

SILENZIO, SOCRATE STA PENSANDO

«Ciò che merita di suscitare la più profonda meraviglia è il suo essere diverso da qualsiasi uomo del passato come del presente»¹. E' proprio partendo dalla singolarità del comportamento, delle abitudini, dei discorsi di Socrate, in una parola dalla sua atopia che Alcibiade muove ad intessere il suo encomio, rivolgendosi a dei compagni di simposio, a degli ἑταῖροι che tale atopia avevano sicuramente già potuto esperire in altre occasioni. Molto si è scritto, si è detto a tale proposito, forse tuttavia non si è prestata sufficiente attenzione al carattere 'spettacolare' delle *performances* socratiche e alle implicazioni di tale spettacolarità nell'economia dei dialoghi platonici. Il *Simposio*, da questo punto di vista, è esemplare: ci offre una scena madre (quella che noi chiameremo *Ur-Szene*) che ha luogo una prima volta, di scorcio, all'inizio del dialogo: uno schiavo (un ἄγγελος) entra in scena, annunciando che il 'nostro eroe' si è appartato nell'atrio dei vicini, se ne sta lì immobile, sordo ad ogni richiamo². L'antefatto è noto: Socrate si sta recando a casa di Agatone e strada facendo incontra Aristodemo: «Che ne pensi di venire a cena senza essere invitato?». Aristodemo accetta di buon grado e si mette in cammino con Socrate. Una volta giunto a casa di Agatone, «mi voltai indietro - racconta Aristodemo - ma Socrate non lo vidi da nessuna parte. Perciò spiegai che ero venuto insieme a Socrate, invitato da lui alla cena». Socrate, rimanendo indietro, assorto nei suoi pensieri pone Aristodemo, non invitato, in una situazione imbarazzante dal punto di vista del *bon ton* sociale: questa è - come vedremo in seguito - la prima spia del fatto che «the demands of theory and practice do not always coincide»³.

Alla fine del dialogo, con un mutamento delle coordinate cronotopiche (siamo a Potidea, durante una campagna militare) la scena 'ritorna' grazie alla vivida rievocazione di Alcibiade: Socrate, immoto, ritto in piedi, medita un giorno e una notte sotto gli occhi delle truppe

¹ Pl. *Smp.* 221c 4-6 (tr. F. Ferrari in Platone, *Simposio*, trad. e note a cura di F. Ferrari, introduzione di V. Di Benedetto, Milano 1985); cf. per l'atopia di Socrate, S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven-London 1968, 317-21; U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Milano 1987, 171-88.

² Pl. *Smp.* 175a 7-9.

³ Rosen, 25.

al contempo stupite e divertite dall'evento⁴. Perché parlare di scena e di spettacolo? Per sottolineare appunto il carattere e la vocazione teatrale di Socrate (o per lo meno del Socrate platonico). Tale teatralità, se pur rintracciabile in vari luoghi platonici, nel *Simposio* trova tuttavia una più completa e, a nostro avviso, più significativa realizzazione, considerata la struttura complessiva del dialogo. Procediamo con ordine. Socrate, una volta fatto il suo ingresso⁵ nella casa di Agatone, trova subito il modo, da quel malioso ὕβριστης⁶ che è, di irritare il padrone di casa che replica lanciando una sfida: «Questa della sapienza è una questione che decideremo tra poco tu ed io appellandoci al giudizio di Dioniso»⁷. Agatone dunque propone una vera e propria gara di sapienza, invocando Dioniso, il dio del teatro e del vino, come arbitro⁸. All'insegna di Dioniso, tuttavia, si svolge l'intero dialogo: il

⁴ Socrate conclude la sua meditazione con una preghiera al sole: una conclusione esemplare se si pensa all'accusa (*Ap.* 26d) di seguire Anassagora nell'opinione che il sole sia una pietra.

⁵ L'ingresso ritardato di Socrate avrebbe per Rosen, 25, un significato 'simbolico', sarebbe una sorta di monito al lettore: «When Socrates stops to think, it is a sign that we must do the same, lest we be overwhelmed by the apparent "spontaneity" of the banquet: we must guard against the wrong kind of intoxication».

⁶ Più volte viene accusato di essere tale (*Smp.* 1175e 7, 215b 7, 219c 5 e implicitamente in 216e 4, 217e 5); uno degli aspetti della sua ὕβρις è quello erotico, nel senso in cui, per i Greci, Eros è tiranno: è impossibile resistere al fascino dei discorsi socratici; tuttavia, «Socrates regularly disguised his hybris by irony; in fact, Socratic irony amounts to difference between philosophical and unphilosophical hybris. It is thus also an expression of philosophical as distinct from political justice», nota il Rosen, 21.

⁷ Pl. *Smp.* 175e 6-9 (tr. F. Ferrari).

⁸ Cf. Rosen, 37: «The Symposium is a trial; in the most obvious sense, the contest is between poetry and philosophy». E' bene tuttavia notare che non si tratta solo e semplicemente di «quarrel between poetry and philosophy» (che è il titolo, tra l'altro, di un recente lavoro dello stesso Rosen): i vari discorsi che vengono pronunciati durante il simposio sono espressioni di altrettante forme di sapere: il sapere medico (Erissimaco) il sapere mitologico (Aristofane e in parte il discorso di Diotima) il sapere retorico e teatrale (Agatone e in parte Fedro nelle misura in cui il discorso pronunciato da quest'ultimo risponde ai canoni retorici del genere encomiastico): questi diversi 'saperi' non escono sconfitti dall'agone colla filosofia, ma semmai vengono sussunti e coordinati da quest'ultima. Platone dimostra ancora una volta le sue doti di *scrittore*, a dispetto (o forse proprio per questo) della sua *méfiance* nei confronti del testo scritto. Nel *Simposio*, egli sembra quasi voler tributare, per mezzo dei discorsi pronunciati dai vari personaggi, un omaggio alle diverse forme del sapere greco e alle strutture linguistiche proprie di ciascuna, dimostrando quanto egli stesso è 'coinvolto' in ciò che condanna o, quanto meno, critica per poter celebrare la filosofia (cf. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, tr.it. Milano 1985, specialmente pp.103-25 e M. Vegetti, *All'ombra di Theut*, in *Sapere e*

simposio ha luogo in casa di un drammaturgo per celebrare la vittoria di una sua *pièce*; Socrate sarà coronato da un serto di nastri come se fosse lui il vincitore del concorso teatrale; si beve vino, anche in modo smodato (specie verso la fine della serata); a differenza di altri dialoghi platonici non è presente qui il consueto metodo dialettico-dialogico che coinvolge Socrate e i suoi interlocutori nella ricerca di una definizione, di un concetto (con tutto ciò che esso implica: *homologia* sulle premesse, *brachilogia* vs *macrologia* dei sofisti, *impasses* da cui uscire); abbiamo invece una serie di discorsi 'lunghi' su uno stesso tema, discorsi pronunciati a turno da attanti diversi. Tali elementi hanno indotto a riguardare il *Simposio* come un Festival dionisiaco⁹ e a porre una sorta di 'equivalenza' tra la figura di Socrate e quella di Dioniso (Socrate, d'altro canto, si presta a 'ricoprire' anche altri ruoli: Alcibiade scegliendo di celebrare Socrate invece di pronunciare un encomio di Eros, opera più una sovrapposizione che una sostituzione). Non si deve tuttavia dimenticare che della sfida iniziale tra Socrate ed Agatone - sfida che ha implicitamente generato l'intero testo, i diversi discorsi - non si dice più niente: non viene sanzionata la vittoria di uno dei due contendenti così come nessuno degli altri invitati riceve la palma per il miglior discorso. Una sfida che non ha seguito? Un festival senza vincitori? Ripartiamo da capo. Più che l'idea di leggere il *Simposio* come un festival dionisiaco troviamo suggestiva l'interferenza tra i due spazi: quello del teatro e quello del simposio - interferenza che si attua a due livelli: a livello referenziale (ci sono appena state le Lenee, un simposio ha realmente luogo) e sulla base di una sovrapposizione strutturale (come avremo modo di vedere). Da una parte l'atmosfera creata dalla festa dionisiaca con il susseguirsi delle *pièces* presentate dai vari autori concorrenti al premio, e alla fine la proclamazione del vincitore, del poeta che con la sua arte è il più 'saggio ingannatore'; dall'altra il simposio con il suo rituale articolato, il suo βασιλεύς, il vino consumato secondo quantità e regole prestabilite; l'intervento a turno di ciascun partecipante che si esibisce cantando uno σκόλιον, proponendo un indovinello o un εικασμός, o che, ancora, dà prova di saggezza pronunciando una γνώμη su un argomento dato, γνώμη che verrà confrontata con quelle proposte dagli altri invitati.

