profonda, sofferta e disadattata, attualità:

Ma è poi veramente questo libro del tutto *unzeitgemass*? Nel senso ora detto, sì. Ma in realtà i non molti che pensano lo sentiranno come il vero riflesso filosofico dell'epoca, come la nostra epoca stessa che si traduce direttamente in filosofia. E quando si considera che i pensieri qui contenuti furono da me già enunciati fin dal 1924, nel volume *Interiora rerum* (Unitas, Milano), quando si considera quanto numerose affermazioni filosofiche di pessimismo e irrazionalismo *posteriormente a quella data* la nostra epoca abbia suscitato negli altri paesi, si converrà forse che io sono stato in ciò un precursore, uno dei primi che abbia saputo farsi voce filosofica dell'epoca e per poco non direi, pensando a come da allora i fatti mi abbiano dato e continuo a darmi ragione, pressoché un profeta (Rensi 1937, 17-8).

Scetticismo e pessimismo gli appaiono a questo punto come esito di un'esperienza umana che addita l'indubitabile fallimento di ogni pensiero "positivo" (almeno per chi non si adoperava in costruzioni fittizie che allontanano lo sguardo da deprecabili realtà). Rensi avanza il dubbio che si tratti solo di un "suo" fallimento, ma si sente in buona compagnia con i grandi del pensiero negativo (il tipo di filosofia che «non diviene mai "ufficiale", mai "autorevole"»; Rensi 1937, 13): Schopenhauer e soprattutto Leopardi, cui lo lega il constatare e sentire l'insensatezza del reale nel suo insieme e l'assurdità del mondo umano.

In ogni caso, il giudizio estremo che Rensi esprime sull'epoca storica in cui il suo pensiero è maturato ci autorizza ad affiancare all'elaborazione intellettuale quella politica. Permettendo di rintracciare per questa via un altro filo che lega il filosofo a Socrate.

Nichilismo, pessimismo e scetticismo hanno radici precise nella sua biografia. L'idealismo di Rensi va in pezzi con l'esperienza della Grande Guerra; il nichilismo irrazionalista trova conferme progressive nella cornice sempre più cupa degli anni Trenta, dove, nell'attesa di un nuovo conflitto, si rovesciano i miti della ragione e del progresso¹². La guerra stessa, come retrospettivamente ricorda nella sua *Autobiografia intellettuale* (Rensi 1939, 25-6) gli apparve come il teatro della più cupa e violenta *isostheneia* delle ragioni.

L'attenzione per i conflitti interni della ragione in ambito etico-pratico (dove mai si conciliano intenzione morale e interesse) è già ben viva in *Le antinomie dello spirito* (Rensi 1910), ma è del 1919, tempo di guerre civili e violenza nelle strade, il libro che segna la sua adesione teorica e metodologica allo scetticismo, *Lineamenti di filosofia scettica* (Rensi 1919). Ed è certo significativo che nello stesso contesto temporale compaia l'opera che lo caratterizza politicamente come filosofo dell'autorità, in patente contrasto con il suo passato di democratico e socialista: *La filosofia dell'autorità* (Rensi 1920). Non vorrei inoltrarmi in valutazioni generali, che sarebbero necessariamente sommarie e rischiose, sulla coerenza interna di questi passaggi, che apparvero sconcertanti ai contemporanei. Ma non mi sembra azzardato sostenere che, considerate come risposte a un'esperienza storica carica di violenza e di ambiguità, le scelte teoriche di Rensi non sembrano contraddittorie come apparirebbero a un analista dei sistemi filosofici.

¹² In un aneddoto riferito da Sciacca, curatore della nuova edizione di *Principi di politica impopolare*, compare una sorta di applicazione sillogistica, predittiva di un esito tragico per lo sconquasso dei tempi, di quello che era diventato il motto anti-hegeliano di Rensi («Ciò che è reale è irrazionale e ciò che è razionale è irreal»): «Il reale è irrazionale; la guerra è irrazionale; dunque scoppierà la seconda guerra mondiale» (Rensi 1974, 9). In chiave nietzschiana, Rensi aveva declinato il tema dell'irrazionalità del reale come eterno riproporsi di una elementare verità, ben presente agli occhi di «tutti i pensatori davvero sommi» (Rensi 1934, 153), negatori di ogni sviluppo o progresso. Accanto a Nietzsche, Marco Aurelio, Lucrezio e soprattutto Spinoza restano i referenti di un rifiuto programmatico dell'ottimismo nella storia.

Nel distacco dal socialismo¹³ e nella breve adesione al movimento nascente del fascismo¹⁴ possiamo leggere la consumazione, tra guerra e scontro sociale del primo dopoguerra, di tutte le idee di valore collettivo precedentemente coltivate da Rensi, salvo quella, residuale e disperante, di un'autorità che tenga in piedi l'idea stessa dell'ordine, facendo da argine ai conflitti e al disordine strutturale delle cose. Alla vigilia della marcia su Roma, Rensi, che ha assunto come interlocutore politico il fascismo e aspira forse a fargli da guida filosofica, si permette una critica in nome di Socrate, che rivela in lui una forma di ingenuità al limite del ridicolo: in due articoli di giornale (usciti a breve distanza tra fine 1921 e inizio 1922)¹⁵ invita chi dirige il movimento a mantenere vivo nel suo operare lo spirito intransigente del Socrate del *Critone*, denunciando l'incongruità delle azioni illegali e violente, condotte dalle squadre fasciste, con il progetto politico di tutela delle istituzioni che egli crede di condividere con il movimento. Evocando il rifiuto di Socrate alla fuga dal carcere, Rensi rimpiange che il fascismo non mostri un analogo senso della legalità:

¹³ Aniello Montano sottolinea che il suo socialismo attingeva più «a Mazzini, Ferrari, Pisacane, Darwin e Spencer che a Marx, Engels e Lenin» (Montano 2002, 187). Proprio il timore che il modello leninista di una dittatura di classe avesse ormai inquinato il riformismo turatiano, gli fa scegliere la prospettiva di «un governo che fosse capace di essere violento così contro il proletariato come contro la borghesia» (ibid.). Cfr. anche Rensi 1920b.

¹⁴ L'adesione al fascismo, sul filo di una riflessione preoccupata sul declino delle fonti di autorità pubblica non è diversa da quella espressa da altri, come Giuseppe Capograssi nelle *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi* (Capograssi 1921): drammaticamente sollecitata dalla crisi dello stato liberale, che appare impotente di fronte ai conflitti sociali.

¹⁵ *Il Critone (critiche al Fascismo)* e *Il "Critone" e i fascisti*, pubblicati su *La Sera*, rispettivamente il 23 novembre 1921 e il 5 gennaio 1922, costituiscono una critica all'uso di parte della violenza, contrario allo spirito della legge che Rensi aveva creduto di vedere nel fascismo delle origini e che misura sulla scorta del *Critone* platonico. Nelle nuove vesti di filosofo dell'autorità, Rensi attacca «l'elezionismo» e il parlamentarismo, immaginando di trovare forme diverse di legittimazione del potere politico, ma soprattutto ponendo come intangibile il principio del rispetto per l'autorità delle istituzioni, secondo il quale ogni movimento è di parte e sovversivo, se va a infrangere le basi della legalità. Il *Critone* segna l'inizio del distacco del filosofo dal fascismo, nel momento in cui il concreto operare del movimento e poi del regime si dimostra agli occhi del «sincero e onesto» Rensi (endiadi usata da Garin 2000) distruttore delle istituzioni, disposto a violare le garanzie costituzionali dell'ordine per gli interessi di partito.

Non volle perciò fuggire Socrate e subì la morte ingiusta perché avessero vigore le leggi della patria. Questo è lo spirito che manca al fascismo. E questo è lo spirito che soprattutto deve avere un partito che vuole opporre direttamente il suo petto al sovversivismo. [...] Ma non si debella il sovversivismo fuori di noi se prima non lo si debella in noi. E lo si debella in noi solo se si fa proprio coscientemente e risolutamente il principio di Socrate nel *Critone*, che cioè, per far sì che la compagine e la disciplina sociale reggano occorre accettare molto di ciò che ai nostri soggettivi pareri sembra ingiusto e irrazionale (Rensi 1921).

Non è difficile immaginare come sia stato preso questo fastidioso richiamo allo «spirito del *Critone*»¹⁶.

Comunque sia, è nel nome di Socrate e della sua morte esemplare che Rensi crede di poter indicare al fascismo ciò che gli manca per rappresentare un vero partito dell'ordine e della nazione; ed è in Socrate che valorizza la disposizione al sacrificio di sé per amore della legge. L'aspetto anti-utilitario, passionale ed eroico (in senso platonico-bruniano) che Rensi legge nel Socrate del *Critone* si ritroverà identico nelle istanze de *La morale come pazzia* (uscito postumo nel 1942). Nell'immediato, Rensi non rinuncia a esprimersi contro il movimento diventato regime: nel 1925 firma il *Manifesto degli intellettuali antifascisti* di Croce e, ormai avviato all'emarginazione accademica, pubblica nel 1926 *Autorità e libertà*, un testo di revisione, alla luce dei fatti, della sua precedente *Filosofia dell'autorità*, del 1920. Qui espone al lettore l'arezza del suo dilemma:

Pel fatto che condivido, anzi è mio, il principio "sistema politico d'autorità contro sistema di democrazia assoluta", sono separato dagli avversari della presente situazione; ma sono altresì, e più, separato dai sostenitori di essa perché ritengo che l'applicazione stata fatta del principio d'autorità sia contraddittoria ed errata da cima a fondo; pernicioso alla

¹⁶ L'effetto si rifletterà in breve sul gradimento del lavoro filosofico di Rensi. Lo studioso aveva già un critico e un avversario in Gentile, che nel 1917, quando Rensi aveva curato un'edizione degli *Schizzi pirroniani* di Sesto Empirico (Rensi 1917), gli aveva fatto una dura recensione sulla rivista di Croce "La Critica" (anno XV, fasc. V, 20 settembre 1917): appunti alla traduzione, ma soprattutto messa in ridicolo del cambiar bandiera di Rensi, con la nuova professione scettica. Con un'altra stroncatura *ad personam*, Gentile nel 1926 ne decreta la morte filosofica, dall'alto del ruolo egemone che oramai occupava nella filosofia italiana.

vita civile e alla moralità pubblica in quanto ha creato una condizione di cose che non si può descrivere meglio che con gli emistichi virgiliani “multae scelerum facies”, “fas versum atque nefas” (Rensi 2003, 73).

Il dissenso, dopo le leggi fascistissime varate tra il 1925 e il 1926, è ormai incompatibile con una cattedra universitaria. Untersteiner richiama il fatto che a determinare l'ostracismo di Rensi fu la sua denuncia per aver paragonato, nel suo commento al libro IX della *Repubblica* (contemporaneo allo studio dell'*Apologia*), la genesi della tirannide nelle forme descritte da Platone con la prassi illegale del fascismo¹⁷.

Immerso nella contraddizione di cui la «filosofia dell'assurdo» è il riflesso teoretico dichiarato¹⁸, a soccorrere Rensi c'è ormai solo lo spirito del *Fedone*, dove un Socrate ascetico, già morto alla vita e estraneo al mondo, resta fedele a se stesso e al metodo di ricerca che lo ha condotto sempre a verità scomode. Lo scritto *Cicute* (Rensi 1931) è interamente ispirato al tratto eroico della scelta morale, esaltato nell'idea che, se la realtà è assurda, la morale è pazzia. Qui compare anche un cameo dedicato alla sobrietà dell'eroismo di Socrate rappresentato nel *Fedone*, paragonato alla scena tragica della passione di Cristo:

Morte di Socrate e di Cristo. L'assenza di pose tragiche e di contorni tragici. Nessun “allontana da me questo calice”, nessun “padre, mi hai abbandonato” (riconoscimento che tutto era allucinazione, e che l'allucinazione è caduta). Nessun oscuramento del sole e squarciamento del

¹⁷ Su questo episodio indicativo dell'antifascismo di Rensi, si esprime Untersteiner 1990, 66. In consonanza con lo spirito antitirannico ritrovato in Platone, si colloca il *Trasea*, opera postuma, ma composta probabilmente nel 1940 (cfr. Poggi 1948, 14), in cui Rensi narra il percorso di opposizione a Nerone del senatore Trasea Peto, che si conclude col suicidio. Su questo e su altri temi è utile la consultazione di Meroi 2012.

¹⁸ Così Rensi presenta la sua esperienza politica, un caso emblematico di trionfo dell'assurdo: «In due momenti assai gravi per la storia d'un paese e del pensiero di un uomo, ho visto due idee opposte, storicamente assai importanti, nelle quali avevo successivamente scorto l'incarnazione del razionale e del vero, prendere, nell'atto del loro realizzarsi, le forme concrete più insensate, proprio quelle che parevano pensate apposta per far risultare l'idea inaccettabile, errata, impossibile, per offrirne la confutazione, per ricondurre gli spiriti a persuadersi della necessità dell'idea contraria. Le ho viste deformarsi, snaturarsi, corrompersi, proprio pel solo fatto del loro diventar reali, pel solo fatto che le teste dissenate degli uomini si erano messe a realizzarle» (Rensi 1937, 15).

velo del tempio. Serenità e grazia perfetta. Senso che la morte di un uomo è nulla, e meraviglioso mantenimento di questo senso anche riguardo a sé. Il gallo ad Esculapio, per esser guarito dalla malattia della vita; il bagno, per evitare alle donne la pena di lavar il cadavere. Che cosa d'infinita maggiore composta grandezza e di immensamente maggiore buon gusto! (Rensi 1931, 81).

Il paragone non è blasfemo e non mette in gioco il suo ateismo (argomentato altrove nelle forme kantiane del giudizio fenomenico). Qui il confronto con Cristo, vincente per Socrate, esprime una scelta estetica di stile che assume per Rensi il valore di luogo ultimo, dove ancora può configurarsi il senso di una scelta morale. Essere pienamente tutt'uno con la propria visione delle cose e con il modo di stare nel mondo che ne è derivato; sentirsene singolarmente responsabili, senza nulla chiedere ad altri o rimproverare alla sorte. Il Socrate del *Fedone* lo soccorre con una rappresentazione in cui Platone condensa tutto il suo sentimento anti-tragico, il suo rifiuto per il contagio emotivo del teatro, che induce anche gli uomini più seri ad applicare a se stessi l'enfasi delle passioni, a indulgere nella pratica comune dell'auto-commiserazione o del lamento contro il destino¹⁹. Anche Aristotele forse continuava a tenere a mente questo ritratto di Socrate quando spiegava in che cosa consiste la superiorità del virtuoso, l'unico che, anche di fronte ai colpi estremi della sorte, resta fedele a se stesso, fermo e tragico, *aneu psogou*²⁰.

Il *flash* di Rensi si ispira a questo canone eroico, ben profondamente inserito nelle vene del socratismo, ne riproduce l'iconografia statuaria e la più sofferta vibrazione interiore. Abbinato al pessimismo scettico-ontologico, l'*ischys* socratico non attinge in questo caso all'inalterabilità di una fede morale (in qualche modo già platonicamente fondata sulla realtà delle idee²¹), ma si sublima e si esaurisce nella dignità del

¹⁹ Cfr. Platone, *Resp.* X 605c5-606b8.

²⁰ Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.* I 11, 1100b19-22.

²¹ In Rensi 1937, 32-3, Socrate e Platone sono accomunati nella medesima proiezione della speranza, che inventa luoghi immuni dalle contraddizioni del reale, come i concetti e le idee; luoghi sostituiti poi nella storia della filosofia europea da più potenti costrutti, del tutto immuni dal rischio della verificabilità, dall'*ens generalissimum* dei medioevali allo spirito hegeliano (46-7).

gesto. Dove il valore sta in quel distacco da se stessi, dall'insignificanza del proprio essere e della propria vita, che era *megalopsychia* per l'altro grande referente "socratico" di Rensi, Marco Aurelio²².

Ciò che Rensi respinge nel modo più lucido e determinato è l'aspetto consolatorio della filosofia, l'attitudine a supportare, di volta in volta e nel loro insieme, le speranze della volontà, mettendo a tacere le diagnosi infauste dell'intelligenza. Ottimismo dell'una, pessimismo dell'altra avrebbe detto Gramsci, prospettando la loro possibile integrazione nella forza rinnovatrice dell'azione rivoluzionaria; Rensi si diverte a tratteggiare, in forma di test rivelatore, i ritratti-tipo dell'ottimista e del pessimista, per ricondurre a espressioni caratteriali le grandi scelte teoriche che dividono i tipi umani (razionalisti, idealisti, dogmatici e deisti, da un lato; irrazionalisti, sensisti, scettici e atei, dall'altro)²³. Quella che egli chiama «l'alterazione ottimistica della realtà»²⁴, ha i tratti di una disposizione antropologica, che consiste nel credere se non vero almeno possibile ciò che conforta il desiderio di una realtà diversa da quella che esiste: nella sua miseria, nel suo dolore, nella sua follia. Nulla di male, se in gioco ci fosse solo il carattere o il tono dell'umore di qualcuno, e non il degrado delle forme di coscienza, l'inganno permanente degli *idola tribus* di baconiana memoria, così funzionale all'uso autoritario e arbitrario del potere, che trae il massimo vantaggio dagli «errori strutturali della nostra intelligenza». Rensi punta l'indice contro la filosofia che si fa complice dell'asservimento del pensiero critico, diventando partecipe dell'affabulazione:

non poteva non darsi che tutta la filosofia non fosse al servizio di questo bisogno, di questa «volontà» che ha l'uomo di non morire, e quindi della costruzione della speranza-credenza-cerchezza che non si muore. E infatti tutta la filosofia, dal *Fedone* all'idealismo «attuale», si può prospettare come uno sforzo, sempre più complicato e sottile, sempre

²² Facendosi carico della morte e delle contraddizioni, continuando da scettico a guardare il mondo come è, Rensi si sente vicino, oltre a Socrate, a Marco Aurelio, nella sua solitudine, a Erasmo, nel suo contemplare le follie del mondo, a Montaigne, nel suo scrivere per se stesso.

²³ Cfr. Rensi 1937, 26-7.

²⁴ Titolo del cap. II di Rensi 1937.

meno ingenuo, sempre più astuto, infaticabile, a cercare nuove vie, elaborate, tortuose, strane, evanescenti, man mano che ognuna delle più semplici e chiare precedenti veniva distrutta, perdentesi infine nella nebbia, ma incoercibile e sempre risorgente, per cancellare il fatto della morte [...] di conseguenza tutta la filosofia, come, sotto un aspetto, può essere prospettata quale lo sforzo per far sparire il fatto della morte, può essere, sotto un altro aspetto, prospettata come lo sforzo o la prestidigitazione per far sparire il fatto delle contraddizioni (Rensi 1937, 38-9).

Il Socrate del *Fedone* non cancella la morte, la elabora e se ne fa carico. Rensi coglie probabilmente il punto di massima ambiguità del dialogo: da un lato l'apparente sforzo dimostrativo sull'immortalità dell'anima, che sembrerebbe affidare a questa speranza il senso ultimo della tranquillità, o felicità, di Socrate di fronte alla morte; dall'altro la consistenza in se stessa (*aute kath'hauten*) dell'anima del filosofo che si rende impermeabile ad ogni smentita sul piano dimostrativo perché *praticare la morte* significa semplicemente aver vissuto da filosofi l'esercizio puro dell'intelligenza e dell'intenzione morale, estranei al mondo della sopraffazione.

Il socratismo di Rensi sta forse tutto in questa testimonianza, in nome proprio di un'istanza morale priva di ogni certezza: vera come può esserlo «una pianta o una nube», eroica come la volontà di un (nietzschiano) «signore del deserto», folle e perdente, ma piena di imperturbabile e elegante sobrietà di fronte all'orizzonte tragico della vita e della morte.

Nota bibliografica

ARGENTI, GIULIO, "Rensi, il filosofo dimenticato. Un pessimismo spinto al nichilismo (Intervista a Nicola Emery)." *Il Giornale di Vicenza*, 12 marzo 2002.

CAPOGRASSI, GIUSEPPE, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*. Lanciano: Carabba, 1921.

DUPRÉEL, EUGÈNE, *La légende socratique et les sources de Platon*. Bruxelles: Les éditions Robert Sand, 1922.

- EMERY, NICOLA, *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi*. Milano: Marzorati, 1997.
- *Giovanni Rensi. L'eloquenza del nichilismo*. Roma: Seam, 2001.
- GARIN, EUGENIO, *Intellettuali italiani del XX secolo*. Roma: Editori Riuniti, 1974.
- "La filosofia italiana di fronte al fascismo." In *La filosofia italiana di fronte al fascismo. Gli anni Trenta: contrasti e trasformazioni*, a cura di Vigorelli e Zanantoni, 15-36. Milano: Unicopli, 2000.
- GIGON, OLOF, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern: A. Francke, 1947.
- MEROI, FABRIZIO, "Un 'irregolare' visto da un 'irregolare': Bruno nell'opera di Giuseppe Rensi." *Rinascimento* 57 (2007): 425-44.
- *Giuseppe Rensi: filosofia e religione nel primo Novecento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.
 - *Rensi, Giuseppe. Il contributo italiano alla storia del pensiero – Filosofia*, Enciclopedia Treccani online, 2012.
- MONTANO, ANIELLO, "Giuseppe Rensi. La scepsi come impegno etico". In *Il prisma a specchio della realtà. Percorsi di filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, 187-259. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2002.
- POGGI, ALFREDO, *La vita secondo Giuseppe Rensi, Introduzione a G. Rensi, Trasea contro la tirannia*. Milano: Corbaccio Dall'Oglio, 1948.
- RENSI, GIUSEPPE, *La democrazia diretta*. Bellinzona: Colombi, 1902 .
- *Le antinomie dello spirito*. Piacenza: Pontremolese, 1910.
 - *Sesto Empirico. Istituzioni pirroniane*, trad. di S. Bissolati, a cura di Giuseppe Rensi. Firenze: Le Monnier, 1917.
 - *Lineamenti di filosofia scettica*. Bologna: Zanichelli, 1919.
 - *Principi di politica impopolare*. Bologna: Zanichelli, 1920.
 - *La filosofia dell'autorità*. Palermo: Sandron, 1920.
 - *L'orma di Protagora. Costatazioni politiche*. Milano: Fratelli Treves, 1920.
 - "Il Critone (critiche al Fascismo)." *La Sera*, 23 novembre 1921 (ora in Rensi 1974, 117-22).
 - "Il "Critone" e i fascisti." *La Sera*, 5 gennaio 1922 (ora in Rensi 1974, 123-8).
 - *Interiora rerum*. Milano: Soc. Ed. Unitas, 1924.
 - *Apologia dell'ateismo*. Roma: Formiggini, 1925.

- *Autorità e libertà. Le colpe della filosofia*. Roma: Libreria Politica Moderna, 1926.
- *Cicute (dal diario di un filosofo)*. Todi: Atanòr, 1931.
- *Le ragioni dell'irrazionalismo*. Napoli: Guida, 1933.
- *Raffigurazioni: schizzi di uomini e di dottrine*. Modena: Guanda, 1934.
- *La filosofia dell'assurdo*. Milano: Corbaccio, 1937.
- *Autobiografia intellettuale, La mia filosofia, Testamento filosofico*. Milano: Dall'Oglio, 1939.
- *La morale come pazzia*. Modena: Guanda, 1942.
- *Principi di politica impopolare*, a cura di M.F. Siacca. Roma: Volpe, 1974.
- *La filosofia dell'assurdo* (nuova edizione a cura di R. Chiarenza). Milano: Adelphi, 1991.
- *La filosofia dell'autorità*. Palermo: De Mari, 1993.
- *La democrazia diretta* (nuova edizione a cura di Nicola Emery). Milano: Adelphi, 1995.
- *La philosophie de l'absurde* (nuova edizione a cura di Nicola Emery). Paris: Allia, 1996.
- *Cicute (dal diario d'un filosofo)*. Imola: Editrice La Mandragola, 1998.
- *Autorità e libertà*, a cura e con un'introduzione di A. Montano. Napoli: Bibliopolis, 2003.
- *La filosofia dell'assurdo*, e-book realizzato da Liberliber (Progetto Manuzio), su licenza specificata al seguente indirizzo Internet: <http://www.liberliber.it/biblioteca/licenze/>. Testo tratto da *La filosofia dell'assurdo*, Milano: Adelphi, 1991 (ISBN: 978-88-459-0810-1. Prima edizione elettronica: 17 gennaio 2012).
- *Apologia dell'ateismo* (nuova edizione a cura di Nicola Emery). Roma: Castelvechi, 2013.
- *La Morale come pazzia* (nuova edizione a cura di Nicola Emery). Roma: Castelvechi, 2013.
- *Lineamenti di filosofia scettica* (nuova edizione a cura di Nicola Emery). Roma: Castelvechi, 2014.

UNTERSTEINER, MARIO, "Rensi interprete del pensiero antico." *Rivista di Storia della Filosofia* 1 (1946): 4-59.

- "Giuseppe Rensi." In *Incontri*, a cura di Maroni L. e Untersteiner Candia L., 49-68. Milano: Guerini e Associati, 1990 (ed. or. Trento 1975).

VOLPI, FRANCO, "Giuseppe Rensi scomodo nichilista." *La Repubblica*, 17 febbraio 2002.

Piero Martinetti. Lo statuto socratico della libertà

Stefano Maso, Università Ca' Foscari di Venezia

Qualche rapida nota biografica è necessaria per porre nel giusto quadro storico la figura di Piero Martinetti, uno dei maestri della filosofia italiana del primo Novecento: l'intento di questa indagine è infatti quello di mostrare non solo il tratto, a mio parere, fondamentale dell'interpretazione di Socrate che Martinetti elaborò, ma anche la evidente relazione tra questa e la biografia medesima dello studioso.

Nato a Pont Canavese, in provincia di Torino, nel 1872, Martinetti frequenta l'Università torinese tra il 1889 e il 1893; si laurea con una tesi sulla religione buddista: un lavoro che riflette interessi diffusi nell'ambiente torinese di fine Ottocento e mai abbandonati nel percorso filosofico di Martinetti. A sottolineare ciò fu, nel 1963, Carlo Mazzantini¹; e tale suggerimento riaffiora nelle riflessioni di Augusto Del Noce presentate nella *Giornata Martinettiana*, sempre nel 1963, il 16 novembre. Del Noce caratterizzava nel modo seguente l'ambiente filosofico cui si riferiva Martinetti: a) pessimismo religioso; b) anticlericalismo come sostantivo; c) tradizione piemontese. Per questo, a suo parere, il Martinetti non avrebbe mai potuto guadagnare un posto paragonabile a quello di Giovanni Gentile, all'interno dell'idealismo italiano, e nemmeno ambire a candidarsi come una sorta di anti-Gentile. E infatti Antonio Banfi, diretto allievo di Martinetti, fu l'unico ad accostarlo agli altri due grandi maestri della filosofia del primo Novecento: Croce e Gentile. Una collocazione arditata che tra l'altro non aiuta a cogliere il tratto più originale del pensiero di Martinetti: pensatore che, non appartenendo né alla tradizione cattolica né a quella marxista, rimase poi un isolato all'interno del panorama politico del secondo dopoguerra.

¹ Mazzantini 1963, 819-20; cfr. Vigorelli 1998, 31-3.

Martinetti non fu però un pensatore provinciale: tra il 1895 e il 1896 è a Lipsia per approfondire i suoi studi di indianistica e dove si interessa di Herbart e del pensiero del filosofo neokantiano di origine ucraina Afrikan Aleksandrovich Spir (e Spir era stato a Lipsia negli anni Sessanta). A Lipsia rafforza anche la sua predilezione per il pensiero critico kantiano: nel 1913 concluderà l'introduzione, la traduzione e il commento ai *Prolegomeni a ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, lavoro pubblicato a Torino presso Bocca.

Rientrato in Italia, Martinetti insegna in vari licei piemontesi dal 1899 al 1905, anno in cui ottiene la libera docenza (grazie al volume *Introduzione alla metafisica*, completato nel 1904) e quindi la cattedra di filosofia teoretica e morale dell'Accademia scientifico-letteraria di Milano (la futura Regia Università degli studi, nel 1924).

È tra i pochi intellettuali a criticare con forza la prima guerra mondiale, la marcia su Roma e l'ascesa di Mussolini. È del 1920 il saggio programmatico *Il compito della filosofia nell'ora presente* (Milano, Bertini e Vanzetti).

Nel febbraio del 1926 è denunciato per «vilipendio della eucaristia» e deve sottoscrivere un memoriale, in difesa dei propri corsi sulla filosofia della religione. Nel marzo dello stesso anno è incaricato dalla Società Filosofica Italiana di organizzare il VI congresso Nazionale di Filosofia: tale congresso è sospeso dopo due giorni dal Rettore Mangiagalli su pressione sia dei fascisti sia dei cattolici. Il mese successivo Martinetti è sottoposto a procedimento disciplinare per manifesta «incompatibilità con le generali direttive politiche del Governo».

Nel 1935 è coinvolto (e incarcerato per cinque giorni) nella denuncia dell'OVRA contro i militanti antifascisti di "Giustizia e libertà", nella stessa occasione in cui sono coinvolti e inviati al confino altri protagonisti dell'antifascismo quali Augusto Monti, Cesare Pavese, Giulio Einaudi, Vittorio Foa. Dopo questa vicenda, Martinetti si ritira a vita privata, nella casa di Spineto. Muore nel marzo del 1943, a Cuorné, ed è cremato a Torino.

In riferimento a questo profilo biografico interessa qui mettere in rilievo due punti:

1. il protrarsi dell'insegnamento universitario di Martinetti fino al 1931; in quell'anno infatti – insieme ad altri dodici colleghi, ma unico filosofo universitario – si rifiuta di prestare giuramento di fedeltà al governo fascista, in piena coerenza con i propri principi libertari;
2. la costante presenza di suoi scritti nella "Rivista di Filosofia", dal 1927 al 1943, anno della morte.

Quanto al primo punto, cioè al rifiuto, così Piero Martinetti, nel dicembre del 1931, scrisse al Ministro di allora, Balbino Giuliano:

Ho sempre diretto la mia attività filosofica secondo le esigenze della mia *coscienza*, e non ho mai preso in considerazione, neppure per un momento, la possibilità di subordinare queste esigenze a direttive di qualsivoglia altro genere. Così, ho sempre insegnato che la sola luce, la sola direzione ed anche il solo conforto che l'uomo può avere nella vita è la propria *coscienza*; e che il subordinarla a qualsiasi altra considerazione, per quanto elevata essa sia, è un sacrilegio. Ora col giuramento che mi è richiesto, io verrei a *smentire* queste mie convinzioni ed a *smentire* con esse tutta la mia vita; l'Eccellenza Vostra riconoscerà che questo non è possibile. Con questo io non intendo affatto declinare qualunque eventuale conseguenza della mia decisione: soltanto sono lieto che l'Eccellenza Vostra mi abbia dato la possibilità di mettere in chiaro che essa non procede da una disposizione ribelle e proterva, ma dalla impossibilità morale di andare contro ai principi che hanno retto tutta la mia vita².

È una dichiarazione dalla quale emergono due concetti fondamentali: "coscienza" e "coerenza". E non sarà un caso che, qualche anno dopo, nel 1939, Martinetti pubblichi nel numero XXX della "Rivista di filosofia", un saggio su *Socrate*, che sarà raccolto poi in *Ragione e fede. Saggi religiosi* (Martinetti 1942; II edizione postuma 1944).

Evidentemente una sotterranea – ma forse non tanto sorprendente – affinità con il protagonista dell'*Apologia* cominciava a manifestarsi, denunciato anch'egli per pretestuosi motivi religiosi ma, in realtà, per la libertà di pensiero e le implicazioni politiche che ne potevano derivare. Che la vicenda biografica di Martinetti abbia influito nella fase di avvicinamento a Socrate è fuori di dubbio: basta riflettere sul fatto che, prima del '31 (cioè dell'anno del rifiuto a prestare giuramento), nella sua opera teoretica più impegnata – *La libertà* – il filosofo piemontese cita fuggelvolmente Socrate solo tre volte (Martinetti 1928, 350; 441; 465): pur trattando di un tema eminentemente socratico quale quello del rapporto tra

² I corsivi sono miei. La minuta è conservata presso la *Fondazione Casa e Archivio Piero Martinetti onlus*. Cfr. Martinetti 1931.

necessità morale, imputabilità del decidere al soggetto e libero arbitrio, Martinetti si rivolge piuttosto ad Aristotele e a Plotino, oltre che, ovviamente, alla filosofia medioevale e post-kantiana. Socrate non sembra interessarlo: soprattutto non vede in lui l'eroe in grado di accettare volentieri il proprio destino, una volta riconosciutane la ragione.

Dopo il '35 la situazione è drasticamente mutata. Non è più questione di accademico confronto tra teorie filosofiche; si tratta immediatamente delle proprie personali condizioni di vita, delle condizioni conseguenti a una scelta morale di pura coerenza. A Martinetti stava accadendo proprio quello che era accaduto a Socrate, quel Socrate che, nella sua autodifesa, diceva: «Io, cittadini, vi apparirò sempre un uomo di questo tipo, vale a dire un uomo che non è mai venuto a nessun compromesso con nessuno contro la giustizia» (οὐδένι πώποτε συγχωρήσας οὐδὲν παρὰ τὸ δίκαιον, *Apol.* 33a); e poco oltre: «Allora, cittadini ateniesi, non dovete pretendere che io debba fare, di fronte a tutti voi, certe cose (μὴ οὖν ἄξιωτέ με τοιαῦτα δεῖν πρὸς ὑμᾶς πρᾶττειν) che non considero né belle né giuste né sane» (35c-d).

La cinquantina di pagine di Martinetti su Socrate costituisce un saggio di notevole rilievo nel quale la personalità del filosofo greco non solo è affrontata a partire da un equilibrato bilancio delle fonti senofontea e platonica, ma, soprattutto, ben rappresenta l'ideale morale cui si appoggia lo stesso Martinetti, un ideale che vede al centro la ragione illuminata dell'individuo in perfetta conciliazione con la vita morale.

Quanto al secondo punto relativo alla "Rivista di Filosofia": di essa Martinetti fu in pratica, anche se non formalmente, il direttore (il direttore responsabile era Luigi Fossati). Essa rappresentò il luogo di riferimento per gli intellettuali antifascisti e svolse una funzione di alto valore pedagogico e di educazione alla libertà. Norberto Bobbio e Ludovico Geymonat hanno più volte rievocato il clima di quella rivista che in quegli anni manifestava un carattere eclettico ed estraneo al clima ufficiale della filosofia italiana³. Si tratta di una delle poche voci

³ Per una ricostruzione documentata e ragionata della biografia di Piero Martinetti si veda anzitutto Vigorelli 1998, in particolare 299-318, e Vigorelli 2008. I materiali più importanti sono stati raccolti dalla *Fondazione Casa e Archivio Piero Martinetti ONLUS*, <http://www.fondazionepieromartinetti.org>. Da vedere anche il rapido profilo tracciato da Geymonat 1972, 369-72. Infine, oltre al contributo di Poggi 1990, una recente analisi

libere nel clima di “regime”, interessata al neokantismo di Marburgo e alla filosofia della religione nel suo aspetto teoretico, e poi al filone fenomenologico-esistenziale e a quello neoempirista ed epistemologico.

Dunque: coscienza, coerenza, libertà. Sono questi i tre concetti e, insieme, valori cui Martinetti si riferisce e intorno a cui riflette.

Ma per capire fino in fondo il nesso che li tiene insieme e vederne la naturale traduzione nell’esperienza storica dell’uomo Martinetti occorre riandare al saggio su Socrate.

Questo saggio, maturato negli anni del ritiro a Spineto, merita un’analisi puntuale.

Nell’affrontare Socrate Martinetti mostra una preparazione aggiornata e di ottimo livello bibliografico. Oltre ai classici richiami allo Zeller e a Gomperz, egli ha presente l’innovativo lavoro di Helmut Kuhn, *Sokrates, ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik* (Kuhn 1934); soprattutto si preoccupa di rilevare l’importanza di non procedere a una scelta di principio tra il Socrate «riformatore morale o sociale», che si evincerebbe da Senofonte⁴, e il Socrate più dialettico di Platone⁵.

Con spirito conciliatorio Martinetti si rivolge prevalentemente agli scritti platonici del primo periodo (e quindi soprattutto all’*Apologia*, al *Critone*, al *Gorgia* e al *Fedone*), ne integra le informazioni con quelle non incompatibili ricavabili da Senofonte. In particolare poi ritiene fondamentale, sulla scorta di Aristotele, separare ciò che appartiene a Platone e non a Socrate.

Ne esce così un Socrate che non è né il grande dialettico e pensatore puramente razionalista⁶, né il moralista-utilitarista che si ricava – sempre secondo Martinetti – dai lavori di August Döring e di Max Heinze o, addirittura, di Émile Boutroux⁷.

dell’interpretazione martinettiana di Socrate è stata proposta nella tesi dottorale di Giorgia Castagnoli Pinard, sostenuta presso l’Université Paris-Sorbonne, il 15 dicembre 2012 (Castagnoli Pinard 2012, 188-221).

⁴ Cfr. Döring 1895; Chaignet 1868.

⁵ Cfr. Pöhlmann 1899; Maier 1913; Busse 1914; Wilamowitz-Moellendorff 1919.

⁶ Cfr. Pöhlmann 1899 e Joël 1893-1901.

⁷ Cfr. Döring 1895; Heinze 1883; Boutroux 1883.

Martinetti considera più vicini al vero coloro che hanno dato al pensiero di Socrate un fondamento “religioso”. Occorre però cogliere correttamente l’accezione del termine: esso gli serviva per riferirsi all’*incondizionato* che, in stretta connessione con la tradizione kantiana e attraverso la rielaborazione di Spir⁸, costituiva ciò in cui doveva risolversi l’agire pratico dell’uomo. Mediante il richiamo alla religiosità (cioè all’*incondizionato* e alla *libertà* che esso implica) lo studioso intende anzitutto rilevare la centralità del motivo dualistico-ascetico che ispira tutta l’attività di Socrate: motivo ben presente nei primi dialoghi platonici ma che non sembra essere nella natura di Platone. A ciò si accompagna il rilievo per cui, nell’*Apologia*, Socrate mostrerebbe di avere una missione per così dire “divina”, più che morale o politica.

E questo è il punto decisivo per comprendere il senso della “religiosità socratica” secondo l’interpretazione di Martinetti: si tratta di una “religiosità” che si identifica con il concetto di “ragione” quale principio trascendente e, per questo, divino. Insomma, semplificando, Socrate – secondo Martinetti – credeva in una ragione universale da cui derivava la religione e il senso della libertà che è in noi: «L’anima è per Socrate essenzialmente ragione e, come tale, partecipa d’una ragione divina» (*Socrate*, in Martinetti 1942, 424). Si tratta di una tesi che è presente certamente in Platone ma che sta sullo sfondo anche dell’interpretazione di Senofonte; una tesi che si ritroverebbe addirittura – e questo è, a mio parere, rilevante – in Antistene e nello Stoicismo, vale a dire in quelle filosofie che comunque, al di là di qualsiasi manifestazione esterna o superficiale della realtà, sanno riconoscere i tratti di una logica interna che tutto regola o guida.

Martinetti più precisamente ritiene che l’anima – e cioè la ragione interiore – sia oggetto immediato dell’intuizione spirituale: quest’ultima «non è fondata su alcuna esperienza e non è costituita per mezzo di concetti, ma si rivela per una specie d’illuminazione divina all’anima purificata dalla sapienza non appena essa si sia *liberata* dalle

⁸ Martinetti, nella prefazione all’opera di A. Spir, *Saggi di filosofia critica*, Milano 1913, xlvi, scrive a proposito della religione propriamente detta: «Considerata nella sua purezza da ogni elemento egoistico inferiore, è elevazione cosciente dello spirito alla realtà incondizionata. Essa è da principio opera del puro sentimento: ma nella sua forma più perfetta accoglie in sé la luce della ragione e diventa religione filosofica». Questo approccio è poi approfondito nel saggio *La religione*, in Martinetti 1942, in particolare 271-83.

concezioni confuse che l'ottenebrano e la sviano» (*Socrate*, in Martinetti 1942, 429; il corsivo è mio). In pratica, la razionalità divina dell'universo è intuita dall'anima – cioè dalla ragione – dell'uomo che si è liberato dai condizionamenti del vivere materiale.

Se si pone l'attenzione all'esigenza fondamentale secondo cui il soggetto deve procedere (vale a dire la necessità esistenziale di "liberazione" da ciò che incatena all'ignoranza), è chiaro che abbiamo a che fare con il "conosci te stesso" o, meglio, con la tensione eristica, confutatoria certo, ma liberatoria, che caratterizza tale proposito. Il Socrate di Martinetti non è cioè un avversario delle dispute sofistiche; piuttosto ne raccoglie, depurandola dai condannabili esiti puramente oratori o declamatori, l'ispirazione illuministica: ne rileva la tendenza a fondare la conoscenza – e la condotta nell'agire – sulla riflessione personale e non sulla tradizione. In questo senso, Martinetti esalta di Socrate l'inclinazione a un «umanesimo pratico, relativistico, facile a trapassare nel naturalismo e nello scetticismo» (*Socrate*, in Martinetti 1942, 431). Ovviamente della sofistica Socrate osteggiò la pretesa di presentarsi come luogo di educazione morale: tuttavia ne considerò l'insegnamento – sempre secondo Martinetti – come preparazione alla nuova visione religiosa della realtà. Per questo lo studioso non esita ad affermare che: «il primo e più grande eristico è quindi Socrate; e la sofistica eristica fiorì specialmente tra i suoi discepoli, megarici e cinici» (ibid.).

Insomma per questa via si rivelerebbe la forza del "conosci te stesso" (con la sua valenza religiosa) che diviene "sapere di non sapere" (nella sua valenza eristica): nella confutazione delle facili *pretese di conoscenza* tale tensione si traduce in un percorso interiore di ripulitura dalle illusioni, in una strada per la liberazione, in un'affermazione positiva del "bene" in quanto esito di questo sapere.

