

Riccardo Chiaradonna

Il Socrate di Nicole Loraux

Abstract:

This article focuses on Nicole Loraux's reading of Plato's *Phaedo*. Against the established spiritualist reading of this dialogue, Loraux emphasizes the crucial importance of its political background. So Loraux argues that Socrates' views about the individual immortal soul should be understood as a criticism (and philosophical appropriation) of the civic values concerning death and courage. In addition to this, Loraux shows that Socrates' body with its ugly, fascinating and singular features plays a crucial role in the dialogue, so that it can be regarded as a kind of memorial of Socrates' person (i.e. of Socrates' soul and *logos*). Loraux's interpretation is interestingly similar to that developed by Paul Zanker about the peculiarities of Socrates' portraits in classical art.

Key-words: Loraux; Socrates; Soul; *Polis*; Immortality; *Phaedo*

Platone, ha scritto Nicole Loraux, «si compiace di rivelare agli ateniesi le parole che i loro discorsi ufficiali rimuovono»¹. Per questo egli

«nella democrazia evidenzia a volontà tutto ciò che deriva dal *kratos* e, perché le cose siano ben chiare, egli nella prosa istituzionale dell'orazione funebre [cfr. PLATO, *Menex.*, 238d], ossia nel cuore stesso dell'elogio del regime, insinua l'affermazione reiterata del *kratos* che, in Tucidide, Pericle limitava strettamente agli sviluppi militari del suo discorso»².

«Rivelare le parole che i discorsi ufficiali rimuovono» è una formula che non descrive soltanto l'atteggiamento

¹ N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, trad. it. di S. Marchesoni, Neri Pozza, Vicenza, 2006, p. 132 (ed. orig. *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris 1997).

² *Ibid.*



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

di Platone: è il modo stesso in cui Nicole Loraux ha concepito e condotto i suoi studi sul mondo antico³. In questo breve contributo non si prenderanno in esame i temi più noti della ricerca di Loraux – l'ideologia espressa nei discorsi funebri, il conflitto, l'autoctonia, ecc. – ma si considererà quello che l'autrice stessa descrive come un «interludio filosofico», costituito dai suoi contributi dedicati al *Fedone* di Platone e, in particolare, dall'articolo *Donc Socrate est immortel*⁴. Anche in questo caso, Loraux pone in luce il rimosso di un testo. Si potrebbe dire che Loraux rivela al lettore il rimosso che secoli di letture del *Fedone* hanno occultato: la città e il corpo. Per prima cosa è opportuno ripercorrere il contenuto del saggio. Il *Fedone* è considerato lo scritto più spiritualistico di Platone. Esso ricostruisce gli ultimi momenti della vita di Socrate. Le discussioni che vi sono contenute riguardano l'anima e la sua immortalità. L'anima è presentata come l'identità autentica di Socrate; la vita del filosofo consiste nell'anticipare la separazione del corpo non col suicidio, ma attraverso la pratica della purificazione attraverso la filosofia.

A prima vista non v'è più nulla da dire su un'opera che per secoli ha

³ Si vedano a questo riguardo le osservazioni di G. PEDULLÀ, *Introduzione*, in LORAUX, *La città divisa*, cit., pp. 7-57, cit. p. 11: «All'orazione funebre Nicole Loraux chiede insomma di rivelare la proiezione esemplare che la democrazia antica aveva di se stessa. Naturalmente, proprio perché l'autrice dell'*Invention d'Athènes* è una storica marxista e considera l'ideologia innanzitutto come lo scarto tra i *verba* e le *res*, questo sarà soltanto il primo passo. Le convinzioni dei cittadini greci del quinto e del quarto secolo devono fungere da reagente e permettere di intravedere ciò che si cela dietro le parole, ammettendo lo storico al piano delle cose. L'ideologia, correttamente studiata, dovrebbe in altre parole permettere di evidenziare le assenze e di dare finalmente voce (per via indiretta) a quanti sono stati lasciati ai margini della storia ufficiale: le donne, gli schiavi, i proletari. Dovrebbe offrirsi cioè come via d'accesso (nel peggiore dei casi: come disciplina propedeutica) a una verità per definizione extralinguistica ed extratestuale». Il contributo di Pedullà è un'eccellente introduzione alla figura di Loraux e al suo pensiero. Per un'approfondita contestualizzazione nell'ambiente culturale francese, cfr. anche M. LEONARD, *Athens in Paris: Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

⁴ LORAUX, *Donc Socrate est immortel*, «Le temps de la réflexion», III, 1982, pp. 19-46 di cui si cita qui la traduzione italiana pubblicata col titolo *Dunque Socrate è immortale* in LORAUX, *Il femminile e l'uomo greco*, trad. it. di M.P. Guidobaldi, P. Botteri, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 152-176 (ed. or. *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Gallimard, Paris, 1989). Il titolo del saggio rinvia a un celebre esempio di sillogismo usato nelle scuole: Tutti gli uomini sono mortali; Socrate è uomo; Dunque Socrate è mortale. Nel suo studio Loraux si propone di spiegare che cosa implichi l'immortalità di Socrate e che tipo di uomo egli precisamente sia (LORAUX, *Dunque Socrate è immortale*, cit., p. 159).