scrittura in Grecia a cura di M. Detienne, tr. it. Roma-Bari 1989).

⁹ Cf. D. Sider, *Plato's Symposium as Dionysian Festival*, QUCC 33, 1980, 41-56.

Nel *Simposio* platonico colpisce il rispetto per questa forma, per questo rituale. C'è da chiedersi se ci sia un motivo, se ciò sia funzionale allo svolgersi del dialogo. Si crea un'atmosfera che va oltre il referente testuale : si evoca più in generale lo spazio dove ha luogo la conversazione, l'ὄμιλία dei γενναῖοι, di una classe aristocratica, che fino ed oltre le degenerazioni oligarchiche, ha, da sempre, in terra greca, gestito il potere e la cultura. Il rispetto per le regole simposiali, nel dialogo che stiamo esaminando, suona come un omaggio che Platone tributa ad una forma rituale conservata ai contemporanei dalla tradizione - tradizione che in quella stessa classe sociale si incarna - e che Platone a sua volta 'conserva' come nelle *Leggi* 'conserverà' feste e forme del diritto che i tempi stanno per abbandonare o per mutare, poiché ciò che forma in quanto ha forma e l'ha acquisita in tempo antico dopo un lungo processo, ottiene di fatto il diritto al 'rispetto': «Nessuna di queste cose neppure la più piccola deve toccare il legislatore»¹⁰. E Platone era ben consapevole (come lo erano stati prima di lui Solone e Teognide) della bellezza e della χάρις di un rituale eseguito, agito con cura, con rispetto delle regole - χάρις che si riverbera sui partecipanti generando nel loro animo una composta letizia (e non dimentichiamo che nel *Simposio*, dialogo dedicato alla celebrazione di eros e della bellezza, proprio di νόμοι e di ἐπιτετεύματα generati nel bello si fa, ad un certo punto, menzione). Ci sono tuttavia degli scarti. Consideriamo il *Simposio* come uno spazio scenico¹¹. Aristodemo fa il suo ingresso quando i convitati sono già riuniti. E Socrate? Arriva un ἄγγελος a raccontare ciò che sta avvenendo fuori scena e che né gli altri personaggi né il pubblico possono vedere. Finalmente anche Socrate fa il suo ingresso; poi una serie di ῥήσεις, interrotte da ultimo dalla tumultuosa entrata in scena di Alcibiade che si esibisce su di un soggetto (Socrate) diverso da quello iniziale (Eros), ed infine un'ultima, ma quanto mai importuna e molesta entrata in scena : si tratta di «gente in baldoria» non meglio identificata che irrompe spavalda, si sparpaglia sui letti - ne nasce una gran confusione. Lo spazio simposiale si turba, si scompone; la scena degenera e solo Socrate, nella generale ebbrezza, rimane lucido¹²,

¹⁰ Pl. *Lg.* 738d.

¹¹ Anche il Rosen, 30 ribadisce più volte «the dramatic structure of the Symposium».

¹² Per Rosen, 25, la sobrietà di Socrate «is the public form of is intensive introspection».

continua a discettare finché tutti cadono addormentati; poi esce per iniziare la nuova giornata, per compiere le solite abluzioni. Tutti i convitati alla fine o sono ridotti al silenzio dal vino o fuggono a causa della confusione - Socrate resta solo. Ciò che colpisce è proprio questa immagine di Socrate che resiste all'ebbrezza, perfettamente *compos sui*, campione di σωφροσύνη e di ἐγκράτεια in un esercizio solitario senza la presenza di testimoni, se non quella del discepolo Aristodemo motivata non foss'altro che dall'esigenza della *fictio* narrativa. L'attenzione dello spettatore/lettore si sposta dalla scena collettiva del simposio all'assolo del saggio, alla contemplazione dell'esercizio di virtù. Assistiamo, per così dire, ad un cambio di scena, ad una rifocalizzazione. Qualcosa di simile - ma senza elementi di drammatizzazione, esclusivamente da un punto di vista tematico - avviene anche nel I libro delle *Leggi*: qui ad un certo punto si parla di feste, di vino; si sottolinea la necessità di un simposio ben regolato, con un βασιλεύς, per evitare che tale συνουσία avvenga μετὰ μέθης, σὺκ ἄθόρυβος - un βασιλεύς che sia custode (φύλαξ) dell'amicizia che unisce i simposiasti, che si adopri a renderla ancora maggiore e più intensa¹³. Tuttavia la cornice in cui si inserisce il discorso riguarda più in generale l'esercizio della virtù (ἄσκησις e μελέτη insieme) o per essere più precisi, pertiene a ciò che l'Ateniese chiama τὰ τῆς ἀνδρείας ἐπιτεδεύματα. In mancanza di uno straordinario φόβου φάρμακον atto a produrre allucinazioni e a scatenare la parte irrazionale dell'anima, il vino consente una γυμνασία [...] παρὰ τὰ νῦν θαυμαστή ῥαστώνης¹⁴, consente di fortificare, senza rischi la capacità di controllo sull'anima irrazionale: in quest'ottica il simposio conta più come palestra per esercitarsi che come momento di συνουσία, è l'occasione di un esame pubblico e, qualora non ci si abbandoni, in preda al vino, ad atti di intemperanza, offre la certificazione di un avvenuto perfezionamento¹⁵. Torniamo a quella che abbiamo defi-

¹³ Pl. *Lg.* 640c-d.

¹⁴ *Id.* 648c.

¹⁵ A questo proposito vale la pena di ricordare che, nel *Simposio* Socrate entra a metà della cena (μάλιστα σφῶς μεσοῦν δευπνούντας) quasi a ribadire la propria 'indifferenza' nei confronti del cibo, la propria continenza sul piano alimentare (così come su quello sessuale, rifiutando le profferte di Alcibiade): «by missing half of dinner, he demonstrates his abstinence» osserva Rosen, 27, e tale astinenza è, al contempo, conseguenza e frutto, come avremo modo di vedere, degli esercizi spirituali che egli pratica, dei suoi momenti di assorta meditazione e, viceversa, per poter raggiungere una completa concentrazione mentale e per poter meditare egli deve essere continente.