Se è chiaro a questo punto che la *liberazione* dall'ignoranza, dal sapere comune e dalla falsa scienza ha per effetto il risveglio della coscienza interiore che sembra implicare peraltro una dimensione superindividuale in cui tutti possono riconoscersi, ecco che si affaccia in Socrate l'intuizione di una legge morale, di un'etica universale che in

qualche modo anticipa Kant. La legge della coscienza si traduce dunque in una sorta di *istanziamento* della “ragione” universale e divina⁹.

A questo punto, rivalutandolo in una vera e propria prospettiva *construens*, Martinetti mostra di apprezzare incondizionatamente il metodo maieutico di Socrate, quello per il quale «l’opera del maestro ha soltanto una funzione liberatrice e purificatrice»¹⁰.

La libertà – il suo significato e la tensione che essa implica – si colloca così sempre più convincentemente al centro. Dopo l’impegnativa tematizzazione effettuata nel saggio del 1928 che non solo si concentrava sui concetti di necessità, volontà, responsabilità, spontaneità, libero arbitrio, ma che ne sviluppava le implicazioni rispetto all’indeterminismo e al determinismo sia teologico sia filosofico¹¹, sembra che Martinetti scopra la potenza e l’urgenza della libertà nella dimensione pratica dell’agire morale e dell’esperienza quotidiana del vivere sociale. Insomma la libertà immediatamente come “liberazione”. E ciò soprattutto nel contesto condizionato di un regime anti-libertario quale si stava mostrando quello fascista.

Tuttavia quello che a mio parere, in Martinetti, resta ancora da ricomporre a livello di teoresi è la necessaria connessione che deve essere posta tra la libertà in questo modo concepita e gli altri due aspetti chiave del suo filosofare, della sua *Weltanschauung* e della sua interpretazione di Socrate: vale a dire la “coscienza” e la “coerenza”.

A proposito della “coscienza” – da intendersi sia come autocoscienza sia anche come consapevolezza del proprio ruolo di educatore – è tutto sommato facile intuire il nesso inscindibile con la libertà: è per l’appunto grazie a un processo di liberazione che il soggetto acquisisce la coscienza del proprio essere e della condizione esistenziale in cui si trova a vivere; e, per converso, è nella realtà di una dimensione di vita *liberata* che la coscienza del soggetto si rafforza e si propone nel rapporto morale con gli altri. Il Socrate di Martinetti si fa emblema morale valido per tutta l’umanità: infatti

⁹ Su questo si veda il breve saggio *La coscienza morale*, in Martinetti 1942, 125-34.

¹⁰ Nel saggio *Socrate*, in Martinetti 1942, 433. Specificamente dedicate alla prospettiva *construens* del «filosofo Socrate» sono le pagine 431-8; le pagine conclusive (439-52) tengono al centro la tragica fine del filosofo ateniese.

¹¹ Un’efficace presentazione della riflessione di Martinetti al riguardo è in Castagnoli Pinard 2012, 190-5.

«Socrate creava qualcosa che è anche più importante della metafisica, creava la morale imperativa della coscienza [...]. A Socrate possono anche oggi appellarsi tutti quelli che, senza essere filosofi, sentono di dover obbedire alla voce della coscienza anziché alle leggi degli uomini» (*Socrate*, in Martinetti 1942, 445).

Più problematica appare invece la questione della “coerenza”. Essa in *Socrate* si manifesta soprattutto nell’atteggiamento assunto e nella strategia di difesa testimoniati nell’*Apologia*. La pretestuosità delle accuse di Meleto e di Anito in un certo senso mostrano con ogni evidenza l’intenzione dei sostenitori del regime democratico ateniese di eliminare un loro oppositore¹². La coerenza in *Martinetti* si mostra di fronte alle pretestuose accuse mossegli in occasione del convegno del ’26, si manifesta nella vicenda del giuramento al regime e del torto costituito dall’allontanamento dalla cattedra universitaria nel ’31, si conferma in occasione dell’incriminazione e dell’incarcerazione per motivi ideologici del ’35.

Tuttavia la coerenza rinvia a una concezione del divenire che sembra implicare un nesso inscindibile, tra pensiero e azione, tale per cui la necessità dovrebbe legare insieme decisioni e azioni in un contesto universale deterministico. Nel volume precisamente dedicato alla *Libertà* Martinetti ritornava con insistenza sul problema di come mediare tra una concezione del mondo di tipo deterministico e, all’opposto, una di tipo indeterministico. Nell’*Introduzione* egli si chiedeva:

Come può l’attività dell’uomo venir divelta dal divenire della realtà universale di cui l’essere suo fa parte? L’attività delle cose obbedisce a leggi che vengono generalmente considerate come determinazioni invariabili

¹² Si osservi, di passaggio, che anche a Martinetti come a Socrate fu rimproverata la non ortodossia (e nel suo specifico caso l’anticlericalismo) in campo religioso: in occasione della pubblicazione del volume *Gesù Cristo e il cristianesimo* (Martinetti 1934), il Sant’Uffizio intervenne mettendo all’Indice l’opera e nel contempo l’Autorità di Pubblica Sicurezza ne ordinò il sequestro. Come Socrate, Martinetti – scrivendo al Sant’Uffizio per giustificare la sua interpretazione storica e la sua tesi – si appellò alla verità più profonda: «Quanto alla verità, io non posso naturalmente, come filosofo, ammettere che contro la ragione, che è luce divina, valga alcuna autorità esteriore»; la lettera è ora riportata nell’*Introduzione* alla terza edizione del volume, Milano 1964, xxv. Per la ricostruzione di un possibile *fil rouge* tra l’esperienza storica di Socrate, Gesù Cristo e Martinetti medesimo, cfr. Filoramo 2012, 9-40.

rette dal principio generale della causalità: e l'uomo appartiene, almeno per il suo essere fisico, a questa connessione naturale. Ora in quale rapporto sta l'attività interiore, la vita spirituale con questa concatenazione fisica? Obbedisce essa a leggi proprie oppure si piega anch'essa, per quanto soggettivamente si traduca in un senso di libera spontaneità, alle rigorose necessità del divenire naturale? (Martinetti 1928, 5).

È questa una delle ragioni per cui non credo che casualmente, nell'ultima pagina del suo saggio su Socrate, Martinetti evocasse uno stoico: Seneca. Per Seneca e per la scuola stoica non solo la coerenza e il richiamo alla dimensione dell'*oikeiosis* sono decisivi¹³, ma, come scrive Martinetti, Seneca è un filosofo che, proprio come Socrate, sa «ascoltare la voce interiore, dirigere la propria condotta secondo le più pure convinzioni della coscienza, indipendentemente da ogni prescrizione dello stato e del costume» (*Socrate*, in Martinetti 1942, 452). E questo, ribadisce Martinetti, per Socrate «è il bene».

Che lo stoicismo abbia fin dall'inizio giocato un ruolo importante nell'elaborazione del pensiero morale di Martinetti è confermato in modo chiaro dall'organizzazione del *Breviario spirituale*, composto probabilmente tra il 1918 e il 1920¹⁴. A un'*Introduzione* che si concentra sul nesso ragione/libertà/religione/esperienza morale, seguono tre parti dedicate, nell'ordine, a: "la forza", "la bontà", "la saggezza". Proprio sul valore morale della "forza" e le sue implicazioni con virtù quali il

¹³ Per la scuola stoica il sapiente è colui che, tra le altre cose, riesce a riconciliare se stesso con l'universo, cioè è colui che sa progressivamente cogliere l'appartenenza del proprio essere al tutto così da saper sempre decidere quello che è giusto volere o non volere senza cambiare strada facendo le proprie scelte. Non per nulla Seneca interpreta *oikeiosis* come *conciliatio*: cfr. in partic. *l'Ep.* 121; cfr. i commenti di Bees 2004, 16-74; Inwood 2007, 332-46. Sul concetto di *oikeiosis* più in generale si veda: Engberg-Pedersen 1986, 145-83; Radice 2000, 183-234; Reydam-Schils 2005, 53-82; quest'ultima studiosa scrive che *l'oikeiosis* è: «the ability to be aware of one's nature and needs and to adjust one's choices accordingly» (53).

¹⁴ All'epoca il fascismo non era ancora diventato ufficialmente regime, ma si stavano già formando le condizioni spirituali che ne avrebbero avviato l'ascesa. Di fronte alla decadenza dei valori etici e civili di riferimento, Martinetti si rifà al lume naturale della ragione e si propone di scrivere una sorta di guida morale alla vita. Questo *breviario* sarà pubblicato anonimo nel 1922 a Milano, presso Isis.

coraggio, l'onore, la pazienza, la temperanza, la perseveranza, la stabilità¹⁵, punta Martinetti in buona sintonia con un approccio alla vita morale di tipo stoico. In particolare il legame istituito tra la "forza" e la "bontà" ne è rivelatore¹⁶.

In realtà, quali antiche tradizioni filosofiche davvero confluiscono nell'elaborazione del progetto etico di questo filosofo del primo Novecento non è semplice precisare. A corroborare la sua particolare concezione del socratismo ci sono, come si diceva, esigenze esistenziali e insieme pedagogiche¹⁷. La libertà, la coscienza e la coerenza sono radicate in un *humus* reso fertile dalla tensione interiore all'autonomia di pensiero e al rifiuto dell'omologazione pretesa dalla concezione autoritaria della politica fascista. Ciò significa che è importante non tanto la messa a punto di una strategia d'azione che preveda tappe e fasi di realizzazione efficacemente programmate, quanto piuttosto la disponibilità immediata alla resistenza, alla presa di distanza o all'adesione pronta. Quando ne va della razionalità, li immediatamente occorre impegnarsi. Sembra che Socrate, da questo punto di vista, non sia molto lontano dall'interpretazione che la scuola antisteneica, con le sue provocazioni, ne ha dato¹⁸.

Ma forse il Socrate di Martinetti ha un'ascendenza meno vaga: torna insomma a proposito il richiamo allo stoicismo, in particolare a quello romano che ha convissuto problematicamente con la fase di affermazione di un potere centralizzato, universale: appunto imperiale. Per questo entra in gioco il filosofo Seneca, così sensibile alla dimensione politica e pedagogica ma anche a quella della responsabilità e coerenza individuale nel momento delle decisioni¹⁹. Quel Seneca che,

¹⁵ Cioè sulla *constantia* e sul *sibi fidere*, cfr. *infra* alla nota 19.

¹⁶ Cfr. Martinetti 1922, ried. 1972, 142-4; a pagina 144 scrive: «Trattando separatamente della forza e poi del contenuto positivo, che per mezzo suo è possibile dare alla vita, noi trattiamo perciò in fondo soltanto di due diversi aspetti d'un'attività che in se stessa è unica».

¹⁷ Quanto alle implicazioni in campo pedagogico del pensiero di Martinetti, cfr. Giammancheri 1973, 549-60.

¹⁸ *Socrate*, in Martinetti 1942, 446-7: «Dal poco che sappiamo, possiamo arguire che il vero e miglior discepolo di Socrate fu Antistene [...]. Anche più esplicitamente di Socrate contrappose alle leggi esteriori la legge della coscienza, alle istituzioni tradizionali della politica e della religione le istituzioni della natura e della ragione».

¹⁹ La "stabilità" di cui si accennava sopra costituisce il tratto che esplicitamente connette il pensiero di Martinetti allo stoicismo e a Seneca. Scrive Martinetti nel *Breviario*

in occasione del momento cruciale della sua vita, allorché «sentiva già pesare sopra di sé un'oscura minaccia, cerca in Socrate consolazione e forza» (Martinetti 1942, 452)²⁰. Ebbene, nell'ultimo capitolo del *De vita beata* – cioè del dialogo nel quale Seneca tematizza il bene e la felicità – Seneca presenta la sua interpretazione di Socrate. Anzi, con uno spettacolare artificio retorico (esente peraltro da qualsiasi accento parodistico), mette direttamente in bocca a Socrate incarcerato, le seguenti parole:

qui iste furor, quae ista inimica dis hominibusque natura est infamare uirtutes et malignis sermonibus sancta uiolare? Si potestis, bonos laudate, si minus, transite; quod si uobis exercere taetram istam licentiam placet, alter in alterum incursitate. Nam cum in caelum insanitis, non dico sacrilegium facitis sed operam perditis. Praebui ego aliquando Aristophani materiam iocorum, tota illa comicorum poetarum manus in me uenenatos sales suos effudit: inlustrata est uirtus mea per ea ipsa per quae petebatur; produci enim illi et temptari expedit, nec ulli magis intellegunt quanta sit quam qui uires eius lacessendo senserunt: duritia silicis nullis magis quam ferientibus nota est. Praebeam me non aliter quam rupes aliqua in uadoso mari destituta, quam fluctus non desinunt, undecumque moti sunt, uerberare, nec ideo aut loco eam mouent aut per tot aetates crebro incursu suo consumunt. Adsilite, facite impetum: ferendo uos uincam. In ea quae firma et inexsuperabilia sunt quidquid incurrit malo suo uim suam exercet: proinde quaerite aliquam mollem cedentemque materiam in qua tela uestra figantur [...].

spirituale: «Al coraggio, alla temperanza, alla pazienza, alla costanza, è necessario aggiungere un'altra ed ultima forma di dominio di se stesso, che rappresenta, in certo modo, l'unità e la continuità di tutte le altre: essa non costituisce tanto la forza di resistenza ad una data categoria di impressioni e d'inclinazioni, quanto la capacità di mantenere inalterato l'equilibrio interiore contro tutti i piccoli turbamenti passionali dello spirito, che tendono a deviarne la direzione ed a disperderne le energie. Io chiamerò questa virtù la stabilità interiore. La stabilità è quindi, in certa maniera, la costanza applicata a tutti gli aspetti della vita morale: è la reazione alla superficialità, alla debolezza nelle buone risoluzioni, è il fondamento primo ed essenziale del carattere» (Martinetti 1922, ried. 1972, 138). Sulla stabilità e sulla capacità di resistenza in Seneca, cioè sulla *constantia* e sul *sibi fidere*, cfr. Maso 2006, 133-52.

²⁰ Si osservi che Martinetti, nel richiamarsi allo stoicismo, evoca Seneca proprio nel momento in cui questi a sua volta rinvia a Socrate. Non indica il passo preciso, ma non è improbabile che intendesse esattamente quello del *De vita beata* qui posto in evidenza.

Cos'è questa follia (*furor*), questo impulso ostile agli uomini e agli dèi che vi porta a denigrare la virtù e a profanare le cose sacre con parole malevole? Se potete, lodate i buoni, altrimenti passate oltre; se poi vi piace di esercitare una così squallida libertà (*licentiam*), attaccatevi tra di voi. Perché quando scagliate le vostre insolenze contro il cielo, non dico che fate un sacrilegio, ma certo perdetevi del tempo. Una volta ho fornito materia di scherno ad Aristofane, e tutta la cricca dei poeti comici mi ha rovesciato addosso i suoi lazzi velenosi; ebbene, la mia virtù è uscita nobilitata da quei colpi stessi che dovevano ferirla; le è giovato essere messa alla berlina e attaccata. Nessuno ne ha capito la grandezza meglio di quelli che, constatandola, ne hanno provato la forza: la durezza della selce è conosciuta soprattutto dagli scalpellini. Io sono come uno scoglio solitario di fronte al mare, che le onde flagellano da ogni parte senza riuscire a smuoverlo e logorarlo nonostante l'assalto di secoli. Attaccatemi, datemi addosso, io vi vincerò sopportandovi. Contro ostacoli saldi, insuperabili, tutto quanto si lancia a colpirla sfoga la sua violenza a sue spese; vi conviene quindi cercare materia più molle e cedevole ove infliggere i vostri dardi [...]» (*De vita beata*, 27.1-3).

L'arringa di Socrate continua e si coglie, tra i temi sviluppati e le parole usate, il Seneca che rivendica la sua coerenza e la sua capacità tutta stoica di resistere, quel Seneca che difende la filosofia e denuncia l'incapacità degli avversari di guardare ai propri mali: mali che come un turbine stanno per avvolgere e trascinare gli animi, «ora sollevati a grandi altezze, ora sprofondati nell'abisso» (*nunc in sublime allevatos nunc in infima allisos*; *ibid.*, 28.1).

Martinetti non cita puntualmente questo passo senecano; tuttavia il suo Socrate corrisponde a quello qui presentato dal filosofo stoico. Solamente in un'altra occasione Martinetti aveva evocato Seneca: nel capitolo dedicato al *determinismo teologico*, nel volume *La libertà*²¹. Allora era citato il passo di origine cleantea «*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*» tramandatoci da Seneca, ma il commento, nel suo insieme, era calibrato proprio sul Seneca "socratico" in grado di cogliere la ragione dell'universo e di percepirne in se stessi la verità:

²¹ Cfr. Martinetti 1928, 151-217; la citazione è a pagina 153. A essere esatti, Martinetti – in una lettera a Nina Ruffini – evoca la rassegnazione stoica e il ritiro nell'interiorità dell'individuo qualora le condizioni esterne lo impongano: nel far questo Martinetti ricorda l'antico dono fatto all'amica di un libro di Seneca; cfr. Terzi 1972, 464.

Chi vede le cose nella loro verità vede che esse non possono essere altrimenti da ciò che sono: quindi egli cesserà di ribellarsi contro il corso delle cose, ma lo accetterà così com'è, come un disegno immutabile della mente divina, nel quale vi possono essere disarmonie apparenti, ma non veri mali. La saggezza sta non nel voler mutare l'attività propria contro le leggi stabilite dal destino, ma nella dedizione volenterosa a quanto il destino ha stabilito: nel comprendere la saggezza che guida l'universo e nel sottomettere intieramente ad essa la propria volontà.

Solo sul fondamento della consapevolezza della propria condizione umana, e quindi nella coerenza del proprio conseguente agire, si può intravedere un qualche riscatto per l'uomo e intuire una qualche valorizzazione *in senso stoico* della libertà; per Martinetti, il fondamento della libertà socratica – il suo statuto – va proprio in questa direzione.

Nota bibliografica

- BEES, ROBERT, *Die Oikeiosislehre der Stoa. I: Rekonstruktion ihres Inhalts*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- BOUTROUX, ÉMILE, *Socrate, fondateur de la science morale*. Orléans: P. Colas, 1883.
- BUSSE, ADOLF, *Sokrates*. Berlin: Reuther & Reichard, 1914.
- CASTAGNOLI PINARD, GIORGIA, "La perception de Socrate dans les études philosophiques en France et en Italie de 1900 à 1950." PhD diss., Université Paris-Sorbonne, 2012.
- CHAIGNET, ANTHELME ÉDOUARD, *Vie de Socrate*. Paris: Didier et Cie, 1868.
- DÖRING, AUGUST, *Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem: Neuer Versuch zur Lösung des Problems der Sokratischen Philosophie*. München: Beck, 1895.
- ENGBERG-PEDERSEN, TROELS, "Discovering the Good: Oikeiosis and Kathekonta in Stoic Ethics." In *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Philosophy*, edited by M. Schofield and G. Striker, 145-83. Cambridge: Cambridge University Press, 1986: 145-83.
- FILORAMO, GIOVANNI, "Lettura Martinetti'. Gesù Cristo e il cristianesimo nel pensiero religioso di Piero Martinetti." *Rivista di Filosofia* 103.1 (2012): 9-40.

- GEYMONAT, LUDOVICO, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. VI, *Il Novecento*. Milano: Garzanti, 1972.
- GIAMMANCHERI, ENZO, "L'educazione morale nel 'Breviario spirituale', di Piero Martinetti." *Pedagogia e vita* 34 (1973): 549-60.
- HEINZE, MAX, *Der Eudämonismus in der Griechischen Philosophie*. Leipzig: S. Hirzel, 1883.
- INWOOD, BRAD, *Seneca: Selected Philosophical Letters*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- JOËL, KARL, *Der Echte und der Xenophontische Sokrates*. Berlin: R. Gaertner, 1893-1901.
- KUHN, HELMUT, *Sokrates, ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*. Berlin: Die Runde, 1934.
- MAIER, HEINRICH, *Sokrates: sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1913.
- MARTINETTI, PIERO, *Introduzione alla metafisica*. Torino: Clausen, 1904.
- "Introduzione." In *Spir* 1913: ix-xlvi.
 - *Breviario spirituale*. Milano: Isis, 1922 (edizione anonima); ried. con introd. di G. Zanga, Torino: Bresci 1972.
 - *La libertà*. Milano: Libreria Editrice Lombarda, 1928.
 - *Gesù Cristo e il cristianesimo*. Milano: Edizioni della Rivista di Filosofia, 1934 (III ed. 1964).
 - "Lettera al Ministro Giuliano", 1931. Fondazione Casa e archivio Piero Martinetti. <http://www.fondazionepieromartinetti.org/piero-martinetti/lettera-al-ministro-giuliano.html>.
 - *Ragione e fede. Saggi religiosi*. Torino: Einaudi, 1942 (II edizione postuma 1944).
- MASO, STEFANO, *Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- MAZZANTINI, CARLO, "Piero Martinetti e l'Oriente." *Filosofia* 14 (1963): 819-20.
- POGGI, ALFREDO, *Piero Martinetti (1872-1943)*. Vicenza: Collezione del Palladio, 1943 (II ed. Milano 1990).
- PÖHLMANN, ROBERT VON, *Sokrates und sein Volk: ein Beitrag zur Geschichte der Lehrfreiheit*. München: R. Oldenbourg, 1899.
- RADICE, ROBERTO, "Oikeiosis". *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Vita e Pensiero, 2000.
- REYDAMS-SCHILS, GRETCHEN, *The Roman Stoics: Self, Responsibility and Affection*. Chicago: Chicago University Press, 2005.

- SPIR, AFRIKAN, *Saggi di filosofia critica*, traduzione di O. Campa, introduzione di P. Martinetti. Milano: Libreria Editrice Milanese, 1913.
- TERZI, CARLO, "Lettere inedite di Piero Martinetti" (a Nina Ruffini, 1936-1941, al Senatore Ruffini, 1933, ad Adriano Tilgher, 1936-1939, alla Congregazione dell'Indice, s.d.). *Giornale di metafisica* 27 (1972): 443-79.
- VIGORELLI, AMEDEO, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*. Milano: Bruno Mondadori, 1998.
- "Martinetti, Piero", in Dizionario Biografico degli Italiani, 2008.
http://www.treccani.it/enciclopedia/piero-martinetti/_Dizionario-Biografico).
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, ULRICH, *Platon*. Berlin: Weidmann, 1919.

Gentile e Socrate

Marcello Mustè, Sapienza Università di Roma

Se consideriamo i libri custoditi presso la biblioteca personale di Giovanni Gentile, troviamo, a proposito di Socrate, soprattutto opere di autori italiani, con alcuni dei quali da tempo era in corrispondenza: oltre le vecchie versioni di Eugenio Ferrai (Padova 1873-1883), vi figurano le edizioni dell'*Apologia* curate da Francesco Acri (riproposta da Augusto Guzzo nel 1925) e da Manara Valgimigli (Bari 1929); le opere di Giovanni Maria Bertini (fra cui l'edizione di Senofonte), che, come si dirà, avevano occupato la critica di Bertrando Spaventa; quindi i libri che via via, nella prima metà del secolo, erano apparsi in Italia: quelli di Giuseppe Zuccante, che Felice Tocco aveva presentato nel 1909 alla Reale Accademia dei Lincei, poi quelli di Aurelio Covotti, Pietro Mignosi, Antonio Labriola, Antonio Banfi, Adolfo Levi, Vittorio Beonio-Brocchieri¹. Ma a proposito di Socrate, Gentile utilizzò anche altri momenti della storiografia filosofica italiana, appoggiandosi, per esempio, ad alcuni testi dello storico del cristianesimo Alessandro Chiappelli e del romanista Carlo Pascal.

Se allarghiamo lo sguardo oltre i confini nazionali, i riferimenti principali rimangono quelli di Eduard Zeller (a cui si era prevalentemente richiamato Spaventa), ma anche di Theodor Gomperz e di Paul Tannery. Di Zeller, Gentile possedeva i primi due volumi dell'edizione

¹ Mi piace ricordare che la ricerca su libri, opuscoli e periodici posseduti da Gentile può ora essere svolta online sul sito della Biblioteca di Filosofia della Sapienza di Roma, grazie al lavoro di digitalizzazione del catalogo compiuto sotto la direzione del dott. Gaetano Colli: cfr. Colli 2014, 5-30. Anche il catalogo dei corrispondenti dell'archivio di Gentile (custodito presso la "Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici" a Villa Mirafiori) è consultabile nel progetto "Archivi on-line" del Senato della Repubblica.

italiana della *Filosofia dei Greci* curata da Rodolfo Mondolfo (apparsi nel 1932 e nel 1938); e di Tannery conservava la seconda edizione, del 1930, di *Pour l'histoire de la science hellène*, che la moglie Erminia aveva donato, con dedica, al figlio Giovannino. A Zeller, come si sa, dedicò un ampio necrologio nel 1908, nel quale elogiò la sua opera di storico criticandone tuttavia i principi neokantiani²; e avvicinandovi, appunto, i nomi di Tannery e quello, «così geniale», di Gomperz³. Proprio a Gomperz, d'altra parte, aveva fatto un più che positivo riferimento nella prolusione palermitana del 1907 su *Il concetto della storia della filosofia*, dove parlò di un «concetto equivalente al mio, che nella storia della filosofia si riassume tutta la storia dell'umanità»⁴; e, nella lunga recensione che nel 1909 dedicò al *Socrate* di Giuseppe Zuccante, ne parlò come di «uomo di gusto», sia pure privo del «bernoccolo del filosofo», assumendone soprattutto la critica della testimonianza di Senofonte⁵.

Gentile si trovò di fronte, fin dalla giovinezza, due modelli interpretativi, tra loro, per altro, connessi. In primo luogo le pagine che Bertrando Spaventa aveva dedicate a Socrate, dapprima, nel 1856, discutendo sulla "Rivista contemporanea" la memoria torinese di Giovanni Maria Bertini *Considerazioni sulla dottrina di Socrate*⁶, poi nel grande corso del 1862 sulla filosofia italiana, dove aveva aggiunto, come appendice, lo *Schizzo di una storia della logica*, nel quale riprendeva il tema socratico⁷. Il secondo riferimento è Antonio Labriola, la cui memoria su *La dottrina di Socrate* era stata ripubblicata da Benedetto Croce nel 1909 per l'editore Laterza.

Per quanto, in maniera caratteristica, nel discorso preliminare del 1900 all'edizione degli *Scritti filosofici* di Spaventa, si limitò a un breve cenno alla discussione con Bertini⁸, e anche nella *Prefazione* del 1905 al

² Gentile 1975a, 159-65.

³ Ibid., 165.

⁴ Ibid., 122.

⁵ Gentile 1909, 276.

⁶ Bertini 1857, 1-35. Ma la memoria, a cui Spaventa si riferisce, era stata presentata nella seduta del 21 dic. 1854. Poi in Bertini 1903, 1-37. Da una lettera a Silvio Spaventa, si apprende che l'articolo di Bertrando era solo il primo di una serie di scritti socratici, che poi non realizzò: cfr. Spaventa 1898, 182-3.

⁷ *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in Spaventa 1972, 619.

⁸ Gentile 2001, 59.

volume *Da Socrate a Hegel* mancò di entrare nel merito della questione⁹, è da ritenere, per le ragioni che si vedranno, che l'influenza spaventiana pesasse in maniera determinante nella sua prima lettura di Socrate. Nell'articolo del 1856, Spaventa aveva confutato l'interpretazione di Bertini, cercando di definire i rapporti, da un lato, tra Socrate e la filosofia antica, e, d'altro lato, tra Socrate e la filosofia moderna. Per tale confutazione, si era appoggiato al capitolo hegeliano delle *Lezioni sulla storia della filosofia* e all'opera di Zeller, ma anche, per determinare i caratteri generali del pensiero greco, alla traduzione francese di Claude Joseph Tissot della *Storia della filosofia* di Heinrich Ritter¹⁰. Tuttavia, la lettura di Socrate risultò ben diversa da quanto quei libri potevano suggerirgli. Possiamo dire, in breve, che se per Hegel è Parmenide il vero iniziatore della filosofia, perché ha sollevato il pensiero alla massima astrazione dell'essere¹¹, per Spaventa la filosofia inizia propriamente con Socrate, che ha scoperto la dimensione del "concetto", superando il naturalismo immediato della precedente vita greca.

La critica a Bertini si appuntava su questo aspetto. Per Bertini, di fronte all'attacco dei sofisti, Socrate aveva restaurato l'*ethos* greco, salvandolo dalla dissoluzione. Per Spaventa, le cose andavano diversamente. Non solo Socrate non aveva restaurato la vita greca, ma le aveva inferto «il vero colpo di grazia» (*La dottrina di Socrate*, in Spaventa 1972, 18), ponendo un nuovo principio, quello della «soggettività universale» (ibid., 24): caratterizzata la filosofia presocratica come indistinzione immediata di pensiero ed essere, Socrate aveva inaugurato l'antitesi dei due termini, senza tuttavia trovarne l'unità e la sintesi, e anzi lasciando al pensiero moderno questo compito ulteriore. I sofisti, dunque, lungi dall'essere dei distruttori, si presentavano quali profondi innovatori, anche se il loro soggettivismo era piuttosto un individualismo, fermo alla dimensione naturale ed empirica dell'individuo. Socrate trasformava, con la dottrina del concetto, questo individualismo in un autentico, universale soggettivismo: «in questo senso» – scriveva Spaventa – «Socrate e Cartesio, che che ne dica il professor Bertini, si rassomigliano» (ibid., 43).

⁹ Spaventa 1972, 3-9.

¹⁰ Ritter 1835-1836.

¹¹ Cfr. Hegel 1930, 273-83 e Hegel 1932, 40-109. Ma soprattutto, per il riferimento a Parmenide, Hegel 1981, 71-2.

Da questo punto di vista, Socrate non appariva affatto come un filosofo pratico o morale, ma come un filosofo schiettamente *teoretico*. Più precisamente, il carattere della sua filosofia veniva indicato in un radicale *formalismo*. Bisogna prestare attenzione all'uso che Spaventa fece di questa espressione, per certi versi anticipando i temi della sua riforma della dialettica. *Formalismo* significava che Socrate, scoprendo il principio nuovo della «soggettività universale», lo riconosceva solo nella *forma*, nell'attività dialogica della ricerca della verità, in quanto presupponeva, alla maniera di tutto il pensiero antico, il contenuto oggettivo e naturale: se per i moderni, scriveva, la soggettività è non solo «universale» ma «assoluta», «il puro rapporto del pensiero a se stesso», per Socrate «non è già il soggetto che determina l'essere oggettivo, ma l'essenza oggettiva delle cose che determina il soggetto» (ibid., 29). La visione moderna – per cui, come si chiarirà nella riforma della dialettica, il pensiero è negazione determinante dell'essere¹² – appariva qui rovesciata, nel senso che l'essere si delineava come il *cercato*, come la verità ideale del soggetto. Questa tesi del formalismo era quella veramente decisiva nell'interpretazione di Spaventa, poiché a essa venivano ricondotti tutti i temi della riflessione socratica: l'induzione, il dialogo, l'ironia, e poi soprattutto l'ignoranza, interpretata come consapevolezza della mancanza di verità del soggetto, quasi come ammissione del limite storico della propria posizione. E ancora, l'eudemonismo socratico diventava (seguendo qui i *Magna moralia*) l'assenza del concetto del Bene e, quindi, la sua identificazione con l'utile.

Infine, ed è un altro aspetto di rilievo (e qui la fonte era in parte aristotelica in parte hegeliana), mancava in Socrate la *psicologia*, cioè la cognizione della parte irrazionale dell'individuo, delle passioni: la sua soggettività «universale» non riusciva a cogliere né il contenuto del concetto né la base irrazionale dell'individuo, restando sospesa tra il particolare e l'universale e non potendo intravedere la sintesi e l'unità tra i due momenti, cioè l'autentica realtà e immanenza del concetto¹³.

Nella memoria su *La dottrina di Socrate*, con la quale vinse, nel 1869, il premio della Regia Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli, Labriola non citò mai lo scritto di Spaventa, ma certo ne riprese

¹² Si veda per questo aspetto Mustè 2014, 1-28.

¹³ *La dottrina di Socrate*, in Spaventa 1972, 56.

almeno un paio di aspetti¹⁴. In primo luogo riprese la tesi del *formalismo*, a cui dedicò la parte centrale dello scritto e che anzi sviluppò fino alle conseguenze estreme, mostrando come «il suo [di Socrate] sapere è pura esigenza» e «quello che egli cerca deve ancora trovarlo» (Labriola 2014, 593). In secondo luogo, insisté sulla mancanza in Socrate di ogni notizia di psicologia (ibid., 609; 655), con accenti e motivi molto simili a quelli che Spaventa aveva adoperato nella polemica con Bertini. Ma certo mutava il quadro complessivo dell'interpretazione, anzi tutto per la scelta, molto radicale, di affidarsi esclusivamente o quasi alla testimonianza di Senofonte, non attribuendo, scriveva, «a Socrate nessun principio, massima, o opinione che non sia, o esplicitamente riferita, o indirettamente accennata da Senofonte» (ibid., 557); poi per il fatto che la tesi spaventiana del formalismo serviva ora a recidere i rapporti tra Socrate e la tradizione filosofica presocratica (ibid., 555), superando il problema stesso che aveva animato la discussione tra Spaventa e Bertini. Per Labriola, Socrate non era affatto un filosofo: «Socrate come semplice filosofo – scriveva – è un parto d'immaginazione» (ibid., 569); e tanto meno poteva essere considerato come «il creatore del principio della soggettività» (ibid., 584), neanche di una soggettività «universale» come quella di cui Spaventa aveva parlato. Al contrario, la figura di Socrate era ricondotta a due linee fondamentali di lettura, tra loro convergenti: da un lato il processo di sviluppo della religione greca, dove Socrate aveva inserito l'idea della divinità «come intelligenza autrice e reggitrice del mondo» (ibid., 563), riuscendo per questo «a isolare la sfera morale dalla naturale» (ibid., 604); d'altro lato, in relazione agli studi che allora conduceva per «una storia dell'etica greca» (ibid., 589 nota) interpretò Socrate come concreta espressione della crisi della storia greca, come l'emergere di una collisione tra forma della tradizione e volontà dell'individuo: per cui, sorge nell'individuo «il bisogno di rifarsi da sé quella certezza» che l'opinione comune ha smarrito, tornando a porre, con l'esercizio del dialogo, le

¹⁴ L'interpretazione di Labriola è stata analizzata da G. Cambiano, *Il Socrate di Labriola e la storiografia tedesca* e da E. Spinelli, *Questioni socratiche: tra Labriola, Calogero e Giannantoni* che si leggono rispettivamente nel primo e nel terzo volume di Punzo 2006, 31-44 e 755-93, Spinelli ricorda opportunamente un breve quanto penetrante articolo di Gabriele Giannantoni, *Il Socrate di Labriola*, apparso nel supplemento di "Paese sera" il 14-15 lug. 1961. Tra gli altri studi, mi limito a ricordare Cerasuolo 1987, 559-69, e le lucide osservazioni di Poggi 1981, 14-6.

domande induttive sulla definizione, sul «cosa è» la giustizia, la virtù, la santità. Per certi versi, Labriola seguiva la linea interpretativa di Spaventa, ma ne modificava la prospettiva, calando Socrate non più nel centro problematico della storia della filosofia ma in quello della vita religiosa e sociale del mondo greco.

A prescindere dallo sviluppo peculiare che ebbe nella memoria di Labriola, la tesi spaventiana del formalismo di Socrate restò alla base delle prime riflessioni di Gentile. Già nella tesi di laurea su *Rosmini e Gioberti* – dove il problema principale, sulle orme di Donato Jaja, era quello dell'intuito, e quindi della profonda differenza tra l'intuito rosminiano dell'essere puro e quello, platonico ma soprattutto proveniente da Malebranche, delle idee determinate e formate (Gentile 1955a, 213) – i riferimenti a Socrate risentono della discussione di Spaventa con Bertini. Lo si vede, soprattutto, nella nota che inserì per discutere la memoria di Aurelio Covotti *Per la storia della sofistica greca. Studi sulla filosofia teoretica di Protagora* (pubblicata nel 1896 negli "Annali" della Regia Scuola Normale Superiore di Pisa), dove, criticando le interpretazioni di Wilhelm Halbfass e di Theodor Gomperz, ribadì la necessità di distinguere l'individualismo empirico di Protagora dal soggettivismo di Socrate, pur sottolineando la sua distanza dal kantismo, mancando ancora in Socrate «il concetto del pensiero come produttività» (Gentile 1955a, 249-50, nota 1). Una lettura, questa, che trovò poi uno sviluppo più organico nella recensione del 1909 al *Socrate* di Zuccante, dove criticò «l'interpretazione soggettivistica» di Protagora, che l'autore aveva dato, insistendo piuttosto sul rapporto con Democrito: con riferimento a un articolo di Victor Brochard, affermò anzi che la tesi dello storico francese andava «rovesciata», perché non Democrito aveva appreso da Protagora i principi della gnoseologia sofistica, ma viceversa questo, Protagora, era stato «scolaro» di quello, di Democrito (Gentile 1909, 281, nota 1)¹⁵. Questo tema del rapporto tra Socrate e Protagora era d'altronde essenziale nell'equilibrio del libro, perché tanto Rosmini che Gioberti avevano appunto confuso i due momenti (l'individualismo e il soggettivismo), lasciando oscillare la figura di Socrate tra Protagora e Platone: «il Gioberti» – spiegava Gentile –

¹⁵ Gli articoli di Brochard vennero ristampati in Brochard 1912 (ma si veda la 4ª edizione ampliata, Paris 1974, con l'introduzione di Victor Delbos).

«come il Rosmini, non conosce altro soggettivismo che il falso antropometrismo protagoreo», e perciò, aggiungeva, si vede costretto a trovare in Socrate Platone, «altrimenti del maestro di Platone non si fa che una ripetizione di Protagora» (Gentile 1909, 258-9). Alla maniera di Spaventa, insomma, il soggettivismo di Socrate non andava confuso né con l'individualismo di Protagora né con la successiva dottrina platonica delle idee.

Questo atteggiamento spiega anche la presenza di Socrate nel saggio del 1900 su *La filosofia della prassi*, dove, per dimostrare che Marx aveva assunto il concetto della prassi dall'idealismo, e non dal materialismo, chiamò in causa il «soggettivismo di Socrate», facendo dell'antico filosofo greco il primo idealista, anzi il primo teorico della *praxis*: perché, spiegava Gentile, Socrate non concepiva la verità come un bene formato da trasmettersi, ma come il risultato di un «personale lavoro inquisitivo», cioè del dialogo e dell'arte maieutica: «il sapere – concludeva – importava per Socrate un'attività produttiva, ed era una soggettiva costruzione, una continua e progressiva prassi» (Gentile 1959a, 72). Altrove scriveva che il merito di Socrate «consiste appunto nel superamento di quella dualità di volontà e intelletto, che è presupposta così dal determinismo come dal concetto del libero arbitrio»: e arrivava ad affermare che, se avesse approfondito questo aspetto, sarebbe stato condotto «al concetto hegeliano dell'unità di libertà e necessità razionale» (Gentile 1909, 286). Di questa singolare definizione di Socrate come primo idealista, Gentile darà una spiegazione, nel 1920, nei *Discorsi di religione*, quando dirà che, con Socrate, «la filosofia acquista coscienza del suo carattere idealistico», anche se questa coscienza «si oscurerà tante volte nel corso del suo sviluppo storico» (Gentile 1965, 328): e quasi per dare un esempio di tale oscuramento, ricordava l'«idealismo ancora naturalistico» di Platone e Aristotele, che aveva ricompreso l'intuizione socratica nel realismo del «mondo delle idee» e in quello di «Dio, forma o atto puro, o pensiero del pensiero» (ibid., 329).

Questi primi riferimenti, in larga parte ispirati dalla posizione di Spaventa, cominciarono a complicarsi negli anni appena successivi, quando Gentile iniziò a elaborare la filosofia dell'atto puro, e quindi, bisogna aggiungere, ad approfondire la distanza tra dialettica del pensato e dialettica del pensare, tra pensiero antico e pensiero moderno. Un preludio della successiva lettura di Socrate può essere indicato,

d'altronde, nella lunga recensione del 1909 al *Socrate* di Giuseppe Zucante, dove Gentile, richiamandosi implicitamente (senza mai citarla) alla posizione di Spaventa, chiarì due aspetti fondamentali della propria interpretazione. In primo luogo, in un passaggio di particolare importanza, rielaborò e chiarì la tesi del formalismo socratico, definito appunto come la sua «gloria». Scrisse infatti:

la verità è che la ricerca socratica è prevalentemente umana, perché l'uomo coi sofisti era venuto al primo piano della speculazione, segnatamente nella retorica. E lo stesso tentativo di sollevare a scienza la retorica, operato dai sofisti, ne mette a nudo l'essenziale formalismo, e fa sentire il bisogno di quella più schietta e più concreta scienza dello spirito, che Socrate persegue col suo motto divino: *conosci te stesso*. Qui è la radice dell'unità [...] del suo interesse speculativo, teorico, e del suo interesse morale, pratico: qui anche la radice del formalismo speculativo e morale, a cui s'arresta lo stesso Socrate. Il quale supera la forma retorica con l'affermazione del contenuto della retorica (giusto, ingiusto ecc.): ma di questo contenuto non definisce altro che la forma: il concetto come universale, non intravveduto da nessuno dei filosofi precedenti: il concetto di ogni cosa (logica) e il concetto stesso del giusto (morale). In che consiste il valore di questa scoperta, che è la gloria di Socrate (Gentile 1909, 284).

In secondo luogo, stabilito il senso del formalismo socratico, Gentile chiariva il significato della scoperta logica di Socrate, affermando che si trattava non solo, e non tanto, della scoperta del concetto, ma del «*concetto del concetto*», della «essenza dello spirito»: se i filosofi precedenti sempre avevano adoperato concetto e definizione, ora Socrate sollevava il pensare a «pensiero del pensiero», conferendo agli uomini una «seconda vista», quella della schietta universalità (ibid., 285). Grazie a Socrate, il pensiero diventava, per la prima volta, oggetto di sé stesso, sostituendosi all'orizzonte della natura: e questo, oltre quello più limitativo dell'assenza di un contenuto assoluto, era il carattere del suo formalismo, inteso appunto come considerazione della forma logica in sé stessa.