Il tema di Babel

attirato l'attenzione dei lettori e il cui significato appare definitivamente fissato. Proprio con questa constatazione si apre il contributo di Loraux che, però, comincia subito a smantellare gradualmente i presupposti della lettura tradizionale. Di quale immortalità discute il *Fedone*? Loraux ne distingue tre tipi. La prima è quella dell'eroe omerico caduto gloriosamente in battaglia; la seconda quella del cittadino; la terza quella, fatta propria da Platone, dell'anima individuale. Cominciamo dalla prima. Se la collettività a cui egli appartiene ne tratta il cadavere in modo appropriato, il guerriero omerico deceduto ottiene una gloria immortale che si associa alla fama delle sue imprese. La sua *psychê* raggiungerà le ombre del passato nell'Ade, ma nel mondo di Omero il corpo è molto più reale rispetto all'anima evanescente nell'oltretomba⁵. La dottrina platonica dell'anima è del tutto diversa. Fin qui niente di nuovo: in effetti si è spesso sottolineata la polarità tra la concezione debole dell'anima, propria del mondo omerico, e quella forte, tipica della tradizione orfica e sviluppata da Platone, secondo cui sarebbe invece l'anima la realtà più autentica e il corpo ne sarebbe soltanto la temporanea prigionia⁶.

Loraux, però, introduce un terzo elemento tra polarità Omero/Platone: l'immortalità del cittadino-soldato morto in battaglia. È un tema che rimanda agli argomenti centrali della ricerca condotta da Loraux sul mondo antico e che costituisce senza dubbio uno degli aspetti più interessanti del saggio su Socrate⁷. L'immortalità dell'anima teorizzata nel *Fedone* è caratterizzata non soltanto nel contrasto rispetto a quella omerica, ma nel complesso rapporto di assimilazione e rovesciamento rispetto all'immortalità del cittadino e ai valori che quest'ultima riflette. Come mostra Loraux, Platone si riappropria di questi valori per assegnare a essi un significato del tutto nuovo, associato a un diverso tipo

⁵ *Ivi*, p. 153.

⁶ Lo studio classico è E. ROHDE, *Psiche, culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, trad. it. di E. Codignola, A. Oberdorfer, Laterza, Roma-Bari 2006; ed. orig. *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 voll., Freiburg i. Br. 1890-1894. Per una recente esposizione sintetica, cfr. B. Centrone, *Prima lezione di filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 150-169.

⁷ Cfr. LORAUX, *Dunque Socrate è immortale*, cit., p. 154. Il riferimento obbligato è alle celebri analisi di LORAUX, *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Éd. de l'EHESS, Paris 1981: esse sono largamente presupposte nell'articolo su Socrate.

d'immortalità. Nella ricostruzione di Loraux, la morte gloriosa del cittadino appartiene fondamentalmente alla città: la sua vita stessa è di scarsa importanza ed è, per così dire, presa a prestito dalla comunità. Dopo la morte ciò che davvero importa è la costruzione della cerimonia pubblica costituita dai riti funebri: qui l'oratore ufficiale celebra la città attraverso coloro che per essa sono morti. Tutto ciò che conta sono le sue parole. Pericle d'altronde, nel discorso funebre per i caduti nella guerra del Peloponneso, antepone esplicitamente la città al ricordo stesso dei cittadini defunti (cfr. THUC., II, 43, 1-3)⁸. Malgrado tutte le loro diversità, l'etica omerica e l'etica della città si trovano unite almeno su questo punto: la gloria nella memoria dei posteri, derivante dalla fama e dal successo delle imprese compiute in vita, è sola vera garanzia di immortalità. Essa giustifica, in ultima analisi, la vita conforme a virtù, ossia la vita eccellente⁹.

È precisamente questa concezione dell'immortalità che costituisce, non per analogia ma per contrasto, il retroterra del *Fedone*. Platone, secondo Loraux, mostra che il filosofo è l'individuo capace di riappropriarsi della sua morte sottraendola alla società in cui vive. L'autonomia della sua anima immortale è connessa all'autonomia rispetto ai riti e alle pratiche della città: a mostrarlo sono le parole e le azioni stesse di Socrate in procinto di morire. I riti sono di fatto ignorati (cfr. PLATONE, *Phaed.*, 115 a). A

⁸ Una recente discussione si trova in M. BONAZZI, *Atene, la città inquieta*, Einaudi, Torino 2017, pp. 95-99.