nito *Ur-Szene* socratica: tentiamone una descrizione. L. Gernet, cercando di delineare la 'religiosità' di Socrate, il suo atteggiamento nei confronti della 'fede' e dei culti tradizionali da una parte, le sue proprie e peculiari relazioni con il sacro dall'altra, scrive: «A en juger par une anedocte du Banquet de Platon, il faudrait lui attribuer une technique d'ascèse dont on ne sait si elle est originale»¹⁶. Viene spontanea la domanda: che cosa si deve intendere per tecnica ascetica? Che senso ha sollevare la questione di una eventuale originalità? In tempi più recenti P.Hadot ha scritto: «Maestro del dialogo con altri, Socrate pare essere anche un maestro nella pratica degli esercizi spirituali. Ci è presentato come capace di una straordinaria concentrazione mentale»¹⁷ (e a mo' di esempio cita appunto *Smp.* 175a 7-9). Si potrebbe concludere che in quei momenti di assorta immobilità, di estraniamento dall'ambiente circostante, Socrate pratici degli esercizi spirituali e si prepari ad affrontare le domande, le obiezioni di interlocutori e di discepoli, ad intraprendere un nuovo δῶλος: «Solo colui che è capace di un vero incontro con gli altri - scrive ancora Hadot - è capace di un incontro autentico con se stesso e l'inverso è ugualmente vero»¹⁸. Ma in che cosa consistono questi esercizi spirituali? Qual è la loro natura? Hadot afferma che «dialogo socratico appare dunque come un esercizio spirituale praticato in comune, che invita all'esercizio spirituale interiore ossia all'esame di coscienza»¹⁹. In tale prospettiva dialogo ed esercizio spirituale non sono solo due momenti complementari di una stessa attività filosofica - nella misura in cui l'uno implica l'altro, l'uno non si dà senza l'altro - ma si articolano secondo le stesse modalità, si svolgono secondo lo stesso processo, con un'unica differenza: in un caso - il dialogo propriamente detto - è indispensabile la reale presenza di interlocutori altri da sé perchè abbia luogo la ricerca comune; nell'altro (esercizio spirituale) tutto avviene *in interiore homine*: l'anima si sdoppia e dialoga con se stessa. Tali conclusioni non ci trovano consenzienti: ci pare riduttivo considerare i dialoghi platonici solo degli esercizi-modelli, risulta alquanto discutibile porre sullo stesso piano,

¹⁶ L.Gernet, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1970, 318.

¹⁷ P.Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. Torino 1988, 45.

¹⁸ *Id.*, 46.

¹⁹ *Id.*, 44.

da un lato, l'impegno teoretico, il metodo dialettico, la tensione 'razionale' alla definizione del concetto, dall'altro l'esame di coscienza e l'esercizio spirituale interiore.

Anche se spesso lo sforzo dialettico si arresta dinanzi ad una aporia e il dialogo non offre soluzioni, non è sempre vero che «il tema del dialogo conti meno del metodo che vi è applicato»²⁰: i risultati dell'attività teoretica sono innegabili - anche se non organizzati in un sistema - e per nulla 'indifferenti'. L'esercizio dialettico è interamente sottoposto alle esigenze del *logos*, è esercizio del pensiero puro: l'esercizio spirituale interiore non è necessariamente la stessa cosa, e cioè il suo equivalente silenzioso; esso non si muove solo ed esclusivamente nella sfera del *logos*; non si tratta solo di fisica e di logica 'applicate' all'esame di coscienza: ciò che vale per l'età di Marco Aurelio non è detto che sia valido anche per l'Atene del V secolo - e comunque non riteniamo che le due meditazioni socratiche debbano considerarsi forme di esercizio spirituale quale Hadot intende. E ancora: i dialoghi platonici non possono essere considerati solo dei protreptici, dei mezzi di conversione: τὸ μεταστρέφειν non avviene solo in virtù della dialettica e del *logos*. Per quanto riguarda la nostra 'scena madre', nel complesso, ci pare più economico e prudente parlare - come fa Gernet - di *technique d'ascèse*, formula se si vuole generica, ma che apre degli spiragli in una realtà che è al di là del *logos*. Riprendiamo in esame i due passi in questione: consideriamo il lessico. Socrate si apparta: il verbo usato è ἀναχωρεῖν, quello stesso che (con il sostantivo ἀναχώρησις) designerà secoli dopo l'esperienza della fuga dal mondo dei primi asceti cristiani. Nonostante gli appelli²¹ (κάμοῦ καλοῦντος) sta immobile (ἔστηκεν, il verbo ricorre ben 5 volte in 220 c-d), indifferente al luogo dove si trova (ὅποι ἂν τύχη), così come è indifferente al tempo che passa: a Potidea medita da un'alba all'altra (ἔωθεν [...] μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχευ); più rapida invece la meditazione che precede il simposio; si sottolinea tuttavia che una tale rapidità è cosa rara (οὐ πολὺν χρόνον ὡς εἰώθει διατρίψαντα): il filosofare prescinde dalle abituali, consuete scansioni temporali che segnano sia la vita privata (il tempo dei pasti, del

²⁰ *Id.*, 48.

²¹ Secondo Rosen, 26, Socrate è sì cogitabondo ma sempre presente a se stesso e cosciente di dove si trova: «The language of the slave boy indicates that Socrates has not fallen into trance» (si riferisce a 175a 8-9).

riposo, della cura di sé) sia la vita pubblica (il tempo degli affari, del tribunale). Socrate - è noto - perde il suo tempo (διατρίβειν) prima del processo discutendo con Eutifrone che cosa sia santo: dialogare o più in generale pensare con agio (σχολή) viene prima di ogni altra cosa, tant'è che nel *Teeteto*, Socrate dice a Teodoro: «Perché gli uni come tu hai ricordato, hanno sempre del tempo a loro disposizione e i loro discorsi li fanno in pace, con agio [...] e di ragionare più o meno a lungo non si preoccupano punto purchè imbrocchino il vero»²². Consentiamo con H. Blumenberg quando afferma che «l'atemporalità degli oggetti filosofici non è ancora stata proclamata la loro caratteristica eminente che già il filosofo ne ha fatto la propria caratteristica»²³, caratteristica che dà scandalo agli indaffarati *politai*: ma, se negli altri dialoghi platonici si trattava di tempo speso nel dialogo con altri, qui lo scandalo è ancora maggiore in quanto il tempo è consumato in modo solipsistico, con esclusione degli altri.

Socrate medita in silenzio: l'aneddotica antica ci offre altri esempi di filosofi dediti agli 'esercizi spirituali': il più delle volte discutono con se stessi a voce alta e attirano l'attenzione altrui proprio in virtù di questa rumorosa abitudine - Cleante, per esempio, «era solito rimproverarsi da solo. Ad Aristone che una volta lo sentì e gli chiese: "Chi è che rimproveri?", egli ridendo rispose: "Un vecchio, che ha molti capelli bianchi, ma è senza intelletto"»²⁴. Più vicino al nostro è invece Orazio: *Haec ego mecum / compressis agito labris*²⁵. I verbi che indicano l'attività intellettuale di Socrate durante la sua 'anacoresi', sono: συνοεῖν, σκοπεῖν, φροντίζω, ζητεῖν. Ci si può chiedere se siano usati in senso tecnico o se siano impiegati in modo indifferente. La scena sembra essere espressa secondo il punto di vista di chi dall'esterno, stupito vi assiste e tenta di 'dirla', utilizzando un lessico che non presenta qui forti specializzazioni semantiche. Tuttavia ζητεῖν e il προχωρεῖν di 220 c («poichè l'idea non faceva progressi - οὐ προύχωρει αὐτῷ - non si arrese, ma continuò a stare in piedi meditando») rinviano in modo preciso ad un processo di analisi, ad un percorso di indagine irto di difficoltà e di aporie. E' significativo²⁶ che in due

²² Pl. *Tht.* 172c (tr. E. Martini: Platone, *Teeteto*, a cura di E. Martini, Torino 1930, ora in Platone, *Tutte le opere*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Firenze 1974).

²³ H. Blumenberg, *Il riso della donna tracia*, tr.it. Bologna 1988, 19.

²⁴ D.L. 7. 171 (tr. M. Gigante, *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, a cura di M.G., Bari 1987²).