Negli scritti di questo periodo, l'accento cominciava a battere con più forza sulla continuità tra Platone e Aristotele, perché – scriveva – «con Aristotele [non] si fa un passo avanti» rispetto al metodo trascendente di Platone (Gentile 1975a, 202). Non solo infatti, come precisò

nella prolusione palermitana del 1907 su *Il concetto della storia della filosofia*, Platone aveva «trasformato» il concetto socratico in «idee eterne e immobili, puro oggetto della mente» (ibid., 113); ma iniziò a riportare la filosofia di Platone alla fonte eraclitea e soprattutto a quella parmenidea, che ai suoi occhi costituiva il vero approdo del *Teeteto* e del *Sofista*: «Platone» – scriveva – «non vide mai altro che l'essere immobile e realmente immoltiplicabile, tal quale l'essere (fisico) degli Eleati. Qui si doveva arrestare una filosofia ignara della natura dello spirito» (ibid., 201, nota 1). Più che Socrate, dunque, la filosofia di Platone incontrava, con la teoria delle idee, l'essere di Parmenide, superando in esso anche la primitiva lezione di Cratilo.

Fu nel primo volume del *Sommario di pedagogia* (dunque nel 1912) che il giudizio su Socrate cominciò ad assestarsi. Gentile vi si soffermò in due diverse parti dell'opera: in primo luogo, nella sezione su *L'uomo*, a proposito dei concetti; in secondo luogo, nella parte terza, su *Le forme dell'educazione*. Il capitolo che dedicò al «merito di Socrate scopritore del concetto» finì per risultare piuttosto singolare. Riconobbe a Socrate il «merito straordinario» di avere affermato «il carattere universale del vero» (Gentile 1982, 71); ma subito aggiunse che quel concetto non era poi il vero concetto, il *conceptus sui*, ma una forma che, conseguita per via induttiva, con «un processo di generalizzazione», era piuttosto irreali, astratta, lontana dalla concreta determinazione del mondo: offrì insomma del concetto socratico una lettura singolarmente negativa, quasi rappresentandolo nella figura degli pseudoconcetti o finzioni che, nella *Logica* e nella *Filosofia della pratica*, Croce aveva teorizzato. Di più, in un capitolo successivo, affermò che il concetto socratico, «base dell'erronea teoria platonica e aristotelica del concetto» (ibid., 81), presupponeva la scissione tra teoria e pratica: negando dunque a Socrate proprio quel merito che, come abbiamo osservato, gli aveva riconosciuto nel saggio su *La filosofia della prassi*.

La considerazione trovava uno sviluppo rilevante, come si diceva, nella terza parte dell'opera, dove Gentile poneva la figura di Socrate all'origine del concetto di «educazione negativa», collocandolo sulla stessa linea che, nell'epoca moderna, avrebbe prodotto la «possente» opera di Rousseau. A questo principio dell'educazione negativa, Gentile tornava a rivolgere un elogio, perché capace di implicare «l'immanenza del divino nell'uomo» (ibid., 198) e dunque di anticipare lo spirito di libertà di Rousseau: ma anche qui osservava che Platone aveva

convertito la maieutica socratica in un innatismo delle idee, come un ritorno dell'anima «a quella pura cognizione originaria che ella si reca in sé dalla nascita» (ibid., 200). Una critica, d'altronde, che si legava all'idea, sostenuta ancora nei *Discorsi di religione*, secondo cui il pensiero antico non poté mai accedere al problema morale, perché privo del principio stesso della volontà (Gentile 1965, 357-60).

In tutta la prima fase della sua riflessione, Gentile tenne fermo il Socrate di Spaventa, cioè la tesi del formalismo e della scoperta della soggettività universale, via via innestandovi i motivi essenziali nella propria filosofia: così, nell'*Introduzione alla filosofia* (1933) parlerà di Socrate come del «primo grande martire degli interessi più profondi dell'uomo e della sua nobiltà e grandezza» (Gentile 1981, 7), come di colui che, con il *Nosce te ipsum*, aveva vinto l'antico naturalismo e scoperto la «concezione umanistica del mondo»; e nella più tarda *Filosofia dell'arte* (1943) arriverà a svolgere il motivo spaventiano (e labrioliano) della mancanza di una psicologia in Socrate nella tesi, ben più radicale, dell'assenza del sentimento e, in generale, del principio dell'arte in tutto il pensiero antico (Gentile 1975b, 144-5 e 306). Ma la trasformazione essenziale e decisiva avvenne certamente nelle opere più sistematiche dell'attualismo, in modo particolare nel *Sistema di logica*, quando Socrate, come ora vedremo, acquistò il volto più complesso di fondatore del logo astratto: che era uno svolgimento dell'idea, comunque presente in Spaventa, che proprio in lui, in Socrate, e non in Parmenide e nei filosofi presocratici, andava indicato l'autentico inizio della filosofia occidentale.

Nella *Teoria generale* (1916), dove il problema fondamentale era quello dell'individuo e dell'individualità, si faceva più nitido il quadro dell'intero sviluppo della filosofia greca, ponendo al centro del naturalismo quella che definì «la disperata posizione di Parmenide» (Gentile 1959b, 107), quintessenza dell'intero mondo mitico e presocratico e carattere della «seconda natura» delle idee, stabilita da Platone. Tra Parmenide e Platone, Socrate appariva come colui che aveva operato «la netta distinzione tra genere e individuo» (ibid., 59), non riuscendo certo a trovare la sintesi tra i due momenti, ma lasciando aperta, con il suo formalismo, tanto la via platonica quanto quella aristotelica. Di fronte a entrambi, a Parmenide e a Platone, Socrate era delineato come colui che «scopre il concetto come unità in cui concorre la varietà delle opinioni» (ibid., 106): affermazione di grande significato,

perché, almeno in senso formale, indica una rottura dell'intero naturalismo antico, un presagio – se così può dirsi – della sintesi e della vera individualità, che solo il pensiero moderno, osservando il concetto come *conceptus sui* e come autocoscienza, arriverà, dopo il cristianesimo, a compiere.

Però, come si diceva, solo nei due volumi del *Sistema di logica*, il primo del 1917 e il secondo del 1921, la figura di Socrate acquistò una nuova luce e un più preciso significato, all'interno della dialettica del logo astratto e del logo concreto. Possiamo dire che il punto centrale della considerazione delle forme storiche del logo astratto è proprio il passaggio da Parmenide a Socrate, che è poi il passaggio dal naturalismo antico alla logica del pensiero pensato, inteso come momento eterno e insuperabile del logo. Il punto socratico è quello fondamentale, se non altro perché, superando la posizione, disperata e assurda, di Parmenide, Socrate pone, nel concetto universale, l'intero circolo del pensiero antico, che in Platone (con la teoria della divisione) e in Aristotele (con la teoria del sillogismo) troverà solo uno sviluppo coerente e un adeguamento. All'altezza della dottrina del logo astratto, Gentile segnava con meno forza, rispetto ai testi precedenti, il distacco tra Socrate e Platone, ma indicava con molta più forza la differenza tra Socrate e Parmenide. È vero che, in un passaggio non privo di ambiguità, disse che Parmenide rappresentava «il fondatore [...] della logica dell'astratto», colui che «per primo cominciò a intendere in tutto il suo rigore il concetto del logo quale presupposto del pensiero» (Gentile 1955b, 147). Ma subito precisò che tale fondazione del logo era in verità una negazione del pensiero, perché il suo essere, privo di determinazione e di differenza, è in realtà mancanza di pensiero, il nulla del pensiero, il semplice immediato: e per Gentile, così come per Spaventa, non è l'essere di Parmenide a segnare l'inizio della logica, come accadeva in Hegel, ma il concetto universale di Socrate. È con Socrate infatti, come ripete più volte (concordando, per altro, con quanto Croce aveva sostenuto nella *Logica*)¹⁶, che «nasce formalmente la scienza della logica» (Gentile 1955b, 153), che viene posto non «l'immediato essere astratto», ma la «mediazione», il «rapporto tra soggetto definito e predicato onde si definisce», per cui, concludeva, «l'astratta identità dell'essere naturale di Parmenide e di Democrito qui è vinta». E altrove

¹⁶ Croce 1981, 302-3.

chiariva: «la logica comincia propriamente con Socrate, quando l'essere spezza la dura crosta primitiva della immediatezza naturale, in cui s'era fissato nelle concezioni degli Eleati e degli Atomisti, e si media nella forma più elementare possibile del pensiero: identità che sia unità di differenze» (ibid., 169).

Nel concetto socratico, nella definizione, è già tutta la logica antica, che troverà nella dialettica platonica e nel sillogismo aristotelico solo uno sviluppo necessario. Più precisamente, Socrate diventa, nel *Sistema di logica*, il fondatore della logica dell'astratto, che non si esprime più nell'assurda immediatezza di A (essere naturale), ma nel rapporto $A=A$, che indica il principio d'identità e l'intero «circolo chiuso», come lo definì, del logo astratto: rapporto che è già rapporto di pensiero, perché il primo A si distingue dal secondo A , generando la figura del giudizio, sia pure di un giudizio analitico e definitorio. Così, il passaggio (che impegnò il secondo volume dell'opera) dal logo astratto al logo concreto indicava anche il merito e il limite della posizione socratica, il suo elogio e la sua critica: perché il «circolo chiuso» che Socrate aveva fondato, immettendo l'uomo nella regione del pensiero, era pur sempre un circolo, una mediazione e un movimento, e perciò includeva, sia pure in maniera inconsapevole, il riferimento del pensato al pensare, dell'astratto al concreto. Lo includeva, come spiegò, nella forma «mitica» di tutto il pensiero antico, non ancora come «pensamento del logo astratto nel concreto», ma viceversa come «pensamento del logo concreto nell'astratto» (Gentile 1942, 178).

La lettura del momento socratico sembrava così compiuta nei termini fondamentali. Ma negli ultimi mesi della sua vita, Gentile delineò una intera storia della filosofia, che doveva fare parte della collana «La civiltà europea» della casa Sansoni, e di cui riuscì a scrivere solo la prima parte, fino a Platone. Di questa opera, che è stata pubblicata nel 1964 a cura di Vito A. Bellezza, ci rimane, tra le carte del filosofo, l'indice dell'intero lavoro (che si sarebbe dovuto concludere con la considerazione di Varisco, Martinetti, Croce e Gentile stesso) e il manoscritto di un «prospetto» che si riferisce alla parte successiva e non scritta sulla filosofia antica, fino alla sezione terza, che avrebbe dovuto occuparsi di epicurei, stoici, scettici, accademici e neoplatonici¹⁷.

¹⁷ Archivio della "Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici", manoscritti pubblicati (1964-1967).

In questo ultimo scritto sulla filosofia antica, Socrate diventava veramente il centro dell'intera considerazione, lo snodo decisivo tra naturalismo e metafisica. Più chiara e conseguente risultava, in primo luogo, la ricostruzione della filosofia presocratica. Le due figure principali di questa epoca, Parmenide ed Eraclito, rappresentavano due aspetti complementari della medesima intuizione della natura e del cosmo, priva della luce del pensiero: nell'essere di Parmenide, che è lo stesso fuoco di Eraclito fermato nel suo eterno ardere, si riassume il peccato capitale della prima filosofia greca, che ora Gentile definiva come «misticismo» (Gentile 1964, 68), come «intellettualismo» e «formalismo» (ibid., 74), cioè – spiegava – come il primo esempio di una filosofia «che fa lavorare il cervello, ma lascia, si può dire, vuoto e inerte il cuore». E tutto il successivo atomismo, soprattutto in Democrito, gli appariva come l'esito naturale di tale originaria assenza del pensiero, che finì, come doveva finire, nel «pretto materialismo», dove «il pensiero è identico alla sensazione» (ibid., 91). S'intende perché, nella linea che già era stata di Spaventa, Gentile riservasse parole di elogio alla sofistica: a Protagora, come a colui che scopre «il tarlo segreto che rode questo essere a cui pur tutto, per chi pensa e ragiona, si riduce» (ibid., 97-8), e che costituisce, dunque, tanto l'autocritica interna quanto il logico compimento del naturalismo eleatico; e soprattutto a Gorgia, che scopre «la potenza della parola», di quell'elemento attivo e umano che l'essere di Parmenide non poteva includere né spiegare: una potenza, quella della parola, che rappresenta l'emergere di un nuovo mondo, di cui «non siamo più soltanto gli spettatori, ma vi facciamo da attori» (ibid., 111).

Sono i sofisti, perciò, che «preparano Socrate e tutta la filosofia del logo che ne deriva», che «rendono possibile la scoperta di questo nuovo mondo» (ibid., 98). E il capitolo su Socrate, come si diceva, costituisce il cuore di tutta l'interpretazione che qui Gentile proponeva del pensiero antico. A differenza di Labriola, anzi tutto, e in parte anche di Spaventa, Gentile mostrava di privilegiare nettamente il Socrate di Aristotele, considerando inattendibile la descrizione di Senofonte, che ne fa «un troppo bonario e grossolano pensatore», e in fondo anche quella di Platone, che nei dialoghi presenta «un Socrate idealizzato e platonizzante» (ibid., 120): «il Socrate storico – scriveva – non è il Socrate platonico» (ibid., 122). «Più attendibile» dunque Aristotele, pur

«ne' suoi cenni sommari» (ibid., 120), perché in Aristotele emergerebbe la vera fisionomia di Socrate, autore di una sola ma fondamentale scoperta, quella del concetto, o meglio della definizione e del giudizio, cioè del pensiero: non il termine, ma il giudizio, «quel giudizio che come atto del pensiero rivolto all'essere naturale Parmenide e i seguaci suoi avevano dimostrato impossibile» (ibid., 134). Così Socrate compie il «passo gigantesco», «trova il pensiero», e «il pensiero, per la prima volta, si viene a trovare alla presenza di se stesso: di se stesso nell'oggetto che può conoscere, e conosce» (ibid., 135). Per questo, e solo per questo, Socrate rimane per sempre «il modello da imitare» per ogni filosofo successivo, come «una delle incarnazioni più splendide dell'ideale umano, se umanità vuol dire, come vide Socrate, pensiero» (ibid., 137).

La preferenza che Gentile accordava alla fonte aristotelica derivava, d'altronde, da un lungo percorso, che aveva trovato nella discussione del 1909 con Zuccante un punto di particolare chiarezza. In quella occasione, appoggiandosi ad alcune analisi di Gomperz e soprattutto di Joël, aveva definito i *Memorabili* come l'opera «più sciagurata uscita dalla penna di Senofonte: pesante, monotona, tutta infarcita di banalità e di vere caricature dello spiritoso e malizioso dialogo socratico» (Gentile 1909, 276), soprattutto per la tendenza ad attribuire a Socrate «una specie di prammatismo», eliminando quell'elemento «logicistico» che per Gentile ne costituiva, invece, il tratto saliente (ibid., 284). Di conseguenza, aveva rifiutato l'intera impostazione di Labriola, che aveva assunto il «Socrate senofonteo» come la pietra di paragone di ogni altra testimonianza (ibid., 286)¹⁸. Non si può tacere che, in tale uso delle fonti, si celava una certa tendenziosità e forse qualche equivoco. Anzi tutto, come è facile osservare, il richiamo ad Aristotele era, in verità, un riferimento quasi esclusivo ai passi della *Metafisica* su Socrate come «fondatore della filosofia concettuale» e «scopritore dell'universale» (Maier 1943, 95), con una larga sottovalutazione di quanto, nella fonte aristotelica, rinviava alle dottrine etiche e morali. Anche la contrapposizione fra la testimonianza aristotelica e quella senofontea, seppure giustificata da un dibattito interpretativo allora in corso (si pensi alle

¹⁸ Si ricordino, a questo proposito (soprattutto con riferimento a Labriola, il cui scritto è definito «il migliore studio italiano sull'argomento», e a Joël), le osservazioni di Guido Calogero nella voce *Socrate* del 1936 dell'Enciclopedia italiana.

diverse letture di August Döring e di Karl Joël), trascurava i possibili legami che alcuni autori, come Heinrich Maier o Georg Busolt, avevano stabilito tra i passi socratici di Aristotele e i *Memorabili* senofontei¹⁹. Si trattava, insomma, di una semplificazione del ben più arduo problema delle fonti socratiche, ma di una semplificazione necessaria affinché, nel discorso di Gentile sulla filosofia antica, emergesse in piena luce il posto assegnato a Socrate, come iniziatore della logica e superatore del precedente naturalismo.

Dunque Socrate appariva, nelle pagine che ora Gentile vi dedicava, come la rappresentazione vivente della scoperta del concetto come giudizio, e a questo principio del logo andavano ricondotti tutti gli aspetti della biografia. Socrate fu, pertanto, «il maggiore dei Sofisti» (Gentile 1964, 122), perché convertì la parola di Gorgia nella nuova «fede nel pensiero», restituendo a quel mondo umano, che pure i sofisti, con la loro opera distruttiva, avevano scoperto, il pregio dell'universalità e della verità. Questo era il senso dell'ironia e del dialogo: il dialogo, possiamo dire, si superava nel logo, e si risolveva in esso, perché, come aveva chiarito Platone nel *Teeteto*, era in verità un monologo, «un interno dialogare della mente con se stessa» (ibid., 170), dove il concetto unico e universale costituiva il presupposto e la mèta, l'inizio e la fine, dentro cui i dialoganti, lungi dal distinguersi, si unificavano come simboli di un solo ritmo logico. Certo Gentile riprendeva letteralmente l'indicazione spaventiana del «formalismo socratico» (ibid., 123), ma in certo modo, come ora vedremo, ne metteva piuttosto in rilievo l'aspetto positivo, schiettamente logico, rispetto alla costruzione successiva di una metafisica, culminante nell'opera di Platone. «Formalismo» significava, perciò, visione formale del concetto e del giudizio, fede nella forma del pensiero, non ancora fissato in un trascendente mondo delle idee.

Per molte ragioni non potrebbe dirsi che Gentile trasformasse la figura di Socrate in quella di un precursore dell'attualismo, come per esempio era accaduto, a proposito di Gesù di Nazareth, ad Adolfo Omodeo o a Guido De Ruggiero: la sua prosa si manteneva più sobria,

¹⁹ Si ricordi la netta affermazione del Maier, che risale all'edizione di Tubinga del 1913 del *Sokrates*: «debbo confessare che mi riesce incomprensibile come mai si siano potute dare tanta importanza e tanta fiducia alle sue [di Aristotele] scarse osservazioni» (Maier 1943, 81).

controllata, ma certamente tendeva ad assegnare a Socrate un valore unico in tutto l'orizzonte della filosofia antica²⁰. Il «formalismo» indicava un merito, non un difetto. E in tutto il capitolo sull'«essere come concetto», ne sottolineò l'importanza, senza mai indicare il limite della visione socratica. Limite che emerse piuttosto nelle pagine successive, quelle sull'«essere come idea», dove, per spiegare il passaggio a Platone, accennò pure al «problema centrale di Socrate», consistente nel «dualismo da vincere» tra il mondo umano e il mondo naturale, tra il concetto e l'esperienza, perché – scriveva – Socrate «non aveva saputo dir nulla di quella natura che ci sta davanti, in cui si nasce, si vive e si muore, e con cui all'uomo che pensa per concetti rimane pur sempre da fare i conti» (Gentile 1964, 162-3). Era necessario segnare il limite di Socrate, per offrire una spiegazione del passaggio successivo, quando il suo «formalismo» ripiegò in una compiuta metafisica, tornando di fatto al naturalismo e al mito eleatico dell'essere immutabile. E il lungo capitolo sull'«essere come idea», che copre quasi la metà della parte scritta dell'opera, costituisce in effetti una delle pagine più importanti, e in fondo drammatiche, che Gentile abbia composto negli ultimi giorni della sua vita. Parlò di «un nuovo abisso» (ibid., 191) che si delineava tra Socrate e Platone, come quello che aveva diviso la filosofia umana di Socrate da quella naturalistica che lo aveva preceduto; e ne preparò l'analisi con una sottile considerazione delle scuole socratiche minori, culminante nella figura di Euclide, che «proveniva dall'eleatismo» e che per primo, inaugurando l'opera che sarà di Platone, «trasferiva il concetto o universale socratico dalla mente dell'uomo nella realtà in sé» (ibid., 158). Di fronte al dualismo irrisolto di Socrate, tornava, fin da Aristippo o Teodoro, il vento gelido della vecchia cultura, che riempiva il «formalismo» di un contenuto antico, quello della natura, della trascendenza, del realismo. Platone stesso, in fondo, compì questa opera necessaria, appoggiandosi ai suoi veri maestri, l'«eracliteo Cratilo» (ibid., 163) e Parmenide, e abbatté «la barriera tra l'umano e il divino», innalzandovi sopra quell'edificio possente che è la metafisica (ibid., 192-3).

²⁰ All'analogia tra Socrate e Gesù, Gentile aveva fatto riferimento nella recensione a G. Zuccante, *Socrate. Fonti, ambiente, vita, dottrina* (Gentile 1909, 278). Per Adolfo Omodeo, il rinvio è a Omodeo 1913; per Guido De Ruggiero, al primo volume di De Ruggiero 1920.

Quando, in una decina di pagine di forte intensità, entrò all'interno di questo meccanismo, e cercò di spiegare con più precisione il passaggio che si era consumato dal formalismo di Socrate alla metafisica di Platone, Gentile non mancò di osservare che la «soluzione» che la dottrina delle idee aveva dato al «problema» di Socrate (ibid., 227), unificando ciò che nel maestro si conservava diviso, era in fondo fallimentare, perché metteva capo a un nuovo e più duro dualismo, quello che si apriva tra eraclitismo ed eleatismo:

due anime – scrisse – inconciliabili: né Platone riuscì più a mettere una a tacere, come in qualche modo erano riusciti a fare Parmenide ed Eraclito e lo stesso Socrate. [...] Il poderoso sforzo da lui tentato di stringere insieme le due opposte esigenze pur nella forza indomabile dell'energia con cui esse reciprocamente si escludono, non potrà non fallire (ibid., 226-7).

La vicenda post-socratica delineava dunque la storia di un fallimento; e di un fallimento, bisogna aggiungere, che aveva un prezzo elevato per la filosofia: perché l'idea di Platone altro non era che l'essere di Parmenide («dire idea – scriveva – è lo stesso che dire essere»; ibid., 220) e il dialogo, che Socrate aveva coltivato come ricerca soggettiva della verità, si irretiva nella dialettica oggettiva delle idee trascendenti, dell'essere, nella «dialettica consistente nella relazione che hanno le idee in se stesse», in «dialettica oggettiva, che è norma e fine della soggettiva» (ibid., 221). Gentile parlava bensì di conquista del pensiero platonico, di progresso, ma in tutta la sua pagina circolava l'impressione del regresso e della decadenza, del passo indietro, della chiusura metafisica. Impresione che si fece nitida nel brano in cui, mettendo a diretto confronto i due filosofi, Socrate e Platone, affermò che il primo, di fronte all'antico naturalismo, aveva scoperto il pensiero come «relazione», «soggetto, predicato e loro relazione», mentre l'altro quella relazione aveva ricondotta «in un'idea suprema», unica e universale, e perciò l'aveva annientata e assorbita nell'ordine oggettivo dell'essere che nega e dissolve il pensiero: «quest'idea – spiegava – pel fatto stesso che totalizza la relazione, l'annienta; perché l'idea delle idee, essendo unica, è irrelativa». E dunque metteva capo all'«unità massiccia, immota, morta, che è tutto un blocco, da prendere

o lasciare. Proprio come l'Essere eleatico. Pare pensiero, e non è» (ibid., 222-3). Che era una critica della metafisica platonica e, al tempo stesso, il più alto riconoscimento a Socrate: il quale restava, così, al centro di questa storia, come una possibilità inesplosa dell'antico, che solo il pensiero moderno, dopo il cristianesimo, avrebbe ripreso e realizzato.

Nota bibliografica

- BERTINI, GIOVANNI MARIA, "Considerazioni sulla dottrina di Socrate." *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, serie II, 16 (1857): 1-35.
 - *Opere varie*. Biella: Amosso, 1903.
- CERASUOLO, SALVATORE, "Il "Socrate" di Antonio Labriola." In *La cultura classica a Napoli nell'Ottocento*, 559-69. Napoli: Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli, 1987.
- BROCHARD, VICTOR CHARLES LOUIS, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Alcan, 1912.
- COLLI, GAETANO, "Biblioteche di filosofi nella biblioteca di filosofia della Sapienza romana." *Culture del testo e del documento* 15 (2014): 5-30.
- CROCE, BENEDETTO, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari: Laterza, 1981.
- DE RUGGIERO, GUIDO, *Filosofia del cristianesimo, Dalle origini a Nicea* (vol. I). Bari: Laterza, 1920.
- GENTILE, GIOVANNI, "Recensione a G. Zuccante, *Socrate. Fonti, ambiente, vita, dottrina* (Torino 1909)." *La Critica* 7 (1909): 275-87.
 - *Sistema di logica come teoria del conoscere* (vol. II). Firenze: Sansoni, 1942.
 - *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*. Firenze: Sansoni, 1955.
 - *Sistema di logica come teoria del conoscere* (vol. I). Firenze: Sansoni 1955.
 - *La filosofia di Marx*. Firenze: Sansoni, 1959.
 - *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Firenze: Sansoni, 1959.
 - *Storia della filosofia (dalle origini a Platone)*, a cura di V.A. Bellezza. Firenze: Sansoni, 1964.
 - *La religione*. Firenze: Sansoni, 1965.

- *La riforma della dialettica hegeliana*. Firenze: Sansoni, 1975.
- *La filosofia dell'arte*. Firenze: Sansoni, 1975.
- *Introduzione alla filosofia*. Firenze: Sansoni, 1981.
- *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (vol. I). Firenze: Sansoni, 1982.
- *Bertrando Spaventa*. Firenze: Le Lettere, 2001.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Lezioni sulla storia della filosofia* (vol. I). Firenze: La Nuova Italia, 1930.
- *Lezioni sulla storia della filosofia* (vol. II). Firenze: La Nuova Italia, 1932.
- *Scienza della logica* (vol. I). Roma-Bari: Laterza, 1981.
- LABRIOLA, ANTONIO, "La dottrina di Socrate secondo Senofonte Platone ed Aristotele." In *Tutti gli scritti filosofici e di teoria dell'educazione*, a cura di L. Basile e L. Steardo. Milano: Bompiani, 2014.
- MAIER, HEINRICH, *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia* (vol. I). Firenze: La Nuova Italia, 1943 (ed. or. *Sokrates: sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1913).
- MUSTÈ, MARCELLO, "Il senso della dialettica nella filosofia di Bertrando Spaventa." *Filosofia italiana* 1 (2014): 1-28.
- OMODEO, ADOLFO, *Gesù e le origini del cristianesimo*. Messina: Principato, 1913.
- POGGI, STEFANO, *Introduzione a Labriola*. Roma-Bari: Laterza, 1981.
- PUNZO, LUIGI. *Antonio Labriola. Celebrazioni del centenario della morte*. Cassino: Edizioni Dell'università Degli Studi di Cassino, 2006.
- RITTER, HEINRICH, *Histoire de la philosophie ancienne*, 4 voll., traduit de l'allemand par C.J. Tissot. Paris: Ladrangé, 1835-1836.
- SPAVENTA, SILVIO, *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti e documenti pubblicati da Benedetto Croce*. Napoli: Morano, 1898.
- SPAVENTA, BERTRANDO, *Opere*, (vol. II), a cura di Giovanni Gentile. Firenze: Sansoni, 1972.

Il Socrate di Romano Guardini

Enrico Berti, Università di Padova

Una delle interpretazioni più interessanti di Socrate proposte dalla filosofia contemporanea è certamente quella di Romano Guardini. Benché questi sia nato in Italia, precisamente a Isola della Scala (provincia di Verona) nel 1885, la sua vita, le sue ricerche filosofiche e il suo insegnamento universitario si sono svolti interamente in Germania, dove la sua famiglia si trasferì già nel 1886 (a Magonza) e dove egli morì nel 1968 (a Monaco). Guardini è dunque un filosofo tedesco, tuttavia la sua origine italiana, la sua fede cattolica e la sua opposizione al nazismo hanno attirato sul suo pensiero e sulla sua opera una grande attenzione da parte della cultura filosofica italiana, come attestano le numerose traduzioni italiane delle sue opere, culminate nella pubblicazione in italiano dei suoi *Opera omnia* da parte dell'editrice Morcelliana di Brescia¹. Inoltre il suo pensiero, di ispirazione cattolica, ma vitalmente inserito nel dibattito filosofico contemporaneo e di straordinario vigore argomentativo, ha sicuramente influenzato la filosofia italiana, per cui la sua interpretazione di Socrate può figurare degnamente tra quelle elaborate dalla storiografica filosofica italiana del Novecento.

Ricordo anzitutto alcune notizie biografiche, che possono servire a inquadrare meglio il suo pensiero. Guardini fu ordinato sacerdote cattolico nel 1910; nel 1923 fu proposto dal ministro del Culto della Prussia per la cattedra di "Filosofia religiosa e *Weltanschauung* cattolica"

¹ L'intera serie, che comprende più di 25 volumi, è ancora in corso di pubblicazione. Il volume più recente è il 21°, *Hölderlin*, a cura di Giampiero Moretti, uscito nel 2014 (Guardini 2014), ma già nel 2010 era uscito il 26°, *Lettere a Josef Weiger*, a cura di Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Guardini 2010).

nell'Università di Berlino, ma questa Università, dominata dalla personalità del teologo protestante von Harnack, si oppose alla nomina, per cui si ricorse all'espedito di nominare Guardini a Breslavia, distaccandolo a Berlino. Contemporaneamente egli divenne il direttore del Castello di Rothenfels, sede dei convegni della gioventù cattolica tedesca, dove ispirò col suo insegnamento il movimento *Quickborn* (Sorgente viva), da cui sarebbe nato il gruppo di resistenti al nazismo dei fratelli Scholl, poi conosciuto col nome di Rosa Bianca. Nel 1939 il governo nazista soppresse la cattedra di *Weltanschauung* cattolica e requisì il castello di Rothenfels, per cui Guardini si ritirò nel villaggio di Mooshausen, presso il suo amico Josef Weiger, parroco di quella località. Nel 1945 Guardini fu reintegrato nella cattedra universitaria, prima a Tubinga e poi a Monaco (1948), dove insegnò fino al 1962. Un episodio della sua vita che merita di essere ricordato in modo particolare fu la sua partecipazione, nel 1949, al gruppo di filosofi consultati dalla Facoltà di Filosofia di Friburgo circa la reintegrazione di Heidegger nell'insegnamento universitario. L'Università di Friburgo offrì allo stesso Guardini la cattedra che era stata di Heidegger, ma Guardini la rifiutò, consentendo in tal modo che dopo qualche anno Heidegger vi fosse reintegrato. Nel 1961 Guardini propose l'elezione di Heidegger all'Accademia Bavarese di Belle Arti nella categoria "Letteratura", per le ricerche da lui compiute sul linguaggio, che secondo Guardini «hanno arricchito la lingua filosofica di molte parole» (Gerl 1988, p. 418).

Personalmente non sono uno specialista del pensiero di Guardini, anche se nel 1985 ho organizzato a Bressanone, per incarico di suo nipote dott. Giuliano Guardini, un convegno di studio italo-tedesco in suo onore, al quale hanno partecipato specialisti quali Eugen Biser, Wilfrid Böhm, Giovanni Santinello, Armando Rigobello e Massimo Borghesi². Tuttavia, essendomi occupato di Socrate, ho scritto *l'Introduzione* al volume XVI degli *Opera omnia*, dedicato a Socrate e Platone, dalla quale ho ora tratto, con qualche modifica, il testo che segue³.

Romano Guardini ha dedicato a Socrate vari scritti, che vanno dal 1926, anno del suo primo saggio su *La morte di Socrate*, al 1965, anno del discorso su *Verità e ironia*, tenuto all'Università di Monaco per

² Biser, Bohom, Borghesi 1989.

³ Berti 2006. Per altri miei scritti sul tema mi permetto di rinviare a Berti 1986, 50-65; Berti 2004, 1-9; Berti 2008, 303-15.

ringraziare della celebrazione accademica del suo ottantesimo compleanno. Essi occupano dunque una quarantina d'anni, distribuendosi quasi interamente lungo l'arco della sua vita, e si sviluppano secondo una linea di interpretazione sostanzialmente continua, sia pure con diversi arricchimenti ed approfondimenti. Per comprenderne appieno il significato è forse utile ricordare, molto sommariamente, lo stato degli studi, e soprattutto delle interpretazioni, di Socrate che caratterizzava la cultura tedesca nella prima metà del Novecento, soprattutto nei primi tre decenni di questo secolo, cioè quelli nel corso dei quali Guardini delineò nei suoi tratti fondamentali la sua immagine di Socrate.

L'argomento principale che interessava gli studiosi era la famosa "questione socratica", cioè il problema di quale fosse la fonte più attendibile da cui partire per la ricostruzione del suo pensiero. Le grandi storie della filosofia greca che avevano reso illustre la cultura tedesca dell'Ottocento, cioè quella di Eduard Zeller e quella di Theodor Gomperz, avevano privilegiato, come fonte, Aristotele, che faceva di Socrate lo scopritore del concetto. Ma agli inizi del Novecento si era imposto il *Sokrates* di Heinrich Maier (1913)⁴, che invece privilegiava Platone, ma non l'intero corpo dei dialoghi, sulla base del quale gli scozzesi Burnet e Taylor avevano attribuito a Socrate l'intera filosofia platonica, compresa la dottrina delle Idee, bensì i primi dialoghi, quelli scritti da Platone in età giovanile, da cui risultava un'immagine di Socrate come pensatore problematico, impegnato in una ricerca sostanzialmente senza fine. Questa, come vedremo, sarà anche la soluzione della "questione socratica" adottata, sia pure con una flessione nuova ed originale, da Guardini.

Ma dietro alla "questione socratica", che interessava soprattutto gli storici e i filologi, c'era un altro problema, più specificamente filosofico, cioè quello del significato di Socrate per la filosofia greca e quindi per l'intera storia della filosofia occidentale. Il dibattito su questo problema, nei primi decenni del secolo, era ancora sotto l'influenza della potente interpretazione negativa che di Socrate aveva dato Nietzsche, già a partire da *La nascita della tragedia* (1872) sino a culminare nel capitolo su "Il problema Socrate" del *Crepuscolo degli Idoli* (1889). Qui Socrate era presentato, insieme con Euripide e con i Sofisti, come l'iniziatore della *décadence* della filosofia greca, che per Nietzsche aveva

⁴ Cfr. la traduzione italiana: Maier 1978.

conosciuto il periodo del suo massimo splendore “nell’età tragica dei Greci”, cioè tra il VI e il V secolo a. C., il periodo che dopo Diels è stato chiamato dei “presocratici”. Per Nietzsche Socrate e Platone furono «i sintomi del decadimento, gli strumenti della dissoluzione greca, gli pseudogreci, gli antigreci» (Nietzsche 1975, 52-3). Con Socrate, infatti, «il gusto dei Greci degenera a favore della dialettica, viene sconfitto lo spirito aristocratico, la plebaglia rialza il capo». Il dialettico, per Nietzsche, è una sorta di pagliaccio: ci si burla di lui, non lo si prende sul serio. «Socrate fu quel pagliaccio che si fece prendere sul serio». Egli seppe fare questo in due modi: sfruttando la passione dei Greci per l’agonismo (la dialettica infatti è una nuova specie di agone) e scegliendo di morire, per consacrare la sua fama con la morte. «Socrate» – scrive Nietzsche – «volle morire; non fu Atene, ma lui stesso a darsi la coppa del veleno, egli costrinse Atene a dargliela» (ibid., 57). È questa, come vedremo, l’interpretazione di Socrate con cui Guardini continuamente si confronta, ovviamente combattendola, ma in parte anche accogliendola.

Benché sia impossibile separare l’interpretazione che Guardini ha dato di Socrate da quella che egli ha dato di Platone – perché i due filosofi sono nella sua concezione indissolubilmente uniti, in quanto, come egli ripete più volte nei suoi scritti, il Socrate che noi conosciamo è quello che ci è stato tramandato da Platone, e la filosofia di Platone, a sua volta, è stata tutta determinata dall’incontro con Socrate –, qui ci occuperemo soltanto di ciò che Guardini ha scritto su Socrate. *La morte di Socrate* è non solo il titolo del suo primo scritto sull’argomento, il saggio del 1926, e del successivo volume del 1943, l’unico volume scritto da Guardini sul filosofo, ma è anche il tema che più interessa Guardini dal punto di vista filosofico e che pertanto lo spinge ad occuparsi di questa figura. Sia il saggio che il volume sono in gran parte un commento, con ampie citazioni del testo, dei quattro dialoghi di Platone dedicati alla morte di Socrate, cioè *l’Eutifrone*, *l’Apologia*, *il Critone* e *il Fedone*.

Guardini è ben consapevole che si tratta di dialoghi scritti da Platone in tempi diversi, cioè *l’Apologia* e *il Critone* probabilmente subito dopo la morte di Socrate, quando Platone non aveva ancora trent’anni, *l’Eutifrone* alcuni anni più tardi, ma sempre nel periodo giovanile, e *il Fedone* parecchi anni più tardi, cioè nel periodo della maturità di Platone. I primi tre pertanto, secondo l’esegesi di Maier, condivisa da

Guardini, esprimono un pensiero che si può ancora considerare di Socrate, mentre il *Fedone* esprime sicuramente il pensiero di Platone, che è diverso. Guardini dunque raggruppa questi quattro dialoghi per motivi di contenuto, cioè perché si riferiscono tutti alla morte di Socrate, obbedendo ad una considerazione che dovette essere presente anche al primo editore dei dialoghi platonici, il grammatico Trasillo (I secolo d.C.), il quale, raggruppando i dialoghi in tetralogie, formò con i quattro in questione, disposti esattamente nello stesso ordine in cui li considera Guardini, la prima tetralogia.

Il motivo per cui Guardini è interessato alla morte di Socrate emerge subito all'inizio del saggio del 1926 nel riferimento esplicito a Kierkegaard e a Nietzsche:

Che altro si potrebbe ancora dire, dopo che questa morte ha occupato per quasi due millenni e mezzo la coscienza dell'uomo occidentale e dopo che Kierkegaard e Nietzsche hanno parlato di Socrate con coinvolgimento personale – il primo con tutta la profondità del suo amore, il secondo con tutta l'acutezza del suo odio – come potrebbe esserci ancora qualcosa da dire? (*La morte di Socrate. Saggio di interpretazione* (1926), in Guardini 2006, 47).

Che cosa avesse detto Nietzsche l'abbiamo visto. Quanto a Kierkegaard, è lo stesso Guardini che, nel suo saggio su questo autore scritto nel 1927, ne riassume il pensiero su Socrate:

nessuno ha sentito così profondamente <la figura di Socrate> come Kierkegaard, eccettuata una sola persona, vale a dire il suo più grande antitipo, Friedrich Nietzsche. Per Nietzsche, Socrate era il disgregatore della certezza, del senso di sicurezza negli istinti e nell'immediatezza dell'antico mondo greco. Già nella prolusione alle sue lezioni accademiche su *Sophokles Rex* – scrive Guardini – nell'estate del 1870, trapela la sua profonda avversione per Socrate. Per Kierkegaard, Socrate era l'uomo che aveva fatto prorompere lo spirito ed aveva stimolato l'uomo greco, ancora "naturale", a trovare il proprio io. Dato però che si trattava di trovare la verità esistenziale, egli doveva applicare il "metodo socratico", l'arte della comunicazione indiretta, l'ironia, la dialettica (Guardini 2001, 69).

Guardini, come vedremo, nella sua interpretazione di Socrate si schiera senz'altro dalla parte di Kierkegaard, cioè considera Socrate il dissolutore del naturalismo greco e quindi lo scopritore dell'io, della "verità esistenziale". Egli anzi riprende da Kierkegaard i due concetti di ironia e di dialettica spiegandoli nel modo seguente: l'ironia socratica, a differenza dall'ironia romantica, che non prende in seria considerazione nulla, significa che l'uomo è in bilico tra la natura e Dio e lo stimola alla ricerca di ciò che propriamente lo concerne; la dialettica costringe l'uomo ad esporre ciò che intende, prendendo le mosse dall'incontro del proprio io con l'oggetto (Guardini 2001, 70 e nota 5). L'ironia, come è noto, è ciò che Kierkegaard aveva maggiormente apprezzato di Socrate, mentre la dialettica è ciò che Nietzsche aveva maggiormente disprezzato di Platone. L'interpretazione guardiniana di Socrate e Platone si gioca dunque tutta nel confronto tra Kierkegaard e Nietzsche.

Del tutto originale è l'analisi che, nel saggio del 1926, ma soprattutto nel volume del 1943, Guardini dà dell'*Eutifrone*. Di solito questo dialogo interessa gli studiosi come esposizione esemplare del metodo dialettico, cioè della "confutazione" (*elenchos*) che Socrate fa delle risposte via via date da Eutifrone alla domanda "che cos'è il santo?", oppure come primo dialogo in cui compare un cenno all'Idea (l'Idea, appunto, del santo, indicata da Platone proprio mediante questo termine). Invece Guardini si disinteressa completamente di questi due aspetti e fissa la sua attenzione sulle idee religiose di Eutifrone e sulla critica che ne fa Socrate. La religione di Eutifrone – scrive Guardini – sotto i colpi dell'ironia socratica «si rivela nient'altro che un miscuglio di fandonie, di precetti creduti veri per fanatismo e superstiziosa idolatria» (*La morte di Socrate. Saggio di interpretazione* (1926), in Guardini 2006, 53-4).