⁹ Si vedano a questo proposito le osservazioni di M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 32: «[...] poema della virtù agonale, del *kratos*, l'*Iliade* tornerà ogni volta a rappresentare l'eccellenza e il successo nelle prestazioni competitive come il marchio della *arete*, della virilità autentica. Anche nel contesto della *polis*, che esige strutturalmente la pacificazione e la collaborazione fra concittadini, in sua memoria continuerà ad agire in senso opposto, a offrire una giustificazione immediata, intuitiva, ai comportamenti ispirati alla vecchia virtù, e al contrario a far sembrare segno di debolezza, di virilità incompiuta, quelli richiesti dalla nuova situazione». Su questi temi lo studio di riferimento è A.W.H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Clarendon Press, Oxford 1960. Particolarmente importante è, a questo proposito, il passo dell'*Apologia* nel quale Socrate sovrappone la sua condizione a quella di Achille (cfr. Plato, *Apologia*, 28 bd) ribaltando la scala dei valori comune al mondo omerico e alla *polis*. Come osserva A. Taglia, «[...] nella lettura che Socrate dà della vicenda di Achille, l'accettazione della morte non solo non è segno di debolezza e motivo di vergogna, ma ennesima dimostrazione della forza dell'eroe, è il prezzo da pagare per difendere i propri valori e sottrarsi perciò alla vergogna» (cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, a cura di A. Taglia, in PLATONE, *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone*, a cura di B. Centrone e A. Taglia, Einaudi, Torino, 2010, p. 124.

Il tema di Babel

contare è invece il *logos*, il discorso, che riguarda l'immortalità dell'anima: è così che il filosofo può, già in questa vita, liberare l'anima dal corpo anticipando la sua morte. Tutto il saggio di Loraux suggerisce la presenza nel *Fedone* di una sostanziale equivalenza tra Socrate, la sua anima, il suo *logos*: Socrate, mentre ancora è vivo, in realtà esiste realmente nel suo *logos* e non è nient'altro che la sua anima. Per questo al momento della morte l'anima lascia immediatamente il corpo, senza bisogno che sia accompagnata dalle cerimonie istituite dalla comunità¹⁰.

Socrate, però, è soltanto un essere umano che muore? A questo interrogativo risponde la sezione centrale del saggio, dedicata al coraggio del filosofo¹¹. Loraux dimostra come sia all'opera nel dialogo una vera e propria sovversione dei valori civici, dei quali Socrate si riappropria conferendo a essi un nuovo significato all'interno della sua concezione della filosofia. Socrate non è soltanto un essere umano (*anthrôpos*), ma è un uomo virile (*anêr*) ripetutamente messo in contrasto con gli uomini comuni che non capiscono il suo stile di vita e lo considerano superficialmente come se fosse una specie di moribondo. Ora, il filosofo del *Fedone* si appropria di un aspetto centrale dell'atteggiamento dell'uomo virile, sia di quello omerico sia del guerriero cittadino, i quali scambiano la morte con la gloria che deriva da essa: da uomo virile, infatti, il filosofo accetta la morte, sa come morire. Tuttavia, egli lo fa in nome di priorità del tutto diverse rispetto a quelle del guerriero e del cittadino. Così chiarisce Loraux:

«Il filosofo è un *anêr* come l'oplita, come il cittadino, e sa morire come l'eroe e il cittadino-soldato. Per dirla con parole più chiare: se Platone deriva la propria lingua dalla tradizione civica, è perché a un modello intende sostituirla un altro, al cittadino-soldato l'*anêr philosophos*»¹².

Da queste constatazioni Loraux trae conseguenze particolarmente notevoli. Il *Fedone* è letto in parallelo con le orazioni funebri collettive che, secondo la prospettiva di Platone, commettono il fondamentale

¹⁰ Cfr. LORAUX, *Dunque Socrate è immortale*, cit., pp. 156-167.

¹¹ *Ivi*, pp. 159-168.

¹² *Ivi*, p. 160.

errore di livellare l'uomo buono e quello cattivo nella misura in cui entrambi partecipano della gloria della città. Il riferimento è sia alla critica delle orazioni funebri proposta da Platone nel *Menesseno*, sia alla stessa orazione funebre di Pericle riportata da Tucidide. Molto acutamente Loraux contrappone alla famosa esortazione di Pericle agli Ateniesi affinché essi diventino amanti della città (THUC., II, 43, 1) il mito di Diotima nel *Simposio* e il *Fedone*. Nel *Simposio* Diotima presenta la gloria come l'oggetto d'amore più basso, quello adatto alla maggioranza degli uomini (cfr. PLATO, *Symp.*, 208 c); nel *Fedone* l'unico tipo di amore è l'amore del pensiero (*eros phronêseôs*: cfr. *Phaed.*, 66 e). All'*anthrôpos* sono dunque riservate la città e la sua gloria; all'*anêr philosophos* è invece assegnata la pratica della riflessione che nutre l'anima. In questo modo Platone si riappropria del vocabolario e dei valori della città, ma pone uno scarto incolmabile tra la gloria da una parte e l'immortalità dell'anima dall'altra: «Exit il coraggio civico, si faccia posto all'*andrea* del filosofo, che non è scambio [ossia lo scambio della vita offerta alla città con la gloria che ne deriva] ma purificazione»¹³.