²⁵ Hor. *Sat.* 1. 4. 137-8.

passi delle *Nuvole* di Aristofane, in un contesto evidentemente parodico del metodo socratico, ricorrono φροντίζειν e σκοπεῖν; vv.700-701: φρόντιζε δὴ καὶ διάθρει πάντα τρόπον τε σαυτὸν/ στρόβει πυκνώσας e vv. 741-42: περιφρόνει τὰ πράγματα/ ὀρθῶς διαίρων καὶ σκοπῶν. Hadot osserva che in Aristofane φροντίζειν ed ἐκφροντίζειν, usati in relazione al metodo socratico, non necessariamente corrispondono a un esercizio di meditazione relativo a se stessi quanto ad un metodo di ricerca, in particolare quando ci si trova dinanzi ad una aporia²⁷. L'osservazione è pertinente e condivisibile, ma facendo una tale distinzione Hadot, senza rendersi conto, cade in contraddizione: la distinzione è incongruente rispetto alle premesse generali che egli fa a proposito dell'esercizio spirituale e del dialogo socratico (vedi sopra). Per quanto riguarda invece lo στρόβειν σαυτὸν e il πυκνοῦν si potrebbe con prudenza accostarli al συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι di *Phd.* 67c. Nel passo del *Fedone* si afferma - com'è noto - che κάθαρσις significa separare il più possibile l'anima dal corpo, abituarla a raccogliersi in se stessa. Tale pratica catartica, tale sforzo di concentrazione, espressi, da Platone stesso, per via di metafora, assumerebbero nelle *Nuvole* - se l'accostamento è valido - le caratteristiche di un processo di addensamento e di compattazione: girando vorticosamente, l'anima 'si rapprende', il pensiero 'coagula'.

Al di fuori dei testi platonici ritroviamo la stessa scena di concentrata meditazione in Gellio: *Stare solitus Socrates dicitur pertinaci statu per diu atque pernox [...] immobilis isdem in vestigiis et ore atque oculis eundem in locum directis, cogitabundus, tamquam quodam secessu mentis atque animi facto a corpore*²⁸. Si tratta evidentemente di un rifacimento del passo platonico (220 c), dove viene però enfatizzata l'immobilità statuaria, l'assoluta concentrazione, la separazione totale (quasi 'sciamanica') tra corpo ed anima. Come se non bastasse Gellio cita Favorino: *Quam rem cum Favorinus de fortitudine eius viri ut pleraque disserens, attigisset: πολλάκις - inquit - ἐξ ἡλίου εἰς ἡλίον εἰσότηκει ἀστραβέστερος τῶν πρέμνων*. Nel complesso l'immagine

²⁶ Amplissima la bibliografia sul rapporto Socrate - Aristofane: cf. il magistrale saggio di F. Turato, *Il problema storico delle Nuvole di Aristofane*, Padova 1973; L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, New York - London 1966; Aristophanes, *Clouds*, by K.Dover, Oxford 1970, xxxii-lvii.

²⁷ Hadot, 45.

²⁸ Gell. 2. 1.

che si ricava sia dal testo platonico che dalla pagina di Gellio e dalla citazione di Favorino, è stranamente simile ad una che troviamo in Plinio laddove si fa menzione delle abitudini dei gimnosofisti indiani: *philosophos eorum quos gymnosophistas vocant, ab exortu ad occasum perstare contuentes immobilibus oculis, ferventibus harenis, toto die, alternis pedibus insistere*²⁹. Con il *ferventibus harenis* e l'*alternis pedibus* si sottolinea ulteriormente la resistenza fisica, la mortificazione corporale che la pratica comporta. La suggestione dell'accostamento tra le abitudini socratiche e le pratiche di una saggezza 'orientale' è tale da indurre un sospetto: la scena che abbiamo dinanzi agli occhi più che comportare un dialogo *in interiore homine* potrebbe sottintendere l'uso di tecniche di meditazione, di concentrazione e di asceti non necessariamente compatibili con i procedimenti della dialettica. Platone (per bocca di Aristodemo), Gellio e Favorino ci assicurano che la 'anacoresi' socratica non è per nulla un fatto eccezionale (ὡς εἰώθει, Platone - *Solitus stare*, Gellio - *πολλάκις*, Favorino), tuttavia Agatone, concittadino di Socrate, giudica tale comportamento bizzarro e singolare; ancor più strano risulta ai soldati che partecipano alla campagna di Potidea³⁰: dopo essersene accorti, si passano la parola stupefatti (θαυμάζοντες ἄλλος ἄλλω ἔλεγεν), alla sera vi sono alcuni - degli Ioni non meglio identificati³¹ - i quali si portano addirittura i giacigli all'aperto, vogliono controllare: rimarrà in piedi immobile anche di notte?³² Per usare un'espressione di Blumenberg l'attività

²⁹ Plin. *nat.* 7. 2. 22.

³⁰ C'è da notare che Alcibiade sottolinea la differenza, la distanza intellettuale e morale tra Socrate e le truppe chiamando il filosofo ἄνθρωπος - uomo in senso forte come lo erano gli eroi di Omero (ai quali non a caso Socrate è comparato da Alcibiade stesso) - e i soldati genericamente ἄνθρωποι, un volgo che nome non ha.

³¹ Perché tra i soldati presenti al campo proprio degli Ioni si mettono ad osservare Socrate? La cosa sembra turbare non pochi editori i quali intervengono variamente, sostituendo Ἴωνων con Ἰδόντων (Schmidt) νέων (Mahler, Schanz, Iahn), con Παιόνων (Rettig). Chi poi conserva I., si sente in dovere di richiamare un passo di Tucidide (I. 61. 4) dove per altro si fa solo generica menzione della presenza degli Ioni nel contingente alleato durante la guerra del Peloponneso. Forse si parla di Ioni nel senso generico di ξένοι, di non cittadini, ai quali le abitudini di Socrate paion ancor più singolari. D'altra parte la grecità d'Asia aveva già visto le stranezze di un Talete e di un Eraclito e, più in generale, il sorgere della 'fisiologia' ionica. Che sia un ennesimo caso di 'malizia' platonica?

³² Alcibiade ricorda anche un'altra occasione in cui Socrate diede spettacolo di sé e cioè dopo la disfatta di Delio, durante la ritirata: «In quest'occasione ebbi modo di ammirare Socrate ancor più che a Potidea (κάλλιον ἔθεασάμην) [...] in primo luogo nel vedere quanto fosse superiore a Lachete per presenza di spirito e poi mi

filosofica (in questo caso quella di Socrate) viene presentata come un 'comportamento esotico', non praticato né condiviso dai propri concittadini, ma che risulta parimenti sconosciuto ed insolito anche a degli stranieri. Risulta particolarmente difficile capire in che cosa consista l'attività del filosofo, quali siano gli oggetti di cui si occupa, quali i risultati delle sue indagini. Gli oggetti filosofici però non possono essere mostrati; alle idee si arriva dopo un lungo addestramento dialettico - gli Altri, estranei alla filosofia non hanno certo la possibilità di accedere alla *theoria delle idee*; essi sono piuttosto degli ambigui ed insidiosi *voyeurs* a cui è consentita solo la *theoria del sophos* - possono spiare il filosofo mentre pensa, ma l'attività intellettuale, i processi mentali non sono visibili; dall'esterno si possono cogliere solo delle attitudini fisiche: immobilità, sguardo fisso, silenzio. L'esercizio del pensiero diventa concretamente percepibile nel darsi come uno spettacolo fatto di gesti, atteggiamenti inconsueti che destano stupore o che 'incantano' - lo stupore in questo caso non è quella meraviglia da cui nasce il filosofare, ma la spia di una irrimediabile alterità e separatezza. Socrate tuttavia fa del teatro anche ad un altro livello. Alterità e separatezza non caratterizzano solo il rapporto del filosofo con una folla che all'esercizio del pensiero è estranea, ma sono anche qualità proprie agli oggetti filosofici, alle idee per il loro stesso statuto ontologico - le parole sono insufficienti ad esprimere, ad articolare queste 'realtà', vengono meno sia alla 'persuasione' sia alla dialettica. Nei *Memorabili* senofontei, Ippia stanco del continuo interrogare di Socrate, vuole alla fine sapere che cosa egli ritenga essere il giusto: «E' ora che tu smetta di prenderti gioco degli altri interrogando e confutando tutti, mentre non vuoi riconoscere ragione a nessuno e non riveli il tuo pensiero su nessun problema» - e Socrate replica: «Non capisci che io non smetto mai di dimostrare (οὐδὲν παύομαι ἀποδεικνύμενος) quello che a me pare essere giusto? [...] Se non con le parole (λόγω) con i fatti (ἔργῳ) lo dimostro (ἀποδείκνυμαι)»³³.