Dunque Socrate appare qui come il critico della religione greca tradizionale, la quale al suo tempo era già entrata in crisi, cioè non era più vissuta con intensità e partecipazione personale, a causa della crisi verso cui si avviava la *polis*, alla quale la religione era indissolubilmente legata. Questa interpretazione sarà ulteriormente sviluppata e approfondita negli scritti successivi, tuttavia si propone già nel saggio del 1926 come interpretazione "religiosa", nel senso che essa considera l'*Eutifrone* essenzialmente come un'opera sulla religione.

Caratteri del tutto analoghi presenta l'interpretazione che Guardini dà dell'*Apologia*. Egli rileva infatti come Socrate, con la sua parola e la sua vita, cioè con la critica che abbiamo ricordato alla religione tradizionale, costituisca un pericolo per gli ordinamenti civili ateniesi, che su quella religione si fondavano, e pertanto fosse del tutto comprensibile il processo a lui intentato da Atene. In questo, osserva Guardini, Kierkegaard e Nietzsche in fondo sono d'accordo: Socrate aveva distrutto la "vecchia grecità", il che per Kierkegaard costituiva motivo di ammirazione, di un'ammirazione tale da collocare Socrate quasi alla stessa altezza di Cristo, mentre per Nietzsche costituiva motivo di odio, di odio verso l'assassino della spontaneità, dell'immediatezza, della vitalità greca. Gli accusatori di Socrate quindi erano in fondo giustificati, per Kierkegaard come esecutori di un destino voluto da Dio, per Nietzsche come difensori di un mondo fulgido ma votato a un tragico declino. E Guardini sostanzialmente concorda con tale interpretazione.

Del tutto originale, invece, è il modo in cui egli interpreta il famoso "demone" socratico, cioè la voce interiore che vietava a Socrate di compiere certe azioni: per Guardini esso non è la voce della coscienza, disprezzata da Nietzsche, ma il segno di una missione divina affidata a Socrate. Questi infatti sarebbe stato veramente convinto di svolgere una missione affidatagli da un dio (ibid., 58 ss.). Per questa ragione nel suo discorso di autodifesa dinanzi ai giudici Socrate non si sarebbe difeso in modo efficace, come avrebbe potuto, ma avrebbe anzi provocato i giudici e li avrebbe indotti a condannarlo. Ancora una volta, dunque, Guardini è in fondo d'accordo con Nietzsche: cioè Socrate volle morire.

Nella stessa linea si sviluppa l'interpretazione guardiniana del *Critone*: Socrate avrebbe potuto sottrarsi alla condanna fuggendo dal carcere, come Critone gli proponeva, perché la sua condanna era ingiusta, ma egli non volle farlo. La spiegazione immediata di questo atteggiamento è quella suggerita da Platone, cioè l'obbedienza alle leggi, che per un Greco erano la quintessenza di tutto ciò che è meritevole d'onore. Ma la vera spiegazione è più profonda ed è la consapevolezza che Socrate aveva di stare svolgendo una missione divina, la quale esigeva di essere riconosciuta e consacrata attraverso la sua morte.

Si – scrive Guardini – forse qui è tacitamente in azione la forza del principio secondo il quale ogni irruzione di qualcosa di più alto deve essere pagata da colui che ne è il tramite. Con un tono che fa sospettare, dietro l'avversione, la presenza di un'intima ammirazione, Nietzsche afferma che Socrate è stato condannato perché voleva essere condannato, perché sentiva che questa morte avrebbe suggellato il senso della sua vita (ibid., 71).

Qui il consenso con Nietzsche è esplicito, ma rimane come nota di originalità l'insistenza sul carattere divino della missione di Socrate, detto «visitato da Dioniso, nel cui cuore parlava un demone» (ibid., 72).

Su Socrate Guardini ritorna nel libro del 1943, riedito a Berna nel 1945 e, con ampliamenti, nel 1947 e nel 1953, intitolato anch'esso *La morte di Socrate* e recante come sottotitolo *Interpretazione dei dialoghi platonici Eutifrone, Apologia, Critone e Fedone*. Il fatto che una ventina d'anni dopo il primo saggio egli sia ritornato sull'argomento con un intero libro dimostra quanto tale argomento gli stesse a cuore. Nel libro Guardini accenna rapidamente alla "questione socratica", cioè al problema delle fonti, dichiarando che essa è insolubile e decidendo di attenersi al Socrate dei dialoghi giovanili, quello «veduto e amato da Platone» (*La morte di Socrate, Interpretazione dei dialoghi platonici Eutifrone, Apologia, Critone e Fedone (1943-1953)*, in Guardini 2006, 109). Aggiunge inoltre esplicitamente che *Eutifrone, Apologia* e *Critone* sono appunto dialoghi giovanili, mentre il *Fedone* appartiene alla maturità. Infine dichiara che lo scopo del suo lavoro è un'interpretazione filosofica intesa a scoprire che cosa pensi Platone, nella convinzione che sotto la sua guida sia possibile arrivare più vicino alla verità. Perciò esso non è corredato del solito apparato critico. Tanto più significativo è allora il fatto che l'unica opera citata sia poi il *Platon* di Paul Friedlaender (ibid., 125).

Riprendendo l'analisi dell'*Eutifrone*, Guardini ribadisce anzitutto che il demone socratico non rappresenta la voce della ragione o della coscienza, ma «un monito che viene "dall'Altro" ed ha carattere divino» (ibid., 119). Indi, ricostruendo il movimento del dialogo, egli sottolinea il fatto che il tema di esso è il concetto religioso di santità e che le risposte di Eutifrone alle domande di Socrate hanno tutte il carattere del mito, cioè si rifanno ad un pensiero che, all'epoca di Socrate, non è

più giustificato, perché il mito è ormai stato distrutto dalla filosofia presocratica e dalla sofistica. Contro questa posizione, Socrate rappresenta, diremmo oggi, la demitizzazione, cioè l'atteggiamento razionale. Ciò non significa, tuttavia, che Socrate non sia religioso: egli rappresenta un'esigenza religiosa più profonda, più vera, più pura di quella di Eutifrone, anche se non ha ancora raggiunto una sua espressione positiva (ibid., 144 ss.). È questa, indubbiamente, un'interpretazione originale dell'*Eutifrone*, che non si ritrova, mi sembra, in nessuno degli interpreti di Socrate sopra citati.

All'analisi dell'*Apologia* Guardini premette una "Notizia preliminare", in cui dà conto della situazione storico-politica di Atene al tempo di Socrate, sottolineando come, dopo la sconfitta nella guerra del Peloponneso, la democrazia ateniese si sentisse minacciata e fosse interessata a mantenere l'attaccamento alla religione tradizionale. Di fronte ad essa Socrate rappresentava la critica razionale, «l'uomo che iniziò il secolo del razionalismo e della "decadenza"» (chiaro riferimento all'interpretazione di Nietzsche; ibid., 154). Perciò l'atteggiamento dei suoi accusatori, personaggi dello stesso tipo di Eutifrone, era perfettamente comprensibile.

Dell'*Apologia* Guardini analizza dettagliatamente i tre successivi discorsi di Socrate, quello di autodifesa prima della condanna, quello di richiesta della pena dopo la condanna e quello finale rivolto ai giudici che lo hanno ritenuto innocente. Del primo egli rileva l'insistenza di Socrate nello spiegare che obbedì ad un mandato divino, cioè il responso dato dalla Pizia, sacerdotessa di Apollo, a Cherefonte, secondo il quale lui, Socrate, sarebbe stato il più sapiente degli uomini. Socrate contrappone così ai vecchi Dei della tradizione mitologica una nuova divinità, più pura, simboleggiata da Apollo, che gli parla attraverso la voce del demone. Entrambi dunque, sia l'accusatore Meleto che Socrate, esprimono un'esigenza religiosa, ed entrambi, ciascuno a suo modo, hanno ragione: in ciò consiste il carattere tragico, cioè inevitabile, della sorte di Socrate. «Abbiamo qui – scrive Guardini – un'epoca al tramonto, ma ancora piena di valori, di fronte a un uomo che è, sì, grande e chiamato a cose nuove, ma col suo atteggiamento infrange il passato. La vera tragedia della situazione sta nell'inconciliabilità delle forze e dei valori contrapposti» (ibid., 171).

La nuova religiosità, inaugurata da Socrate, secondo Guardini è il rapporto con l'Assoluto, reso possibile dalla filosofia. Di essa è espressione la voce del demone, designata nell'*Apologia* con espressioni quali «la profezia», «il segno del dio», che appartengono al linguaggio religioso, anzi profetico. E nell'*Apologia*, secondo Guardini, c'è la risposta alla domanda formulata nell'*Eutifrone*, cioè «che cos'è il santo?», perché qui la santità viene presentata nella sua vera essenza, che è l'obbedienza al comando divino durante l'intera vita (ibid., 183).

Nel secondo discorso, pronunciato dopo la condanna, Socrate, chiedendo come pena di essere mantenuto a spese dello Stato nel Pritaneo, secondo Guardini provoca il tribunale.

Sembra – egli scrive – che ci sia in Socrate qualcosa che lo spinge al compimento estremo della propria figura significativa, uno stimolo a suggellare con l'azione e col destino ciò che egli ha propugnato in teoria [...]. In Socrate sembra ci sia qualcosa che giudica come una missione pari alla sua non debba compiersi pacificamente, ma debba passare attraverso la morte [...]. Qui agiscono evidentemente motivi di carattere religioso (ibid., 188-9).

Insomma, Socrate vuole farsi condannare a morte, per sancire con la morte la sacralità della sua missione. Egli non vuole la morte come tale, ma sa che la sua missione e la sua esistenza possono compiersi soltanto attraverso la morte. Non siamo lontani, come si vede, dall'interpretazione di Nietzsche, in una prospettiva tuttavia di ammirazione.

Nel terzo discorso, rivolto alla minoranza di giudici che lo ha assolto, Socrate parla dell'avvenire, cioè – come dice Guardini – «sta davanti all'eterno». Egli è consapevole che il suo volere e i suoi atti trovano conferma nell'eterno. In questo discorso è espresso un superamento filosofico-religioso della religione tradizionale. Socrate riconosce valori di validità assoluta. Si conclude così quella che possiamo chiamare l'interpretazione “religiosa” dell'*Apologia*, che non deve risultare strana, in quanto tratta pur sempre di un'opera che racconta un processo per empietà, cioè per un delitto di natura religiosa, in cui la difesa consiste essenzialmente nell'appello ad una missione divina. Alla religione tradizionale di Atene Socrate oppone una religione nuova, basata non più sul mito, ma sulla ragione, sulla filosofia, la quale si riferisce a un Dio che è veramente tale perché è l'Assoluto.

Nell'interpretazione di Guardini non c'è alcun riferimento al cristianesimo, il che deve essere apprezzato, perché essa non si confonde con i molteplici ricorrenti tentativi di vedere in Socrate un precursore di Cristo. Tuttavia essa non può non evocare la tesi, riproposta anche recentemente con grande autorità, secondo la quale la Chiesa cristiana primitiva avrebbe optato per il Dio dei filosofi contro gli Dei della religione popolare, come risulta anche dal discorso di san Paolo agli Ateniesi (cfr. Ratzinger 2005, 128-33).

Riesaminando il *Critone*, Guardini si sofferma su una frase con cui Socrate giustifica il suo rifiuto alla proposta di Critone di fuggire dal carcere: «si deve subire qualsiasi altra pena piuttosto che commettere un'azione ingiusta» (48d), frase che viene poi ripetuta: «per nessun ragione si deve commettere ingiustizia» (49c). Qui, secondo l'interprete, «viene elaborata l'assolutezza dell'esigenza del vero, del giusto, del buono, del bello, di ciò che insomma ha un valido significato [...]. La frase non ha nulla a che fare con il perdono cristiano o addirittura con l'amore del nemico, ma ha un carattere puramente filosofico». Essa esprime l'«essenza stessa del bene», «il postulato dell'assoluto». E «conoscere l'assoluto significa non soltanto trovarsi davanti allo sguardo l'oggetto più degno, ma anche partecipare, essendo, dell'assolutezza di questo oggetto» (*La morte di Socrate*, in Guardini 2006, 212-5).

Nell'argomento con cui Socrate giustifica il suo rifiuto, cioè l'obbedienza alle leggi della città, Guardini scorge tuttavia anche un punto debole, cioè la mancata presa in considerazione dell'eventualità che all'individuo spetti un autentico diritto di critica e di difesa, che sarebbe il presupposto della libertà dell'uomo. Egli non approfondisce questo aspetto, che metterebbe in questione la scoperta dell'io attribuita a Socrate, ma sottolinea invece come la debolezza del discorso di Socrate venga superata dall'interiore volontà che l'esito della sua vicenda diventi tragico (ibid., 217-8). Anzi Guardini rileva come le leggi della città siano messe a riscontro con quelle dell'al di là, conferendo in tal modo all'azione valida il significato di un'azione eterna, e ribadisce il carattere di esperienza religiosa proprio del dialogo. Anche nel *Critone*, come nell'*Apologia* e, più tardi, nel *Fedone*, la figura divina che sovrasta l'esistenza socratica è Apollo, il Dio che ha parlato attraverso il demone e la sentenza della Pizia, ma non mancano nel dialogo riferimenti anche a Dioniso, quali la menzione del suono dei flauti e dell'estasi dei Coribanti (54e), i quali mostrano che «Apollo e

Dioniso stanno in realtà più vicini di quanto presupponga la tradizionale antitesi» (ibid., 226): ulteriore richiamo, non c'è bisogno di dirlo, a Nietzsche.

Sui quattro dialoghi concernenti la morte di Socrate Guardini ritorna per la terza volta, a dimostrazione di quanto il tema lo coinvolga, nel corso del semestre invernale 1950-1951 nell'università di Monaco, di cui ci è rimasta nel lascito l'Introduzione col titolo "Verità e immortalità. Introduzione alla filosofia platonica attraverso un'interpretazione dell'*Eutifrone*, dell'*Apologia*, del *Critone* e del *Fedone*". Questa contiene anzitutto una rapida ricostruzione della filosofia presocratica, presentata come passaggio dal mito al *logos*, in cui si sottolinea la funzione anche politica del mito, cioè della religione, come base dell'ordinamento della *polis*, e la critica a cui esso soggiacque da parte dell'illuminismo greco, cioè la sofistica. Di questa critica fu partecipe anche Socrate, il quale tuttavia era personalmente religioso, in quanto cosciente di avere ricevuto una missione e di essere direttamente guidato dal dio Apollo. Vita e morte di Socrate sono l'esatta espressione esistenziale del suo atteggiamento spirituale.

Infine una sintesi dell'interpretazione guardiniana di Socrate si trova nello scritto *Sulla forma dell'esistenza di Gesù*, del 1941, in cui del filosofo greco si dice:

È devoto; ricolmo di una consapevolezza elementare della realtà divina e della guida personale da parte di essa. E anche se tende a trascendere le tradizionali rappresentazioni degli dèi in una concezione filosoficamente illuminata, ha tuttavia un senso tanto vigoroso del significato diretto di quelle rappresentazioni, da non entrare in aperta contraddizione con il suo ambiente, ma da rimanere invece implicato nella fede di esso. Perciò egli trascorre una lunga vita di ricerca e di esame filosofico, di impegno a suscitare e a formare pedagogicamente. Questa attività scaturisce dall'intimo della sua natura; ma al tempo stesso riceve la consacrazione del mandato divino, poiché egli, come riconosce, alla fine della vita, davanti al tribunale supremo, sa di essere inviato, appunto a tale scopo, da Apollo, il dio della luce e dello spirito (Guardini 2001, 230).

C'è infine un ultimo scritto di Guardini che concerne Socrate: il discorso che egli tenne nell'Università di Monaco il 17 febbraio 1965 per ringraziare l'Università medesima della celebrazione che essa aveva

fatto del suo ottantesimo compleanno. Questo discorso, infatti, è tutto incentrato su Socrate, in particolare sui due concetti che ne formano il titolo: verità e ironia. In esso Guardini si domanda che cosa ha raccolto dalla sua lunga carriera di professore di *Weltanschauung* cristiana in varie università, e risponde che l'«ultimo estratto», cioè il succo, di tale raccolto può essere espresso mediante il concetto dell'ironia socratica. Questa risposta ci dà la misura di quanto sia stato fondamentale, per lui, l'incontro con Socrate.

L'ironia presuppone anzitutto la consapevolezza dell'esistenza della verità. Allo scetticismo dei sofisti Platone, erede di Socrate, «ha contrapposto l'affermazione che v'è una verità autentica, valida; e non solo relativa a problemi oggettivi, scientifici, ma anche agli interrogativi sul senso dell'esistenza e sul retto comportamento nella vita, del singolo come della collettività» (*Verità e ironia* (1965) in Guardini 2006, 472-3). Non solo: per Platone la verità non è solo «l'esattezza e la chiarezza della visione intellettuale» (allusione a Heidegger?), ma essa è «alcunché di assoluto. Essa è una potenza di senso, attingendo alla quale l'uomo può non soltanto condurre una vita ricca di valore, ma anche reggere con fiducia alla morte». È questa l'interpretazione "religiosa" del Socrate platonico, che già abbiamo visto.

Tuttavia conta anche il modo in cui Socrate ha espresso la sua esperienza della verità, e questo, come risulta dai dialoghi di Platone, è appunto l'ironia. A questo proposito Guardini si richiama a quei passi dei dialoghi platonici in cui l'ironia maggiormente si avverte, cioè al paragone di Socrate con un Sileno, presente nel *Convito* (215b); indi al modo in cui nel *Fedone* Socrate si schermisce dall'essere affidabile per i suoi discepoli; infine al passo della *Repubblica* in cui Glaucone dà il suo assenso «in tono sommamente comico» alla presentazione del Bene come superiore allo stesso essere (509c), e al passo del *Fedone* in cui si dice che i discepoli presenti alla morte di Socrate ridevano e insieme piangevano (58e). In tutti questi passi ciò che Platone, secondo Guardini, vuole esprimere per mezzo dell'ironia socratica è l'esperienza dell'inadeguatezza umana a quella verità di cui pure l'uomo è consapevole. «L'ironia del conoscere – egli afferma – consiste nel fatto che il pensante conosce quanto va oltre la sua capacità di comprensione reale di quello che conosce» (*Verità e ironia* (1965) in Guardini 2006, 475).

Insomma ciò che Guardini dichiara di avere ricavato dalla sua esperienza di professore di *Weltanschauung* cristiana è, da un lato, «un sapere che c'è la verità» e dall'altro, al tempo stesso, «un sapere che c'è l'incommensurabilità della propria forza conoscitiva nei riguardi di essa, una conoscenza della propria sproporzione, da cui però scaturisce non lo scetticismo, ma una somma fiducia». Sarebbe certamente inesatto dire che questo egli lo ha appreso solo da Socrate, ma è tuttavia molto significativo che egli trovi l'espressione migliore di quanto ha appreso in un concetto elaborato dal Socrate platonico, quello appunto dell'ironia. Trovo che questo sia un modo esemplare per accomiarsi dalla vita universitaria, esprimendo in una sola volta l'ammirazione per la grandezza della verità che si è conosciuta e la consapevolezza della propria insufficienza di fronte a tanta grandezza.

Nota bibliografica

- BERTI, ENRICO, "Differenza tra la dialettica socratica e quella platonica secondo Aristotele, *Metafisica* M 4." In *Energeia. Études aristotéliennes offertes à Mgr. A. Jannone*, 50-65. Paris: Vrin, 1986.
- "Socrate nelle fonti antiche." In *Socrate in Occidente*, a cura di E. Lojacono, 1-9. Firenze: Le Monnier, 2004.
 - "Introduzione." In Guardini 2006.
 - "Socrate e la scienza dei contrari secondo Aristotele." *Elenchos* 29 (2008): 303-15.
- BISER, EUGEN, BOHOM, WINFRIED, e BORGHESI, MASSIMO (a cura di), *Romano Guardini e la visione cristiana del mondo*. Padova: Gregoriana, 1989.
- GERL, HANNA BARBARA, *Romano Guardini. La vita e l'opera*. Brescia: Morcelliana, 1988.
- GUARDINI, ROMANO, *Pensatori religiosi*. Brescia: Morcelliana, 2001.
- *Opera omnia* – XVI. *Socrate e Platone*, a cura di O. Brino. Brescia: Morcelliana, 2006.
 - *Lettere a Josef Weiger*, a cura di Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Brescia: Morcelliana, 2010.
 - *Hölderlin*, a cura di Giampiero Moretti. Brescia: Morcelliana, 2014.

MAIER, HEINRICH, *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia* (vol. I).

Firenze: La Nuova Italia, 1978 (I ed. 1943; ed. or. *Sokrates: sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1913).

NIETZSCHE, FRIEDRICH WILHELM, "Crepuscolo degli Idoli." In *Il caso Wagner, Crepuscolo degli Idoli, L'Anticristo. Scelta di frammenti postumi (1887-1888)*, a cura di G. Colli e M. Montinari, 52-3. Milano: Mondadori, 1975.

RATZINGER, JOSEPH, *Introduzione al cristianesimo*. Brescia: Queriniana, 2005.

Il Socrate di Guido Calogero

Aldo Brancacci, Università di Roma Tor Vergata

Nell'ambito della produzione scientifica di Guido Calogero, Socrate occupa un duplice spazio, sul piano teoretico e su quello storiografico: ha fortemente segnato il Calogero filosofo, e ha intensamente occupato il Calogero storico della filosofia antica, svolgendo, in ciò, un ruolo diverso, e unico, rispetto a quello svolto da Parmenide, il quale rimase sempre il punto di riferimento primario della visione della storia della filosofia, non solo antica, del pensatore italiano. È noto a tutti che Calogero è stato il primo a dimostrare in modo sistematico e con analisi puntuali come in Parmenide si realizzi in modo esemplare una coalescenza di piani teoretici, che ha prodotto la costruzione grandiosa del *Poema*, e da cui la filosofia ha ricevuto fecondissimi impulsi, nel suo farsi, ma da cui avrebbe dovuto infine liberarsi, emancipandosi da quella coappartenenza di logica, ontologia e linguaggio che nell'Eleate conduceva, peraltro, a un rigoroso monismo ontologico, che tanto Platone quanto, ancor più, Aristotele, avrebbero dissolto¹. Parmenide costituì per Calogero il metro sul quale tutta la storia del pensiero logico antico si misura, e quindi per questo, in certo modo, anche il metro dell'intera vicenda della filosofia fino all'esito raggiunto con l'attualismo nel pensiero contemporaneo, assumendo per lui il significato di un punto di confronto ineludibile e costante, ma, alla resa dei conti, negativo. Socrate fronteggia, in Calogero, Parmenide, delineando rispetto a lui uno snodo teoretico complesso, che fu anche, per Calogero, un approdo filosofico personale; egli è stato sì fondamentale oggetto di studio, come Parmenide, della sua attività di storico della filosofia,

¹ Per l'interpretazione e ricostruzione teorica del pensiero di Parmenide basti il rinvio a Calogero 1977 (prima ed. 1932), 1-67, e a Calogero 1967, 109-70.

ma anche positivo ispiratore e fonte teorica apertamente assunta del suo autonomo impegno filosofico: Calogero ha sempre dichiarato che la filosofia di Socrate era perfettamente sovrapponibile alla sua propria filosofia del dialogo, e sono numerosissimi i contesti teorici, nell'ambito della sua attività propriamente filosofica, nei quali è dato rilevare il fecondo influsso e operare del pensiero di Socrate. Calogero ha però sempre tenuti distinti, in linea di principio, questi due interessi, salvaguardando la specificità e le ragioni di ciascuno, e trattandone, molto opportunamente, in ambiti separati della sua opera. Inoltre, egli ha sempre ricostruito la filosofia di Socrate sui testi: platonici, soprattutto, talora anche aristotelici, e, almeno una volta, senofontei, testi che ha analizzati sulla base di quella ermeneutica limpida e rigorosa che caratterizzava la sua attività di storico della filosofia. Per queste ragioni la sua interpretazione del pensiero di Socrate ci appare un documento esemplare di una ricerca storica sostenuta e fecondata da ragioni filosofiche, quale fu la storiografia filosofica di Calogero, come del resto quella della grande tradizione italiana novecentesca², ma nello stesso tempo anche una storiografia filosofica tale da realizzare una felice lezione di metodo.

Margherita Isnardi Parente ha scritto che il primo significativo documento di un apprezzamento della filosofia di Socrate da parte di Guido Calogero è da ravvisare nel *Compendio di storia di filosofia* del 1933, ove lo studioso già annuncia l'originalità della propria interpretazione, sia pure contenuta nei limiti di una trattazione scolastica³. In realtà, l'interesse manifestato da Calogero nei confronti di Socrate è molto anteriore alla data ipotizzata dalla studiosa. Prima che nel *Compendio*, Calogero si era già interessato a Socrate nel 1926 nell'ambito di una densa nota stimolata dall'edizione oxoniense dei tre dialoghi platonici della prima tetralogia, escluso il *Fedone*, procurata dal Burnet⁴.

² Garin 1987, 417-22, ricorda come, per Guido Calogero, «La storia della filosofia – e in particolare la storia della filosofia antica – ha il compito preciso di dare lumi per vedere più a fondo, e più correttamente, nella problematica contemporanea, mettendo a nudo antichi fraintendimenti ed errori, dissipando pseudo-problemi e mettendo a fuoco i problemi autentici». Su questo punto si veda del resto lo stesso saggio di Calogero 1950, 43-59. Si ricordi inoltre Giannantoni 1987a, 5-24.

³ Cfr. Isnardi Parente 1977, 135-66, in particolare 150, saggio ripubblicato poi in Isnardi Parente 2003, 31-58. Sulla personalità e sulla attività scientifica della grande studiosa mi permetto di rinviare a Brancacci 2014, 47-186.

⁴ Calogero 1926, poi in Calogero 1984, 160-3.

Questo scritto è importante perché mostra come l'interesse per Socrate sia presente in Calogero fin dall'inizio della sua ricerca storiografica e risulti, anzi, addirittura coevo ai suoi studi su Aristotele. Inoltre, che si tratti di un interesse approfondito non solo sul piano teorico, ma anche su quello storiografico, è mostrato dal fatto che esso attesta come precocemente presente in Calogero sia anche la ricerca di ciò che possa appartenere a Socrate, in Platone, che è, notoriamente, problema costitutivo degli studi socratici. Calogero rivendica in effetti al Socrate storico, sia pure nei limiti di un'ipotesi, d'altronde eccellentemente argomentata, una anticipazione della celebre tesi di Epicuro volta a dimostrare la vanità del concetto, e del timore, della morte in base all'impossibilità dell'esperienza soggettiva di essa. Lo studioso si riferisce alla tesi, esposta in un noto passo dell'*Apologia* platonica, che fa leva sull'argomento che la morte è nulla per noi, essendo simile a un sonno senza sogni, tesi la cui appartenenza socratica è confermata da vari altri dati, in particolare dalla sua attestazione in Senofonte, che con quell'argomento fa concludere a Ciro il suo ultimo discorso⁵; tesi presente poi in tutta una serie di fonti, appartenenti alla letteratura consolatoria, probabilmente risalenti in ultima analisi al *Peri penthous* di Crantore. In questo contesto, Calogero, con estrema finezza ermeneutica, ipotizza anche che l'argomento platonico fondato sul presupposto di una essenziale vitalità dell'anima, onde l'anima non potrebbe mai patir morte, essendo ad essa intrinseco il concetto di vita (*Fedone*, 105d ss.), possa forse essersi formato sulla base di uno sviluppo dell'argomento socratico, cioè come «trasformazione concettuale, oggettivamente ipostatizzata, dell'esperienza soggettivistica di Socrate» (Calogero 1984, 163).

C'è ancora da notare che il breve saggio su Socrate fu pubblicato sul *Giornale Critico della Filosofia Italiana* proprio l'anno successivo a quello in cui sulla medesima Rivista egli aveva pubblicato importanti recensioni e discussioni di opere aristoteliche (l'edizione del *De anima* di Lasson, Jena 1924, e quella di Fazio Allmayer, Bari 1924²; due opere curate dal Carlini, *L'Introduzione alla filosofia*, Bari 1925², e *I principi primi*, Bari 1924)⁶, ma anche la recensione del volume, fondamentale per gli studi sulla logica arcaica di Calogero, di E. Hoffmann, *Die Sprache*

⁵ Cfr. Senofonte, *Cyrop.* VIII 7, 27.

⁶ Per queste recensioni e discussioni, e il loro contesto culturale, cfr. Zappoli 2011, 31-4.

und die archaische Logik, Tübingen 1925. Questa contemporanea, sincrona costellazione di studi e interessi vari e insieme concordanti smentisce nel modo più evidente la bizzarra affermazione della Isnardi Parente, secondo cui fra «l'interpretazione di Aristotele del 1927 e gli studi sui presocratici dei primi anni '30 ed oltre non esiste una vera e propria unità», affermazione del resto insostenibile anche presa per sé stessa⁷.

Un carattere più generale dell'articolo del 1926 presenta il capitolo dedicato a Socrate nel *Compendio*. Rileggendo, oggi, queste pagine, è facile rendersi conto come Calogero si riferisca qui, sia pure in forma implicita, al celebre giudizio aristotelico, per il quale «due cose si possono attribuire legittimamente a Socrate, i discorsi induttivi e il definire universalmente»⁸, un giudizio che anche in seguito lo studioso avrebbe commentato. Tale giudizio aveva già attratto l'attenzione di Gentile, il quale su di esso, oltre naturalmente che su taluni dialoghi platonici, si era fondato nella sua interpretazione della logica di Socrate come atto di nascita formale della scienza della logica. In Socrate essa è fondata sul concetto, realizzato dalla definizione, intesa non più come essere astratto, al modo della precedente filosofia della natura, ma come rapporto e mediazione, cioè come sintesi del giudizio, in cui ciascuno dei termini componenti, soggetto e predicato, «non trova in se medesimo il proprio essere: ma deve ricorrere all'altro per avere ciò onde consta l'esser suo; e quest'altro deve perciò essere per lui non solo diverso, ma anche identico»⁹. In particolare sulla testimonianza di Aristotele, e sul carattere complessivo della logica di Socrate, Gentile aveva scritto:

⁷ Isnardi Parente 1977, 141.

⁸ Aristotele, *Metaph.* M 4, 1078b 27-29.

⁹ Gentile 2003 (prima ed. 1917), 160. Cfr. anche 25: «Socrate cerca egualmente il pensiero; ma, scaltrito dalle conclusioni negative della speculazione anteriore, abbandona a sé, almeno provvisoriamente, quella natura, e fissa una realtà umana, mentale, differente dalla natura dei presocratici per questo solo: che questa natura dei presocratici era *spaziale*, come lo stesso dato dell'esperienza di cui voleva essere l'unità; e il contenuto del concetto di Socrate (il *ti estin*, come dice Aristotele) non è più spaziale, o almeno, non vuol essere spaziale. È una nuova unità, diversa in ciò da quella di Parmenide e di tutti i *fisiologi*: unità che, giovandosi della distinzione tra conoscenza sensibile e intellettuale, già sorta nella filosofia anteriore, si stacca nettamente, come unità intelligibile, dalla molteplicità sensibile degli oggetti dell'esperienza, e segna pertanto l'inizio d'un nuovo periodo nella costruzione della realtà intelligibile».

Si potrebbe dire che per opera di Socrate alla natura sottentri il pensiero. E poiché il pensiero è dell'uomo, e la natura è di Dio, fu detto che con Socrate la filosofia sia scesa di cielo in terra. Ma anche maggiore è la lode tributatagli da Aristotele, dove afferma che due cose a buon diritto possono attribuirsi a Socrate, l'induzione e la definizione, che riguardano il principio della scienza. Perché questa induzione è il pensiero che ha coscienza di sé come mediazione, costruzione, critica delle sensazioni o delle cognizioni che ne provengono, tutte particolari come le sensazioni, e senza necessità, per giungere a un essere la cui conoscenza sarà risultato d'un processo razionale; e non sarà poi né anche'essa un risultato immobile in cui precipiti il lavoro induttivo, e la mente ristia; l'universale e necessario in cui si posa la mente è ὁμοίως, è un giudizio, un ragguaglio di termine con termine di pensiero (Gentile 2003, 158-9; prima ed. 1917).

Da questa interpretazione, certamente molto ricca sul piano logico, scaturirà la nota immagine storiografica di un Socrate teorizzatore del concetto, anzi del concetto di concetto, e del giudizio. Nelle pagine dedicate a Socrate, Calogero, che ha evidentemente presente tale interpretazione gentiliana, offre innanzitutto, intrattenendosi sul nesso con la Sofistica, che anche Gentile aveva toccato, una determinazione storico-teorica articolata e certamente molto più precisa:

In realtà, Socrate somiglia ai sofisti solo in quanto, al pari di essi, pensa che più interessante della conoscenza della natura sia, per l'uomo, la conoscenza dell'uomo medesimo. Ma mentre la scoperta sofistica del carattere soggettivo e quindi relativo di ogni sapere giunge all'eliminazione di ogni scienza che abbia valore assoluto, e non dipendente dal vantaggio pratico del singolo individuo umano, Socrate cerca se nello stesso ambito della conoscenza soggettiva non sussistano punti fermi, dotati di validità assoluta e universale. Nella conoscenza di sé medesimo, intanto, non si presenta la difficoltà denunciata da Protagora come propria di ogni conoscenza delle cose, in quanto risultante dalla sintesi di un'interiore attività conoscente e di un'esteriore realtà conosciuta, e perciò divergente di necessità da quest'ultima, cioè non adeguata al suo oggetto. In essa soggetto e oggetto sono una sola e identica realtà, e non si può parlare di deformazioni che il primo eserciti sul secondo. La conoscenza pienamente soggettiva è così, nello stesso

tempo, conoscenza pienamente oggettiva. Resta però la relatività temporale, onde ciò che l'uomo pensa di sé in un dato momento non appare come necessariamente identico a ciò che ne pensa in un momento diverso. E certo Socrate non nega la scoperta sofistica, che ogni sapere sia relativo alla personalità e alla situazione storica del pensante. Ma avverte, anche, come nel complesso delle umane opinioni ve ne siano alcune, le quali si presentano con un carattere di validità universale che le distingue essenzialmente dalle altre (Calogero 1946, 27-8).

Quanto al punto più specifico, ma assai importante, relativo alla testimonianza di Aristotele, e al discorso che Gentile a partire da essa aveva intessuto, Calogero, con più profonda comprensione delle motivazioni storico-teoriche di Socrate, coglie perfettamente il punto essenziale: «Socrate non teorizza la dottrina del concetto e del giudizio, ma vive l'esigenza che tale concetto e tale giudizio ci siano, perché gli uomini si possano intendere ragionevolmente fra loro»¹⁰. Dove è evidente, peraltro, come nella proposizione conclusiva vi sia già l'annuncio della calogeriana filosofia del dialogo¹¹, tanto più che i termini «ragionevolezza» e «ragionevolmente» sono termini tecnici in Calogero, e concetti portanti di tale filosofia:

È per questo che Socrate è passato alla storia come il padre dello spirito critico, l'iniziatore dell'era della ragione, e quel suo metodo dialogico vale da solo più di tutti i sistemi di logica, che siano stati inventati o che mai vengano inventati su questa terra. Di fatto, ogni sistema di logica è sempre il simboleggiamento della coerenza di un logo, o anche di tutti i loghi che sono apparsi come possibili: e da essi non è mai compresa l'eterna ulteriorità del dialogo, da cui può sempre sgorgare la critica della logica precedente. Per questo basta la logica per essere coerenti,

¹⁰ G. Calogero 1933, poi confluito in Calogero 1946, 30.

¹¹ Isnardi Parente 1977, 150, nota 41, ricorda al riguardo come già in un importante scritto di due anni precedente – pubblicato per la prima volta in tedesco come *Einleitung zur Geschichte der antiken Logik* (Calogero 1931, 414-29), poi in italiano con il titolo *Introduzione alla storia della logica antica* (Calogero 1932, 29-44), per poi andare a costituire la *Introduzione* della *Storia della logica antica* (Calogero 1967, 1-30) – Calogero avesse accennato alla storia della filosofia come a un continuo «dialogare socratico, con i filosofi, un continuo interrogarli»: cfr. Calogero 1967, 13. Sulla ricerca antichistica di Calogero cfr. anche Giannantoni 1987b, 205-22.

ma non basta la logica per essere ragionevoli. [...] Per essere ragionevoli, occorre lo spirito di comprensione: occorre non presumere di possedere già tutta la verità per conto proprio, occorre avere interesse per i punti di vista altrui, occorre cercare di conoscerli il più possibile, senza alcuna preconcepita volontà di confutarli e insieme senza corrività ad accettarli supinamente (Calogero 1969, 107).

Nell'uso del termine «vivere», nel passo riportato del *Compendio*, mi pare si debba avvertire invece l'eco dell'interpretazione del "vangelo socratico" data da Heinrich Maier¹², sostanziata però dal recupero della dimensione logica, tratta appunto dalla testimonianza di Aristotele, di Socrate, solo non irrigidita in una dottrina logica astratta, ma risolta in un atteggiamento di pensiero che informa prassi e vita, in cui logica ed etica si sintetizzano.

Occorre ricordare, a questo proposito, che, quando pone decisamente mano a Socrate, Calogero ha già scritto un libro fondamentale sulla logica di Aristotele, libro profondo e filosoficamente assai creativo, che gli valse, precocemente, una cattedra universitaria, conferitagli da Gentile: siamo nel 1927¹³. In questo libro Calogero correggeva e anzi ribaltava la riduttiva interpretazione gentiliana della logica aristotelica come logica dell'astratto, contrapposta a una logica del concreto idealisticamente intesa come vivo incedere della dialettica, come pensiero che si afferma nella sua attualità dialettica, e sfaldava altresì ogni interpretazione della logica aristotelica di stampo scolastico, mostrando come tutte le operazioni della sillogistica, dominio della logica dianoetica, riposassero su una più profonda assise, il principio di determinazione, organo della noèsi. Sorretta da un minuto esame di innumerevoli luoghi aristotelici, e per questo di difficile lettura, come rilevò anche un recensore di prim'ordine, Paul Shorey, che dedicò al libro una prestigiosa recensione (Shorey 1927, 420-3), l'opera conduceva, attraverso l'esame della costruzione elaborata dal fondatore stesso della logica, e suo più illustre rappresentante, alla negazione della capacità della logica di valere come espressione di leggi intrinseche all'atto del pensiero, cioè come astratta regola trascendente

¹² Maier 1978, vol. II, 92-135. Si ricordi del resto il «vivere filosofando, esaminando e me stesso e gli altri» di Socrate in Platone, *Apol.* 28e5-6.

¹³ Calogero 1927.

rispetto al suo contenuto, posto che tutte le determinazioni dianoetiche sottilmente distinte da Aristotele altro non sono che modificazioni della definitezza unitaria del contenuto noetico, onde esse «si risolvono e dissolvono totalmente in quel pensiero del finito, che è la pura ed attuale autocoscienza vista nel suo lato oggettivo» (Calogero 1968, 245). Questo riconoscimento, chiaro fin dall'inizio a Calogero, non poteva non reclamare, mi pare, uno spazio per l'etica, ben diverso da quello assicurato da una fondazione logico-intellettualistica della morale. In effetti, se al lume di quell'esito precipitavano antiche e nuove concezioni e posizioni metafisiche e gnoseologiche, così, con esso, precipitava anche ogni concezione della morale gnoseologicamente o metafisicamente fondata. In questo senso, la conclusione del libro su Aristotele rappresenta anche un'attesa, per l'etica.

L'emergenza dell'etica, simboleggiata da Socrate, ha peraltro una seconda ragione teoretica. Nello scritto *La filosofia e la vita*, pubblicato nel 1936¹⁴, Calogero delinea la propria concezione del linguaggio, che sarà poi organicamente stabilita nel terzo volume delle sue *Lezioni di filosofia* (Calogero 1960a, in particolare 164-251; prima ed. 1947), una concezione che è possibile apprezzare compiutamente solo avendo presenti i risultati della sua monografia su Aristotele, da un lato, e delle sue ricerche, compiute tra il 1933 e il 1935, su Parmenide e sulla logica arcaica, dall'altro. Interrogandosi sulla natura del linguaggio, Calogero espone la tesi, vistosamente antiparmenidea e antieleatica, per cui alle parole non si deve mai chiedere «la verità delle cose, ma solo la documentazione di un certo significare certe cose in un certo luogo e momento della storia umana»; la parola non possiede per sua natura una virtù significante, e «l'acquista solo in virtù di quella certa situazione per cui due o più parlanti si intendono con esso» (Calogero 1946, xx; prima ed. 1934): è evidente qui il nesso con la raffigurazione di Socrate offerta nel *Compendio*, ove il *dialegesthai* è inteso come quella situazione in cui gli uomini cercano di «intendersi ragionevolmente fra loro». Calogero precisa la sua concezione sostenendo il carattere parziale, approssimativo e incompiuto della comunicazione linguistica, concezione nella quale è dato cogliere un interessante recupero della tesi sostenuta da Gorgia nel *Trattato sul non ente*: la comunicazione è

¹⁴ Su di esso, si vedano le osservazioni di Durst 2002, 7-17.

approssimativa e parziale «perché difficilmente chi ascolta potrà mai sostenere di intendere una parola o un discorso nello stesso esattissimo modo, cioè con la medesima quantità e qualità e disposizione di sfumature semantiche, in cui l'intenda la persona che la pronuncia» (ibid., xxiv). Nella prospettiva calogeriana, il rapporto tra significante e significato è sempre la soluzione approssimativa di un problema che, di per sé, non ammette una soluzione definitiva, dato il carattere storicamente determinato del significato dei termini linguistici, e la variabilità del loro uso. Ciò conferisce un significato più denso alla inesauribilità del *dialegesthai* socratico, su cui Calogero ha tanto insistito: in effetti, nel colloquio, «per una certa parte, vi è identità tanto di segni quanto di significati per il parlante e per l'ascoltatore, altrimenti essi non si intenderebbero affatto; per l'altra parte essi restano identici, ma i significati divergono in funzione dei diversi punti di vista» (ibid., xxviii). Come ha notato Renzo Raggiunti, ciò equivale ad affermare che lo stesso segno rappresenta in realtà due segni, in quanto è segno per colui che parla e segno per colui che ascolta¹⁵. Tuttavia, e qui si può misurare in che senso Calogero personalmente rielabori quel fondamentale principio del *dialegesthai* che è enunciato da Socrate in Platone, il linguaggio approssimativo, deformato e oggetto di un gioco continuo con cui comunico non è il linguaggio con cui proclamo tale carattere del linguaggio comunicativo: «questa mia enunciazione, secondo cui l'enunciare è fallace, deve pur essere per me enunciazione verace» (Calogero 1946, xxxiii; prima ed. 1934). Con questo principio, peraltro, Calogero tiene fermo al concetto idealistico di assolutezza del conoscere, tenendolo distinto dal problema della verità o veridicità del dire.