Loraux pone in luce tutti i numerosi riferimenti del *Fedone* al vocabolario della guerra, a cominciare dalle descrizioni del corpo come *phroura* dell'anima (cfr. PLATO, *Phaed.*, 62 b): il significato principale da assegnare alla parola greca non sarebbe qui, come spesso si suppone, «prigione», ma «servizio di guarnigione», una sorveglianza sotto sorveglianza¹⁴. Da un lato, quindi, ci sono gli uomini i cui corpi e le cui anime sono legati insieme e che non possono sfuggire al corpo mediante il suicidio perché così facendo annullerebbero tutto quello che sono; dall'altro lato c'è l'*anêr philosophos* il quale, pur condividendo la condizione degli uomini, è capace di liberare la sua anima. Nelle varie allusioni del dialogo, osserva Loraux, la discussione dialettica diventa una vera battaglia e il linguaggio della guerra è usato in modo coerente¹⁵. Riprendendo e sovvertendo i valori del coraggio in guerra, dunque, Platone separa una volta per tutte l'immortalità dell'anima dalla gloria civica a cui era stata associata fino

¹³ *Ivi*, p. 163.

¹⁴ Si veda PLATONE, *Fedone*, a cura di F. Trabattoni, trad. it. di S. Martinelli Tempesta, Einaudi, Torino 2011, p. 23 nota 30 dove si propone la traduzione del termine con «custodia».

¹⁵ Cfr. LORAUX, *Dunque Socrate è immortale*, cit., p. 166.

Il tema di Babel

ad allora: «La lunga storia occidentale dell'anima comincia qui»¹⁶. Non è dunque una genesi religiosa della concezione dell'anima immortale quella che ricostruisce Loraux, ma una genesi *politica*¹⁷. Vi sarebbe, insomma, una dimensione politica soggiacente al discorso del *Fedone*, occultata e rimossa da tanti secoli di letture in senso spiritualistico e religioso: è questo ciò che l'analisi di Loraux fa riemergere.

Il secondo termine rimosso dal *Fedone* è il corpo. In questo caso Loraux dimostra come sia all'opera nel dialogo una sorta di duplice movimento. Da un lato, attraverso il *logos* Socrate procede a separare l'anima dal corpo mortale. Dall'altro lato il *logos* stesso non è altro se non Socrate: nel dialogo Socrate e il suo discorso appaiono come del tutto intercambiabili. Per questo, osserva Loraux, è sbagliato considerare le prove dell'immortalità dell'anima come semplici argomenti logici più o meno cogenti: in realtà, la persona e il *logos* di Socrate si rafforzano reciprocamente allo scopo di convincere gli interlocutori che l'anima è immortale¹⁸. Se così stanno le cose, per comprendere il contenuto del *Fedone* diventa inevitabile chiedersi chi mai sia Socrate. Certamente Socrate è la sua anima: tutto il *Fedone* sta a dimostrarlo. Tuttavia, non è così semplice espellere il corpo di Socrate dal dialogo: nel corso della discussione, l'identità di Socrate ha molto a che fare con il suo corpo, ossia il corpo simile a quello di un Sileno descritto da *Alcibiade* nel Simposio: «[...] questo corpo che nasconde l'uomo interiore e la bellezza della sua anima, ma su cui grava incontestabilmente il peso dell'affetto dei discepoli verso il filosofo»¹⁹. La figura di Socrate esemplifica questa situazione paradossale. In realtà, è proprio il suo corpo a

¹⁶ *Ivi*, p. 167.

¹⁷ A questo proposito è interessante citare le osservazioni sulla critica mossa da Loraux alla lettura dell'*Antigone* formulata da Lacan in LEONARD, *Athens in Paris*, cit., p. 113: «[...] I want to suggest that Loraux's critique of Lacan, her accusation that he leaves theatre out of the *Antigone*, can be read as a criticism of Lacan's lack of attention to the politics of Athenian drama – when Loraux tries to put the 'théâtre' back into Lacan's commentary she finds herself reintroducing the 'cité' into the 'âme' of Lacan's *Antigone*». La lettura del *Fedone* riflette un atteggiamento del tutto simile: si tratta di reintrodurre la città nell'anima di Socrate, anche se come un termine di riferimento contrastivo.

¹⁸ *Ivi*, p. 168. Un'affermazione simile circa il limitato valore delle prove del *Fedone* si trova anche in ROHDE, *Psiche*, cit., p. 488-489. Molto diverso è però l'intento di Rohde, che rinviene nel dialogo di Platone un'ispirazione religiosa.

¹⁹ LORAUX, *Dunque Socrate è immortale*, cit., p. 170.

fornire le indicazioni più chiare sul dialogo e sul modo in cui bisogna leggerlo. Nel dialogo Socrate è seduto: è una posizione, osserva Loraux, chiaramente simbolica, giacché è sia quella del condannato a morte sia quella dell'iniziato²⁰. Nel corso del dialogo, il corpo è dunque una sorta di specchio della discussione dialettica e questo diventa palese nel resoconto dell'avvelenamento mediante la cicuta. Loraux si sofferma sugli effetti del veleno sul corpo di Socrate discutendo, sulla base di studi già condotti sull'argomento, i caratteri del resoconto platonico in rapporto agli altri resoconti antichi sull'effetto della sostanza²¹. La dispersione del veleno nel corpo del filosofo diventa un fatto simbolico: la testa, nelle parole di Platone, non ne è toccata: i piedi e le gambe sono paralizzati, l'addome diventa freddo (*Phaed.*, 118 a), ma sul resto – ossia sulla testa dove, secondo Platone, ha sede ciò che di divino è nell'uomo – si lascia cadere il silenzio. Come osserva Loraux, il corpo freddo di Socrate continua a svolgere un ruolo nel dialogo: «[...] Il *Fedone* è esso stesso un *sêma*, una stele commemorativa per questo corpo-tomba che, per tutto il dialogo, è stato innanzitutto un corpo-segno»²². Da qui la conclusione dell'articolo: l'anima è immortale, ma all'immortalità è offerto sostegno dal memoriale costituito dall'indimenticabile corpo di Socrate.