pareva, o Aristofane, per usare la tua espressione, che anche lì camminasse come qui, a testa alta e storcendo gli occhi, sbirciando in tutta calma amici e nemici» (221a-c, tr. Ferrari). Come sottolinea il Rosen, 316, «the main point of the anecdote is Socrates as spectacle». Quella che può apparire come una scena tradizionale - l'incrollabile fermezza e la compostezza di cui dà prova l'eroe-soldato anche nella disfatta -, è invece, ancora una volta, dimostrazione spettacolare di virtù filosofica, virtù che prescinde dai valori e dalle attese della polis: «the Socratic spectacle is thus presented by Alcibiades as unpolitical, even in the performance of political acts» (*ibidem*).

³³ Xen. *Mem.* 4. 4. 10 (tr. A. Santoni in Senofonte, *Memorabili*, a cura di A. Santoni,

Forse è il caso di dire che il *logos* deve farsi carne per essere visto e per convertire (ἐπιστρέφειν). Non è solo un problema di limiti del linguaggio, quanto piuttosto il fatto che le parole, le parole degli altri, anche se condivise, anche se esauriscono l'analisi, il processo dialettico, non sono sufficienti a far volgere l'animo al sovrasensibile, al divino, a procurare, con la conoscenza del Bene, una conversione senza più ricadute, una persuasione che permetta di testimoniare τὸ ἀγαθὸν ἔργῳ e non λόγῳ - in pratica di vivere la giustizia anche senza averla definita. Le parole di Socrate hanno il fascino ammaliante del canto delle Sirene, il suo teatro, il suo raccontare μῦθοι sono irresistibili proprio perchè è lui a pronunciare quelle frasi, a compiere quei gesti. Chi ascolta, chi guarda subisce violenza (βία), è costretto a fare delle tristi ammissioni sul proprio conto, sulla propria vita, è indotto a vergognarsi. Tutto ciò sembra nel caso di Alcibiade (ma Alcibiade non è che un *exemplum*) avere un carattere provvisorio; una catarsi momentanea e non una conversione: usciti da teatro si ricomincia a τὰ τῶν Ἀθηναίων πράττειν. Agatone invita Socrate a stendersi accanto a lui e scherzosamente aggiunge: «perché anch'io possa fruire, stando incollato a te, di quell'arcano (τοῦ σοφοῦ, ἀπτόμενός σου, ἀπολαύσω) che ti ha visitato di là nel vestibolo: è chiaro che lo hai carpito e lo tieni stretto, altrimenti non ti saresti mosso». Al che Socrate risponde: «Sarebbe bello che la sapienza fosse qualcosa che può scorrere per semplice contatto (ἐὰν ἀπτόμεθα) dal più pieno al più vuoto di noi come attraverso un filo di lana l'acqua scorre dalla tazza più colma a quella più vuota»³⁴. C'è chi³⁵ ha commentato la battuta di Agatone scrivendo che si tratta di uno scherzo garbatissimo a cui Socrate prontamente replica. E' evidente la malizia delle parole di Agatone: il contatto cui egli aspira è di natura sessuale, desidera toccare l'amato Socrate più che ricevere la sua sapienza e tuttavia «the sexual undertone of Agathon's language is not mere flirtation»³⁶: il valore e l'interesse del passo tuttavia vanno ben al di là di questo garbato celiare. In poche righe c'è il sogno di tutta una cultura: che il

con un saggio di A. Labriola, Milano 1989).

³⁴ Pl. *Smp.* 175 c8-d7 (tr. F. Ferrari). Secondo Rosen, 28, «Socrates' abstinence toward food and sex, the condition of bodily generation, is emphasized by his denial that wisdom can be communicated through physical contact».

³⁵ U. Galli in Platone, *Simposio* a cura di U.G., Torino 1935.

³⁶ Rosen, 28.

sapere abbia la consistenza della materia e la diffusione capillare di un fluido, che lo si possa vedere e toccare come una statua, che sia come un oggetto che si può afferrare, tenere ben stretto oppure cedere ad altri che ne siano sprovvisti³⁷; che come un liquido, in un gioco di vasi comunicanti, possa essere riversato ed assorbito³⁸. «L'arcano che ti si è fatto incontro (ὄ σοι προσέστη)». Socrate è in attesa: qualcosa lo raggiunge, gli si fa incontro³⁹. Agatone non sa di preciso che cosa sia successo nel vestibolo dei vicini (di qui l'indeterminatezza di quel τὸ σοφόν), che cosa si sia manifestato a Socrate, ma è sicuro che qualcosa è accaduto. Forse ricorda di aver sentito Socrate raccontare un fatto singolare più volte occorsogli: «in me si verifica un qualcosa di divino e demonico [...] una voce si fa sentire» (*Ap.* 31 c-d). Questi momenti di anacoresi implicherebbero da un lato la tensione razionale propria a un processo di ricerca, di analisi (e ciò starebbero ad indicare i verbi ζητεῖν, σκοπεῖν, φροντίζειν, συνοεῖν, visti in precedenza) - dall'altro una tecnica di concentrazione (per ridurre al silenzio il corpo e il mondo circostante), una posizione d'ascolto, in attesa che 'qualcosa' si manifesti: demonico e dialettica troverebbero

³⁷ Si veda anche *Pl. R.* 518b-c: «L'educazione non è tale quale alcuni credono che sia. Dicono infatti che non essendovi conoscenza alcuna nell'anima loro la mettono dentro (ἐπιτιθέναι)».

³⁸ Ad un processo conoscitivo inteso come una specie di fisica dei fluidi allude un passo delle *Nuvole* (228-36) in cui si dice che per poter conoscere le cose celesti, bisogna allontanarsi da terra perché essa «con la sua forza attira a sé l'umore del pensiero (ἔλκει πρὸς αὐτὴν τὴν ἰκμάδα τῆς φροντίδος) come accade nel caso del crescione». La conoscenza viene paradossalmente intesa come un processo fisico in presenza di condizioni di omogeneità (tra conoscente e conosciuto) e in assenza di forze perturbatrici; assistiamo ad una specie di osmosi, il pensiero è come la linfa di una pianta, il succo di un frutto. Secondo E. Des Places (in *Syngeneia*, Paris 1964, 169) *Porph. Marc.* 16 (καὶ τμήσεις μὲν ἀριστα τὸν θεόν, ὅταν τῷ θεῷ τὴν σαυτῆς διάνοιαν ὁμοιώσης· ἡ δὲ ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς· μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἅνω ἔλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές) e *Porph. Gaur.* 36 *Kalbfleisch*, 20-21 (τὴν περικειμένην.... ἰκμάδα ἔλκουσα) riprenderebbero i versi di Aristofane che abbiamo ricordato i quali, a loro volta farebbero allusione a delle nozioni filosofiche di Diogene di Apollonia (cf. fr. 64a DK la calamita: τὸ μὲν [...] συγγενές ἔλκουσα ἐν αὐτῇ δέχεσθαι).