Nella metà degli anni Trenta sono pubblicati due scritti di grande importanza destinati all'Enciclopedia Italiana: nel 1935 la voce *Platone* (Calogero 1935, 510b-521b), che Margherita Isnardi Parente considera «forse quanto di meglio Calogero abbia scritto sul filosofo»¹⁶, nel 1936 la voce *Socrate*, singolare per densità e sintesi. In quegli stessi anni, e anzi già prima, Calogero aveva parallelamente sviluppato, e condotto a un esito coerente, il proprio percorso teoretico nell'ambito della sua

¹⁵ Raggiunti 1977, 181-225, in particolare 189.

¹⁶ Isnardi Parente 1977, 151. Ma accanto a questo scritto occorre ricordare almeno l'importante saggio introduttivo preposto all'edizione commentata del *Simposio* (Calogero 1928), che si legge ora in Calogero 1984, 175-228.

adesione al neoidealismo gentiliano, pervenendo alla nota tesi della conclusione della filosofia del conoscere, vale a dire al rifiuto di ogni forma di pensiero gnoseologico e quindi anche di un pensiero che tenda a fare della stessa conoscenza filosofica l'oggetto di un esame condotto dalla filosofia su sé stessa¹⁷. La conseguente, decisa risoluzione della filosofia in filosofia della prassi¹⁸, cui Calogero perviene, spiega, coerentemente, il vivo interesse che egli matura per Socrate, e che a partire dalla metà dagli anni Trenta troverà ininterrotta espressione sia negli scritti di storiografia filosofica dedicati a Socrate stesso e, in parte, a Platone, sia nella personale attività teoretica svolta in sede di filosofia morale.

Nell'articolo che gli è dedicato, Socrate è magistralmente collocato nel tempo che fu suo, come anche nella città che lo condannerà a morte. Egli è più vicino alla Sofistica di quanto non lo sia al naturalismo jonico, e tuttavia è accostabile alla prima solo entro coordinate molto precise e determinate: prossimo al movimento sofistico per il carattere antitradizionale e antiautoritario della sua critica, si oppone alla Sofistica e la supera perché mentre questa resta confinata a un ambito strettamente soggettivistico, «Socrate invece, pur sapendo di non poter muovere che dall'indagine e dal controllo soggettivo, è persuaso di dover giungere alla determinazione obiettiva di quei criteri di valore, che appaiono presupposti da ogni giudizio e azione» (Calogero 1936, 1023b). Per quanto riguarda la condanna a morte che gli infliggerà la democrazia, Calogero spiega che «il pericolo che egli rappresenta è costituito più dalla sua generale posizione critica che da particolari suoi atteggiamenti rispetto al problema dello stato, perché da tale punto di vista egli può essere considerato piuttosto come un difensore dello stato stesso»; fondamentalmente alieno dalla politica, egli «rispecchia pur nella critica la mentalità del democratico ateniese, il quale esige che di ogni cosa gli sia reso conto e all'obbedienza non vuol essere

¹⁷ Ha bene scritto su ciò Visentin 2010, 54-9, il cui finale giudizio sulla calogेरiana risoluzione della filosofia in filosofia della prassi tuttavia non condivido.

¹⁸ Basti ricordare quanto Calogero scrive in Calogero 1960b, 116: «[...] la filosofia, non potendo essere filosofia dello spirito teoretico, e quindi nemmeno filosofia del filosofare, per l'intrinseca contraddittorietà di ogni gnoseologia, [...] sussiste di necessità solo come filosofia della pratica, ossia come universale coscienza teoretica del pratico agire dello spirito (nella quale naturalmente si risolvono anche tutte le considerazioni filosofiche sul filosofare [...]).»

costretto con la forza ma convinto con la persuasione» (ibid.). Nella ricostruzione del pensiero di Socrate, Calogero chiarisce l'esatto significato del suo intellettualismo etico, che, conforme a una interpretazione, personale e profonda, che resterà sempre sua, non consiste in un dominio della teoria sulla pratica, per cui le convinzioni conoscitive della prima apparterrebbero a una sfera del tutto distinta da quella in cui si muovono le passioni della seconda, ma nel motivo teorico per cui la conoscenza è momento intrinseco della stessa volontà, come consapevolezza di ciò che è voluto, e che si impone come attraente. È questo un tema che soggiace a tutta l'opera di Calogero e che troverà adeguata illustrazione, sul piano strettamente teorico, nelle *Lezioni di filosofia*. Analogamente, la determinazione dei concetti morali in Socrate è certamente d'ordine logico, ma tali concetti non sono astratte definizioni, bensì criteri etici dell'azione, categorie della prassi, che del resto il filosofo dichiara di non possedere, talché ne va in cerca, affidando tale ricerca al *dialegethai*. Se inseriamo in questo quadro non solo quanto Calogero aveva detto nel suo libro su Aristotele del 1927, ma anche le ricerche che nel corso degli anni '30 egli conduce su Parmenide, possiamo cogliere la somma di ragioni per cui Socrate si presenta a Calogero come «il filosofo che aveva operato un vero, autentico superamento di logica e ontologia nell'etica» (Isnardi Parente 1977, 155). Lo spazio di quest'ultima appare definito dalla scoperta del valore dell'intersoggettività¹⁹, che è a sua volta promosso da un io alla ricerca degli altri, dialogante, impegnato nella definizione della sfera della moralità: ciò mostra come sia anche, e in rilevante misura (cosa che non mi sembra sufficientemente rilevata negli studi recenti su Calogero), la riflessione su Socrate e sul pensiero antico in generale che concorre a sostanziare la personale riflessione filosofica di Calogero. Margherita Isnardi Parente ha a tal proposito rilevato che, nel corso degli anni '30, l'io trascendentale, completamente empirizzato, divenisse per Calogero io dialogante in seno a una molteplicità di altre coscienze empiriche, così come parallelamente diveniva centrale la nozione di alterità o «altruità», per cui l'io dialogante si riconosce nell'altro e nel rispetto dell'altro (Isnardi Parente 1977, 155): tale valore, centrale per Calogero, avrebbe dovuto poi essere promosso attraverso

¹⁹ Ho approfondito questo tema in Brancacci 2010, 93-105.

l'educazione, secondo la visione che riceverà compiuta definizione ne *La scuola dell'uomo*. A ben vedere, però, Calogero sviluppa in termini filosofici personali un assunto tipico di Gentile, per il quale la conoscenza era processo speculativo aperto, il quale non si risolve nel soggetto singolo individualizzato astrattamente, ma in un orizzonte più vasto, che è un orizzonte filosofico. La natura del pensiero pensante non è quella di un solipsismo astratto, ma di un pensiero intersoggettivo, che si dà tra soggetti empirici, i quali comunicando si rivelano essere uniti nel Logo. Tuttavia, per Calogero, l'Io trascendentale coincide senz'altro con la stessa semplice presenza consapevole della sua soggettività, e, di fronte a questo io, non esiste altro io, né un io empirico distinto da esso, né un Soggetto universale di berkelyana o varischiana memoria (Calogero 1939, 143): e il proprio di questo io è di riconoscere e porre gli altri come esseri umani (altrimenti sarebbero cose). Peraltro, risolvendo la logica in etica, Calogero restava pur sempre fedele a un assunto tipicamente gentiliano²⁰, così come gentiliano, pur se personalmente argomentato e rivissuto, era il nesso che a partire di qui egli stabiliva tra filosofia e pedagogia. È ancora da ricordare, infine, come la voce *Socrate* sia chiusa da una lunga appendice, *Il problema delle fonti*, la quale dimostra non solo la perfetta conoscenza da parte di Calogero dei termini della Questione Socratica, ma anche lucidità e fermezza nel cogliere così le indicazioni più razionali e convincenti come le contraddizioni più o meno evidenti di questa o quella tra le varie linee di tendenza di quella complessa storiografia²¹.

²⁰ Si ricordi ad esempio Gentile 1957, poi in Gentile 1965, 357: «La filosofia moderna come idealismo puro è essenzialmente un'etica, poiché la realtà a cui essa riduce ogni realtà è lo spirito, non postulato come essere immediato, ma come atto autocreante, o realtà che non c'è se non in quanto e per quanto si realizza. Che è per l'appunto il carattere della realtà dal punto di vista morale: quella realtà che si conosce in quanto si valuta moralmente». È interessante ricordare come il periodo immediatamente successivo così proseguiva: «Per la stessa ragione in tutta la filosofia antica, inconsapevole di questa realtà spirituale, che è la realtà dello stesso soggetto che si propone il problema della filosofia, non si può dire in verità sia mai proposto il problema specifico dell'etica». È sicuro che contro questo assunto, certamente inadeguato, e paradossale, larghissima parte dell'attività di storico della filosofia antica di Calogero ha portato solide prove; ma è anche significativo come, per raggiungere questo obiettivo, egli sia stato necessariamente indotto a fuoriuscire dai quadri del pensiero gentiliano.

²¹ Calogero 1936, 1021b-1026a. Sul Socrate di Labriola, tralasciato da Calogero, cfr. Spinelli 2006, 755-93.

Negli anni immediatamente successivi Calogero pubblica quattro grandi contributi alla ricostruzione storica e alla determinazione teorica del pensiero di Socrate: si tratta delle edizioni commentate di quattro dialoghi platonici, il *Critone* e il *Protagora*, uscite nel 1937, nonché dell'*Ippia minore* e dell'*Ipparco*, uscite nel 1938, ognuna delle quali contiene un'ampia introduzione, dedicata all'analisi del contenuto teorico costitutivo di ciascuno dei quattro dialoghi. Le quattro introduzioni sono contributi particolarmente rilevanti e originali, e saranno poi ripubblicate, nel 1984, negli *Scritti minori di filosofia antica*, ove risultano collocate, non certo a caso, nel gruppo di scritti dedicati a Platone. Nell'introduzione al *Critone*, Calogero affronta apertamente il problema di fondo della Questione Socratica, e, con posizione che vale per tutti e quattro i dialoghi, dichiara di considerare il *Critone* non tanto come documento socratico, quanto come documento platonico: non perché Socrate sia qui e altrove mero personaggio della creazione drammatica di Platone, ma perché, per quanto il Socrate platonico sia, forse, tutto intriso di idee realmente professate dal Socrate storico, il Socrate raffigurato in questi dialoghi resta pur sempre il Socrate interpretato dal suo discepolo. Da ciò segue che quel che anzitutto importa è cogliere le intenzioni e motivazioni sia storiche sia teoriche del dialogo, che Calogero considera d'ordine polemico, antisofistiche in particolare. Egli accetta la visione che induce a considerare il *Critone* come una giustificazione della mancanza di abilità e coraggio dimostrata dai discepoli di Socrate e dell'accusa d'inerzia e d'inettitudine che poteva essere loro facilmente mossa in quanto si dimostrarono incapaci di sottrarre Socrate alla condanna, e quindi in ultima analisi come «documento di un dissenso interno allo stesso gruppo degli amici di Socrate, alcuni dei quali avrebbero avanzato recriminazioni, e con ciò determinato in altri l'esigenza di un'apologia»²², ma non la considera sufficiente, e concentra la sua attenzione sulle argomentazioni socratiche relative alla giustizia e in particolare sulla famosa prosopopea delle Leggi, ricordando come la passione e l'idealità etico-politica restarono sempre la più profonda radice dello sforzo filosofico di Platone. Posto in questi termini il problema, Calogero interpreta il *Critone* come volto a realizzare una inversione polemica della tesi antifontea relativa alla giustizia, Socrate respingendo l'ideale del «non fare ingiustizia se non

²² *Contrattualismo e polemica antisofistica nel «Critone»*, in Calogero 1984, 250.

si è stati oggetto di ingiustizia» per la sua mediocrità morale, e volgendo la congiunta interpretazione contrattualistica della genesi del diritto e dello stato in una direzione opposta a quella prevista da Antifonte, cioè all'idea di un patto che lega il cittadino alla legge, in quanto egli ha accettato di vivere sotto il suo governo ed è tenuto a ricambiare i vantaggi che da ciò gli vengono con l'obbedienza: con la qual cosa è non solo evitata, ma ribaltata, la svalutazione sofistica del *nomos*, ed è al contrario promosso il dovere dell'assoluto rispetto della legge, che il *Critone*, certamente anche con accenti schiettamente platonici, afferma.

Se Parmenide e Aristotele costituiscono due premesse importanti, nel senso già chiarito, del quadro teorico e storiografico in cui si inserirà l'interpretazione di Socrate, Platone ne rappresenta la terza misura angolare, e questo per evidenti ragioni intrinseche, posto lo stretto rapporto filosofico che si dette tra il maestro e il discepolo; a ciò si aggiunga che, pur ritrovando molti elementi del Socrate della storia in Platone, Calogero tenne sempre distinti i due filosofi e non identificò mai pregiudizialmente il primo con il secondo. Questo è evidente nel saggio dedicato al *Protagora*, in cui Calogero rileva preliminarmente come abbia sempre costituito problema il fatto che, nella parte finale del dialogo, sia attribuita a Socrate una concezione utilitaristica dell'attività e del bene, la quale non sembra corrispondere all'alto livello morale del suo insegnamento. Egli chiarirà il senso di tale concezione, ricostruendo alcune fondamentali proposizioni filosofiche di Socrate, dalle quali muove anche Platone, a partire da quella che nega la concepibilità delle singole virtù come entità distinte dalla virtù in generale, per proseguire poi con il fondamentale motivo dell'attraenza del bene. Il *Protagora* è, in questo senso, per Calogero, il più socratico dei dialoghi di Platone, ma è anche, senza alcuna contraddizione, dialogo eminentemente platonico, costituendo anzi il punto di partenza di tutta la riflessione filosofica del primo Platone. Per questa ragione esso va collocato prima dei dialoghi dedicati alle virtù particolari, il *Lachete*, il *Carmide* e il *Liside*, e certamente prima del *Gorgia*, dialogo, questo, che segna la crisi del socratismo di Platone, con la sua scissione del conoscere dal volere, che l'intellettualismo etico socratico teneva insieme, e con la dissoluzione di quel binomio «bene-attraente», termine della volontà, che da esso è irresistibilmente attratta, e mossa a realizzarlo, anch'esso proprio di Socrate. La ricostruzione del pensiero di Socrate

permette poi a Calogero di fare almeno balenare la quarta unità di misura della bontà della sua propria ricostruzione, vale a dire la sua congruenza con il pensiero dei maggiori Socratici, cioè dei Cirenaici, dei Cinici e dei Megarici²³. Ma in questo saggio, come e più che in altri, è dato misurare anche il socratismo di almeno alcuni aspetti della personale riflessione filosofica di Calogero: le pagine dedicate al *nemo sua sponte peccat*, al motivo dell'attraenza del bene, al concetto di conoscenza come consapevolezza del voluto possono essere lette in parallelo a molti capitoli delle *Lezioni di filosofia*, in particolare del secondo volume, *Etica*, a partire dal suo primo capitolo, *L'io e la volontà*, ma anche a molti altri, che ne costituiscono il contrappeso propriamente teoretico²⁴. Completano questo quadro di ricostruzione del pensiero socratico il saggio dedicato all'*Ippia minore*, in cui è compreso un approfondimento del principio del *nemo sua sponte peccat*, che illumina tutta la struttura del dialogo platonico²⁵, e quello dedicato all'*Ipparco*, in cui Calogero accredita con argomentazioni fini e penetranti l'autenticità del dialogo, soprattutto mostrando come esso manifesti un singolare recupero della primitiva concezione della volontà e del bene propria di Socrate, e del Platone socratico, operazione difficilmente realizzabile da un seriore falsario, che avesse scritto dopo Platone²⁶.

Quando nel 1950 Calogero pronunciò la lezione inaugurale della cattedra di Storia della filosofia antica all'Università di Roma egli la dedicò, con scelta significativa, a Socrate; ne uscì fuori un saggio, pubblicato cinque anni dopo, che in alcuni punti riprendeva, ampliandola, la voce già pubblicata nell'Enciclopedia Italiana: esso si presenta come una trattazione d'insieme, organica ma contenuta, del pensiero di Socrate, che è ora però più decisamente inserito nel quadro della Questione Socratica; ciò permette a Calogero di tracciare in maniera più

²³ Il «Protagora» e l'etica socratica, in Calogero 1984, 271; e cfr. già Calogero 1936, 1024b.

²⁴ Cfr. Calogero 1960a, 7-10; 72; 117-8.

²⁵ Introduzione all'«Ippia minore», in Calogero 1984, 284-92.

²⁶ Naturalmente a Calogero era perfettamente chiaro che le sue stesse argomentazioni e minute analisi potrebbero accreditare l'ipotesi non della paternità platonica del dialogo ma della sua composizione da parte di un Socratico; ma a questa possibile conclusione egli ribatteva: «Per comporre un dialogo così elegantemente ironico quale [...] è l'*Ipparco*, occorre, però, un socratico di genio. E allora non si vede perché, niente di serio ostando, questi non possa essere quello stesso socratico di genio, a cui il dialogo è attribuito dalla tradizione»: *L'autenticità dell'«Ipparco» platonico*, in Calogero 1984, 293-311, in particolare 310-1.

definita, di quanto non risultasse già implicitamente dai precedenti contributi, la propria posizione storiografica e di metodo. Come atteggiamento generale, egli ritiene che convenga tener conto il più possibile della posizione scettica rappresentata ai suoi tempi, e tuttora in modo esemplare, da Gigon e da Dupréel, senza condividerne però «lo spirito di sfiducia»²⁷. Mi sembra che questa proposizione sia avanzata allo scopo di rintracciare non tanto un criterio a partire dal quale identificare la presunta fonte primaria e fededegna da preferire a tutte le altre, come è tradizionalmente avvenuto in sede storiografica, con l'inevitabile «mareggiare di preferenze per l'una o per l'altra», preferenze che successivi studi avrebbero potuto ribaltare e confondere, ma allo scopo di rintracciare delle proposizioni d'ordine teorico sulle quali, pur nella diversità d'accenti e di prospettive, si ritrovino d'accordo tutte le fonti, e che per questo rivelino, alla prova dei fatti, di trasmetterci un'eco genuina del pensiero di quel filosofo che non volle affidare nulla allo scritto. Nota Calogero che in tutti e tre i discorsi che Socrate pronuncia nell'*Apologia* platonica un motivo ritorna con particolare insistenza, quello dell'*exetazein*, che caratterizza in modo così radicale la professione di filosofia di Socrate, al punto che egli può dichiarare, in un passo famoso, di considerarlo irrinunciabile, anche se perseguirlo gli fosse proibito dagli Ateniesi e gli costasse di dover «morire di mille morti»²⁸. La solennità dell'affermazione di Socrate è rafforzata dal fatto che egli connette alla coscienza di volere e dovere perseguire questo ideale di vita filosofica una affermazione, singolarissima in lui maestro del dubbio, cioè di sapere con certezza «che sia brutto e turpe fare cosa contraria a quanto è giusto e non lasciarmi convincere da chi è migliore di me»²⁹. Tutto ciò autorizza a pensare che Platone rifletta in modo sostanzialmente fedele quella che doveva apparirgli come la cifra essenziale del filosofare di Socrate: non a caso, lo stesso Gigon annovera in quella strettissima serie di fatti della vita di Socrate che possono essere considerati storicamente accertati la connessa e paradossale osservazione di Socrate di meritare, per il servizio che con il suo *exetazein* ha reso ad Atene, di essere mantenuto a spese

²⁷ Calogero 1955, ora in Calogero 1984, 106-26, in particolare 108 (e 109 per la successiva citazione).

²⁸ Platone, *Apol.* 30c1.

²⁹ *Ibid.* 29b6-7.

della città; ma allora, conclude Calogero, è certamente storica «anche la certezza di Socrate di aver reso il miglior servizio possibile ai suoi concittadini non già insegnando loro alcuna particolare verità [...] ma bensì dialogando costantemente con essi e sottoponendo a discussione le sue e le loro opinioni»³⁰. Che questo sia il *megiston agathon*, per Socrate, è esplicitamente asserito in un celebre passo che merita di essere letto per intero:

Forse qualcuno potrà dirmi: – E non saresti capace, o Socrate, dopo aver lasciato questa città, di vivere una buona volta in pace, stando zitto? – Ora è questa proprio la cosa, fra tutte, di cui è più difficile convincere alcuni di voi. Se infatti vi dico che questo equivale, per me, a non dar retta alla divinità, e che perciò mi è impossibile starmene in silenzio, non mi credereste, e penserete che io scherzi. Ma ancora meno vi lascerete convincere se vi dico che il supremo bene, per l'uomo, si trova ad essere appunto questo, il conversare e ragionare ogni giorno sulla virtù e su gli altri argomenti circa i quali mi sentite discutere e sottoporre ad esame me e gli altri, – se insomma io vi dico che una vita, in cui non abbia luogo questo continuo esame, non è degna di esser vissuta dall'uomo. Eppure, le cose stanno così, come io vi sto dicendo: soltanto, non è facile convincervene³¹.

Calogero definisce questo principio come «assoluto»³², ed esso costituisce il corrispettivo esatto di quello che, nell'ambito della sua filosofia, sarà il principio del dialogo, o principio del colloquio, o principio della discussione critica³³: l'evidenza teorica che egli gli conferisce, nella sua analisi dell'*Apologia* platonica, è alla base dell'intera sua interpretazione di Socrate, che è per l'appunto fondata sulla tesi per cui il *megiston agathon* è identificato non in una qualsiasi verità raggiunta, mercé l'*exetazein*, e neppure in una qualsiasi verità da raggiungere, mercé l'*exetazein*: ma nell'*exetazein* stesso. Questo significa che tale

³⁰ Socrate, in Calogero 1984, 112.

³¹ Platone, *Apol.* 37e-38a (trad. di Guido Calogero).

³² Cfr. Socrate, in Calogero 1984, 113: «l'affermazione che il bene supremo è lo stesso *exetazein* si presenta come assoluta, anche nella sua indipendenza da ogni presupposto teologico», e anche altrove.

³³ Su ciò, cfr. Petrucciani 1977, 229-35.

principio, che potremmo a buon diritto chiamare principio del *dialegethai*, vale, per usare una terminologia moderna, che non poteva essere di Socrate, ma ben ne riflette l'intenzione, come principio trascendentale: ogni verità raggiunta mediante il *dialegethai* potrà essere rivalutata, rimessa in discussione, ed effettivamente ridiscussa (salvo il fatto che, una volta in tal modo rimessa alla prova, essa vale, e resta, se supera l'esame, come si dice nel *Critone* – anche se ciò non esonererà dal poterla, se necessario, riesaminare e meglio ridefinire, se ciò appaia, per le più svariate ragioni, necessario), ma il principio stesso del *dialegethai* è assoluto, incontrovertibile. Nell'assolutezza di questo principio, nella connessa affermazione che «una vita in cui non abbia luogo questo esame non è degna di essere vissuta dall'uomo»³⁴, in questa esistenza e in qualunque altra condizione, dopo la morte, possa eventualmente darsi, Calogero vede la superiorità dell'ideale di pensiero teorizzato da Socrate sullo stesso ideale aristotelico «dell'immota contemplazione della perfetta verità, come suprema beatitudine tanto del mortale quanto dell'immortale», proprio, anche se non esclusivo, di Aristotele, quanto su Platone, che sta tra queste due posizioni estreme «in tutta l'affascinante e drammatica varietà dei suoi atteggiamenti mentali»³⁵. Calogero, che nelle *Lezioni di filosofia* ha teoricamente distinto eudemonismo e dovere morale, interpreta poi questa affermazione, e quella successiva riaffermante la priorità di siffatto ideale di vita rispetto a qualunque destino oltremondano, come certezza morale assoluta, e quindi come un concetto di bene in cui si sintetizzano l'ideale della doverosità e quello dell'eudemonia: un ideale che egli contrappone all'ideale aristotelico della contemplazione della verità come suprema caratterizzazione della vita dello spirito nel dio. Il Socrate dell'*Apologia* platonica redige dunque il primo manifesto del pensiero laico: egli è «difensore dell'assolutezza della volontà del dialogo e con ciò iniziatore di quella *philosophia perennis* che è la dottrina dello spirito critico e del dubbio liberale e dell'apertura e della tolleranza e del rispetto per la libertà di coscienza»³⁶. A parere di Calogero, con questo Socrate va d'accordo la grande maggioranza delle dottrine e

³⁴ Platone, *Apol.* 38a5-6: ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων.

³⁵ Per le due citazioni, cfr. *Socrate*, in Calogero 1984, rispettivamente 115 e 116.

³⁶ *Ibid.*, 117 (corsivo mio).

degli atteggiamenti che gli attribuiscono gli altri documenti della tradizione: da certe pagine di Senofonte a certe massime della tradizione apoftegmatica, per non parlare della gran maggioranza delle testimonianze di Aristotele, le quali presuppongono tutte sia la fondamentale dottrina etica di Socrate, sia la sua riduzione di ogni virtù a conoscenza e di ogni errore morale a ignoranza: esse, anzi, le presuppongono in termini tali da confermare la particolare interpretazione che dell'intellettualismo etico ha offerto Calogero. Egualmente, presuppongono la fondamentale fisionomia di questo Socrate, e in particolare il principio dell'attraenza del bene e quello dell'*oudeis hekon examartanei*, la tradizione delle due maggiori tradizioni filosofiche provenienti da Socrate, quella cinica e quella cirenaica, sulle quali Calogero spende alcune considerazioni che tuttora conservano il loro valore come orientamento sì generale ma acuto e condivisibile di ricerca³⁷. Il principio dell'*oudeis hekon examartanei*, dove lo *hamartanein* va inteso nel senso più lato del *peccare* latino, e non in quello più ristretto del *peccare* cristiano, significa sostanzialmente che ognuno agisce in funzione delle proprie valutazioni e dei propri convincimenti, talché, se riconoscesse sbagliato il proprio modo di vedere, lo sostituirebbe con quello che allora gli apparisse migliore e quindi preferibile: «cosicché bisogna, sempre, capire quella valutazione e quel punto di vista, e, contemporaneamente, vagliarlo e correggerlo con una valutazione che appaia migliore, quando invece non risulti più plausibile correggere la propria e riconoscere preferibile quella altrui» (*Socrate*, in Calogero 1984, 117). Siamo con queste formule ormai nell'ambito degli sviluppi, che Calogero delinea nella conclusione

³⁷ Calogero era, d'altra parte, ben consapevole del fatto che, per quanto retto sia il metodo che ci si studi di seguire, per quante precauzioni si assumano, per quanti sforzi ermeneutici si facciano nell'interpretazione dei testi platonici – sui quali essenzialmente egli si fondava per ricostruire il pensiero di Socrate – reale è il rischio che quello da lui restituito fosse non precisamente il Socrate della storia, ma pur sempre il Socrate di Platone. Ma il modo in cui egli rispondeva, in anticipo, a quella che in lui era una acuta consapevolezza critica, e che in altri sarebbe potuta diventare una fin troppo facile obiezione, mi sembra definitivo: «Certo, anche in questo caso potrebbe darsi che noi non avessimo dinanzi altro che la coerente invenzione fantastica del pensiero di un grande filosofo. Ma varrebbe comunque la pena di avere una grande filosofia senza autore, in un mondo in cui esistono tanti grandi autori senza filosofia» (ibid., 110).

della sua originaria *lectio inauguralis*, della quale vale la pena trascrivere un passo, che illumina il senso in cui Calogero personalmente rivisse lo spirito della filosofia socratica:

Vivere secondo l'ideale del dialogo implica infatti una benevolenza totale, una totale assenza di ostilità verso l'altro. Per odioso od eretico che mi appaia il suo comportamento, io debbo sempre capirlo in funzione delle ragioni sue, e non soltanto giudicarlo in funzione delle ragioni mie; e se le sue ragioni non mi convincono e io credo di doverlo persuadere delle mie, non potrò comunque pretendere che egli pensi o agisca diversamente prima che ne sia persuaso. Naturalmente, l'attuazione di questa vita del dialogo presuppone il continuo mantenimento e miglioramento delle condizioni di possibilità del dialogo stesso: il che si concreta sempre più nelle organizzazioni giuridiche e politiche e sociali di ciò che chiamiamo civiltà, tutte le volte che essa merita questo nome (ibid., 120).

Dopo questo scritto, Calogero è tornato ancora tre volte su Socrate, in tre scritti di grande valore. Nel 1963 egli pubblicò, sul primo numero della rivista "La Cultura", che aveva fatto risorgere, e di cui aveva assunto la direzione, un ampio e documentatissimo saggio sul *beltistos logos* di Socrate, in cui, ragionando sul testo, in cui sono contenuti almeno due termini di difficile e controversa interpretazione, studiando parafrasi e riprese della formula del *beltistos logos* prodottesi già nella filosofia tardoantica, e nel pensiero cristiano, esaminando infine e criticamente valutando le numerose e diverse traduzioni del passo in cui quel concetto è espresso, passo che nell'antichità fu inciso su un'erma in pietra di Socrate, a tal punto fu sentito rappresentativo dello spirito dell'uomo e della sua filosofia, mostrò come «il logos a cui Socrate obbedisce non è la ragione in lotta con le passioni, né con altra facoltà o autorità esigente ascolto ed ossequio, bensì il discorso provato nella costante regola del dialogo, e autonomo di fronte a tutti proprio in quanto ligio solo a quella legge» (Calogero 1963, 181-96). Ancora nel 1969, in occasione della ricorrenza del quinto centenario della nascita di Erasmo di Rotterdam, pronunciò un discorso che fu poi pubblicato nella collana delle "Celebrazioni Lincee", con il titolo *Erasmus, Socrate e*

*il Nuovo Testamento*³⁸. Lo scritto è una ispirata, ampia, dotta ed elegante ricerca sulla presenza di Socrate nelle lettere e nell'opera di Erasmo, e una altrettanto sottile e penetrante ricostruzione del socratismo di quest'ultimo, socratismo che Calogero documenta su base testuale e con dati precisi, rilevando da un lato il recupero da parte di Erasmo di concetti tipicamente socratici, e dall'altro l'interpretazione in senso socratico che egli offrì di taluni passi del Nuovo Testamento, i quali, per parte loro, documentano un sicuro influsso di fonti elleniche. Se nell'opera di Calogero è costantemente rilevata la peculiare cifra e posizione storico-teoretica di Socrate rispetto ad altri filosofi, non solo antichi, cui egli ha ritenuto di doverlo accostare, sia per somiglianza sia per contrasto, da Platone, anzitutto, e da Aristotele ed Epicuro fino a Spinoza, questo saggio, di grande ariosità e densità culturale, è un modello esemplare di indagine su un capitolo importante della storia della fortuna del filosofo antico. L'ultimo scritto di Calogero è una comunicazione presentata al Convegno su *Lo scetticismo antico*, organizzato dal suo allievo Gabriele Giannantoni nel 1980: un Convegno celebre, nella storia degli studi, perché rilanciò con esiti internazionali rilevanti tutta una nuova indagine su quella complessa e variegata tradizione filosofica. Calogero presentò una comunicazione illuminante, intitolata *Socratismo e scetticismo antico*, che aveva il sapore intimo, tutto interiore e definitivo, delle cose ultime: se mi è permesso accennare a me, che con Calogero avevo studiato, e con il quale avevo anche discusso un progetto di Tesi di Laurea, che per ragioni diverse non ebbe seguito, ricordo ancora la commozione con la quale ascoltai, e credo gran parte dell'uditorio ascoltò, quel breve testo. La commozione era suscitata non solo dalla parola e dai modi dell'anziano maestro, al quale non poteva guardarsi se non con ammirazione e rispetto, ma in un certo senso anche dal contenuto di quanto egli andò dicendo. Il testo riaffermava un ideale filosofico che Calogero aveva teoricamente e storiograficamente costruito lungo tutto il corso della sua vita, mentre, contemporaneamente, egli si inoltrava con sicura maestria nella lettera dei testi, nell'interpretazione di questo o quel dettaglio, nell'illuminare un singolo termine, allo scopo di accreditare una tesi generale, che egli stesso presentava come «indicazione di ricerca possibile»³⁹: mettere in

³⁸ Cfr. Calogero 1972, ora in Calogero 1984, 136-59.

³⁹ Calogero 1981, 37-46, ora in Calogero 1984, 127-35, in particolare 127.

luce come, nel particolarismo delle creazioni politiche e di fronte al carattere transeunte delle istituzioni greche, «una istituzione culturale della Grecia antica aveva avuto quella continuità secolare che De Sanctis esigeva dalle istituzioni valide della civiltà. Era, appunto, l'Accademia platonica, la quale, primogenita fra tutte le scuole filosofiche greche propriamente dette nel IV secolo a.C., era sopravvissuta unica a tutte le altre quando quasi dieci secoli dopo, nel 529 d.C., l'imperatore Giustino, influenzato dall'intolleranza del cristianesimo ormai dominante, la fece chiudere confiscandone l'ancora ricco patrimonio» (Calogero 1984, 128). Il segreto di questa eccezionale vitalità, argomenta Calogero, fu costituito certo dal tesoro delle opere di Platone e di Aristotele, alle quali si rivolse lo zelo ermeneutico di tanti commentatori antichi, ma anche da uno spirito di non chiusura nel verbo di un solo maestro, Platone, il quale, d'altra parte, attraverso la chiarezza solare delle sue opere, aveva trasmesso per sempre ai posteri anche il sopravvivevole spirito critico di Socrate. Questo spirito critico si intravede ancora nell'*epoche* degli scettici, la quale, conclude Calogero,

non ha ancora trovato quello che cerca, ma non è rassegnazione all'ignoranza, perché tende anch'essa all'*eulogon* (il "ragionevole") di Arcesilao, al *pithanon* (il "plausibile") di Carneade, che opportunamente Cicerone chiama poi il *probabile*, in quanto è ciò che può essere approvato e accettato dalla maggioranza dei ricercatori e dissidenti. Così è stato quasi certamente proprio lo spirito socratico della "dialogica" a dar più lunga vita all'Accademia platonica che a qualunque altra consimile istituzione dell'antichità. E uno dei suoi più recenti seguaci – se così volessimo designarlo – è stato quel grande biologo, il Monod, autore della sua "etica della conoscenza" generante addirittura l'"umanesimo socialista", nel saggio su *Il Caso e la necessità* [...], che di fronte a un universo configuranteglisi come deserto di ogni valore, capisce che basta che egli senta il dovere di sottoporre ogni risultato di sue scoperte al giudizio altrui per recuperare, in tale volontà di dialogo, il metro civile di ogni convivere (ibid., 135).

Il Socrate di Calogero è aperto e problematico, fonda l'ideale della ricerca, volge lo sguardo all'universale, apre e teorizza la relazione intersoggettiva, ma è anche un rigoroso dialettico, e la sua aporeticità

non è proclive allo scetticismo, anzi, lo avversa decisamente: egli possiede delle conoscenze e dei convincimenti sicuri, espressi nell'*Apologia*, e soprattutto possiede un principio trascendentale, il principio del *dialegesthai*, fondamento dell'etica e metro del civile convivere. Anche Parmenide possiede un principio incontrovertibile, la *krisis* tra *estin* e *ouk estin*, da cui nasce «la dialettica del sì e del no», la logica. Ma per Calogero la logica non è mai veramente prima, anche se astrattamente così sembri: prima è la decisione di seguirla nel ragionare con gli altri, prima è la scelta di conformarsi ai suoi divieti, comandamenti, principi, attenendosi a quanto da essi consegue: prima è dunque l'etica. Socrate rappresenta la primazia e la fecondità dell'etica accompagnata da tutte le procedure dialettiche – ognuna delle quali corrispondente, anche, a un determinato atteggiamento etico di fondo nel rapporto tra l'io e l'altro – teorizzate nell'ambito del *dialegesthai*, a partire dalla procedura e dall'atteggiamento fondamentale del *logon didonai kai dechesthai*, del “dare e rendere ragione”, che, in Socrate come poi in Platone, dirige con sicurezza i passi dapprima iniziali, poi sempre più densi di contenuto, della ricerca e della costruzione della filosofia.

Nota bibliografica

BRANCACCI, ALDO, “Subjectivité et intersubjectivité dans le *dialegesthai* platonico-socratique.” In *Aglaia. Autour de Platon*, Mélanges offerts à Monique Dixsaut, textes réunis par A. Brancacci, D. El Murr, D. Taormina, 93-105. Paris: Vrin, 2010.

- (a cura di), “Margherita Isnardi Parente storica della filosofia antica.” *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 93.1 (2014): 47-186.

CALOGERO, GUIDO, “Burnet, Socrate, la morte e l'immortalità.” *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 7 (1926): 383-5.

- *Platone. Simposio*, traduzione e commento di G. Calogero. Bari: Laterza, 1928.

- “Einleitung zur Geschichte der antiken Logik.” *Logos* 21 (1931): 414-29.

- “Introduzione alla storia della logica antica.” *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 13 (1932): 29-44.

- *Il pensiero antico*. Firenze: La Nuova Italia, 1933.

- "Platone." In *Enciclopedia Italiana*, vol. XXVII, 510b-521b. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
 - "Socrate." In *Enciclopedia Italiana*, vol. XXVIII, 1021b-1026a. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
 - *La scuola dell'uomo*. Firenze: La Nuova Italia, 1939.
 - *Compendio di storia della filosofia*. Firenze: La Nuova Italia, 1946 (prima ed. 1934).
 - "Gli studi italiani di filosofia antica". In *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana, 1896-1946*, Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo compleanno, a cura di C. Antoni e di R. Mattioli, vol. I, 43-59. Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 1950.
 - "Socrate." *Nuova Antologia* 90 (1955): 291-308.
 - *Lezioni di filosofia*. Torino: Einaudi, 1960 (prima ed. 1947).
 - *La conclusione della filosofia del conoscere*. Firenze: Sansoni, 1960 (prima ed. Firenze: Le Monnier, 1938).
 - "La regola di Socrate." *La Cultura* 1 (1963): 181-96.
 - *Storia della logica antica. L'età arcaica*. Bari: Laterza, 1967.
 - *I fondamenti della logica aristotelica*, nuova edizione con appendici integrative di G. Giannantoni e G. Sillitti. Firenze: La Nuova Italia, 1968 (prima ed. Firenze: Le Monnier, 1927).
 - *Filosofia del dialogo*. Milano: Edizioni di Comunità, 1969 (prima ed. 1962).
 - "Erasmus, Socrate e il Nuovo Testamento." In *Celebrazioni Lincee* (34). Roma: Edizioni dell'Accademia dei Lincei, 1972.
 - *Studi sull'eleatismo*. Firenze: La Nuova Italia, 1977 (prima ed. Roma: Tipografia del Senato, 1932).
 - "Socratismo e scetticismo nel pensiero antico." In *Lo scetticismo antico*, a cura di G. Giannantoni, vol. I, 37-46. Napoli: Bibliopolis, 1981.
 - *Scritti minori di filosofia antica*. Napoli: Bibliopolis, 1984.
- DURST, MARGARETE, *Guido Calogero. Dialogo, educazione, democrazia*. Seam: Roma, 2002.
- GARIN, EUGENIO, "Guido Calogero." *Scuola e città* 37 (1987): 417-22.
- GENTILE, GIOVANNI, *Discorsi di religione*. Firenze: Sansoni, 1957 (quarta ed.).
- *La religione*. Firenze: Sansoni, 1965.
 - *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I. Firenze: Le Lettere, 2003 (prima ed. 1917).

GIANNANTONI, GABRIELE, "In ricordo di Guido Calogero." *Elenchos* 8 (1987): 5-24.

- "La filologia di Guido Calogero." In *Momenti della storia degli studi classici fra Ottocento e Novecento*, a cura di M. Capasso et al., 205-22. Napoli: Dipartimento di Filologia classica dell'Università degli studi di Napoli, 1987.

ISNARDI PARENTE, MARGHERITA, "Guido Calogero e la storia della filosofia antica." In *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, a cura di C. Cesa e G. Sasso, 135-66. Bologna: il Mulino, 1977.

- *I miei maestri*. Bologna: il Mulino, 2003.

MAIER, HEINRICH, *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia* (vol. I). Firenze: La Nuova Italia, 1978 (I ed. 1943; ed. or. *Sokrates: sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1913).

PETRUCCIANI, STEFANO, "Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel." In *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, a cura di C. Cesa e G. Sasso, 227-60. Bologna: il Mulino, 1977.

RAGGIUNTI, RENZO, *Il problema semantico nel pensiero di Guido Calogero*, In *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, a cura di C. Cesa e G. Sasso, 181-225. Bologna: il Mulino, 1977.

SHOREY, PAUL, "Note on the «evolution» of Aristotle and Calogero's *I fondamenti della logica aristotelica*." *Classical Philology* 12 (1927): 420-3.

SPINELLI, EMIDIO, "Questioni socratiche: tra Labriola, Calogero e Giannantoni." In *Antonio Labriola. Celebrazioni del centenario della morte*, a cura di E. Punzo, vol. III, 755-93. Cassino: Università degli studi, 2006.

VISENTIN, MAURO, "La fine della gnoseologia e la posizione del problema speculativo di Guido Calogero". In *Il neoparmenidismo italiano*, vol. II: *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, a cura di M. Visentin, 21-102. Napoli: Bibliopolis, 2010.

ZAPPOLI, STEFANO, *Guido Calogero (1923-1942)*. Pisa: Edizioni della Normale, 2011.