Nella ricostruzione di Loraux, l'*anêr* filosofico ha una condizione duplice e, in qualche modo paradossale. Il filosofo s'identifica con la sua anima ma, proprio per questo, si riappropria del corpo e lo sottrae al possesso della città. Il filosofo, d'altronde, ha bisogno di un corpo, fosse pure solo per separarsi da esso mediante una pratica ben condotta e meditata di asceti. Infine, se è vero che il suo scopo è separare se stesso, ossia la sua anima, dal corpo, è però altrettanto vero che così facendo il filosofo si riappropria di esperienze essenzialmente connesse alla corporeità: l'eros, la stessa esperienza femminile del parto che viene ripresa e trasformata nella maieutica. Ci si può forse chiedere se sia

²⁰ *Ivi*, p. 172.

²¹ *Ivi*, p. 173: «[...] la progressione della cicuta nel corpo del filosofo è simbolica». L'idea, fatta propria anche da Loraux, secondo cui Platone offra un resoconto volutamente infedele degli effetti del veleno ingerito da Socrate è stata però contestata: cfr. M. RASHED, *Aristophanes and the Socrates of the Phaedo*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXXVI, 2009, pp. 107-136: p. 128 nota 50.

²² LORAUX, *Dunque Socrate è immortale*, cit., p. 174.

Il tema di Babel

del tutto corretto rappresentare lo sforzo del filosofo come una pratica ascetica volta a separare l'anima dal corpo. Loraux osserva giustamente che le prove dell'immortalità dell'anima fornite del *Fedone* non sono semplici argomenti logici²³. Tuttavia, è innegabile che esse siano *anche* argomenti logici formulati in modo raffinato: se è vero che il *logos* prende vita attraverso la persona di Socrate, è però altrettanto vero che la persona di Socrate sarebbe impensabile senza i complessi argomenti che egli formula. Una persuasiva lettura del *Fedone* interpreta il dialogo come una critica rivolta contro ogni tipo di purificazione che non sia strettamente intellettuale. Attraverso le allusioni e la cornice pitagorizzante del dialogo (Simmia e Cebete, i due principali interlocutori di Socrate, sono dei Pitagorici) Platone metterebbe in luce il contrasto tra un cammino di salvezza orfico-pitagorico e una versione intellettualizzata della purificazione. Proprio come i Pitagorici, Platone intende la salvezza come l'iniziazione a dei misteri; ma si tratta di misteri intellettuali e filosofici²⁴.

Simili questioni sono forse lasciate nell'ombra da Loraux, che però ha il merito di rivisitare in modo fecondo e originale, attraverso il *Fedone*, la questione del rapporto tra Socrate e la città di Atene. È un tema classico delle interpretazioni di Socrate, almeno a partire dalla famosa sezione nelle *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel, nella quale Socrate è associato all'emergere della coscienza e del principio della soggettività: in questo modo egli scardinerebbe l'oggettività etica della *polis* e da questo deriverebbe la sua inevitabile condanna a morte²⁵. In Loraux l'analisi del rapporto tra Socrate e la città è mediato da due temi strettamente collegati: da un lato la morte, che è al centro del dialogo platonico; dall'altro lato uno dei temi conduttori della ricerca di Loraux, ossia la pratica delle orazioni funebri, vista dalla studiosa come l'elemento cruciale nella rappresentazione dell'identità democratica. Per Loraux, come si è prima osservato, la morte di Socrate rovescia il modello della morte del cittadino: il filosofo, o per meglio dire l'*anêr philosophos*, si riappropria della sua morte e la sottrae alla città. Socrate è insieme dentro

²³ Cfr. *supra*, nota 18.

²⁴ Cfr. RASHED, *Aristophanes and the Socrates of the Phaedo*, cit., p. 125.

²⁵ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, pp. 441-456.

e fuori la *polis*: ne è dentro, perché ne condivide e ne incarna il valore del coraggio davanti alla morte; ne è fuori, perché il coraggio è trasposto in un ambito, quello della filosofia, in cui il suo significato cambia del tutto. L'altro tema è quello del corpo. Anche in questo caso, Loraux mette in luce la presenza di un doppio movimento. Il Socrate del *Fedone* s'identifica con il *logos* e con l'anima. D'altra parte, è proprio il corpo, il suo corpo indimenticabile simile a quello di un Sileno, a incarnarne una figura simbolica e a costituire una vera stele commemorativa.