³⁹ E' opportuno ricordare un passo del *Cratilo* (396c-d): «Se io mi ricordassi - dice Socrate - la genealogia di Esiodo, non smetterei di mostrare come giustamente ad essi (agli dei) fossero posti i nomi, fino a che non avessi sperimentato che cosa mai farà, se si può esaurire o no questa sapienza che mi è caduta addosso all'improvviso, non so da dove (ἐξαίφνης νῦν οὕτωσι προσπέτωκεν ἄρτι οὐκ οἶδ' ὁπόθεν)».

così il modo, in questi momenti, di intrecciarsi in modo indissolubile. L'analisi dei testi, sin qui condotta, ci consente di formulare ulteriori ipotesi; commentando Gellio, abbiamo parlato di separazione totale, quasi 'sciamanica', tra anima e corpo: è opportuno fare alcune precisazioni a tale proposito, e proprio un luogo del *Fedone* platonico - a cui abbiamo già accennato - ci può offrire alcune fruttuose indicazioni. Scrive Platone: «Se in unione col corpo non è possibile conoscere nulla con purezza, delle due l'una: o non è possibile acquistare il sapere o lo è dopo la morte, perché solo allora l'anima sarà sola in sé separata dal corpo, non prima. E, mentre viviamo, saremo, a quanto sembra, più vicini al sapere (ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι) se il meno possibile avremo rapporti e comunicheremo con il corpo, se non per estrema necessità e non ci contamineremo con la sua natura, ma resteremo puri dal suo contatto [...]. Di conseguenza la purificazione, come si dice da tempo antico, non consiste nel separare (χωρίζειν) il più possibile l'anima dal corpo, nell'abituarla a raccogliersi e a concentrarsi sola in se stessa [...] e a dimorare, per quanto possibile, nel presente e in futuro, sola in se stessa (μόνην καθ' αἑτήν) come sciolta dalle catene del corpo [...] e non è questo che chiamiamo morte: scioglimento e separazione (χωρισμός) dell'anima dal corpo?» (*Phd.* 66e-67d)⁴⁰. Se è vero - come scrive Vegetti - che il *Fedone* è «tanto vicino alla tradizione pitagorica da riecheggiare persino il linguaggio dell'estasi sciamanica»⁴¹, allora è possibile che anche le meditazioni socratiche del *Simposio* si riallaccino o, quanto meno, presuppongano tale tradizione: l'anacoresi socratica sarebbe allora, in tale prospettiva, una raffinata e spettacolare *performance* di antiche tecniche di concentrazione mentale, rappresenterebbe il punto di arrivo di un sapere antico elaborato e sistematizzato da quelli che sono

⁴⁰ Tr. G. Cambiano in Platone, *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, I, Torino 1970, (ritoccata).

⁴¹ M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989, 89; cf. inoltre p. 90: «il *Fedone* va considerato più come punto di arrivo in cui culmina il pensiero orfico-pitagorico dell'anima che come documento della riflessione morale di Socrate. E' invece proprio nel pensiero di Socrate [...] che va situata la svolta decisiva attraverso la quale il tema dell'anima esce dal contesto religioso [...] per diventare attraverso un processo di individualizzazione e di moralizzazione, il fulcro del discorso morale». L'opposizione, il dualismo anima-corpo che assume nel *Fedone* un carattere estremo, si rivelerà, tuttavia, nella *Repubblica*, poco produttivo per la costituzione dell'etica, si prende atto «di un fatto incontrovertibile: la scissione interna dell'anima e con essa del vero io, in pluralità di centri motivazionali e nelle relative pulsioni» (Vegetti, *L'etica*, 113).

stati definiti «gli specialisti dell'anima»⁴². Infatti, per delineare la preistoria dell'esercizio spirituale occorre risalire, da un lato, al pitagorismo e, dall'altro, a tradizioni magico-religiose e sciamaniche di tecniche respiratorie ed esercizi mnemonici. Dodds ritiene che il venire a contatto con credenze e pratiche sciamanistiche abbia potuto suggerire al popolo greco spunti ed elementi per la nascita e la formazione di quella che egli definisce «psicologia puritana», ed infatti «il concetto di escursione psichica, nel sonno e in trance poteva acuire l'antitesi fra anima e corpo, il 'ritiro' sciamanistico poteva fornire il modello di una meditata *askesis*, un allenamento cosciente dei poteri psichici, mediante l'astinenza e gli esercizi spirituali»⁴³. Lo sciamano - come è noto - doveva sottomettersi a una rigorosa disciplina comprendente isolamento, digiuno, astinenza sessuale, praticare dei periodi più o meno lunghi di ritiro. Da tali periodi di isolamento usciva con rinnovate forze psichiche che gli consentivano di passare a suo piacimento in una condizione di dissociazione mentale. Tale tradizione fu - come abbiamo detto - assimilata ed elaborata dalla cultura greca. Empedocle, nei *Καθαρμοί* fr.129, ci offre un'interessante testimonianza: *ὁπότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν/ ῥεῖ' ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον/ καὶ τε δέκ' ἀνθρώπων καὶ τ' εἴκοσι αἰώνεσσιν* («quando si tendeva con tutte le forze dello spirito egli riusciva a vedere facilmente ciascuna di tutte le cose che sono, anche in dieci e in venti generazioni di uomini»). Le *πραπίδες* sono «propriamente il diaframma, la cui tensione regola o addirittura arresta la respirazione»⁴⁴. Tensione delle *πραπίδες*, controllo del diaframma, concentrazione del soffio vitale, e, da ultimo, esercizi di rimemorazione⁴⁵ tutti elementi che risalgono appunto ad una 'tradizione sciamanica'. Perciò, se è vero che tale disciplina dell'estasi sciamanica si trasformò, in terra greca, in un 'allenamento' dell'anima, se è vera l'ipotesi fatta da Gernet⁴⁶, e cioè che sarebbero

⁴² M. Vegetti, *L'etica*, 84; cf. H. Joly, *Le renversement platonicien*, Paris 1972, 67-70.

⁴³ E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. Firenze 1978, 194.

⁴⁴ P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, tr. it. Torino 1978, 111.

⁴⁵ Cf. Vernant, 109: «lo sforzo della memoria è esso stesso purificazione, disciplina di asceti. Esso costituisce un vero e proprio esercizio spirituale»; l'esercizio mnemonico è, secondo la felice definizione di Vernant, 110, «asceti rimemoratrice». Superfluo ricordare l'importanza che ha per il pitagorismo esercitare la memoria cf. *Iam. V. P.*, 164.