Il Socrate di Antonio Banfi

Franco Trabattoni, Università degli Studi di Milano

Per una buona parte del secolo scorso (direi almeno fino agli anni '50 compresi) era normale che chi si occupava professionalmente di filosofia non solo esponesse le proprie personali concezioni intrecciandole strettamente con momenti e personaggi notevoli della storia del pensiero, ma anche si dedicasse alla ricostruzione storiografica in quanto tale, producendo monografie di ampio respiro senza particolari vincoli di specializzazione. Gli esempi che potrei citare, anche solo nel contesto "milanese" al quale lo stesso Banfi appartiene, sono numerosi: basti qui il solo esempio di Mario Dal Pra, che pur essendo accreditato di un suo personale indirizzo "teoretico" (il cosiddetto "trascendentalismo della prassi"), si occupò, con monografie dedicate, di tutti i classici "quattro tempi" della storia del pensiero occidentale (antico, medievale, moderno e contemporaneo). È troppo facile osservare che la crescente specializzazione degli studi e l'aumento esponenziale della bibliografia hanno fatto diventare questa impresa, e non da ieri, praticamente impossibile; almeno per chi voglia evitare l'accusa di superficialità. È però anche opportuno dire, a mio avviso, che in questo modo di fare filosofia c'è qualcosa che meriterebbe di essere salvato, e che invece oggigiorno rischia progressivamente di svanire, ossia il costante e costruttivo confronto della filosofia con la sua storia e con la sua tradizione. Anche qui, come sempre, le posizioni estreme non sono consigliabili. Il privilegiamento dell'approccio storico rischia facilmente di trasformarsi in "storicismo", e dunque suggerire un metodo di indagine che passa attraverso categorie al tempo stesso troppo ampie e troppo vaghe (un difetto, come cercherò di mostrare, da cui non è immune lo stesso Banfi). D'altra parte è difficile non apprezzare, proprio da un punto di vista filosofico, quei pensatori che non solo sono

consapevoli del fatto che ormai è praticamente obbligatorio prendere posizione in un contesto (il che è ovvio per tutti), ma che individuano questo contesto nella "storia della filosofia", non in un più o meno ampio manipolo di colleghi che studiano gli stessi loro problemi, lavorano negli stessi dipartimenti, frequentano gli stessi convegni, scrivono sulle stesse riviste, ed usano lo stesso gergo (cosa, beninteso, che per inderogabili esigenze professionali almeno in parte dobbiamo fare tutti, chi più chi meno).

Antonio Banfi appartiene in pieno alla tipologia che abbiamo appena descritto. Non è questa la sede adatta, naturalmente, per esporre il percorso speculativo di questo filosofo, neppure a grandi linee. Ci limiteremo pertanto ad alcuni accenni, strettamente funzionali al discorso che intendiamo svolgere. Come è noto Banfi era stato a Berlino nel 1910, dove aveva studiato con Georg Simmel; ma in quell'occasione aveva potuto conoscere anche alcuni esponenti del neokantismo tedesco, come Alois Riehl e (soprattutto) Ernst Cassirer. Se vitalismo e neokantismo resteranno sempre due importanti fonti di ispirazione del pensiero di Banfi, un dato saliente che caratterizza la sua riflessione nei primi anni di carriera è una generica inclinazione a impostare la propria riflessione sulla base di categorie concettuali tipiche della filosofia tedesca (caso non raro presso i filosofi italiani, che almeno fino agli anni '50 del secolo scorso avevano come principale punto di riferimento la Germania), talvolta intrise di una forte componente storicistica. Appartiene a quest'orientamento la tendenza, che qui soprattutto ci interessa, a pensare la storia della filosofia in modo latamente hegeliano, ossia come progressivo movimento e sviluppo dello "spirito" umano, articolato secondo ampie e molto generiche figure che trovano nel dato storico la loro puntuale esemplificazione (tutto questo è ben evidente nella breve ricostruzione della filosofia presocratica che precede la monografia su Socrate). Ed è anche opportuno notare che questa impostazione non è intesa da Banfi come una scelta di campo, come mostra il fatto che è compatibile con la sua critica all'idealismo (soprattutto, come è chiaro, di matrice gentiliana), ma piuttosto come l'adozione di un metodo efficace per rendere davvero filosofica la storia della filosofia, del tutto indifferente agli steccati ideologici (come dimostra il fatto che era stato in qualche modo adottato da quello che fu forse il meno idealista dei suoi maestri, ossia Cassirer).

Ma ora veniamo a Socrate. Prima della monografia del 1943, Banfi aveva avuto occasione di accostarsi alla figura di Socrate durante un corso universitario, dedicato a Platone, tenuto a Milano nell'anno accademico 1937/38¹. Per introdurre il pensiero di Platone Banfi, come farà anche per il *Socrate* di sei anni dopo, inizia la sua trattazione con uno sguardo di insieme – qui piuttosto rapido – sui precedenti sviluppi della filosofia greca. Rileviamo anzitutto, scorrendo queste pagine, un importante presupposto, che da un lato richiama abbastanza direttamente le frequentazioni banfiane della filosofia “vitalista”, dall'altro costituisce un tratto essenziale del suo modo di ripensare il pensiero antico. Per quanto, come scrive Banfi, il mondo greco abbia «assunto il valore di una grande esperienza storica», tuttavia «ci può apparire anche come il modello di una specifica umanità» (Banfi 2000, 28). Poco più oltre Banfi spiega molto chiaramente le ragioni di questa esemplarità: «Dai greci impariamo a porci problemi fondamentali, la posizione stessa dei problemi, non la loro soluzione» (ibid.). Ed è proprio in questo, aggiunge Banfi, che risiede la modernità di Platone. Di fronte allo scetticismo che «ci pone di fronte al crollo di tanti vecchi ideali» (ibid.), il ritorno all'antico si dimostra particolarmente efficace non già perché ci permette di ripristinare verità forti, o «dottrine dei principi» perennemente valide (come alcuni indirizzi di pensiero tentano ricorrentemente di mostrare), ma perché nella cultura greca c'è una freschezza originaria e primitiva che si richiama direttamente alla vita. E questa caratteristica, di nuovo, è attribuibile soprattutto a Platone:

Così si spiega il nostro amore per Platone, più che per Aristotele, e in questo risiede l'insegnamento sempre attuale del pensiero greco: che il pensiero non è scuola, è vita. La filosofia greca non nasce dall'ozio [suppongo che qui Banfi voglia criticare la nozione aristotelica di filosofia come pura scienza teoretica, che si sviluppa come un sovrappiù quando tutte le esigenze pratiche sono già state assolve], ma da energia e da attività, si risveglia nella vita con la volontà di indagare, come sforzo dell'umanità tesa al raggiungimento di una conquista. Così, attraverso lo spirito greco riacquistiamo la fiducia nel nostro stesso pensiero (ibid., 29).

¹ Questo corso è stato pubblicato, a cura di Paolo Valore, nel 2000 (cfr. Banfi 2000).

L'idea che una filosofia puramente e astrattamente teoretica conduca il pensiero ad arenarsi nelle secche dello scetticismo, rendendolo così del tutto inefficace, così come l'idea che questa difficoltà vada risolta non tramite una migliore teoria, ma tramite la ricomprensione della "teoria" all'interno di un orizzonte dominato da nozioni come vita, attività e energia, è ben presente anche nella monografia su Socrate. Ma chi volesse poi confrontare le poche considerazioni su Socrate che Banfi premette alla sua trattazione di Platone nel corso accademico 1937/38 con il ritratto del filosofo che emerge dall'opera maggiore ha più di un motivo per rimanere sorpreso. Mentre infatti le osservazioni sul nesso tra filosofia e vita a cui abbiamo ora accennato sono attribuite a Platone, l'immagine di Socrate che compare in questo scritto è assai diversa, e in un certo senso contrapposta a quella di Platone in un modo che è quasi l'esatto contrario di quello usuale (per quanto a mio avviso anch'esso scorretto). Collima con la monografia l'idea che la morale sia autosufficiente, e che non abbia bisogno di appoggiarsi alla religione: come invece, ad avviso di Banfi accade a molti platonici (ibid., 29-30). È sul piano epistemologico (per così dire) che le differenze si fanno invece marcate. Secondo il Banfi degli anni '30 il compito che Socrate ha assunto su di sé non era soltanto quello critico-confutatorio, consistente nel demolire le false credenze e i pregiudizi degli altri, con l'intenzione di persuaderli a prendersi cura della loro anima mettendosi alla ricerca della verità. Al di là di questo primo passo, infatti, Socrate assegnava alla filosofia un compito fondamentale ricostruttivo:

Se le forme concrete della tradizione sono crollate, da esse bisogna trarre nuovi principi universali. Ma Socrate ritiene che, per ottenere l'universalizzazione dei nuovi concetti, la persuasione non basta: occorre usare la ragione come base per trovare un accordo dell'uomo con se stesso e con gli altri (ibid., 40).

In questa frase sono nominati alcuni dei concetti-chiave del Socrate platonico, come (la ricerca del) l'universale, l'accordo (*homologia*) e la persuasione. È per altro innegabile che tra il primo (ossia l'universale, peggio ancora se usato come aggettivo del sostantivo principio) e gli altri due si sviluppi un certo conflitto, nel senso che mentre l'universale evoca il potere dimostrativo e normativo della ragione, "accordo"

e “persuasione” fanno appello a una nozione di conoscenza molto più elastica, relativa e circostanziata. Ora, la cosa singolare di questo saggio è che qui Banfi sembra propenso ad associare il vitalismo duttile e problematico alla figura di Platone, mentre a Socrate attribuisce la fede nei principi universali e nella loro capacità normativa:

Socrate discute con tutti e dal confronto reciproco sorge l’universalità vivente. Questa universalità è persuasione fatta di ragione, non di retorica; non è la mia opinione a diventare opinione di tutti: per Socrate gli uomini, pur non avendo chiari i principi del vivere morale, sono tutti nella stessa situazione di ricerca e, unendo le varie esperienze, possono far scaturire le vere norme della vita morale (ibid., 41).

Il quadro che abbiamo ora descritto potrebbe apparire paradossale, poiché sembra quasi che proprio Socrate, contro tutte le evidenze, si opponga a quello che è per Banfi, come abbiamo visto, l’aspetto più vitale e attuale di tutto il pensiero greco: ossia presentare e definire i problemi piuttosto che trovare le soluzioni. Socrate, infatti, non solo insegna a cercare; insegna anche che chi cerca, purché si imbatta nel metodo corretto, anche trova (trova, si intende, criteri e principi universali di verità da applicare alla vita): «Per Socrate [...] la ragione è forza pratica di equilibrio che ci permette di cogliere nella nostra interiorità le regole per un criterio di verità» (ibid., 42). Banfi conduce questa sua analisi del rapporto tra Platone e Socrate, come abbiamo anticipato, fino quasi al punto di rovesciare la tradizionale distribuzione delle parti. Non solo Socrate è colui che ha fissato Platone (fra le altre cose), sulla visione teoretica che coglie il senso della realtà. Secondo Banfi

Platone può disputare sui punti di vista più diversi, Socrate li corregge dando sempre la sensazione di essere nel vero; ecco perché il dialetticismo di Platone è la capacità stessa di considerare tutti i punti di vista. In Platone si svolge sempre la discussione e la discussione lascia ancora aperto lo sviluppo del problema (ibid., 42).

Prima di passare alla monografia, vorrei brevemente commentare questa frase (e il punto di vista storiografico che essa rivela), poiché a mio avviso è davvero interessante e per certi versi rivelativa. Il Platone

che «disputa sui punti di vista più diversi» richiama probabilmente una nota osservazione di Cicerone, che collima con interpretazioni scettiche date di questo filosofo nel mondo antico². E si tratta di un'osservazione almeno in parte giustificata, visto che Platone è quello che mette in scena il dramma, fa parlare, discutere e litigare dei personaggi che non sono lui, e non compare in prima persona nella sua opera da nessuna parte. Dunque, se vogliamo cercare dentro l'opera di Platone non dico un punto di vista dogmatico (che probabilmente non c'è), ma almeno un luogo in cui le pretese di verità appaiono meglio argomentate e fondate, questo luogo è indubbiamente offerto da Socrate e dalle opinioni che egli propone al consenso dei suoi interlocutori.

Banfi sembra in questo modo (e si tratta a mio parere di un tratto di modernità) voler istituire una certa distanza tra Platone e il suo Socrate. La filosofia che si attribuisce di solito a Platone è in fondo, con qualche saliente eccezione (*Sofista*, *Timeo*, *Leggi*, ecc.), la raccolta ragionata delle posizioni e delle teorie proposte dal Socrate platonico all'approvazione dei suoi interlocutori. Ma Socrate è solo uno dei personaggi di Platone. Ce ne sono anche molti altri, che spesso sono tutt'altro che d'accordo con lui: come negare allora, per quanto questo possa apparire paradossale, che Platone sia un filosofo più aperto e problematico del "suo" Socrate?

Passiamo ora alla monografia. Agli inizi degli anni '40 Banfi è un filosofo molto attivo, e quella che poi Fulvio Papi chiamerà la "scuola di Milano" inizia già a far sentire la sua voce. Tra gli anni '30 e '40 si sono laureati con lui, fra gli altri, Enzo Paci, Remo Cantoni (ho avuto modo, sia pure *in extremis*, di averli entrambi come professori nell'ateneo milanese), Giulio Preti, Giovanni Maria Bertin (pedagogista), Luciano Anceschi, Dino Formaggio, Luigi Rognoni (musicologo e fenomenologo); oltre che la poetessa Antonia Pozzi. Questi suoi colleghi costituiscono anche buona parte degli autori della collana di Filosofia che Banfi inaugura e dirige, in questi anni, per Garzanti. Questa iniziativa dimostra l'interesse di Banfi per la diffusione della cultura filosofica, documentata anche dal fatto che egli fonda e dirige, dal 1940 al 1944 (quando sarà chiusa dal fascismo) la rivista *Studi Filosofici*. La monografia su Socrate compare, nella collana ora menzionata, nel 1943.

² Cicerone, *Acad.* 46.

La copia in mio possesso è la seconda edizione (come si ricava dal frontespizio), ed è datata 1944 (il “finito di stampare” recita “Milano, Tip. Economica - 14-4-1944”)³. La ragione per cui è stata fatta una seconda edizione a distanza di così poco tempo (è difficile pensare che la prima edizione si sia esaurita così in fretta, per di più in un momento così poco favorevole alla tranquillità delle letture filosofiche) è probabilmente rivelata da una lettera di Banfi a Giuseppe Faggini (che stava trattando in quel tempo per il Plotino che poi effettivamente comparve nella collana), risalente al 27.11.1943. Scrive Banfi in questa lettera: «Del mio Socrate [che era uscito prima dell'estate] tutte le copie sono andate distrutte»⁴. La causa di questa distruzione furono i bombardamenti alleati, che colpirono gli edifici della Garzanti a Milano. A dire il vero l'affermazione di Banfi non può essere esatta (o deve essere considerata un'iperbole), dal momento che copie del Socrate del 1943 sono in circolazione ancora oggi⁵.

La monografia su Socrate è divisa in due parti, ossia una lunga introduzione (corredata da una scheda bibliografica) e una sezione antologica, in cui Banfi non solo riporta le principali testimonianze su Socrate, ma anche brani letterari utili a illuminare il contesto. L'introduzione, prima di giungere a Socrate, si sofferma sulla filosofia presocratica e sulla sofistica, ricostruendone gli sviluppi alla luce di una metodologia latamente hegeliana (dove, voglio dire, personaggi e movimenti storici sono intesi come “figure” dello spirito umano e poste in relazione dialettica fra di loro). Quando poi il testo entra nel merito della vita e del pensiero di Socrate, salta subito agli occhi quel particolare taglio interpretativo a cui abbiamo accennato sopra. A differenza di quanto accade nel corso su Platone, il profilo di Socrate viene qui decisamente separato dalla verità, dalla teoria e dalle norme universali, per collegarlo invece alla vita, a una serie di concetti usati

³ Banfi 1944 (II Edizione, 354 pagine con indice).

⁴ Citata in Renzi 2007, 48.

⁵ Riporto qui, a conferma di quanto dico, lo stralcio di una mail che ho ricevuto dall'amico Francesco Verde (che qui ringrazio): «Sono stato colpito dalla questione relativa alla I edizione del *Socrate* di Banfi, fondamentale scomparsa a causa del bombardamento alleato della casa editrice Garzanti. Tornato a casa, mi sono ricordato di possedere una copia di questo volume e sono corso a controllare se avessi la I o la II edizione. Con mia sorpresa... mi sono accorto di possedere la I edizione Garzanti (di pp. 351 senza Indice): si legge, infatti, Milano, Tip. Garzanti - 15-3-1943-XXI».

in modo assoluto, come “coscienza”, “moralità”, “libertà”, “autonomia”, “persona”. Socrate, esordisce Banfi, «non è una dottrina, è una vita, una vita la cui esperienza non ha niente di astratto, di intellettuale, di dottrinario» (Banfi 1944, 40). Il suo intento, egli spiega più avanti, «fu meno universale che quello dei sofisti» (ibid., 50), considerati degli intellettuali astratti e poco attenti alla persona umana. In questo senso, dunque, Banfi rovescia la comune opinione (da lui fatta propria solo qualche anno prima) secondo cui «la sofistica fu l’affermazione dell’individuale, contro cui Socrate si levò a difendere l’universale». A suo parere, in effetti, «è proprio vero il contrario» (ibid., 61). Il Socrate di Banfi si presenta, ora, come colui che ha messo direttamente in atto la filosofia con la sua persona, la sua vita, il modo stesso in cui utilizzava il suo corpo. Socrate è filosofo non tanto con quello che dice, e ancor meno con le teorie che produce, ma con il suo stesso agire, con la sua ineffabile tranquillità di fronte a qualunque evento, con l’armonia e l’equilibrio di tutti i suoi comportamenti, ugualmente distanti, quasi come se si trattasse di cosa del tutto naturale, sia dalla sfrenatezza dell’edonismo sia dalla sostanziale ristrettezza di orizzonte di chi si sottrae alla vita con l’ascetismo.

Per chiarire i contorni della figura di Socrate, e in particolare per mettere in luce la novità dirompente di cui a suo avviso si è fatto portatore, Banfi fa ampia menzione di una serie di concetti usati in modo assoluto e per così dire sincopato, come se nulla importassero i referenti oggettivi sui quali in qualche modo si dovrebbero pure appoggiare. Leggiamo così che Socrate fu l’alfiere della coscienza (e dell’autocoscienza), della moralità in quanto tale e della libertà, senza che però venga mai chiarito in che modo questa coscienza, questa morale e questa libertà, in assenza di determinazioni più oggettive, potrebbero rappresentare il polo positivo della vita etica. Tutto quello che Banfi ci viene a dire è che da un lato il grande merito di Socrate è «la scoperta in sé della moralità nella sua purezza e nella sua autonomia» (ibid., 64), e dall’altro che questa scoperta si basa su una radicale esperienza spirituale (ibid.). Se poi ci chiediamo da che cosa (verrebbe da dire “da quali valori”) questa esperienza sia effettivamente guidata e governata, veniamo inesorabilmente risospinti al punto di partenza, ossia ai concetti formali e assoluti privi di collegamento oggettivo. E questa movenza, come ora vedremo nella citazione che segue, colpisce anche l’aspetto intellettuale dell’“esperienza” socratica, ossia quell’esercizio

del conoscere che avrebbe pur sempre bisogno di un oggetto qualunque nel quale risolversi. Tra i presupposti che Banfi menziona in apporto all' "esperienza spirituale" di Socrate egli annovera, fra gli altri,

la funzione della ragione del *logos*, come universalità e libertà della coscienza morale, principio del suo sviluppo, per cui il mondo etico si risolve nell'autonomia della persona e la persona nell'universalità dell'ordine morale, come ideale comunità di tutte le persone libere (ibid., 65).

Troviamo in questa frase un alto numero di nozioni cariche di significato etico, ma lasciate per così dire fluttuare nel vuoto, senza che il lettore possa farsi alcuna idea chiara di quali fossero i connotati della morale secondo Socrate. La «ragione del *logos*», anzitutto, è ragione di che cosa? Che cos'ha come oggetto? E quali conclusioni raggiunge? Il testo non lo dice. Così come non dice che cosa distingue una coscienza morale da una che non lo è (oppure ogni coscienza, purché sia autentica, è già morale di per sé?), non dice a che cosa serva l'autonomia della persona (dobbiamo intendere che un agente immorale non è autonomo?), e non dice, soprattutto, quali sono i caratteri che qualificano «il mondo etico» e l'«ordine morale», distinguendoli da ciò che etico e morale non è. Oppure dobbiamo credere che la libertà generi la morale in modo automatico? Che una «comunità di persone libere» sia necessariamente anche una comunità di persone virtuose? Non è forse necessario, per colorire in qualche modo il discorso etico, mettere prima o poi in campo anche le nozioni sostantive di bene e di male?

La linea teorica seguita da Banfi circa i rapporti tra moralità e libertà, al di là della possibile attribuzione al Socrate storico, ha già alle spalle una vicenda abbastanza lunga, che trova alcuni importanti momenti di sviluppo nella linea che va da Kant (di cui diremo qualcosa più avanti) a Hegel, fino all'ultimo Schelling e a Kierkegaard. Né sembra un caso che Banfi, laddove parla di esperienze spirituali diverse nella sostanza ma tipologicamente analoghe a quella socratica, faccia anche il nome (sia pure quasi di passaggio) del filosofo danese (il cui "socratismo", del resto, è ben noto). Da un lato la menzione di Kierkegaard istituisce un facile e scolastico parallelismo tra la sua rivendicazione del singolo (la persona) contro l'universale hegeliano (il concetto) e quanto Banfi ha appena detto sulla polemica antiuniversalistica e antintellettuale che avrebbe opposto Socrate ai sofisti; d'altra parte, e a mio

avviso in modo più interessante, Kierkegaard è uno dei primi promotori dell'uso assoluto, che potremmo corrvamente chiamare esistenziale, di concetti come libertà, scelta, decisione: libertà non come libertà di, ma come condizione spirituale; scelta e decisione intese in quanto tali, come il vero momento in cui si mette alla prova la moralità dell'individuo, prima e indipendentemente dalla scelta di una cosa piuttosto che di un'altra, dalla decisione per una possibilità piuttosto che per un'altra. La stessa insistenza con cui Banfi ripete e riannoda in modo ricorrente la trama dei concetti sincopati con cui riveste la figura di Socrate, che spesso lo porta alla pura ripetizione senza apprezzabili novità, potrebbe avere qualcosa a che fare con la ripetizione kierkegaardiana: come dire che nell'apparente ripetizione (che in realtà non esiste) accade comunque la comparsa di qualcosa di nuovo, anche se può essere difficile accorgersene. Nel caso specifico, il lettore di Banfi non è invitato a cercare che cosa sia l'oggetto morale della libertà e della coscienza di Socrate; è invitato invece a verificare, leggendo e rileggendo più volte che in Socrate libertà e moralità coincidono, se questa ripetizione non gli faccia appunto apparire, di per sé sola, quello che sta cercando, ossia la vera natura della moralità «nella sua purezza e nella sua autonomia»⁶. L'errore, così potremmo dire, consiste appunto nella pretesa che la libertà possa trovarsi altrove che nel «porsi cosciente» dell'uomo «come libero soggetto di vita etica» (ibid., 62).

Tutto questo, come in parte già detto e come meglio vedremo più avanti, è parte integrante di un dibattito filosofico assai attuale ai tempi in cui Banfi scriveva, in cui una buona parte del pensiero europeo manifestava una diffidenza aperta nei confronti della cosiddetta filosofia dei valori, e dunque tentava di raggiungere i fondamenti del discorso etico aggirando e scartando sistematicamente le nozioni di bene e di male (valga per tutti l'esempio clamoroso di Heidegger). Sembra tuttavia singolare che questa movenza venga accreditata al Socrate storico, o almeno a quello che più gli assomigliava agli occhi di Banfi, ossia il Socrate dei dialoghi giovanili di Platone. Infatti in questi dialoghi, come ben mostrato nell'importante e influente monografia su Platone

⁶ «La volta che il prof. Ussing tenne una lezione alla Società del 28 maggio, e una frase del medesimo non incontrò favore, cosa fece il professore? Da persona sempre risoluta e *gewaltig* qual era allora, picchiò sul tavolo e disse: "ripeto". Dunque allora riteneva che le sue parole guadagnassero a venire ripetute» (Kierkegaard 1991, 36).

del Taylor (un autore che Banfi conosceva perché nella nota bibliografica cita il suo *Varia Socratica* del 1911) uscita nel 1926 (cfr. Taylor 1926), la conoscenza del bene e del male è precisamente ciò che fa la differenza tra i falsi saperi dei pretesi sapienti che vi vengono confutati e il sapere del filosofo (in quei dialoghi, per altro, solo adombrato come suggerimento dialettico).

La risposta a questo dilemma si legge a p. 87. Qui Banfi, con riferimento al «sapere del bene e del male» di cui si parla in *Carmide* 174d (e che svela, per così dire, il principio implicito che avrebbe permesso di risolvere gran parte delle difficoltà sollevate dal Socrate aporetico), scrive quanto segue:

E questo sapere del bene e del male non è un sapere astratto e obiettivo, è un sapere vissuto, è un sapere di sé e dei propri rapporti coi valori etici e dei valori etici con se stesso, che continuamente si rinnova. Perché bene e male non sono per Socrate assoluti generici valori, ma sono bene e male rispetto alla persona ed hanno gradi diversi, dal semplice utilitario al morale.

Il *Carmide* è in realtà un banco di prova essenziale per valutare la pertinenza dell'immagine di Socrate proposta da Banfi, tutta costruita (come abbiamo visto) attorno a categorie esistenziali prive di un referente esterno. In questo dialogo, in effetti, Crizia propone una definizione autoreferenziale della saggezza, intesa come conoscenza di sé, con ovvio e non casuale collegamento al motto delfico e socratico "conosci te stesso". Ma quello che emerge nel corso del dibattito fra Crizia e Socrate è che la pura autoreferenzialità non basta a promuovere la saggezza come virtù o valore morale positivo, perché per ottenere questo risultato occorre necessariamente aggiungere un riferimento esterno a quegli "oggetti" che sono il bene e il male; ossia gli oggetti che il saggio, in quanto saggio conosce (mentre conoscere solo se stessi o la propria saggezza significa semplicemente non conoscere niente). Dunque possiamo dire, paradossalmente, che nel *Carmide* è già documentata l'opposizione di Platone a una lettura del magistero socratico come quella proposta da Banfi molti secoli dopo (e che probabilmente doveva avere degli illustri precedenti, rappresentati nel dialogo da

Crizia, già al tempo in cui Platone scriveva)⁷. Ebbene, lo spazio che Banfi concede al *Carmide*, di cui cita esplicitamente due passi in un libro in genere assai parco di riferimenti testuali, mostra a mio avviso che egli aveva ben presente in che cosa consiste la difficoltà maggiore della sua interpretazione. Ossia nel fatto che Socrate (o almeno il Socrate platonico) presenta la sua concezione morale non tanto in termini di libertà, autocoscienza, autonomia, ecc., ma appunto come “conoscenza (oggettiva) del bene e del male”. La sua risposta a questa sfida, che troviamo nel passo appena citato, consiste nel proporre un’altra paradossale inversione di prospettiva in rapporto alla tradizione: il Socrate di Banfi, lungi da essere il campione dei valori assoluti contro il relativismo della sofistica, è relativista egli stesso, dal momento che i valori morali non solo si modellano sulla persona, ma hanno anche connotati diversi a seconda che il contesto sia utilitaristico o meramente etico.

L’immagine di Socrate che Banfi deve smentire, per dare corpo alla sua interpretazione, è dunque quella di un Socrate (che è poi il Socrate platonico) che intende l’etica come una sorta di tecnica mirata alla produzione della vita buona, dove un ruolo importante è ovviamente occupato da una conoscenza oggettiva tutt’altro che autoreferenziale (e dove la libertà in sé non conta nulla, ma è promossa solo dal sapere, ecc. ecc.)⁸. Banfi deve dunque riuscire a mostrare che la conoscenza (tecnica) non è eticamente rilevante, che la libertà non è orientata dalla conoscenza, ma piuttosto coincide con essa, che l’obiettivo della morale non si risolve con il conseguimento della vita buona. Tuttavia, proprio perché il Socrate su cui si appoggia è soprattutto quello di Platone, Banfi non può non vedere le difficoltà che si incontrano quando si cerca di interpretare il testo platonico in questo modo. Leggiamo, in proposito, ciò che egli scrive alle pagine 101-2:

La virtù è sapere, afferma Socrate. Ogni vizio dipende da ignoranza, da errore; se questi sono tolti, se in lor luogo sorge il sapere del bene, anche l’azione segue il retto cammino e tende al bene. Nessuno infatti, egli

⁷ Più in generale, tratti di questo Socrate autoreferenziale sono riconoscibili prima nel Socrate di Senofonte (della cui opera Banfi riporta importanti stralci nella parte antologica del volume) e poi nell’immagine di Socrate promossa dallo stoicismo.

⁸ Per un approfondimento di queste tematiche in Platone rinvio a Trabattoni 2014, 15-38.

aggiunge, fa il male coscientemente, sapendo di farlo. Come invero si può fare il male, sapendolo tale, tale che la sua natura produce infiniti danni, quando il fine dell'uomo è la felicità, e la felicità è una sola cosa con la perfezione dell'essere proprio che nell'uomo tende invincibilmente al bene? E infine, Socrate aggiunge, se vi fosse alcuno tale che conoscendo il bene facesse il male, sarebbe certo migliore di chi non conoscendolo, facesse il bene.

In queste righe troviamo esposto, in modo chiaro e corretto (per quanto conciso), il succo del pensiero etico che Platone attribuisce al suo Socrate: un pensiero etico di carattere intellettualistico, utilitaristico e tecnico; che però è radicalmente diverso, per non dire opposto, all'immagine dell'etica socratica proposta da Banfi medesimo. Banfi riconosce, forse non senza un certo rammarico, che «questa concezione è indubbiamente socratica». Però poi scrive (dopo aver citato le critiche di Aristotele all'etica socratica sopra esposta):

Al che si può aggiungere ch'essa [la concezione di cui si è detto] nel suo estremo intellettualismo trascura il principio di libertà pratica, e che, senza dimostrazione, si muove nel piano di un'assoluta teodicea, dove il male è un semplice errore, qualcosa di puramente negativo e felicità e bene coincidono.

Dopodiché Banfi prende a spiegare e ad attenuare questa "parzialità socratica" con il ricorso da un lato allo "spirito greco", dall'altro a certe idiosincrasie della persona di Socrate, «che non conosce l'assoluto conflitto interiore, né la debolezza pratica di fronte a una certezza teoretica, né il traviamiento della passione o l'acrasia» (ibid., 102). Per poi tornare di nuovo a mostrare che alla base di tali affermazioni c'è pur sempre la «tipica esperienza socratica, quale esperienza del problema puro ed universale della moralità» (ibid., 103). In realtà i tratti estremi del Socrate platonico non inficiano la teoria. Infatti ciò che vale per Socrate non si esaurisce con lui, dal momento che l'inimitabile perfezione del suo comportamento, determinata in buona parte delle sue caratteristiche particolari, è comunque universalizzabile, in quanto rimane in vigore per tutti almeno come modello da imitare. Ma non è su questo che mi vorrei soffermare. Mi sembra piuttosto assai significativa la menzione della «libertà pratica» (nel passo sopra citato), che

l'intellettualismo di Socrate avrebbe trascurato. Con la nozione di libertà pratica entra in gioco un altro protagonista muto di queste pagine banfiane, ossia l'etica kantiana. Che cosa si intende per libertà "pratica"? In che modo l'aggettivo qualifica il sostantivo? Se, come pare, libertà pratica si oppone a libertà teorica (o teoretica), l'espressione dovrebbe significare una libertà che non è pura indifferenza di fronte a due opzioni teoriche equivalenti, ma è piuttosto quella libertà che è sempre in qualche modo calata nella persona e nelle sue azioni, e che viene promossa a valore morale non già e non tanto in base alla qualità degli oggetti che essa può scegliere, ma sulla base di un suo inveroamento e perfezionamento in quanto libertà. In altri termini, si tratta di quella libertà kantiana che coincide senza aggiunte con la moralità, e di cui Banfi attribuisce a Socrate la scoperta. Il riferimento a Kant non è irrilevante perché il filosofo tedesco era stato tra i primi (ma purtroppo non l'ultimo!) a cercare questa coincidenza di moralità e libertà nei testi platonici (forse, come è stato suggerito, per influenza del *Fedone* di Mendelssohn).

Dunque il quadro di riferimento non cambia. Socrate non è il promotore di un certo sapere morale inteso come premessa per realizzare il bene nella dimensione pratica, ma è lo scopritore del «problema puro [si noti questo aggettivo kantiano] e universale della moralità», in cui la moralità non ha relazioni operative con la libertà e la conoscenza, ma con esse (ovviamente interpretate in un certo modo) semplicemente coincide. Se ora ci domandiamo le ragioni che hanno condotto Banfi a interpretare Socrate in questo modo particolare, per di più in aperto contrasto con l'immagine che ne aveva dato sei anni prima, la risposta a mio avviso è già stata data, in maniera assai precisa e circostanziata, da Carlo Gentili (Gentili 1997). Molto probabilmente Banfi scrive la sua monografia sotto l'influenza del *Socrate* di Heinrich Maier, uscito in tedesco nel 1913 ma tradotto per la Nuova Italia in quello stesso 1943 in cui esce il suo *Socrate* (Maier 1943). Infatti la monografia del Maier è citata con molto favore nella nota critico-bibliografica, non solo in generale come un'opera di fondamentale importanza, ma anche, in particolare, proprio per l'accentuazione degli aspetti biografici e morali che lo stesso Banfi sottolineerà nel suo libro (Banfi 1944, 160). Ma su questo punto, proprio perché egregiamente già trattato da Gentili, non intendo dire più nulla. Piuttosto preferisco aggiungere qualche considerazione, anche qui in consonanza con quanto scritto da

Gentili, sulle ragioni teoriche che possono avere condotto Banfi a promuovere quel particolare modo di fare filosofia che poi si è sforzato in ogni maniera di cucire addosso al Socrate storico. Il riferimento a Kant, in questo caso, rischia di essere fuorviante. Banfi non è alla ricerca di una filosofia, e tanto meno di un'etica, fondata su una struttura a priori puramente formale. Al contrario, ciò che è puramente formale si coniuga con l'intellettualismo inconcludente e con la mera universalità del concetto, dove invece la filosofia ha bisogno di vita, di azione, di libertà "pratica" intesa probabilmente in senso più hegeliano che kantiano. Alle spalle di questa prospettiva c'è un orientamento largamente condiviso da buona parte dei pensatori europei d'anteguerra, ossia che la filosofia si fosse arenata in inconcludenti dispute teoriche, fino a sfociare nelle secche dello scetticismo. L'idea di fondo consisteva nel dire che la via di uscita da queste strettoie non poteva essere più quella di trovare una teoria migliore e più vera di quelle precedenti, ma avrebbe dovuto essere piuttosto quella di insistere sul fatto che parte integrante di un genuino e promettente atteggiamento filosofico sono la carica vitale e la presa di coscienza "esistenziale" dei problemi in oggetto. Ci penserà la guerra, ovviamente, a mostrare i rischi insiti in un vitalismo accuratamente restio, per coerenza ed eleganza intellettuale, a dichiarare senza pudore i propri valori di riferimento. Ma la diffidenza verso la pura teoresi rimarrà un presupposto essenziale per numerosi orientamenti filosofici successivi, dall'ermeneutica alla decostruzione.

Nota bibliografica

- BANFI, ANTONIO, *Socrate*. Milano: Garzanti, 1944 (prima ed. 1943).
- *Platone. Lezioni (1937-38)*, a cura di P. Valore. Milano: Unicopli, 2000.
- GENTILI, CARLO, "Antonio Banfi interprete di Socrate." *Istituto Antonio Banfi. Annali* 4 (1997): 176-90.
- KIERKEGAARD, SØREN [CONSTANTIN CONSTANTIUS], *La ripetizione*, a cura di D. Borso. Milano: Guerini e Associati, 1991.
- MAIER, HEINRICH, *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*. Firenze: La Nuova Italia, 1943 (ed. or. *Sokrates: sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1913).

- RENZI, EMILIO, "La genesi del Plotino di Giuseppe Faggin nel carteggio inedito con Antonio Banfi (1941-1951)." In *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, a cura di S. Chiodo e G. Scaramuzza, 42-52. Milano: Unicopli, 2007.
- TAYLOR, ALFRED EDWARD, *Plato. The Men and His Work*. London: Methuen and Co., 1926.
- TRABATTONI, FRANCO, "Libertà, libero arbitrio e destino in Platone." In *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli, 15-38. Roma: Carocci, 2014.

Giuseppe Semerari e l'incontro con Socrate

Emidio Spinelli, "Sapienza" Università di Roma

Giuseppe Semerari, laureatosi a Bari in Giurisprudenza nel 1945 (con Aldo Moro) e poi in Filosofia nel 1948 alla "Sapienza" con Pantaleo Carabellese, è sicuramente un prisma dalle molte facce. Proviamo a delinearne alcune¹: studioso di Spinoza (Semerari 1952) e poi soprattutto di Schelling, cui dedicò una monografia introduttiva per la fortunata collana laterziana de "I Filosofi" (Semerari 1971), ancora oggi punto di riferimento per gli studiosi di quell'autore; attento interprete dei percorsi della fenomenologia (da Husserl² a Merleau-Ponty³), da cui forse trasse, fra l'altro, una convinzione di fondo decisiva, quella secondo cui «la soggettività non può pervenire alla verità da sola, solipsisticamente, bensì nella e attraverso la comunità intersoggettiva» (Semerari 1996); lettore più o meno critico, oltre che delle vicende idealistiche *lato sensu* o delle prese di posizione heideggeriane, tanto della tradizione marxista, filtrata attraverso la lente vichiana, quanto degli orizzonti nuovi aperti dalla e nella ricerca scientifica, anche nei suoi

¹ I brevi cenni introduttivi che seguono non hanno alcuna pretesa di esaustività. Per una prima panoramica delle molte sfaccettature relative alla fisionomia intellettuale di Semerari utili si rivelano i contributi raccolti in Semerari 2008.

² Già in Husserl si può cogliere una netta opposizione fra i sofisti e il loro scetticismo improduttivo da una parte e, dall'altra, la capacità di cogliere «la necessità di un metodo universale della ragione» proposta, quasi in inscindibile coppia, da Socrate e da Platone: cfr. Semerari 1989, 105.

³ Anche l'analisi delle soluzioni fenomenologiche di Merleau-Ponty indurrà Semerari a misurarsi con la figura di Socrate, soprattutto per provare a dipanare una questione intricata, visto che «il dilemma è ancora se la storia debba essere dell'uomo o l'uomo della storia e se la storicizzazione dell'esistente non debba intrecciarsi con la esenzializzazione dello storico, perché l'umanità dell'uomo non resti distrutta» (Semerari 1962, 362; si veda inoltre Semerari 1966, 68-9).

rapporti con l'esercizio del potere (cfr. almeno Semerari 1965; 1973; 1979; 1992a) e in special modo nella sua celebrazione come alternativa ai rischi insiti nella nostra strutturale posizione di *insecuritas*⁴; intellettuale "impegnato", partecipe attivo della vita culturale della seconda parte del Novecento (come mostra non solo il suo interrogarsi su diverse forme nostrane di neo-illuminismo o di "filosofie della relazione", anche grazie al serrato e personale confronto con Enzo Paci [cfr. spec. Semerari 1988, cap. IX], ma, sopra ogni altro evento, il suo coinvolgimento in riviste di grande peso, dalla presenza nel comitato di redazione di "Aut Aut", sin dal 1957, alla fondazione di "Paradigmi", da lui diretta ininterrottamente dal 1983 al 1996, anno della sua morte); personalità mai aliena dalle fatiche e dalle soddisfazioni della didattica, tanto a livello di Scuola Secondaria Superiore (mondo da lui "abitato" a lungo, come docente, per un decennio – 1951/1960 – e poi sempre oggetto di attenzione privilegiata in sezioni specifiche della sua rivista "Paradigmi") quanto nella prassi costante di insegnamento presso la cattedra di Filosofia Teoretica dell'Università di Bari (dal 1961), una sorta di "missione" quotidiana, cui dedicarsi totalmente⁵; insomma, in una parola riassuntiva, personaggio al centro di una «fitta rete di discussione e di confronto [...] con le parti più vitali della filosofia dell'epoca» (Ponzio e Silvestri 2006, 5).

Sullo sfondo di questa multiforme e variegata attività di ricerca e di studio – sorretta da un progetto personale di superamento degli insegnamenti derivati dall'ontologismo critico del suo maestro Pantaleo Carabellese (cfr. almeno Semerari 1960, nonché soprattutto 1982b) e proiettata verso una "rifondazione ontologica", giocata su

⁴ Ponendosi oltre ogni angusto riduzionismo, come è stato giustamente ricordato, Semerari definisce infatti «scienza [...] ogni atteggiamento mediante il quale si risponde alla situazione di insicurezza, inevitabilmente presente nei rapporti col mondo naturale, gli altri e se stessi, in termini di *responsabilità* e di *autonormatività*» (Ponzio 1996). Sul tema della *insecuritas* cfr. almeno Semerari 1982a e 1992a.