Può essere interessante mettere in parallelo l'analisi di Loraux, appena ripercorsa, con quella proposta da Paul Zanker, il quale prende in esame l'immagine di Socrate trasmessa dai busti antichi superstiti che riproducono la testa di una statua-ritratto andata perduta²⁶. I tratti marcati sono ben noti. Essi sono conformi alle informazioni trasmesse da Platone e Senofonte, in cui Socrate è paragonato nelle sue fattezze ai Sileni e ai Satiri. Forse – suppone Zanker – il paragone era stato introdotto proprio dagli avversari e dai derisori di Socrate: secondo le norme della *kalokagathia* ellenica, infatti, i tratti menzionati in un simile paragone – la figura panciuta, il viso largo e piatto, gli occhi sporgenti, la fronte calva, la bocca grande con labbra tumide – erano non solo brutti, ma anche un segnale d'inclinazioni cattive²⁷. Fin qui l'origine del motivo del Socrate-Sileno, che tuttavia Platone trasforma profondamente. Il corpo di Socrate diventa infatti il simbolo della persona indimenticabile di Socrate, brutta e insieme provvista di fascino magnetico. Ma vi è forse qualcosa di più perché, come osserva Zanker, la decisione di ritrarre Socrate nelle sue fattezze quasi caricaturali contrasta con gli altri ritratti del periodo classico di cui sono pervenute copie: tutti, meno che il ritratto di Socrate, rappresentavano corpi composti, ben proporzionati e configurati armonicamente, tanto da seguire una sorta di canone standardizzato. In questo modo celebravano la bellezza come incarnazione delle capacità e delle qualità morali. Ora, la copie più fedeli dell'effigie di Socrate a noi pervenute ci presentano una figura ben diversa,

²⁶ Cfr. P. ZANKER, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, trad. it. di F. De Angelis, Einaudi, Torino 1997, pp. 35-44; ed. orig. *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*, Berkeley 1996.

²⁷ *Ivi*, p. 38.

Il tema di Babel

dai tratti volutamente e marcatamente brutti. Con il suo stesso corpo, Socrate è fuori dei canoni della città. Tuttavia, questa è solo una parte della storia, secondo la penetrante ricostruzione di Zanker. In effetti, un rilievo bronzeo di Pompei conservato nel Museo Nazionale di Napoli, che raffigura probabilmente l'introduzione di Socrate ai misteri di Eros da parte di Diotima, potrebbe restituire un'idea del corpo di Socrate unito originariamente alla testa di cui ci sono pervenute copie²⁸. Si tratta di una figura in piedi che si appoggia al bastone con un braccio mentre l'altro è portato sull'anca in posizione di riposo. È un motivo che compare occasionalmente nelle stele funerarie del IV secolo, mentre cessa in epoca ellenistica: da qui, secondo Zanker, la possibile datazione alta del prototipo del rilievo. Ora, questo schema figurativo riflette i valori della conversazione e dell'inoperosità agiata che erano così importanti nella percezione di sé tipica degli Ateniesi in età classica. Come osserva Zanker, esso «contraddistingue il cittadino aristocratico ateniese adulto, il quale non si dedica ad alcun lavoro, dispone di molto tempo libero, se ne sta comodamente in ozio e discute di tutto ciò che succede in città»²⁹.

Se l'analisi di Zanker è corretta, ci troviamo di fronte a una situazione molto simile a quella descritta da Loraux. Il ritratto di Socrate riprende uno schema tipico dei valori cittadini ateniesi: quello del cittadino inoperoso e dedito alla discussione. Tuttavia, il ritratto di Socrate insieme sovverte queste norme e questi canoni: il suo viso non risponde affatto ai parametri di misura e compostezza tipici dell'ideale della *kalokagathia*, ma li rovescia. La bruttezza di Socrate non è affatto mitigata: essa è, anzi, il simbolo stesso della sua filosofia sovvertitrice dei valori tradizionali³⁰. Da qui l'importante conclusione di Zanker:

«In questo schema figurativo [...] Socrate sarebbe rappresentato come un cittadino che si comporta rispettando le norme, ma al

²⁸ *Ivi*, pp. 41-42.

²⁹ *Ivi*, p. 42.

³⁰ Si vedano anche, a questo proposito, le osservazioni di M.M. SASSI, *Indagine su Socrate. Persona, filosofo, cittadino*, Einaudi, Torino 2015, pp. 15-25, spec. p. 17: «Socrate si deve essere dunque presentato, nel combinarsi della bruttezza fisica con il fascino intellettuale, come la falsificazione vivente di quell'ideale di congruenza fra bellezza esteriore e nobiltà d'animo che si attesta come nucleo vitale della cultura greca fin dal prototipo dell'eroe omerico [...]».

contempo dotato di tratti inequivocabilmente brutti e contrari alle norme stesse, ossia tarchiato, con la pancia prominente e la larga faccia da sileno, in completo accordo con le caratterizzazioni letterarie»³¹.