⁴⁶ L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, tr. it. Milano 1983, 350.

rintracciabili delle 'trasposizioni' da un passato mitico e 'mistico' alla filosofia in senso stretto⁴⁷, anche l'esotismo delle meditazioni socratiche acquisterebbe nuove valenze: «il filosofo che si presenta come un personaggio unico (e superiore) - scrive Gernet - non è soltanto un tema che Platone si compiacerà di sviluppare in vario modo - soprattutto per metterlo in rapporto, nel *Fedone*, con una disciplina di asceti: è una realtà, intendo dire una convinzione sicura da parte degli interessati»⁴⁸. Pitagora ci è presentato dalla tradizione come una divinità, Empedocle si dichiara un dio e non un uomo mortale; anche la filosofia di età posteriore, per non parlare dell' 'agiografia' pagana (si pensi a Filostrato e ad Eunapio di Sardi) attribuisce al filosofo caratteri divini: è bene ricordare che «espressioni come *theios aner*, "uomo divino", applicate ai filosofi conservano ancora nel platonismo qualcosa del valore che avevano alle origini»⁴⁹. Le meditazioni socratiche presuppongono, in certo qual modo, le *performances* dello sciamano, le esibizioni dello θεῖος ἀνὴρ. Se, d'altro canto, come è scritto nel *Fedone*, si acquista il sapere dopo la morte, ne consegue che bisogna 'morire' tutti i giorni, continuamente per poter conoscere in senso forte. L'immobilità di Socrate, la sua statuaria fissità sono la *mise en scène* di una morte quotidiana e provvisoria⁵⁰, morte alla vita del corpo per poter liberare l'anima e garantirsi la vera vita. Se lo sciamano separa l'anima dal corpo, si pone con la *trance* in uno stato di morte apparente per poter viaggiare nell'aldilà, nel mondo degli spiriti, Socrate si concentra per amore del sapere e del divino: quell'esercizio di morte che è, a suo dire, la filosofia è in realtà una disciplina per raggiungere l'immortalità ed immortalità vuol dire uscire dalla dimensione del Tempo, dal mondo del divenire, pervenire, grazie alla anamnesi, ad uno stabile possesso del sapere, ad una pura e completa conoscenza dell' Essere. Tornando al *Simposio*, possiamo dire che il χωρισμός di Socrate è duplice: è separazione dall'ambiente della festa, dalla dimensione 'sociale e politica' del convito, e separazione dai 'corpi', dal proprio corpo e da quelli seducenti degli amici/amanti che

⁴⁷ *Id.*, 356 ritiene di poter riconoscere «nel filosofo il successore di un tipo ispirato che presentava i caratteri del veggente soggetto a stati di estasi».

⁴⁸ *Id.*, 350.

⁴⁹ *Id.*, 352.

⁵⁰ Cf. il brillante contributo di N. Loraux, *Donc Socrate est immortel*, TR 3, 1982, 19-46.

si offrono a lui, per poter acquisire, dicono, anche loro la sapienza. Agatone vorrebbe dunque gustare la *sophia* per mezzo di un semplice contatto. La pretesa è meno bizzarra di quello che potrebbe sembrare: un sapere che si acquisisce toccando, un processo conoscitivo che trova compimento e perfetta realizzazione attraverso il contatto (con il Bene, l'Uno, il divino) - quest'idea, questa metafora che possiamo rintracciare nei testi platonici, sarà più tardi ripresa e sviluppata dai medioplatonici e infine da Plotino. Vediamo alcuni esempi, partendo da un passo della *Repubblica*: «Intendi ora che io dico l'altra sezione dell'intelligibile quella attinta dalla ragione (ἄπτεσθαι) con la forza della dialettica, facendo delle ipotesi non già dei principi, bensì dei veri 'pre-supposti', quasi punto di appoggio e di lancio, affinché muovendo sino a ciò che non ha più presupposti (τὸ ἀυπόθετον) al principio di tutto (ἀρχή) ad esso attingendo (ἄπτεσθαι) e poi attenendosi via via a ciò che da quello deriva, si torni a scendere verso la fine»⁵¹.

Abbandoniamo per un attimo Platone e passiamo a considerare Plutarco. In un passo del *De genio Socratis*, ritroviamo due elementi che abbiamo visto caratterizzare l'anacoresi socratica: il contatto e l'arrivo improvviso di 'qualcosa'. Simmia, uno dei personaggi del dialogo, cerca di spiegare ai presenti la natura del demone socratico; secondo lui si tratta di «una percezione di una voce o la comprensione di un discorso che lo raggiungeva in modo anormale (λόγου νόησις συνάπτουτος ἀτόπῳ τινὶ τρόπῳ πρὸς αὐτόν) [...]. La mente di Socrate era sensibile e acuta [...] in modo da captare immediatamente qualsiasi cosa si fosse presentata. L'oggetto di questa percezione era il discorso senza voce di un demone, che aderiva (ἐφάπτεσθαι) alla sua mente con il solo significato [...]. Non dovrebbe essere difficile persuadersi che una mente possa essere mossa da una mente superiore e un'anima da un'anima più divina con lo stesso contatto (ἐπαφή) che il pensiero ha per natura con il pensiero, paragonabile a quello della luce con la luce riflessa»⁵². In tutto il discorso di Simmia (cap. 20) il lessico del contatto ricorre in modo insistito - come abbiamo potuto almeno in parte constatare⁵³ - ma non si tratta più di un'imma-

⁵¹ Pl. R. 511b (Platone, *La Repubblica*, trad. F. Gabrieli, introduzione di F. Adorno, Milano 1984²).

⁵² Plu., *de gen. Socr.*, 588c-589b (tr. A. Aloni in Plutarco, *Il demone di Socrate, I ritardi della punizione divina*, a cura di A. Aloni e G. Guidorizzi, con un saggio di D. Del Corno, Milano 1982).

⁵³ Ecco un prospetto riassuntivo:
588d συνάπτουτος

gine, di una metafora: quella che egli espone, è una vera e propria teoria della conoscenza per contatto, teoria che Plutarco espone anche altrove (*De Iside* 177) con altrettanta chiarezza. E' in Plotino, tuttavia, che questo 'sublime contatto' trova la sua più piena e fasciosa espressione: «Il pensiero discorsivo, per poter esprimere qualcosa, deve cogliere i concetti l'uno dopo l'altro; solo così in effetti si ha anche il trapasso discorsivo. Ma con chi è assolutamente semplice, qual trapasso discorsivo applicheremo? Basta un contatto di natura intellettuale (νοεῖως ἐφάπτεσθαι) [...] al momento del contatto non si ha né la possibilità, né la voglia di dire alcunché»⁵⁴, e ancora: «Venendo in contatto con lei [ἡ ἀληθινὴ οὐσία] si acquisiscono tali qualità [quelle stesse che caratterizzano l'οὐσία] più o meno secondo che il contatto avvenga più o meno da vicino»⁵⁵. Si è cercato con accostamenti, più o meno condivisibili di creare una costellazione di significati e di immagini, nel tentativo non tanto di descrivere la silente meditazione di Socrate, quanto di suggerire ciò che essa tace - e le possibili implicazioni.

Apriamo un'ulteriore digressione, l'ultima. La via di eros - così come viene delineata da Diotima - consiste in un ascendere continuo dall'amore suscitato dalla bellezza di un singolo corpo a quello per tutti i corpi belli, e da questo alla bellezza delle anime che quei corpi racchiudono e da questo ancora alla contemplazione della bellezza delle istituzioni e delle scienze. E' proprio «rivolgendosi al grande mare del bello» che si partoriscono «molti e belli e magnifici discorsi [...] in un illimitato desiderio di sapienza»⁵⁶. Ogni singola tappa dell'ascesa che porta al bello prevede un generare discorsi: i «discorsi belli» tra amante e amato, «discorsi che rendono migliori i giovani» discorsi che riguardano le scienze e i νόμοι poichè - così si afferma - «eros è un generare nel bello sia per ciò che riguarda l'anima sia per ciò che riguarda il corpo». Ma quando Diotima delinea la fase ultima

588e εὐαφής ἐπιτιγγάνων ἐφαπτόμενον

588f ἄπτεται παραψάσει

589b ἐπαφήν ἐφαπτομένης

589d ἄπτεσθαι.

⁵⁴ Plot. 5. 3. 17. 23-27 (trad. V. Cilento con modifiche; cf. Plotino, *Enneadi*, a cura di V. Cilento, III, Bari 1973²).