⁵ Commentando il suo Anno Accademico 1962-1963, Semerari scriveva: «sento moltissimo le lezioni che faccio. Perciò torno a casa esaurito, spompato, talora con i polmoni doloranti» (Semerari 1996), mentre più in generale, in uno dei suoi ultimi interventi "didattici" ribadiva che «[...] insegnare filosofia è educare al giudizio critico, al disincanto, all'ironia, al sospetto verso le presunte ovvietà del quotidiano, alla ricerca del senso delle cose, a considerare che l'uomo non è, certo, l'unica realtà che sia al mondo, ma è solo per lui che ogni realtà al mondo riceve un significato. In ciò risiede il grande fascino, ma anche il grande rischio dell'insegnare filosofia» (Semerari 1994, 367).

di un nuovo/fecondo rapporto finito/infinito nonché ancorata a concetti fondamentali come quelli di anti-retoricismo, di valore, di apertura dialogica, di temporalità e finititudine, appunto (cfr. già i saggi raccolti in Semerari 1955) –, Semerari seppe anche tenere vivo lo sguardo su quello che in molti hanno considerato lo spirito più autentico della grecità, da lui rinvenuto in quella serena accettazione dei confini a noi imposti dal nostro essere creature di un sol giorno, *ephemeroi* (Omero, *Odissea*, XXI, v. 85; cfr. anche Pindaro, *Pitica*, 8, 95), al punto che, come ebbe a scrivere:

noi moderni, specie dopo l'idealistica ubriacatura dell'infinito, non possediamo più il senso positivo del limite e del finito, che possedevano invece i greci. Si giudica infelicità l'essere limitati, si sente l'angoscia mortale dei limiti da cui si è precinti e non si sa più avvertire la segreta poesia del limite, la *poieticità* del limite, che è sollecitazione al raccoglimento in quel solo compito, in quella sola opera a cui si è per natura chiamati ed è ammonimento contro la dispersiva moltiplicazione di sé (Semerari 1955, 168 e 1982a, 45).

E si tratta di una vicinanza al mondo greco, che arrivò a fornire a Semerari addirittura una sorta di lente di lettura polivalente e diacronicamente distesa dell'intero percorso della storia del pensiero occidentale, inizialmente visto come un pericoloso e sterile scontro intriso di quel «nullismo implicito nella filosofia dell'immanenza antitetica e del trascendentismo» (Semerari 1955, 214) e più tardi interpretato alla luce del ripetuto e oscillante alternarsi di due paradigmi fondamentali: il "modello protagoreo" e il "modello parmenideo" (Semerari 1988, 255; 1991, 61-8; 1992b, 166-8).

Queste brevi annotazioni introduttive sulla figura di Semerari e insieme il suo volgersi *anche*, certo non solo ma appunto *anche*, verso le radici greche della filosofia occidentale, possono fungere da utile quadro di riferimento per comprendere meglio anche lo "scritto socratico" su cui vorrei richiamare la vostra attenzione: *Il principio del dialogo in Socrate* (Semerari 1953: d'ora in poi le citazioni da questo articolo saranno indicate mediante il solo n. di pagina).

Si tratta, senza dubbio, di uno scritto d'occasione, per così dire: una conferenza tenuta da Semerari il 6 maggio del 1952, ancora dunque "per mestiere" in qualità di docente di Liceo, su invito della Sezione di

Bari della "Associazione Italiana di Cultura Classica". Soprattutto, però, sembra trattarsi, a mia conoscenza, di un *unicum* nella sua produzione, ovvero dell'unico – (breve, in tutto 20 pp. a stampa) e poi non più ripetuto o rinnovato – testo da lui espressamente e tematicamente dedicato alla rilettura, complessa e senza pretese di stretta o gesuitica acribia storiografica, come vedremo meglio, alla figura di Socrate, forse sotto la spinta di una convinzione solida, quella per cui,

a volerlo, si potrebbe ripercorrere la storia filosofica attraverso le vicende della questione socratica e l'alterna fortuna del socratismo traccia lo spartiacque ideale tra le differenti posizioni speculative, a seconda del loro rispettivo atteggiamento nei riguardi di Socrate, a seconda della maniera come Socrate sia da loro rivissuto (p. 439).

Se già il titolo di questo contributo sembra evocare, in filigrana, la presenza e la lettura calogeriana di Socrate (i cui contorni andranno in ogni caso meglio chiariti più avanti), il modo con cui Semerari apre la sua analisi conferma la sua volontà di porre in primo piano, anzi quasi di racchiudere per intero la cifra socratica sotto la categoria onnicomprensiva e illuminante, sotto l'*arche* del *dialogo*. Una lunga citazione dal *Gorgia* (457c-458b), infatti, ci porta subito nel cuore di un concreto momento del *dialegethai*, colto perfino nell'inciampo e nel rischio di una sua possibile interruzione, e ancor più opportunamente nel vivo della prassi socratica dell'*elenchos*. Ciò serve a Semerari per sottolineare il lascito perenne di Socrate, quella sua attitudine al confronto senza pregiudizi né chiusure dogmatiche che sembra sia sempre stata (e tuttora sia) alla base della *Sokratische Frage*, per dirla con Gomperz, alcune delle cui tappe salienti vengono rapidissimamente richiamate, a partire dalla *querelle* antica, che portò al proliferare di tanti "Socrati" e che vide protagonisti Aristofane, Senofonte, naturalmente Platone, ma anche – e mi pare significativo che Semerari non ne trascuri il peso e l'importanza – alcuni rami a torto considerati minori del socratismo: cinici, cirenaici, megarici, per finire poi con Aristotele.

Non sfugge a Semerari il fatto che dietro la creazione di un peculiare Socrate per ogni epoca e autore, quasi a segnarne «l'inevitabilità nella storia del pensiero, l'impossibilità di sottrarsi al raffronto con lui» (p. 438), c'è quasi sempre una rilettura altrettanto peculiare di Platone

e della sua funzione di testimone privilegiato di un certo tipo di socratismo⁶. Da qui derivò un moltiplicarsi di letture diverse, che fra la fine dell'Ottocento e la prima parte del Novecento, ad esempio, avevano visto scontrarsi le conclusioni di Zeller con quelle della "scuola scozzese" (Burnet e Taylor) o con lo "scetticismo" più o meno radicale dei vari Dupréel, Wolff, Kuhn, Gigon.

Semerari, pur consapevole che ogni nuovo tentativo di analizzare lo sfuggente prisma di Socrate dovrebbe misurarsi contemporaneamente con un approccio di tipo tanto filologico quanto speculativo, sceglie una lente di lettura più spiccatamente teoretica. Egli non lascia del tutto da parte i testi e l'esigenza di correttezza esegetica, ma preferisce muoversi secondo un metodo che, riprendendo in mano le fonti (Platone su tutti), non trascuri minimamente la più ampia situazione storico-culturale in cui visse Socrate, la concreta realtà che determinò lo sviluppo della sua personalità, perché, seguendo Banfi, che qui viene esplicitamente citato, è questo il modo migliore per individuarne la più profonda coscienza filosofica e anzi la "missione spirituale" (cfr. p. 439, con il rinvio a Banfi 1944, 159).

Alla luce di tali premesse, si può capire bene il motivo per cui, lungi dal produrre l'ennesima *ipotesi totalizzante* su Socrate, Semerari preferisca piuttosto concentrarsi su «quell'unico elemento della tradizione socratica, sul quale non esistono contestazioni di sorta, nemmeno tra le fonti antiche», ovvero sull'anima del socratismo inteso come «pratica dialogica» (cfr. p. 439), ponendosi un obiettivo chiaro e assolutamente ben definito:

se il *dialogare* socratico, per sua stessa natura, asconda un'implicita posizione speculativa e quale questa sia, se cioè la forma dialogica da Socrate costantemente rispettata sia la diretta dichiarazione di una certa problematica filosofica e di un intero orientamento mentale e sociale, al di là delle occasioni che promuovono l'incontro dialogico: ecco quanto devo vedere (p. 440).

⁶ Per una valutazione attenta del carattere aperto e non definitivo, aporetico insomma, ma insieme latore di messaggi profondamente etici, tipico dei dialoghi giovanili di Platone cfr. anche Semerari 1966, 16. Più in generale utili spunti di interpretazione complessiva del pensiero platonico si trovano in un saggio del 1954 intitolato *Filosofia ed esistenza umana in Platone*, poi ripubblicato in Semerari 1955, 143-74 e infine, con il titolo "*Figli della terra*" e "*amici delle idee*", come cap. I in Semerari 1982a, 19-52.

Coerente con la volontà di contestualizzare il più possibile la sua rilettura, Semerari fa precedere il suo esame più specifico della figura di Socrate da un lungo *excursus* dedicato, quasi a mo' di rapido compendio di storia della filosofica antica, a ciò che aveva preceduto e a ciò che circondava Socrate al suo tempo. La sua analisi si sofferma dunque tanto sul "trascendentismo" radicale del «rigido ontologismo parmenideo dell'Essere come unità e identità» (p. 441) quanto sulla reazione di tipo "empirio-pluralistico" delle successive filosofie dell'esperienza, da Anassagora a Democrito. Ed è a quest'ultima tendenza di pensiero, soprattutto nella sua versione democritea, che secondo Semerari si lega anche la riflessione dei sofisti, abbondantemente riletti attraverso le pagine, acute e originali, di Untersteiner (1949), ma presentati anche, quasi con accento marxistico, come "frutti sovrastrutturali" di una ben determinata realtà economica, prodottasi «allorché dalle forme arcaiche dell'economia terriera e dalla preminenza dei ceti agrari si trascorre al diverso dinamismo dell'economia artigiana e di mercato, all'ascesa delle classi mercantili, dall'oligarchia alla democrazia» (p. 441).

Ai sofisti va sicuramente il merito non di aver scoperto *dal nulla* la dimensione dell'uomo (forse contro letture idealistiche di rigida contrapposizione fra oggettivismo e soggettivismo nel mondo antico?), ma piuttosto di aver evidenziato la centralità della relazione gnoseologica fra uomo ed essere. Essa viene inoltre ancorata alla celebrazione di un soggetto conoscente presentato, alla Protagora, come *homo mensura*, benché ridotto, sullo sfondo di una sorta di limitato "storicismo assoluto", alla sola sua dimensione percettiva, visto che, ancora alla Protagora, la sua anima non è nulla al di là delle sensazioni⁷. L'esito ultimo di tale sofistica "filosofia del divenire" non incontra il favore di Semerari, che anzi la stigmatizza in modo netto:

⁷ Il rinvio in questo caso (p. 443, n. 1) è a un noto passo di Diogene Laerzio, IX 51: ἔλεγε τε μὴδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις, con la significativa aggiunta della fonte platonica che dovrebbe legittimare questa presentazione (καθὰ καὶ Πλάτων φησὶν ἐν Θεαιτήτῳ) e che sembra dunque chiaramente, benché tacitamente operante anche dietro l'interpretazione di Semerari. Va forse notato come ben diversa e ben più positiva sarà, in scritti successivi e marcatamente didattici, la valutazione e lo sfruttamento di quel «modello protagoreo del filosofare» (cfr. anche *supra*, § 2), «che altrove definisce "filosofare dal basso". Il modello protagoreo consiste nel "riconoscimento della contingenza" dell'essere umano e dell'iscrizione

ove la concretezza umana sia unicamente circoscritta alla labilità delle impressioni sensibili, particolari e momentanee, ogni coscienza rimane chiusa in se stessa, incapace di effettiva comunicazione con le altre.

Perciò la sofistica, scoprendo il soggetto umano, perde il legame unitario tra i soggetti, la congiunzione oggettiva delle individualità soggettive, l'avvaloramento in senso universale delle opinioni singolari, infine la possibilità di comporre il contrasto dialettico-antinomico nell'ambito di una stessa esperienza logica (p. 442).

Una simile *impotenza filosofica* attribuita alla sofistica (Semerari, poggiando soprattutto su alcuni testi gorgiani, arriva a parlare di «vuoto del pensiero e dell'essere»: p. 444) fa da contraltare alla sua volontà di gettarsi nell'azione e di vivificare la prassi, con un moto che sembra (ma *sembra* solamente...) quasi anticipare il Marx dei *Manoscritti* e la sua lode dell'energia pratica dell'uomo⁸, ma che in realtà non riesce ad andare oltre la celebrazione di un *logos* retorico, carico di dogmatismo (e ben lontano, fra l'altro, da forme di vero agnosticismo, indifferentismo o scetticismo successive, legate per Semerari ai nomi di un Pirrone o di un Sesto Empirico). La parola sofistica si trasforma allora in un «*demiurgo di persuasione*» (p. 445), che mira unicamente e violentemente a riunire la collettività umana con l'inganno, con una subdola «*malia fascinatrice*» monologica e irrazionale, affidata al *makros logos* che stordisce, che punta solo al successo, che mette da parte ogni aspirazione universalistica per realizzare forme di passiva sottomissione (cfr. anche p. 455). In sintesi, «la metodologia retorico-sofistica, pervenendo a un risultato di effettiva diseguaglianza, è metodologia intrinsecamente illiberale» (p. 446).

della razionalità filosofica nell'orizzonte del possibile, lontano dall'ideale di Verità assoluta, che deresponsabilizza l'uomo rendendo impossibile o inutile ogni dialogo» (Ponzio e Silvestri 2006, 10; cfr. anche De Natale 2008, in particolare il paragrafo su *L'analitica esistenziale e l'atteggiamento "protagoreo" del filosofare*, nonché De Pasquale 2011 e ancor di più il cap. I in Semerari 1973, dove Protagora viene presentato, insieme a Hume, Marx e Husserl, come una tappa fondamentale del processo di «radicalizzazione empiristica della filosofia»).

⁸ Su questo tema, molto complesso, si vedano alcune utili riflessioni in Tatasciore 2000, 124-5.

Il quadro diciamo pure alquanto critico, se non fosco, che viene così costruito a proposito dei sofisti sembra assumere quasi una funzione retorico-drammatica, perché essi servono a Semerari come deuteragonisti da contrapporre al vero protagonista del suo saggio: Socrate. Pur riconoscendo le indubbie difficoltà ermenutiche legate al fatto che la ricostruzione della relazione sofisti-Socrate passa, spesso se non esclusivamente, per la distorta e non certo neutrale testimonianza di Platone, pronto addirittura ad “abusare” del suo maestro, presentandolo (forse ancor più di quanto realmente non fosse?) quale acerrimo e costante nemico di ogni tendenza sofistica o eristica, Semerari non sembra avere esitazione alcuna:

è indubbio che la dialogicità socratica costituisce una soluzione dei problemi emersi con la sofistica e insieme una critica, – non importa se implicita o esplicita – della soluzione agli stessi problemi apprestata dai sofisti (p. 447).

Per chiarire la dimensione e la funzione del *dialogo* socratico viene chiamato in causa addirittura il metodo etimologico di Vico: *dia-logo* è tale perché rappresenta una *parola* in grado di passare *attraverso* più uomini, di rendersi partecipe al commercio di più menti fra loro in relazione. Si tratta di un rapporto di scambio che non avviene in modo casuale o disarticolato, ma che secondo Semerari rispetta quattro condizioni di fondo, la cui enunciazione viene accompagnata in nota dal corretto riconoscimento di un debito concettuale forte e dunque da un significativo, quasi inevitabile rimando alle posizioni incarnate dalle scelte teoriche di Guido Calogero (p. 447, n. 2, con rimando a Calogero 1950, 41-50):

1. la presenza di più soggetti dialoganti;
2. la reciprocità di comprensione, pur senza forzatamente convenire nelle conclusioni;
3. l'infinita apertura del *logos*, che mai è né diviene proprietà privata di alcuno, ma che sempre è aperto al contributo costruttivo di ciascuno;
4. la tolleranza totale di tutte le posizioni in campo.

Alla calogeriana "aria di famiglia" appena evocata, tuttavia, Semerari aggiunge un tocco forse più personale, nella misura in cui, enfatizzando la fondamentale unicità di una ragione da tutti compartecipata, afferma che «senza soggetti il dialogo non nasce, ma nemmeno senza l'unicità del logo molteplici e quantificato dai soggetti e da nessuno di loro definitivamente concluso» (p. 448).

L'insicindibile relazione dialettica qui chiamata in causa fra *il tutto*, rappresentato da una sorta di sovrabbondante (e sovraordinante?) *logos* unico, e *le parti*, incarnate dai singoli *logoi* di ciascun individuo, impegnato a contribuire all'edificazione della ragione comune, pur senza esaurirla mai, sembra traducibile, benché con molta cautela, nel rapporto sempre precario, ma ugualmente sempre proficuo, fra la verità o universale logico da una parte e le opinioni individuali dall'altra, pensate come «singole determinazioni soggettive», che nel loro mutuo relazionarsi determinano «l'elevazione all'universalità concreta con la rottura delle preclusive e astratte definizioni individuali» (p. 448). Lo stare con gli altri uomini, il "commerciare con loro", dunque, non è solo un dato fisicamente, storicamente o socialmente acquisito, ma rappresenta piuttosto la *condicio sine qua non* per la ricerca stessa della verità, in un multilaterale rapporto con altri pensieri, con gli uomini che ne sono portatori, i quali meritano rispetto totale (*senza se e senza ma*, potremmo aggiungere), così che la garanzia della verità diviene *ipso facto* garanzia della libertà. Non soffocando il pensiero di nessun uomo si apre il campo infinito di una tensione verso l'universalità che è al tempo stesso prassi di libertà, di uguaglianza e di «sostanziale pariteticità» (p. 449).

«Sii buono con me, mio caro. Io sono appassionato a imparare: ma la campagna e gli alberi non sono disposti ad insegnarmi alcunché, mentre imparo dagli uomini in città» (tr. Pucci 1998, 11). Il richiamo al *Fedro* (230a) consente a Semerari di chiarire meglio la novità rappresentata da Socrate e soprattutto, di nuovo, la sua distanza dai sofisti. Senza cedere né a forme anguste e tradizionali di oggettivismo o al mito di una «universalità senza molteplice» né al sofistico «pluralismo senza universalità», Socrate si apre sì al mondo plurale dei suoi simili, accetta di imparare da loro, non però per alzare la bandiera protagorea dell'*homo mensura* o per far vincere il suo individuale ed egoistico punto di vista. Il suo obiettivo è un altro: tenere sempre viva l'esigenza di una superiore oggettività, da rinvenire nel coordinamento con gli

altri soggetti dialoganti, sullo sfondo di un esame o *exetazein* tutto rivolto alle problematiche etiche, a come si deve vivere nelle case e nelle città (cfr. SSR I C 458 e 464). Dietro questo sforzo – comune e non “idiota”, conviene ripeterlo – Semerari intravede addirittura quella «intuizione d’una legge universale» che trova conferma del proprio valore «anche dalla possibilità dell’accordo con le altre coscienze», secondo una formula che egli riprende con approvazione da Martinetti (p. 450, con rinvio a Martinetti 1944, 433).

La spinta dialogica di Socrate non è dunque mai fine a se stessa, ma diventa la molla che spinge verso un oggetto comune, insieme fine o direzione ma anche principio e fondamento di uno sforzo relazionale e paritetico, metaforicamente orizzontale e non verticale. Qui si staglia grande e unica la figura di Socrate, perché, come scrive Semerari

In quel *cercare insieme che cosa è virtù* si compendia la semplice e grandiosa novità storica di Socrate: nel *cercare insieme* con i molti, – i molti dei sofisti –, *eguali e solidali nell’universale*, – che cosa è virtù? –, la virtù nel suo essere oggettivo.

Una volta celebrato con chiarezza il contributo originale di Socrate, inteso nel suo valore di riconosciuta e riconoscibile “posizione speculativa”, Semerari decide di rendere ancora più efficace il suo “tributo a Socrate”. Egli si preoccupa dunque e in primo luogo di sganciare il *dialegethai* socratico da qualsiasi pericolosa vicinanza o confusione con una forma di retorica, che pretende di sostituirsi alla verità e di trasformarsi in un gioco di apparenze e di inganni. Senza ricorrere, per suffragare questa sua convinzione, alle pagine del *Sofista* (che pure a mio avviso avrebbero potuto essere decisive), Semerari si appoggia ad alcuni passi tratti dal *Fedro* (259e-260a) e dal *Gorgia* (455a) e ritorna sul contenuto di verità che il dialogo socratico può e vuole (intersoggettivamente) garantire. Ai suoi occhi, dunque, tale dialogo sembra riuscire a inverare la retorica nella filosofia, grazie a una rinnovata iniezione di eleatismo, secondo una conclusione già avanzata da Carabellese (1946, 127), ma qui ripresa in modo originale, tenendo conto di quella svolta umanistica, anzi di quell’ «umanesimo assoluto», che Socrate accetta e riprende dai

sofisti⁹. L'essere socratico, senza assumere mai alcuna altisonante maiuscola, diventa invece un «essere di ragione», lontano tanto dalle trascendenze di Parmenide quanto dal sensismo diveniente dei sofisti. Con Socrate, insomma

il dialogo universalizza il logo ed è possibile solo alla condizione che gli innumeri lògoi dell'esperienza ammettano un'unità ontologica a fondamento e ragione del loro vicendevole dialettizzare.

Con il principio del dialogo Socrate introduce, per la prima volta, nella cultura occidentale il metodo scientifico nel sapere e il metodo liberale nella politica.

Si tratta di meriti molto importanti, direi addirittura molto, molto impegnativi, che per di più sembrano decisamente (e forse perfino in senso idealisticamente sistematico?) spostare il fulcro della rilettura socratica verso un'esigenza di fondamento, di oggettività, di compiuta conquista di universalità¹⁰. Per giustificare tutto ciò Semerari si impegna in una discussione di più ampio respiro. Egli è infatti convinto che il modo migliore per capire e spiegare il progresso della scienza sia legato all'idea di un'opera collettiva, di uno sforzo comune e quasi cumulativo, a cui sono chiamati a collaborare tutti i soggetti coinvolti nella ricerca. Non esiste lo scienziato isolato o solipsisticamente aggrappato al suo sé. Con parole molto forti, in verità, Semerari dice che la scienza, quella vera, umilia l'orgoglio del singolo ricercatore, gli mostra di continuo i suoi limiti, lo pone di fronte alla possibilità sempre presente dell'errore. Se si dà avanzamento scientifico, lo si dà solo ed esclusivamente in una dimensione collettiva, verso *una verità che è di tutti* e non personalistico guadagno del singolo. Ed è questa la dimensione colta in tutta la sua pienezza e fecondità da Socrate, ma *se e solo*

⁹ Più problematica, quasi "cinicizzante" e forse meno attenta non solo ad alcuni passi platonici, come la cosiddetta "autobiografia intellettuale" di Socrate nel *Fedone* (96a-100a), ma sicuramente ad alcune affermazioni del Socrate senofonteo (cfr. ad es. *Mem.* IV 3 e 7, nonché Sedley 2011, cap. 3) appare l'aggiunta di Semerari, per cui tale umanesimo assoluto sarebbe legato al «socratico negligere qualsivoglia preoccupazione cosmologica» (p. 452).

¹⁰ Va ricordato che nell'enunciarli Semerari imposta anche una serrata analisi polemica di un saggio di Buccellato (1950), in cui i meriti socratici venivano attribuiti piuttosto alla sofistica.

se tale molteplicità relazionale dei *logoi* si concreta in una comune ricerca di un universale logico, come accade in modo mirabile e paradigmatico, ricorda Semerari, in un passo cruciale del *Gorgia* (457e-458a), dove Socrate si erge quasi a prototipo dello scienziato aperto, non dogmatico, amante di una verità davvero frutto di sforzo comune.

Con una torsione verso la dimensione della politica, che avrebbe forse fatto felice anche il Mondolfo dei *Moralisti greci* nel suo capitolo su Socrate¹¹, infine, Semerari, rifiutando, come già aveva fatto Banfi (1951, 31, esplicitamente citato: p. 455), qualsiasi lettura che pretendesse di relegare la posizione socratica sul piano di uno sterile *intimismo*, chiude il suo contributo con una celebrazione dell'importanza di Socrate per ogni progetto di civile convivenza fra gli uomini, di quella che qui viene anche chiamata «la giusta democrazia» (p. 455), quella in cui la scelta migliore è non commetter mai ingiustizia o, qualora la si commetta, accettare senza questione alcuna la pena¹².

Secondo Semerari, del resto, con un significativo rinvio in nota a un passo del *Protagora* (337e-338e),

politicamente tradotto, il principio del dialogo diventa il metodo liberale, fondato sulla democrazia come riconoscimento di un valore ontologico, *la cui possibilità infinita è egualmente presupposta in tutti e ciascuno deve realizzarlo assieme a tutti gli altri* (p. 454).

E questo perché «la democrazia socratica, in quanto politica del dialogo e della ragione opposta alla politica retorica dell'irrazionale, è la democrazia della *competenza*» (p. 455)¹³.

¹¹ Su tale questione cfr. Spinelli 2008.

¹² Anche in uno scritto più tardo Semerari tornerà a celebrare questa inevitabile e auspicabile conseguenza dell'applicazione coerente di una dialogicità autentica, che deve essere «da un lato, il dissolvimento programmatico di tutto ciò che pretenda di valere per se stesso, fuori da giustificazioni, revisioni e controlli, in modo definitivo e assoluto e, dall'altro, l'impegno a porre con passione critica ciò di cui i soggetti dialoganti, per aver concorso insieme a costituirlo o a ricostituirlo, possono sempre dichiararsi centri attivi d'imputazione, termini effettivamente responsabili di ciò che è e vale» (Semerari 1973, 78).

¹³ Molto importante è anche quanto viene qui aggiunto in nota: «da questo lato il disegno platonico della *Politéia*, spogliato di ogni possibile involuzione reazionaria, riprende benissimo l'idea socratica che in politica bisogna agire *tecnicamente*, con competenza, secondo la personale capacità» (p. 454, n. 1).

Se il dialogo socratico rappresenta il terreno di coltura privilegiato della genuina esperienza politica, grazie alla reciproca esigenza di lasciare sempre agli altri il medesimo spazio che si vorrebbe riservato per se stessi e attraverso la convinta accettazione di un confronto su basi razionali/relazionali temporalmente aperte, sempre inclusivo e mai esclusivo dell'altro¹⁴, esso non può tuttavia che fondarsi sull'esigenza di una competenza non astratta né ingannevole, ma capace di sopportare sempre e con cognizione di causa il peso della responsabilità delle scelte che riguardano la comune convivenza.

La raffigurazione finale del socratismo, sorretta dalla convinzione per cui «questo Socrate eterno è proprio il principio del dialogo», assume così i contorni di una mediazione fra razionalità decisionale condivisa e coinvolgimento pratico collettivo, secondo uno schema che vuole sposare insieme, con esplicita polemica anti-nietzscheana, l'apollineo e il dionisiaco¹⁵, nella convinzione che tutto questo, *anche* grazie a Socrate, rappresenti «il classico cosmo spirituale dei greci, fatto di passionalità razionalmente contenuta» (p. 456).

Nota bibliografica

Opere di Semerari

SEMERARI, GIUSEPPE, *I problemi dello spinozismo*. Trani: Vecchi, 1952.

- "Il principio del dialogo in Socrate." *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 32/7: 437-56 (poi ripubblicato in Semerari 1955).

- *Dialogo Storia Valori. Studi di filosofia e storia della filosofia*. Siracusa: Ciranna, 1955.

- *Storicismo e ontologismo critico*. Manduria-Bari-Perugia: Lacaita, 1960 (II edizione di: *Storia e storicismo*, 1953, con l'aggiunta di una *Prefazione* alla seconda edizione e delle *Appendici*).

¹⁴ Come dirà poi anche più tardi, del resto, per Semerari «essere in relazione significa, dunque, essere una rapportualità coesistenziale che si viene definendo nel processo temporale. *Si viene definendo*: il rapporto non è mai dato una volta per tutte. Appunto perché è un rapporto temporale, deve essere scelto e deciso volta per volta» (Semerari 1966, 168).

¹⁵ Per una polemica contro Nietzsche, campione di forme inaccettabili di irrazionalismo e nichilismo, ben lontane dagli esempi di positiva lotta alla *insecuritas* quali quelli offerti da Socrate, Platone o Cartesio, cfr. anche Semerari 1989, 154. Interessante potrebbe essere anche il confronto con le posizioni espresse, fra il 1938 e il 1940, da Giorgio Colli, ora disponibili in Colli 2010.

- *Da Schelling a Merleau-Ponty. Studi sulla filosofia contemporanea*. Bologna: Cappelli, 1962.
- *La lotta per la scienza*. Milano: Silva, 1965.
- *Responsabilità e Comunità umana. Ricerche etiche*. Manduria: Lacaita, 1966 (II edizione; viene qui ripubblicata solo la *Parte prima* dell'edizione del 1960 con l'aggiunta di altre due ricerche: *Etica problematica e Libertà e valore*).
- *Introduzione a Schelling*. Roma-Bari: Laterza, 1971 (II edizione: 1995; riedito nel 1996, con un aggiornamento bibliografico a cura di C. Tatasciore).
- *Filosofia e potere*. Bari: Dedalo, 1973.
- *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini. Per un razionalismo filosofico-politico*. Verona: Bertani, 1979 (riedizione di *Scienza nuova e ragione* e di *La lotta per la scienza*, con una nuova *Nota introduttiva*).
- *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*. Milano: Spirali, 1982.
- *La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*. Bari: Dedalo, 1982.
- *Novecento filosofico italiano. Situazioni e problemi*. Napoli: Guida, 1988.
- *Skepsis. Studi husserliani*. Bari: Dedalo, 1989 (in collaborazione con F. De Natale).
- *Filosofia. Lezioni preliminari*. Milano: Guerini e Associati, 1991.
- *Sperimentazioni*. Fasano: Grafischena, 1992.
- "La questione dell'ente-uomo in Heidegger." In *Confronti con Heidegger*, a cura di G. Semerari, 163-89. Bari: Dedalo, 1992.
- "La filosofia oggi e il suo insegnamento." *Paradigmi* 35 (1994): 363-7.
- *Frammenti di diario. 1963: l'anno del Messico*. Fasano: Schena, 1996.

Altri studi

BANFI, ANTONIO, *Socrate*, Milano: Garzanti, 1944.

- "Osservazioni sul naturalismo antico." In *Problemi di storiografia filosofica*, 7-32. Milano: Bocca, 1951.

BUCCELLATO, MANLIO, "Per una interpretazione speculativa della retorica sofistica." In *Studi di filosofia greca in onore di Rodolfo Mondolfo*, a cura di V.E. Alfieri e M. Untersteiner, 181-214. Bari: Laterza, 1950.

CALOGERO, GUIDO, *Logo e Dialogo*. Milano: Edizioni di Comunità, 1950.

- CARABELLESE, PANTALEO, *Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura*. Roma: Arte e storia, 1946.
- MARTINETTI, PIERO, *Ragione e Fede*. Torino: Einaudi, 1944.
- COLLI, GIORGIO, *Apollineo e dionisiaco*. Milano: Adelphi, 2010.
- DE NATALE, FERRUCCIO, "Filosofia come "Lebensberuf". Brevi considerazioni sull'opera e sul pensiero di Giuseppe Semerari." In Semerari 2008, 77-107.
- DE PASQUALE, MARIO, "Filosofare dal basso: l'insegnamento secondario della filosofia in Giuseppe Semerari." *Comunicazione Filosofica 27* (on-line: <http://www.sfi.it/archivosfi/cf/cf27.pdf>).
- PONZIO, AUGUSTO, "Il significato della filosofia per Giuseppe Semerari." *Barisera*, 27 settembre, 1996, 16.
- PONZIO, JULIA, E SILVESTRI, FILIPPO, *Il seme umanissimo della filosofia. Itinerari nel pensiero filosofico di Giuseppe Semerari*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2006.
- PUCCI, PIERO (trad.), *Platone. Fedro*, Introduzione di B. Centrone. Bari: Laterza, 1998.
- SEDLEY, DAVID N., *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, edizione italiana a cura di F. Verde. Roma: Carocci, 2011.
- SEMERARI, FURIO (a cura di), *La certezza incerta. Scritti su Giuseppe Semerari con due inediti dell'autore*. Milano: Guerini, 2008.
- SPINELLI, EMIDIO, "La parabola del Socrate senofonteo: da Labriola a Mondolfo." In *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, a cura di L. Rossetti e A. Stavru, 107-35. Bari: Levante, 2008.
- TATASCIORE, CARLO, "Ricordo di Giuseppe Semerari." *Il Pensiero*, N.S. IXL (2000): 115-25.
- UNTERSTEINER, MARIO, *I sofisti*. Torino: Einaudi, 1949.

Il Socrate di Gabriele Giannantoni e l'invenzione della filosofia

Bruno Centrone, Università di Pisa

La figura di Socrate ha sicuramente costituito il principale termine di riferimento dell'attività scientifica e culturale di Gabriele Giannantoni. Non ha troppo bisogno di essere ricordata l'importanza dei suoi lavori sul tema, che hanno costituito la più solida base testuale per le successive indagini degli studiosi e sono destinati a rimanere tali ancora per molto tempo. Sarà per molti superfluo ricordare che a Giannantoni si devono tra le altre cose la raccolta di tutte le testimonianze su Socrate in traduzione italiana, poi rivista e ampliata in una seconda edizione, e le monumentali *Socraticorum reliquiae*, cui si aggiunse, nell'edizione del 1990, la raccolta delle testimonianze in greco su Socrate¹. Oltre ai propri contributi personali Giannantoni fu promotore di studi, a livello nazionale e internazionale, su Socrate e il socratismo, a testimonianza dei quali si possono portare le *Lezioni socratiche*, da lui curate insieme a Michel Narcy nel quadro di un programma di collaborazione svoltosi negli anni '90 tra il Centro di Studio del Pensiero Antico del CNR e il Centre Léon Robin, Paris IV, facente capo al CNRS francese² e numerosi studi della sua scuola, che qui non è il caso di ricordare per esteso.

¹ Giannantoni 1986a (edizione riveduta; prima ed. 1971). L'edizione riveduta arricchisce la raccolta delle fonti soprattutto nelle sezioni D (Testimonianze biografiche, dossografiche e letterarie) e I (La testimonianza dei Padri cristiani); Giannantoni 1990, su cui si veda Gigante 1993, 151-8. L'opera era stata preceduta da Giannantoni 1983-1985.

² Giannantoni e Narcy 1997. L'opera contiene le relazioni tenute nel biennio 1994-1995 da vari studiosi nell'ambito del programma di ricerca "Socrate e la storia del pensiero antico: rottura o continuità?". Va inoltre ricordato il volume Giannantoni 1995.

Nonostante l'unanime riconoscimento, mai venuto meno nel corso dei secoli, dell'originalità e della centralità della figura di Socrate per l'intero sviluppo della storia della filosofia, e della complessità della cosiddetta "questione socratica", è stato quasi inevitabile appiattare la figura di Socrate su quella di Platone. Le ragioni di questo fenomeno sono molteplici: la scarsità di dati ricavabili da due delle fonti principali, Aristofane e Aristotele, la mediocrità dell'altra fonte principale, Senofonte, che ha portato spesso a una parallela svalutazione della attendibilità storica della sua testimonianza, e per contrasto la grandezza di Platone, il cui Socrate acquisisce una statura talmente elevata da indurre la tendenza a dimenticare o a disinteressarsi, in ultima analisi, e a fronte dell'assenza di suoi scritti, di ciò che dovette essere realmente il Socrate storico.

A fronte di questa situazione generale l'intento costante di Giannantoni fu quello di evitare lo schiacciamento di Socrate su Platone, pur nella convinzione che si potesse dimostrare rigorosamente la presenza di una fase "socratica" nel pensiero di Platone e che i dialoghi platonici rappresentassero in ogni caso lo strumento più importante per ogni tentativo di decifrazione dell'"enigma" di Socrate. Non si doveva però dimenticare, secondo Giannantoni, che in questi scritti non è tanto il "Socrate platonico" che parla, quanto il "Platone socratico", e dunque pur sempre Platone, che non è un biografo né un dossografo, per cui Socrate rimane, sempre e inevitabilmente, il portavoce delle sue convinzioni. L'applicazione di questo criterio trova un riflesso nella monografia sul dialogo socratico e la genesi della dialettica platonica, rimasta incompiuta e pubblicata postuma, cui Giannantoni lavorò costantemente, sia pure con una certa discontinuità, sin dalla pubblicazione del corso universitario del 1962-63, dedicato appunto a questo tema³. Anche questa monografia è sorretta dalla convinzione che sia possibile individuare e distinguere una fase giovanile socratica, documentata negli scritti che vanno dall'*Apologia* sino al *Gorgia*, dialogo in cui, sulla scia delle interpretazioni evolutive sviluppatesi soprattutto in Germania all'inizio del secolo XX (Raeder, Ritter, solo per citare alcune delle più influenti) e proseguite da Guido Calogero, si verifica la crisi del socratismo di Platone. L'impossibilità di assumere una sola

³ Giannantoni 2005; Giannantoni 1963.

fonte come fonte principale, portava non a svalutare, ma all'opposto ad accrescere l'importanza delle altre fonti, di *tutte* le fonti e non solo di quelle generalmente ritenute canoniche: da qui la genesi della raccolta contenente la quasi totalità delle più importanti testimonianze su Socrate, ma anche l'impresa della raccolta delle testimonianze sui Socratici, perseguita da Giannantoni sin dal suo primo contributo, la raccolta tradotta e commentata delle fonti sui Cirenaici, del 1958 (cfr. Giannantoni 1958); un'impresa finalizzata non solo alla ricostruzione del pensiero dei più importanti esponenti di questi circoli, ma anche a quella della figura storica di Socrate, nella consapevolezza che è nel periodo immediatamente successivo alla morte di Socrate, quando comincia a svilupparsi il dibattito tra i socratici, protrattosi per circa un quindicennio, che si originano le molteplici tradizioni e notizie relative alla figura di Socrate, poi documentate con abbondanza nella letteratura posteriore. E ciò a partire dall'interpretazione di Aristotele, per il quale la questione socratica doveva già rappresentare un problema, e nella cui scuola si trovano i germi della formazione della leggenda socratica, attuatasi anche grazie a falsificazioni tendenziose e distorsioni aventi finalità ideologiche. Ma convinzione precisa di Giannantoni era anche che la molteplicità smisurata di immagini di Socrate nel corso della storia, che ha alimentato la questione socratica, fosse dovuta non tanto e non solo alle divergenze tra le fonti antiche, ma soprattutto alla idealizzazione di Socrate, alla sua trasformazione in un'icona del pensiero morale, che ogni epoca e ogni tendenza intellettuale ha messo in atto per i propri scopi, dall'età ellenistica all'erasmiano *Sancte Socrates ora pro nobis*, sino ai giorni nostri. Se per Giannantoni tutto ciò rende sin da principio disperato il tentativo di ricostruire una verità storica oggettiva al di là delle varie "leggende" socratiche, ciò nondimeno la difficoltà di questa situazione non deve giustificare un esito scettico. La domanda metodologicamente adeguata diviene dunque, piuttosto, "che cosa è stato veramente fatto dire a Socrate", circostanza che implica una attenta valutazione del contesto storico-culturale ateniese in cui Socrate si trovò a operare, insieme a una ricognizione equilibrata delle fonti, in primo luogo di quelle principali (cfr. Giannantoni 1971, 6-7).

Nella ricostruzione della figura storica e della filosofia di Socrate ebbe un peso determinante l'interpretazione di Calogero, con cui Giannantoni si pose consapevolmente e deliberatamente in stretta continuità⁴. Si possono ricordarne quali punti salienti l'individuazione del sommo bene nel *dialegesthai*, decisiva per il Calogero teorico del dialogo, e l'edonismo di Socrate documentabile nella parte finale del platonico *Protagora*, ritenuto il dialogo più socratico di Platone. Non si individuano, nella produzione di Giannantoni, significativi punti di contrasto con l'interpretazione calogeriana, ma piuttosto puntuali approfondimenti.

L'interpretazione laica della figura di Socrate, fondata sul principio del dialogo, si esplica ad esempio anche sul versante del rapporto di Socrate con la religione⁵. A fronte di un'interpretazione religiosa della "missione" di Socrate, variamente diffusa e ripetuta, Giannantoni ha fatto valere e ribadito l'idea che il valore assoluto attribuito da Socrate al *dialegesthai*, considerato il sommo bene, implichi che anche un'eventuale vita ultramondana, lungi dal condizionare il dovere morale e il comportamento dell'uomo nella sua vita terrena, sia fundamentalmente condizionata da questo precetto, costituendo solo il prolungamento della sua doverosa attuazione. E ciò a differenza che in Platone, dove essa acquisisce il senso di una garanzia metafisica dell'etica del dovere. L'atteggiamento di Socrate di fronte al responso dell'oracolo delfico, nei confronti del quale Socrate conserva il suo *habitus* critico, consistente nel mettere in discussione e sottoporre alla prova dell'*elenchos* ogni affermazione del suo interlocutore, chiunque egli sia, mostra con evidenza come il principio guida del *dialegesthai* si ponga al di sopra della stessa autorità divina. Atteggiamento, questo, che trova conferma nell'*Eutifrone*, dove la confutazione della tesi secondo cui pio sarebbe ciò che è caro agli dei ribadisce l'impossibilità di assumere l'autorità divina come garante e fondativa del supremo valore morale, mostrandola invece come anch'essa subordinata a quella scienza dei beni e dei mali che costituisce il termine ultimo di riferimento dei dialoghi aporetici.

⁴ Si veda, in questo stesso volume, il contributo di Aldo Brancacci, nonché Spinelli 2006, 782-93.

⁵ Su cui si veda *La religiosità di Socrate secondo Platone*, in Giannantoni e Narcy 1997, 179-204.

Intendo però concentrarmi, in questo contributo, su due aspetti decisamente originali dell'interpretazione di Giannantoni: Socrate come primo filosofo e scopritore della filosofia, punto evidentemente di importanza primaria; e la critica dell'interpretazione esoterica di Platone per quanto attiene alla figura e al ruolo di Socrate nella costituzione della filosofia platonica.

La rubrica del primo filosofo, nell'ambito di quella più generale del *protos heurètes*, è un *topos* già proprio della dossografia antica. La tradizione che vede in Pitagora il primo a usare il termine e a chiamarsi filosofo si è rivelata del tutto inattendibile, e la questione della nascita della filosofia e dei criteri relativi si è protratta sino ai giorni nostri. La discordanza di possibili risposte dipende evidentemente da cosa si intende propriamente per filosofia, e dunque la posizione del problema presuppone un chiarimento dei criteri ermeneutici in base ai quali sia legittimo parlare di una sua nascita. Per restare a Calogero, è ben nota la sua affermazione nella *Storia della Logica antica* secondo cui la nascita di una disciplina non coincide quasi mai con quella del termine che designa quella disciplina⁶. Discorso che vale per la logica come per l'estetica, la metafisica e via discorrendo. Ma forse si può pensare, come si vedrà subito, che un'eccezione possa valere proprio riguardo alla filosofia.