Attraverso la sua bruttezza, Socrate finisce dunque per esprimere una gerarchia di valori antitetica a quella della *polis* a cui pure appartiene e nella quale è inserito: è la scala di valori propria dell'intellettuale, la cui attività è vista come sconveniente e volutamente provocatoria rispetto ai canoni accettati dalla città (uguaglianza e *kalokagathia*).

Il corpo di Socrate si rivela così carico di elementi ambivalenti: è insieme negato e affermato; se ne raffigura volutamente la bruttezza per porre in luce il carattere del tutto eccezionale della sua persona. È il simbolo vivente della sua stessa filosofia che sovverte dall'interno i valori e le norme della città. Lo stesso rapporto ambivalente si riscontra tra Socrate e Atene: Socrate è insieme il cittadino esemplare e l'uomo inassimilabile ai valori propri della *polis* democratica. Egli, inoltre, è maestro di uomini avversi alla democrazia o, comunque, pericolosi e controversi, a cominciare da Alcibiade³². È molto interessante soffermarsi sull'illuminante parallelo proposto da Loraux tra l'eros per Atene proclamato nel discorso di Pericle e l'amore di Socrate per la sapienza. Pericle, rivolgendosi al suo pubblico, enuncia la necessità che i cittadini considerino giorno dopo giorno la potenza di Atene fino addirittura a innamorarsene³³. Osserva a questo proposito Mauro Bonazzi:

«Pericle sta parlando a un uditorio composto di madri, padri, figli che hanno perso qualcuno e li esorta ad amare [...] non i loro cari, ma la “potenza della città” [...]. Il ragionamento è lineare,

³¹ ZANKER, *La maschera di Socrate*, cit., p. 42.

³² Sul complesso tema del rapporto tra socratismo e circoli oligarchici, si veda ora l'analisi di L. CANFORA, *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Laterza, Roma-Bari 2014.

³³ THUC., II, 43, 1: «Questi uomini dunque si comportarono così, come si addiceva alla città: coloro che restano devono pregare che lo spirito con cui affronteranno il nemico conduca a una sorte più sicura, ma devono esigere che il loro spirito non sia meno audace. Dovete considerare non solo a parole l'utilità di questo comportamento (su ciò ci si potrebbe dilungare, benché voi stessi ne siate altrettanto consapevoli), dicendo quanti vantaggi ci siano nel difendervi contro il nemico: ma dovette piuttosto contemplare la potenza della città ogni giorno nelle sue manifestazioni concrete, e divenirne amanti [...]» (trad. G. Donini).

Il tema di Babel

geometrico nella sua provocatorietà: il solo modo per tenere in vita i loro cari è sublimarlo nella potenza della città per cui sono morti, in un progetto che si rinnova continuamente»³⁴.

Solo così gli Ateniesi potranno tenere in vita eternamente i loro defunti. È il tipo d'immortalità tipico del cittadino che Loraux così sottilmente contrappone all'immortalità del filosofo. Nella scala di valori difesa da Socrate, osserva Loraux, la gloria è un oggetto d'amore basso, adatto agli uomini comuni³⁵. *L'anêr philosophos* rovescia la scala dei valori cittadina e vede l'unico vero amore nella pratica della filosofia. Il punto è che per Socrate la pratica della filosofia inevitabilmente allontana dalla città, ne sconvolge i valori condivisi. Anche in questo caso, è interessante il parallelo con l'epitafio di Pericle. Com'è noto, nel discorso la filosofia stessa vi appare come una pratica condivisa da tutti gli Ateniesi: «Amiamo il bello senza esagerazione e la cultura [*philosophoumen*] senza mollezza. [...] Riassumendo, affermo che tutta la città è un esempio di educazione per la Grecia [...] (THUC., II, 40, 1; 41, 1 trad. G. Donini). Queste parole sono spesso citate come attestazione di un significato corrente del verbo *philosophhein*, associato a un generico amore per l'attività intellettuale. Esso precede la connotazione specifica assunta da *philosophia* con Socrate e con Platone: nel loro pensiero la filosofia diventa una forma di sapere diversa da tutte le altre, tale da rivendicare una legittimazione e forme argomentative proprie. Tutto ciò è certamente vero, ma se ci si ferma a una simile osservazione si rischia di sottovalutare il contrasto tra il programma democratico di Pericle e la posizione di Socrate. Il punto non sta soltanto nel distinguere un'accezione generica dei termini «filosofare»/«filosofia» rispetto a una più specificamente connotata. C'è una questione più profonda: il possesso del sapere da parte dell'intera città è un elemento centrale dell'ideologia democratica che emerge nell'epitafio di Pericle. Anche per questo motivo tutti

³⁴ BONAZZI, *Atene, la città inquieta*, cit., pp. 98-99.