⁵⁵ *Id.* 6. 6. 8. 14-15.

⁵⁶ Pl. *Smp.* 210d 3-5.

di tutto il processo, questa 'produzione', questa γένεσις assume un altro significato. Osserva V. Di Benedetto: «in 212 a 3-5 si parla ancora di generare, ma chi vede il Bello nella sua purezza non genera più discorsi, ma virtù, vera virtù e in questo modo riesce a diventare *theophiles* [...] in questo momento il rapporto con un interlocutore e un procedimento educativo nei confronti di altri è completamente assente. Per la virtù che chi vede il Bello genera non è previsto uno sbocco che coinvolga altre persone, se non colui stesso che fruisce della visione»⁵⁷. Si può osservare inoltre che nella parte finale del discorso, vi è un'accentuazione del carattere 'mistico' di questa visione del Bello, si tratta di un 'indiamento', di un contatto con il divino, espresso, tra l'altro, anche con il linguaggio dei misteri. Tale visione è per sua natura improvvisa: ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστόν⁵⁸. L'avverbio (ἐξαίφνης) ci rimanda ad un famoso passo della VII lettera (341 c-d): «Perchè non è - scrive Platone - questa mia una scienza come le altre, essa non si può in alcun modo comunicare (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς), ma, dopo che si sono a lungo frequentati questi problemi, [...] improvvisamente come luce che si accende da una scintilla, essa nasce nell'anima e nutre ormai se stessa». Al Bene e al Bello si arriva dunque in virtù di una illuminazione improvvisa e ciò si spiega pensando alla loro natura anipotetica, che li rende 'intangibili' ad un processo che implichi appunto ipotesi: «il fatto che Platone affermi il carattere anipotetico del Bene - scrive ancora Di Benedetto - significa anche porlo in un certo modo al di fuori del procedimento conoscitivo dialettico. Si ha dunque l'aporia che il Bene è il punto di approdo di un procedimento volta per volta sottoposto a verifica ipotetica e nello stesso tempo si pone al di fuori di esso»⁵⁹. L'esperienza della visione, del contatto dipende solo parzialmente quindi dall'iniziativa dell'uomo e sfugge all'aggressione del *logos*. Tale esperienza comunque - raccomanda Platone - va riservata «a quei pochi che, da soli, dopo qualche indicazione, possono progredire fino in fondo alla ricerca»⁶⁰. Poniamoci dinanzi agli occhi per l'ultima volta quella che abbiamo definito *Ur-Szene*. In essa riteniamo di poter ravvisare gli

⁵⁷ V. Di Benedetto, *Eros e conoscenza in Platone*, introduzione a Platone, *Simposio*, a cura di F. Ferrari, Milano 1985, 46.

⁵⁸ Pl. *Smp.* 210e 3-5.

⁵⁹ Di Benedetto, 31.

⁶⁰ Pl. *Ep.* 341e 1-5, tr. Maddalena, Bari 1984.

elementi e i problemi di cui abbiamo fatto menzione nelle pagine precedenti, elementi e problemi che si costituiscono in uno spettacolo poiché non vi è miglior mezzo (e si vorrebbe dire: nessun altro) per esprimerli, se non appunto esibendoli. Con un po' di azzardo potremmo dire di assistere alla *mise en scène di un drama filosofico*. Se infatti, in generale, il dialogo è - come scrive Vegetti - «un teatro filosofico con il quale Platone continua, e insieme combatte, l'esperienza della tragedia», poiché «la forma dialogica consente a Platone di mettere in scena [...] le voci e le domande del V secolo»⁶¹, nel caso del *Simposio* il teatro è soggetto dell'enunciato e dell'enunciazione, cornice e tema, implicito ed esplicito ad un tempo, del discorso. Platone mette in scena due personaggi Apollodoro e un amico che evocano una scena simposiale e dionisiaca all'interno della quale si apre un'altra scena: Socrate che pensa davanti a un nutrito gruppo di spettatori, i soldati; ma anche i partecipanti al simposio sono spettatori di Socrate e lo sono anche, da ultimo e a un grado superiore, i lettori; una stupefacente *mise en abyme* dunque, un testo drammatico in duplice senso: nel senso che i problemi filosofici e culturali, in senso lato, sono 'agiti' da delle *personae* (*drama*) e nel senso che la 'vicenda' non va a buon fine: è la rappresentazione di uno 'scacco filosofico'. Una silente meditazione che è qualcosa di più e di meno di un razionale dialogo con se stessi: un contatto cercato eppure involontario e casuale con il divino, con il Bene; un'illuminazione improvvisa; una tecnica ascetica che in quanto tecnica presuppone una lunga *μελέτη*, ma che da ultimo si realizza al di sopra e al di fuori delle forze umane; il conseguimento di una *sophia* che non è trasmissibile, né insegnabile, che non può essere 'assorbita' in alcuna *paideia*; una *sophia* che forse non può essere neppure detta ad altri: gli altri di essa vedono solo gli effetti 'esterni'; una *sophia* che una volta conquistata, può essere solo vissuta e testimoniata con gli atti della vita - un *habitus*; una *sophia* agita che si fa per gli altri teatro (tragedia o commedia che sia), ma che resta sempre separata, indeclinabile in ogni ambiente, tanto ad Atene che a Potidea, tanto nei momenti di vita associata quanto nei

⁶¹ Vegetti, *L'etica*, 110; cf. anche Vegetti, *All'ombra*, 220: «un'analisi delle parti narrative dei dialoghi dimostra che in molti casi esse forniscono all'ascoltatore /spettatore informazioni di tipo scenico»; in generale per il concetto di teatro filosofico vedi pp. 219-22 di tale saggio e inoltre J. Andrieu, *Le dialogue antique*, Paris 1954, 306-19. G.Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge 1966, 21-54. M.C.Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986, (il saggio *Plato's antitragic theater*).

momenti in cui gli Altri non ci sono o sono ridotti al silenzio. Lo spettacolo che ci è offerto anche se ricco di θαύματα e di 'saggi inganni' non garantisce effetti duraturi, salde acquisizioni. A volte si ha l'impressione (ma potrebbe essere mera *devoyance*) che di fronte a Socrate gli uomini si comportino come quei *ghennaioi* del X libro della *Repubblica*, composti e padroni di sé, calmi dinanzi ad una avversità, che mai si farebbero sorprendere da altri nell'atto di disperarsi o di compiere atti ridicoli o indecenti: a teatro non hanno più alcun freno nè ritengo e presi dallo spettacolo si abbandonano al piacere delle lacrime o al riso, in una parola si lasciano 'ingannare'. Terminato lo spettacolo, tornano tranquillamente alla vita della polis, ad occuparsi delle vicende politiche, degli affari, delle cose degli Ateniesi. A Socrate, vincitore senza vittoria nella gara di sapienza, nel silenzio della sala dove tutti ormai stanno dormendo non resta che alzarsi ed uscire - uscire dalla scena del Simposio per continuare a ripetere altrove, indifferente alle scansioni temporali, i suoi discorsi, i suoi gesti, a realizzare fino in fondo quello spettacolo di marionette di cui si parla nelle *Leggi*.

E la via della salute porta attraverso l'attività all'inerzia, δι' ἐνεργείας ἐς ἀργίαν ...ma ognuno deve trovarsi la via da sé e da sé batterla passo per passo -che non ci sono né carte né mezzi di trasporto; chi non sente di doverla, di saperla, di volerla fare, non è buono a farla e invano altri vorrebbe aiutarlo - la può batter solo colui che è già sano - e la salute è un dono di Dio.

(C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute*)⁶².

Venezia

Davide Susanetti

⁶² Si cita da C. Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, a cura di S. Campailla, Milano 1988, 93-4.