Il chiarimento dei criteri appena menzionati è un contributo decisivo offerto da Giannantoni, apparentemente semplice, ma limpido e inattaccabile, che gli permette di rivendicare a Socrate questo ruolo. Socrate è, se non il primo a chiamarsi φιλόσοφος, il primo filosofo in senso stretto, con il quale si può a buon diritto ritenere nata la filosofia. Da quale concezione della filosofia si deve infatti partire per una corretta posizione del problema? Si tratta di individuare il momento in cui gli stessi Greci hanno percepito la sua specificità. La nascita della filosofia è, in altri termini, inseparabile dalla sua auto-rappresentazione come forma di sapere originale, non riconducibile a nessuna delle forme già note sino al V secolo a.C.. Si può dire che la filosofia nasce propriamente solo quando si propone – consapevolmente – come una disciplina nuova, distinta da tutte le altre forme di sapere vigenti all'epoca, e che di conseguenza merita un nome a parte. Un nome non

⁶ Cfr. Calogero 1967.

nuovo, perché come sappiamo – e sarà superfluo ricordare qui tutte le occorrenze del termine φιλοσοφία, dell'aggettivo, poi sostantivo φιλόσοφος e del verbo φιλοσοφείν, da Eraclito al Solone di Erodoto al Pericle di Tuciddide – all'epoca di Socrate il termine è già in uso, sostanzialmente come sinonimo di σοφός, o comunque, se non ne è proprio un sinonimo, esso indica quel desiderio di sapere che inevitabilmente si pone alla base di ogni σοφία. E questo si verifica per la prima volta solo con Socrate. Per quanto ci è dato sapere Socrate è il primo pensatore in cui si manifesta per la prima volta in modo netto l'antitesi tra σοφία e φιλοσοφία. La σοφία è tradizionalmente il complesso dei *mythoi* e dei *logoi* sul mondo e la sua origine, sull'uomo, sui suoi rapporti con gli altri uomini e gli dei, e così di seguito. Dove non basta per individuare la nascita della filosofia il fatto che la spiegazione razionale, o *logos*, prenda in alcuni casi il posto del *mythos* (criterio su cui si sono fondate gran parte delle storie della filosofia e spesso proposto nella manualistica), perché questo non garantirebbe la specificità della filosofia e la sua capacità di distinguersi dagli altri saperi. Per Giannantoni Socrate non è colui che aggiunge un altro racconto, si tratti di un *logos* o di un *mythos*, che si pone alla stregua degli altri, ma colui che propone una nuova forma di sapere. Questa nuova forma, come ben sappiamo, consiste nella sua peculiare ignoranza, nella sua consapevolezza di non sapere, che pure rappresenta una forma di sapienza superiore a quella propria dei possessori di *technai* e ai saperi vigenti. Tutti i predecessori di Socrate rientrano in qualche misura nell'orizzonte descritto come proprio della sapienza arcaica, in cui il sapere viene trasmesso come dono o rivelazione dalla divinità o in cui comunque esso trova una garanzia in una autorità divina. Questo punto di vista è del tutto estraneo a Socrate, e ciò proprio nel momento in cui nell'*Apologia* (23a-b) conferma che veramente sapiente è solo la divinità. La sapienza appartiene agli dei, ma il conseguente atteggiamento dell'uomo non può essere quello, tipico della precedente tradizione, di disporsi ad accoglierla da loro come un dono. Socrate è il primo che ha riconosciuto di non sapere e perciò ha desiderato di sapere. E che dunque merita il nome di *philo-sophos*. Evidentemente non sono estranee ai cosiddetti sapienti della tradizione o ai precedenti "filosofi" professioni di ignoranza, con il riconoscimento più o meno esplicito delle

limitate possibilità del sapere umano; ma la differenza rispetto al passato consiste nel fatto che in precedenza ci si disponeva a ricevere dalla divinità il sapere che non si ha e che si desidera, mentre il desiderio di sapere di Socrate si concreta in una ricerca critica e non dogmatica. Socrate è colui che sottopone al suo *elenchos* anche il responso dell'oracolo delfico (*Apol.* 21a-b). Né Socrate è disposto ad accogliere passivamente il sapere da altri pretesi sapienti, ma è colui che sottopone a esame, come sappiamo ancora dall'*Apologia*, anche i presunti sapienti, costringendoli a dare conto di sé stessi e delle loro pretese conoscitive (*Apol.* 21c-23c). Questa differenziazione consapevole della nuova forma di sapere inaugurata da Socrate vale non solo rispetto alle forme sapienziali della tradizione, ma anche rispetto all'unica altra forma di sapere che da questo punto di vista poteva, sul piano dell'autorappresentazione, presentarsi come nuova e analoga a quella di Socrate nel suo differenziarsi dalla *sophia* del passato, cioè la sofistica. Perché il metodo di discussione appropriato a questo genere di indagine (punto su cui Giannantoni ha molto insistito nel relativo capitolo della monografia pubblicata postuma: cfr. Giannantoni 2005, 41-88), la brachilogia, il discutere per brevi domande e risposte, è quello che si contrappone certamente *anche* ai *logoi* dei sapienti tradizionali, ma in primo luogo al *makros logos*, al discorso lungo dei retori e dei sofisti; e si tratta in questo caso di un'invenzione indiscutibilmente originale di Socrate.

E Socrate – questo il punto decisivo – è il primo in cui questo atteggiamento viene messo in relazione con il termine stesso *philo-sophos*. Si è filo-sofi proprio perché, consapevoli della propria ignoranza, si aspira a un sapere che nella sua forma compiuta è appannaggio solo della divinità. Concezione che sarà sviluppata in modo peculiare e originale da Platone, ma che il racconto contenuto nell'*Apologia* consente di attribuire legittimamente al suo maestro. Per questo motivo, come si accennava in precedenza, in questo caso specifico il problema della nascita della filosofia non può prescindere, a differenza che per altre discipline, dal termine φιλοσοφία, o quantomeno dalla sua risemantizzazione a opera di Socrate.

Ma per Giannantoni non vale solo che la filosofia nasce con Socrate. Socrate non è soltanto il punto di partenza di una disciplina che poi si evolve e percorre altre strade, ma si potrebbe dire che – proiettata la

questione nell'attualità – è anche il punto di ritorno della filosofia nelle sue possibilità odierne. Perché per Socrate il senso più genuino del filosofare consiste nell'essere una "domanda", una domanda che non precede una risposta, ma si pone come tale proprio nei confronti di tutte le risposte possibili. Vale a dire, un atteggiamento critico di libero e indipendente uso della ragione di fronte a ogni dogmatismo, a ogni risposta che presume di porsi come definitiva. Con Socrate nasce e si afferma una concezione della filosofia che revoca in dubbio la presunta sapienza, costringendola a dare conto delle sue affermazioni e sottoponendola ad esame critico. Un atteggiamento che contraddistingue la filosofia nel corso di tutta la sua storia sino ai giorni nostri. E questo è, secondo Giannantoni, l'unico spazio che la filosofia può ancora avere nell'epoca odierna, un'epoca in cui è stata come schiacciata da altre forme del sapere scientifico che le hanno progressivamente sottratto campi di indagine che una volta erano di sua pertinenza e che ora non le appartengono più, dalla psicologia alla politica, dalla logica alla fisica, discipline che vertono su settori di indagine ben delimitati e impiegano loro metodi specifici. Per questo motivo la filosofia sembra essere stata privata di ogni legittimazione conoscitiva. E in effetti al momento attuale la filosofia non deve più fornire risposte, non può e non deve fondare o conoscere nulla, ma deve consistere in un atteggiamento aperto e critico della ragione, in una concezione "laica" del sapere. Quindi il modello socratico della domanda critica fondata sulla consapevolezza di non sapere risulta essere – in questa interpretazione – non solo il punto di partenza, ma anche il punto di arrivo della filosofia.

Se è evidente in tutto questo la profonda influenza del Calogero filosofo del dialogo, avverso a ogni teoreticismo e fermamente convinto della ormai avvenuta dissoluzione di gran parte dei tradizionali problemi filosofici, risulta indiscutibile l'originalità dell'applicazione di queste categorie al problema, continuamente riproposto dalla critica, della nascita della filosofia e risolto, in questa prospettiva, in modo del tutto convincente. Una soluzione che non viene intaccata dall'eventuale ribadire la rilevanza filosofica della riflessione dei cosiddetti pre-socratici e dall'importanza, in ultima analisi, del confronto degli stessi Socrate e Platone con la tradizione a loro precedente per il costituirsi delle loro filosofie, né dalla constatazione che sappiamo molto poco, in

ultima analisi, della speculazione precedente: possiamo facilmente renderci conto che, se anche fossimo in possesso di tutta l'opera dei predecessori di Socrate, non vi troveremmo nessuna traccia di quella concezione della filosofia che abbiamo visto rappresentare il criterio più appropriato per individuarne la nascita⁷. D'altro canto non era certamente nelle intenzioni di Giannantoni negare l'importanza e l'oggettivo spessore filosofico della riflessione presocratica (e non sarà inutile, a questo proposito, ricordare che a lui si deve la prima cura e traduzione italiana della raccolta Diels-Kranz: cfr. Giannantoni 1969, rist. 1983). Ma risulterà ormai chiaro come l'indubbia importanza filosofica della riflessione precedente a Socrate non possa costituire un argomento contro l'uso del criterio descritto in precedenza.

Né pare opportuno tentare di ridimensionare la posizione espressa da Giannantoni "storicizzandola", riconducendola cioè a un momento storico, gli anni '70 e '80 del secolo scorso, in cui in Italia era particolarmente acceso il dibattito sul ruolo e la specificità cui ancora la filosofia poteva ambire nel mondo contemporaneo. Si rischierebbe con ciò di non valutare adeguatamente l'effettiva novità costituita da Socrate, che ha portato alla decisiva risemantizzazione del termine φιλοσοφία in un senso sino ad allora ignoto e poi largamente condiviso, e al delinearsi della sua figura secondo tratti che lo distinguono nettamente dai precedenti σοφοί e dai pretesi sapienti a lui contemporanei; e soprattutto si perderebbe di vista la particolare declinazione in senso critico, operata da Socrate, di un sapere che, unico, è in grado di interrogare tutti gli altri e di vagliarne le pretese conoscitive, tratto rimasto ancor oggi caratteristico della filosofia.

A fronte dei vari "ritorni", proposti da più parti e con differenti pretese, a Parmenide, o alla sapienza incontaminata delle origini, Giannantoni ha proposto un ritorno a Socrate come unico esito possibile della filosofia, senza però avere mai parlato espressamente di un "ritorno"; perché in questa prospettiva laica non si trattava di mitizzare Socrate, ma di riconoscerlo come l'incarnazione di una forma di vita e di uno stile di pensiero che rimangono caratteristiche della filosofia lungo tutto l'arco della sua storia.

⁷ Mi permetto di rimandare in proposito a Centrone 2015, 3-18; 29-32, dove appare evidente il mio debito nei confronti della tesi di Giannantoni.

Se è vero che, come argomentato a più riprese da Pierre Hadot, nel mondo antico la filosofia non è solo un complesso di dottrine, o un insieme di procedure e tecniche argomentative, ma prima di tutto un *bios*, un modo di vita, ebbene, questo *bios*, questa nuova forma di vita può individuarsi proprio nella figura di Socrate, come emerge dalle rappresentazioni anche contrastanti dei vari socratici. Come si accennava inizialmente, il grande interesse di Giannantoni per i socratici cosiddetti "minori", concretatosi nella monumentale impresa delle *Socraticorum reliquiae*, aveva anche e soprattutto lo scopo, se non di risolvere la questione del Socrate storico, quantomeno di pervenire a una definizione dei contorni della figura di Socrate che emergesse nella sua realtà storica anche al di là del Socrate platonico o, preferibilmente, del Platone socratico. Ma i tratti in base ai quali è possibile individuare in Socrate il primo filosofo nel senso delineato e l'inventore della filosofia sono quelli che escono confermati dal complesso delle testimonianze sui socratici minori, i quali condividono, sia pure declinandolo in forme tra loro differenti, talvolta opposte, l'idea di uno specifico modo di vita socratico, fondato appunto su tale concezione.

Vanno senz'altro ricordati, a questo proposito, gli importanti contributi riguardanti Socrate e i socratici minori in Diogene Laerzio, seguiti a un convegno internazionale promosso e organizzato da Giannantoni sulla figura e l'opera di questo dossografo (Giannantoni 1986b e Giannantoni 1992). E questo perché nello studio approfondito dei libri II e VI delle *Vite*, dedicati a Socrate e ai socratici, che offre anche un contributo significativo alla ricostruzione del metodo e delle fonti di Diogene, Giannantoni trova conferma della sua tesi circa il ruolo di Socrate come iniziatore della filosofia in senso stretto. Nelle *Vite* di Diogene Laerzio si possono infatti individuare due diversi criteri di ordinamento dei filosofi, il primo ispirato dalla tradizione delle "successioni" e basato sulla distinzione tra filosofia ionica e filosofia italica, il secondo ispirato dalla tradizione dossografica e fondato sulla tripartizione della filosofia in fisica, etica e dialettica/logica. Nel primo si arriva, partendo da Anassimandro, a Socrate, che introdusse l'etica e con cui la "filosofia ionica" si bipartisce, dando luogo tramite Antistene alla successione cinico-stoica e tramite Platone a quella accademico-peripatetica; nel secondo tutti i pensatori

anteriori a Socrate sono chiamati "fisici" e Socrate diviene il capostipite di dieci "scuole" (accademica, cirenaica, eliacca, megarica, cinica, eretriaca, dialettica, peripatetica, stoica ed epicurea).

Tutto ciò conferma il ruolo centrale che anche nell'antichità veniva attribuito a Socrate, il quale dunque

deve essere considerato il primo pensatore al quale venne intenzionalmente e consapevolmente attribuito il nome di "filosofo", la cui attività e il cui modo di vita furono designati come "filosofia", in contrapposizione ad altre forme di *sophia* e ad altre figure di *sophoi* e *sophistai* (Giannantoni 1986b, 203).

A ulteriore conferma di questa tesi è particolarmente significativo quanto sottolineato da Giannantoni circa il fatto che la tradizione, poi impostasi storicamente, che fissa in Talete l'inizio della filosofia nasca come opera di recupero e reinterpretazione della precedente tradizione culturale; opera che si esplica, già in parte con Platone, ma poi soprattutto con Aristotele, a partire dal nuovo punto di vista acquisito e solo dopo che, con Socrate, la filosofia è giunta a configurarsi come disciplina autonoma, differente dalle precedenti e ad essa per molti aspetti superiore (ibid., 205). La tesi del Socrate primo filosofo non rappresenta dunque un'interpretazione soggettiva e arbitraria, frutto di un'esigenza del momento, ma trova sostegno e conferma nello studio della tradizione dossografica e delle sue fonti.

Con l'interpretazione esoterica di Platone elaborata dalla scuola di Tübingen Giannantoni si confrontò senza pregiudizi, all'insegna di un costruttivo dialogo⁸. Non è un caso che il primo numero della rivista "Elenchos", uscito nel 1980, contenga un articolo di Konrad Gaiser sulla teoria dei principi, a seguito di una sua lezione tenuta a Roma su invito dello stesso Giannantoni, che a sua volta fu invitato a tenere lezioni a Tübingen. Si trattò, quanto ai rapporti di Giannantoni con gli interpreti della scuola di Tübingen, di un cordiale dissenso, molto lontano dalle polemiche anche personali che hanno contraddistinto il dibattito sul Platone orale. Giannantoni, per formazione e intima convinzione molto distante dall'interpretazione esoterica, di cui pure era

⁸ Si veda in proposito *Socrate e il Platone esoterico*, in Giannantoni 1995, 9-38.

pronto a riconoscere i meriti, non entrò mai nel vivo della discussione se non per affrontare l'aspetto che comprensibilmente doveva interessarlo di più, vale a dire l'implicita riduzione dell'importanza e del ruolo di Socrate nella costituzione della filosofia platonica, un esito apparentemente inevitabile della prospettiva assunta dalla scuola di Tübingen. Esito dalle conseguenze pesanti, messo però in ombra dall'essersi incentrata la discussione, come del resto quasi inevitabile, sulla figura di Platone. A questo ridimensionamento dell'importanza di Socrate contribuivano sia la tendenza unitarista degli esoterici, che conduceva, in opposizione a interpretazioni di tipo evolutivo, alla negazione della stessa categoria di dialoghi socratici, sia dal fatto che per Gaiser e Krämer la ricerca di Platone è piuttosto, sin dagli inizi, una ricerca dell'*arche*; nella formazione strettamente filosofica di Platone avrebbe avuto un ruolo predominante Euclide di Megara, mediatore anche per quanto riguarda l'influenza di Parmenide. Giannantoni riconobbe, sia pure in una prospettiva evoluzionistica, l'esistenza di un insegnamento orale di Platone, e non fu mai troppo incline, come avviene nelle correnti antiesoteriche più radicali, e non solo in esse, a sminuire l'importanza e l'attendibilità della testimonianza aristotelica. Anzi, proprio nella testimonianza aristotelica egli trovava confermata l'importanza del ruolo di Socrate e l'impossibilità di metterne in parentesi la figura.

Come noto, nella *Metafisica* (987a29 ss.) Aristotele testimonia, a proposito della formazione della filosofia platonica, un'evoluzione di Platone, che da Socrate accettò il motivo della ricerca dell'universale e della definizione, ma poi giunse alla conclusione che le definizioni dovessero riferirsi a realtà diverse da quelle sensibili, giungendo alla cruciale separazione dell'idea. Il principio ermeneutico di fondo cui Giannantoni si attenne è che, se si accetta la attendibilità della testimonianza aristotelica, che costituisce l'impianto dell'interpretazione esoterica, è necessario accettarla *in toto* e non soltanto quando conferma le proprie tesi. Ora, il modo in cui Aristotele presenta la questione socratica nella *Metafisica* (1078b27 ss.: correttamente si potrebbero attribuire a Socrate solo le ricerche delle definizioni e i ragionamenti induttivi) rivela che la ricostruzione della filosofia del Socrate storico rappresentava un problema già dibattuto ai suoi tempi, e il fatto che Aristotele contrapponga

Socrate come iniziatore della teoria dei concetti a Platone, che ha invece separato le idee, mostra che egli si basa non solo sui dialoghi platonici, ma su varie tradizioni sul pensiero socratico che dovevano esorbitare la cerchia più ristretta dell'Accademia. Dunque, proprio l'apprezzamento della testimonianza aristotelica finisce per confermare il ruolo chiave di Socrate e l'impossibilità di metterlo in ombra. E l'aspetto principale che Giannantoni rifiuta dell'interpretazione esoterica è il senso in cui Socrate viene riconosciuto come emblema dell'oralità dialettica; in questo caso è da un lato il confronto con le altre versioni del socratismo, dall'altro l'analisi degli stessi dialoghi platonici a escludere che l'oralità di Socrate presenti tratti di esoterismo; né in Senofonte né in Eschine né in altri socratici si trova nulla del genere, e il Socrate dell'*Apologia* chiarisce di avere sempre discusso con tutti e di non avere mai detto in privato cose diverse da quelle dette in pubblico.

Nell'interminabile e variegato dibattito sul Platone orale il contributo di Giannantoni sembra essere stato l'unico ad aver posto il problema delle implicazioni del nuovo *Platonbild* per la figura di Socrate. E particolarmente degno di nota è il fatto che Giannantoni abbia sviluppato la sua polemica con la scuola di Tübingen riguardo al ruolo di Socrate non semplicemente contrapponendo un punto di vista a un altro, ma accettando il campo di battaglia dell'interpretazione esoterica, cioè la testimonianza aristotelica, riconosciuta in linea di principio come affidabile.

Numerosi sarebbero ancora i contributi di dettaglio, le sfumature interpretative, le letture originali di singoli aspetti e passaggi della letteratura antica su Socrate che andrebbero ricordati trattando degli studi socratici di Gabriele Giannantoni. Se in questa sede non ci si sofferma ulteriormente su questi aspetti, non è solo per questioni di spazio, ma per non dare al lettore interessato che non abbia ancora dimestichezza con la produzione di Giannantoni l'illusione di potersi sottrarre a un confronto diretto: l'unico in grado di restituire il senso di un lavoro che il suo autore condusse ininterrottamente per decenni, sorretto da sentite motivazioni intellettuali e culturali, da un'affinità profonda con l'autore e la materia trattati, e contraddistinto da un'onestà intellettuale che non sempre è dato riscontrare nello studio di quei filosofi che risultano ancora in grado di coinvolgere l'uomo contemporaneo, al di là della semplice ricostruzione storiografica del loro pensiero.

Nota bibliografica

- CALOGERO, GUIDO, *Storia della logica antica. L'età arcaica*. Bari-Roma: Laterza, 1967 (rist. a cura di B. Centrone, Pisa: Ed. ETS, 2012).
- CENTRONE, BRUNO, *Prima lezione di filosofia antica*. Bari-Roma: Laterza, 2015.
- GIANNANTONI, GABRIELE, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche. Traduzione e studio introduttivo*. Firenze: Ed. Sansoni, 1958.
- *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*. Roma: Ed. dell'Ateneo, 1963.
 - *I Presocratici. Testimonianze e frammenti* (2 voll.). Bari-Roma: Laterza, 1969 (rist. 1983).
 - *Che cosa ha veramente detto Socrate*. Roma: Ed. Ubaldini, 1971.
 - *Socraticorum reliquiae* (4 voll.). Roma: Ed. dell'Ateneo e Bizzarri, 1983-1985.
 - *Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*. Roma-Bari: Laterza, 1986 (edizione riveduta; prima ed. 1971).
 - "Socrate e i socratici in Diogene Laerzio." *Elenchos* 7 (1986): 183-216.
 - *Socratis et socraticorum reliquiae. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni* (4 voll.). Napoli: Bibliopolis, 1990.
 - "Il secondo libro delle Vite di Diogene Laerzio." *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 36. 5 (1992): 3603-17.
 - *La tradizione socratica. Seminario di studi*, Memorie dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (25). Napoli: Bibliopolis, 1995.
 - *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone* (ed. postuma a cura di Bruno Centrone). Napoli: Bibliopolis, 2005.
- GIANNANTONI, GABRIELE, E NARCY, MICHEL (a cura di), *Lezioni socratiche*. Napoli: Bibliopolis, 1997.
- GIGANTE, MARCELLO, "Presentazione delle *Socratis et socraticorum reliquiae* di G. Giannantoni." In Giannantoni 1995, 151-8.
- SPINELLI, EMIDIO, "Questioni socratiche: tra Labriola, Calogero e Giannantoni." In *Antonio Labriola. Celebrazioni del centenario della morte*, a cura di E. Punzo, vol. III, 755-93. Cassino: Università degli studi, 2006.

Indice dei nomi

- Acri, Francesco, 39
Anassagora, 122
Anassimandro, 142
Anceschi, Luciano, 106
Anito, 31
Anselmo d'Aosta, 11
Antifonte, 88
Antistene, 28, 33, 142
Arcesilao, 96
Argenti, Giulio, 2
Aristippo, 54
Aristofane, 34, 35, 120, 134
Aristotele, 17, 26, 27, 45, 46, 49, 51,
52, 53, 61, 75, 77, 78, 79, 80, 81,
82, 85, 88, 92, 93, 95, 96, 103,
113, 120, 134, 135, 143, 144
- Banfi, Antonio, 23, 39, 101, 102,
103, 104, 105, 106, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 115, 121,
128
- Bava Beccaris, Fiorenzo, 2
Bees, Robert, 32
Bellezza, Vito Antonio, 50
Beonio-Brocchieri, Vittorio, 39
Berti, Enrico, 59, 60
Bertini, Giovanni Maria, 39, 40, 41,
43, 106
- Biser, Eugen, 60
Bobbio, Norberto, 26
Böhm, Wilfrid, 60
Borghesi, Massimo, 60
Boutroux, Émile, 27
Brancacci, Aldo, 75, 76, 85, 136
Brochard, Victor, 44
Bruno, Giordano, 6
Buccellato, Manlio, 127
Burnet, John, 61, 76, 121
Busolt, Georg, 53
Busse, Adolf, 27
- Callicle, 6, 8
Calogero, Guido, 52, 75, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
97, 124, 134, 136, 137, 140
- Cambiano, Giuseppe, 43
Camus, Albert, 2
Cantoni, Remo, 106
Capograssi, Giuseppe, 14
Carabellese, Pantaleo, 117, 118,
126
Cassirer, Ernst, 102
Carlini, Antonio, 77
Carneade, 96
Castagnoli Pinard, Giorgia, 27, 30

- Centrone, Bruno, 141
 Cerasuolo, Salvatore, 43
 Chaignet, Anthelme Édouard, 27
 Cherefonte, 67
 Chiappelli, Alessandro, 33
 Cicerone, 96, 106
 Ciro il Giovane, 77
 Colli, Gaetano, 39
 Colli, Giorgio, 129
 Covotti, Aurelio, 39, 44
 Crantore, 77
 Cratilo, 47, 54
 Cristo/Gesù di Nazareth, 16, 17,
 31, 53, 54, 65, 69
 Critone, 65, 69
 Crizia, 111, 112
 Croce, Benedetto, 1, 15, 23, 40, 47,
 49, 50

 Dal Pra, Mario, 101
 Darwin, Charles, 14
 De Luise, Fulvia, 1
 De Natale, Ferruccio, 123
 De Pasquale, Mario, 123
 De Ruggiero, Guido, 53, 54
 De Sanctis, Gaetano, 96
 Del Noce, Augusto, 23
 Delbos, Victor, 44
 Democrito, 44, 49, 51, 122
 Descartes, René, 11, 41, 129
 Diels, Hermann, 62, 141
 Diogene Laerzio, 122, 142
 Döring, August, 27, 53
 Dupréel, Eugène, 3, 90, 121
 Durst, Margarete, 82

 Einaudi, Giulio, 24
 Emery, Nicola, 1, 2,
 Engberg-Pedersen, Troels, 32

 Engels, Friedrich, 14
 Epicuro, 77, 95
 Eraclito, 51, 55, 138
 Erasmo da Rotterdam, 18, 94, 95
 Erodoto, 138
 Eschine, 145
 Euclide di Megara, 54, 144
 Euripide, 61
 Eutifrone, 64, 66, 67

 Faggin, Giuseppe, 107
 Fazio Allmayer, Vito, 77
 Ferrai, Eugenio, 39
 Ferrari, Giuseppe, 14
 Filoramo, Giovanni, 31
 Foa, Vittorio, 24
 Formaggio, Dino, 106
 Fossati, Luigi, 26
 Friedlaender, Paul, 66

 Gaiser, Konrad, 143, 144
 Garin, Eugenio, 14, 76
 Gentile, Giovanni, 2, 15, 23, 39, 40,
 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
 53, 54, 55, 78, 79, 80, 81, 86
 Gentili, Carlo, 114
 Gerl-Falkovitz, Hanna Barbara, 59, 60
 Geymonat, Ludovico, 26, 27
 Giannantoni, Gabriele, 43, 76, 80,
 95, 133, 134, 135, 136, 137, 138,
 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145
 Giammancheri, Enzo, 33
 Gigante, Marcello, 133
 Gigon, Olof, 3, 90, 121
 Gioberti, Vincenzo, 44
 Giuliano, Balbino, 25
 Giustiniano, 96
 Glaucone, 71
 Gomperz, Theodor, 27, 39, 40, 44,
 52, 61, 120

- Gorgia, 4, 51, 53, 82
 Gramsci, Antonio, 18
 Guardini, Giuliano, 60
 Guardini, Romano, 59, 60, 61, 62,
 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,
 72
 Guzzo, Augusto, 39
- Hadot, Pierre, 142
 Halbfass, Wilhelm, 44
 Harnack, Adolf von, 60
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,
 41, 49, 109
 Heidegger, Martin, 60, 71, 110
 Heinze, Max, 27
 Herbart, Johann Friedrich, 24
 Hoffman, Ernst, 77
 Horkheimer, Max, 2
 Hume, David, 123
 Husserl, Edmund, 117, 123
- Inwood, Brad, 32
 Isnardi Parente, Margherita, 76,
 78, 80, 83, 85
- Jaja, Donato, 44
 Jöel, Karl, 27, 52, 53
- Kant, Immanuel, 4, 5, 11, 30, 109,
 114, 115
 Kierkegaard, Søren, 63, 64, 65, 109,
 110
 Krämer, Hans-Joachim, 144
 Kranz, Walther, 141
- Kuhn, Helmut, 27, 121
- Labriola, Antonio, 39, 40, 42, 43,
 44, 51, 52, 86
 Lasson, Adolf, 77
- Lenin, Vladimir, 14
 Leopardi, Giacomo, 2, 12
 Levi, Adolfo, 39
 Lucrezio, 13
- Malebranche, Nicolas, 44
 Maier, Heinrich, 27, 52, 53, 61, 62,
 81, 114
 Mangiagalli, Luigi, 24
 Marco Aurelio, 13, 18
 Martinetti, Piero, 23, 24, 25, 26, 27,
 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
 50, 126
 Marx, Karl, 14, 45, 123
 Maso, Stefano, 23, 34
 Mazzantini, Carlo, 23
 Mazzini, Giuseppe, 14
 Meleto, 31, 67
 Mendelssohn, Moses, 114
 Merleau-Ponty, Maurice, 117
 Meroi, Fabrizio, 6, 16
 Mignosi, Pietro, 39
 Mondolfo, Rodolfo, 40, 128
 Monod, Jacques-Lucien, 96
 Montaigne, Michel de, 18
 Montano, Aniello, 14
 Monti, Augusto, 24
 Moretti, Giampiero, 59
 Moro, Aldo, 117
 Mosca, Gaetano, 2
 Mussolini, Benito, 24
 Musté, Marcello, 39, 42
- Narcy, Michel, 133, 136
 Nerone, 16
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 13, 61,
 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 129
- Omero, 119
 Omodeo, Adolfo, 53, 54

- Paolo di Tarso, 69
Paci, Enzo, 106, 118
Papi, Fulvio, 106
Pareto, Vilfredo, 2
Parmenide, 41, 47, 48, 49, 51, 52, 54,
55, 75, 78, 82, 85, 88, 97, 127,
141, 144
Pascal, Carlo, 39
Pavese, Cesare, 24
Pericle, 138
Petrucciani, Stefano, 91
Pindaro, 119
Pirrone, 123
Pisacane, Carlo, 14
Pitagora, 137
Platone, 3, 4, 5, 6, 8, 16, 17, 27, 28,
44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54,
55, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 71,
75, 77, 81, 83, 84, 87, 88, 89, 90,
91, 92, 93, 95, 96, 97, 103, 104,
105, 106, 107, 110, 111, 112, 113,
117, 120, 121, 124, 129, 134, 136,
137, 139, 140, 142, 143, 144, 145
Plotino, 26, 107
Poggi, Alfredo, 27
Poggi, Stefano, 43
Pöhlmann, Robert von, 27
Polo, 6, 8
Ponzio, Julia, 118, 123
Pozzi, Antonia, 106
Preti, Giulio, 106
Protagora, 44, 45, 51, 79, 122, 123
Pucci, Piero, 125
Punzo, Luigi, 43

Radice, Roberto, 32
Raeder, Hans, 134
Raggiunti, Renzo, 83
Ratzinger, Joseph, 69

Rensi, Giuseppe, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8,
9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17,
18, 19
Renzi, Emilio, 107
Reydams-Schils, Gretchen, 32
Riehl, Alois, 102
Rigobello, Armando, 60
Ritter, Costantin, 134
Ritter, Heinrich, 41
Rognoni, Luigi, 106
Rosmini, Antonio, 44, 45
Rousseau, Jean-Jacques, 47
Ruffini, Nina, 35

Santinello, Giovanni, 60
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 109, 117
Scholl, Hans, 60
Scholl, Sophie, 60
Schopenhauer, Arthur, 2, 12
Sedley, David N., 127
Semerari, Giuseppe, 117, 118, 119,
120, 121, 122, 123, 124, 125, 126,
127, 128, 129
Shorey, Paul, 81
Sciacca, Michele Federico, 13
Seneca, 32, 33, 34, 35
Senofonte, 3, 27, 39, 40, 43, 51, 52,
77, 93, 112, 120, 134, 145
Sesto Empirico, 4, 15, 123
Silvestri, Filippo, 118, 123
Simmel, Georg, 102
Solone, 138
Spaventa, Bertrando, 39, 40, 41, 42,
43, 44, 45, 46, 51
Spaventa, Silvio, 40, 48, 49,
Spencer, Herbert, 14
Spinelli, Emidio, 43, 86, 117, 128, 136
Spinoza, Baruch, 11, 13, 95, 117
Spir, Afrikan Aleksandrovich, 24, 28

- Talete, 143
Tatasciore, Carlo, 123
Taylor, Alfred Eduard, 61, 111, 121
Terzi, Carlo, 35
Tannery, Paul, 39, 40
Teodoro, 54
Tissot, Claude Joseph, 41
Tocco, Felice, 39
Tocqueville, Alexis de, 2
Trabattoni, Franco, 101, 112
Trasea Peto, Publio Clodio, 16
Trasillo, 63
Tucidide, 138
- Untersteiner, Mario, 3, 16, 122
Ussing, Henrich, 110
- Valgimigli, Manara, 39
Valore, Paolo, 103
Varisco, Bernardino, 50
Verde, Francesco, 107
Vico, Giambattista, 124
Vigorelli, Amedeo, 23, 26
Visentin, Mauro, 84
Volpi, Franco, 2,
- Weiger, Josef, 60
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich
von, 27
Wittgenstein, Ludwig, 2
Wolff, Erwin, 121
- Zappoli, Stefano, 77
Zeller, Eduard, 27, 39, 40, 41, 61,
121
Zuccante, Giuseppe, 39, 40, 44, 46,
52, 54

COMITATO EDITORIALE
SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE

Coordinatore

FRANCESCA BERNARDINI

Membri

GAETANO AZZARITI
ANDREA BAIOCCHI
MAURIZIO DEL MONTE
GIUSEPPE FAMILIARI
VITTORIO LINGIARDI
CAMILLA MIGLIO

COMITATO SCIENTIFICO
SERIE PHILOSOPHICA

Responsabili

EMIDIO SPINELLI E STEFANO VELOTTI (Roma, Sapienza)

Membri

LUCA BONATTI (Universitat Pompeu Fabra, Barcellona)
ALICE CRARY (New School of Social Research/New School of Liberal Arts, New York)
DONALD A. GILLIES (University College, Londra)
DENIS KAMBOUCHNER (Sorbonne-Paris I, Parigi)
JOHN CHRISTIAN LAURSEN (UCR, Riverside-California)
KIRSTIE McCLURE (UCLA, Political Science, Center for the Study of Women, Los Angeles)
JAN OPSOMER (Katholieke Universiteit, Lovanio)
JULIAN NIDA-RÜMELIN (Ludwig-Maximilians Universität, Monaco)
ROBERT THEIS (Laboratoire de Recherche en Histoire des Idées, Università del Lussemburgo)

COMITATO SCIENTIFICO
MACROAREA E

Coordinatrice

CAMILLA MIGLIO

Membri

VICENÇ BELTRAN
MASSIMO BIANCHI
ALBIO CESARE CASSIO
EMMA CONDELLO
FRANCO D'INTINO
GIAN LUCA GREGORI
ANTONIO IACOBINI
SABINE KOESTERS
EUGENIO LA ROCCA
ALESSANDRO LUPO
LUIGI MARINELLI
MATILDE MASTRANGELO
ARIANNA PUNZI
EMIDIO SPINELLI
STEFANO VELOTTI
CLAUDIO ZAMBIANCHI

Il Comitato editoriale assicura una valutazione trasparente e indipendente delle opere sottoponendole in forma anonima a due valutatori, anch'essi anonimi. Per ulteriori dettagli si rinvia al sito: www.editricesapienza.it

COLLANA STUDI E RICERCHE

1. Strategie funerarie. Onori funebri pubblici e lotta politica
nella Roma medio e tardorepubblicana (230-27 a.C.)
Massimo Blasi
2. An introduction to nonlinear Viscoelasticity of filled Rubber
A continuum mechanics approach
Jacopo Ciambella
3. New perspectives on Wireless Network Design
Strong, stable and robust 0-1 models by Power Discretization
Fabio D'Andreagiovanni
4. Caratterizzazione di funzioni cellulari nelle leucemie
Nadia Peragine
5. La transizione demografica in Italia e i suoi modelli interpretativi
Ornello Vitali, Francesco Vitali
6. La patria degli altri
a cura di Mariella Combi, Luigi Marinelli, Barbara Ronchetti
7. Neuropathic pain
A combined clinical, neurophysiological and morphological study
Antonella Biasiotta
8. Proteomics for studying "protein coronas" of nanoparticles
Anna Laura Capriotti
9. Amore punito e disarmato
Parola e immagine da Petrarca all'Arcadia
Francesco Lucioli
10. Tampering in Wonderland
Daniele Venturi
11. L'apprendimento nei disturbi pervasivi dello sviluppo
Un approfondimento nei bambini dello spettro autistico
ad alto funzionamento
Nadia Capriotti
12. Disability in the Capability Space
Federica Di Marcantonio
13. Filologia e interpretazione a Pergamo
La scuola di Cratete
Maria Broggiato

14. Facing Melville, Facing Italy
Democracy, Politics, Translation
edited by John Bryant, Giorgio Mariani, Gordon Poole
15. Restauri di dipinti nel Novecento
Le posizioni dell'Accademia di San Luca 1931-1958
Stefania Ventra
16. The Renormalization Group for Disordered Systems
Michele Castellana
17. La Battaglia dei Vizi e delle Virtú
Il *De conflictu vitiorum et virtutum* di Giovanni Genesio Quaglia
Lorenzo Fabiani
18. Tutela ambientale e servizio pubblico
Il caso della gestione dei rifiuti in Italia e in Inghilterra
Chiara Feliziani
19. Ruolo dell'HPV nell'infertilità maschile
Damiano Pizzol
20. Hiera chremata
Il ruolo del santuario nell'economia della *polis*
Rita Sassu
21. Soil erosion monitoring and prediction
Integrated techniques applied to Central Italy badland sites
Francesca Vergari
22. Lessico Leopardiano 2014
a cura di Novella Bellucci, Franco D'Intino, Stefano Gensini
23. Fattori cognitivi e contestuali alle origini dei modelli di disabilità
Fabio Meloni
24. Accidental Falls and Imbalance in Multiple Sclerosis
Diagnostic Challenges, Neuropathological Features
and Treatment Strategies
Luca Prosperini
25. Public screens
La politica tra narrazioni mediali e agire partecipativo
a cura di Alberto Marinelli, Elisabetta Cioni
26. Prospettive architettoniche: conservazione digitale, divulgazione
e studio. Volume I
a cura di Graziano Mario Valenti
27. Τὰ ξένια
La cerimonia di ospitalità cittadina
Angela Cinalli

28. La lettura degli altri
a cura di Barbara Ronchetti, Maria Antonietta Saracino, Francesca Terrenato
29. La *Tavola Ritonda* tra intrattenimento ed enciclopedismo
Giulia Murgia
30. Nitric Oxide Hybrids & Machine-Assisted Synthesis of Meclinerant
Nitric Oxide Donors/COX-2 inhibitors and Flow Synthesis of Meclinerant
Claudio Battilocchio
31. Storia e *paideia* nel *Panatenaico* di Isocrate
Claudia Brunello
32. Optical studies in semiconductor nanowires
Optical and magneto-optical properties of III-V nanowires
Marta De Luca
33. Quiescent centre and stem cell niche
Their organization in *Arabidopsis thaliana* adventitious roots
Federica Della Rovere
34. Procedimento legislativo e forma di governo
Profili ricostruttivi e spunti problematici dell'esperienza repubblicana
Michele Francaviglia
35. Parallelization of Discrete Event Simulation Models
Techniques for Transparent Speculative Execution on Multi-Cores
Architectures
Alessandro Pellegrini
36. The Present and Future of Jus Cogens
edited by Enzo Cannizzaro
37. Vento di terra
Miniature geopoetiche
Christian Eccher
38. Henry James. An Alien's "History" of America
Martha Banta
39. Il socialismo mazziniano
Profilo storico-politico
Silvio Berardi
40. Frammenti
Per un discorso sul territorio
Attilio Celant
41. Voci Migranti
Scrittrici del Nordeuropa
Anna Maria Segala e Francesca Terrenato

42. Riscritture d'autore

La creazione letteraria nelle varianti macro-testuali

a cura di Simone Celani

43. La bandiera di Socrate

Momenti di storiografia filosofica italiana nel Novecento

a cura di Emidio Spinelli e Franco Trabattoni

La ripresa della lezione degli Antichi, in contesti filosofici fra loro diversi, talora in dialogo talora con consapevole distanza, assume un significato particolare durante il XX secolo, in autori di formazione e cultura italiana. Su questo sfondo, è soprattutto il riferimento a Socrate a rivelarsi un punto fermo, a cui aggrapparsi per credere ancora in valori fondamentali o per rileggere in modo critico il proprio tempo. Ciò vale, in modo ogni volta differente e peculiare, per tutti gli autori che sono oggetto di questo volume, che raccoglie i contributi presentati in occasione di un Convegno dal medesimo titolo, svoltosi a Roma, presso il Dipartimento di Filosofia della “Sapienza” Università di Roma, nei giorni 27 e 28 febbraio 2015.

Emidio Spinelli è Professore Ordinario di Storia della filosofia antica alla Sapienza Università di Roma. Tra le sue pubblicazioni: *Sesto Empirico. Contro gli etici* (Napoli 1995); *Sesto Empirico. Contro gli astrologi* (Napoli 2000); *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico* (Roma 2005), nonché l'edizione di H. Jonas, *Problemi di libertà* (Torino 2010).

Franco Trabattoni Professore Ordinario di Storia della filosofia antica all'Università degli Studi di Milano, è autore, fra gli altri, dei seguenti volumi: *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone* (Firenze 1994); *La filosofia antica. Profilo critico-storico* (Roma 2003); *Platone* (Roma 2009); *Attualità di Platone* (Milano 2009); *Platone. Fedone* (Torino 2011). Dirige la rivista internazionale di filosofia antica “Méthexis”.

ISBN 978-88-98533-89-3



9 788898 533893