³⁵ Sull'uomo amante dell'onore e della gloria (*philotimos*), cfr. PLATO, *Phaedo*, 68 c e 82 c. Platone propone una divisione di tre generi di vita: il filosofo, l'amante dell'onore, l'amante dei desideri corporei e del guadagno. Nel suo articolo Loraux tende a presentare l'amore per l'onore e la gloria come un tratto del cittadino comune in opposizione al filosofo, ma questo non sembra accordarsi del tutto con la caratterizzazione del *philotimos* offerta da Platone nel *Fedone* e, soprattutto, nella *Repubblica*.

gli Ateniesi sono, in qualche modo, «filosofi». È l'intera Atene a presentarsi, nelle famose parole di Pericle, come la «scuola della Grecia». Ora è proprio rispetto a questo modello di possesso collettivo del sapere, e d'inserimento del sapere nei valori della *polis*, che Socrate presenta se stesso come alternativo. Per riprendere un'efficace espressione, rispetto al mondo della *polis* Socrate è un outsider filosofico³⁶. Anche in questo caso la persona di Socrate si rivela inseparabile dal *logos*. Ancora una volta, il sovvertimento avviene dall'interno. Socrate non si ritiene detentore di un sapere superiore e riservato a pochi. Il suo interrogare sarebbe impossibile al di fuori di Atene: la sezione dell'*Apologia* in cui Socrate respinge la commutazione della sua condanna con l'esilio sta a dimostrarlo (cfr. PLATO, *Apol.*, 37 c-38 a). D'altra parte, è proprio attraverso l'interrogazione condotta nella città che Socrate compie la distruzione interna del sapere collettivo su cui la *polis* si fonda. Com'è noto, questo accade, secondo il resoconto dell'*Apologia*, dopo che Cherefonte ha comunicato il responso dell'Oracolo di Delfi in accordo a cui Socrate sarebbe l'uomo più sapiente. Socrate cerca di comprenderne il significato interrogando quelli che erano reputati sapienti (PLATO, *Apol.*, 21 b): così avrebbe potuto mostrare all'oracolo che vi era qualcuno più sapiente di lui. Nessuno però soddisfa l'esame: né i politici, né i poeti, né gli artigiani (che pure sono gli unici a detenere un sapere controllabile sull'oggetto della loro arte). Da qui la conclusione: Socrate ritiene che gli convenga rimanere com'è, nella sua consapevolezza di non sapere. Lo stesso Socrate osserva: «Da questa indagine appunto, Ateniesi, si sono originati nei miei confronti molti odi, asperrimi e profondissimi, sì che da essi sono sorte molte calunnie e ho ricevuto questo nome di sapiente» (PLATO, *Apol.*, 22 e-23 a, trad. Taglia).

Questo celeberrimo episodio può fruttuosamente essere riletto in base alle osservazioni di Loraux. Con il suo interrogare Socrate rovescia dall'interno il valore democratico della sapienza detenuta dalla città, esattamente come, con la sua morte, egli rovescia dall'interno i valori che definivano la morte gloriosa del cittadino. Ne emerge una visione nuova dell'attività intellettuale. Essa è propria del singolo filosofo ed

³⁶ Cfr. A. W. NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 40-59.

Il tema di Babel

egli, proprio in virtù della sua ricerca razionale (non in virtù di uno statuto quasi-divino come accadeva per sapienti come Pitagora o Empedocle), si rivela come inassimilabile rispetto alla città, irriducibile a essa. La ricerca razionale, la pratica della filosofia, non sono valori in possesso della generalità dei cittadini. Sono, invece, il valore e la pratica che rendono il filosofo diverso dagli altri, ossia *atopos*, strano e inclassificabile, secondo la descrizione che Platone riserva al suo maestro (cfr. *Symp.*, 175 a; 215 a)³⁷. Com'è noto, nell'*Apologia* Socrate pronuncia davanti ai giudici parole di distacco e di disimpegno rispetto alla vita politica della città: «[...] è necessario che colui che veramente si batte per la giustizia, se vuole salvarsi anche solo per poco, viva da privato e non prenda parte alla vita politica» (PLATO, *Apol.*, 32 a, trad. Taglia). Il distacco dalla città, però, è solo l'aspetto superficiale di un atteggiamento più profondo, autenticamente politico e inseparabile dalla *polis*. Come mostra Loraux, a ben guardare Socrate si appropria completamente della città e dei suoi valori. Li afferma, ma insieme li traspone in una dimensione diversa costituita dalla vita filosofica: è attraverso questa mossa che nasce la concezione dell'anima immortale. In modo analogo il corpo è negato da Socrate, ma proprio attraverso quest'apparente negazione esso emerge nella sua singolarità irriducibile, del tutto eccentrica rispetto ai canoni standardizzati e imposti dalla città: il corpo diventa così il simbolo vivente e la stele immortale del pensiero incarnato da Socrate.

³⁷ Sull'*atopia* di Socrate, si veda quanto finemente osserva M. Nucci in PLATONE, *Simposio*, Introduzione di B. Centrone, Traduzione e commento di M. Nucci, Einaudi, Torino 2009, p. 17 nota 33: a Socrate appartiene una «apparentemente incomprensibile discrepanza fra l'apparire e l'essere. Un uomo che viene al banchetto e che però indugia nel portico dei vicini, chiuso in se stesso, ignaro dei richiami. Un uomo apparentemente ben disposto con tutti, socievole e 'alla buona' che improvvisamente mostra un altro lato di sé: chiuso, estraneo».