



AD 10
Socrate, lo sciamano

Nicolas Grimaldi

Socrate, lo sciamano

Il primo guaritore di anime

Prefazione di *Emiliano Bazzanella*

Traduzione di *Alessandro Sfrecola*

Asterios

Prima edizione nella collana AD: marzo 2012

Titolo originale: *Socrate, le sorcier*

© Presses Universitaires de France, 2004

Asterios Editore è un marchio editoriale di

©Servizi Editoriali srl

Via Donizetti, 3/a - 34133 Trieste

tel: 0403403342 - fax: 0406702007

posta: info@asterios.it

www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 978-8895146-48-5

Indice

Nota all'edizione italiana, 9

Prefazione, 11

L'uomo dagli occhi di toro, 17

L'anima dolente, 39

I sortilegi della logica, 57

La scommessa, 89

Nota all'edizione italiana

Nell'edizione francese di quest'opera l'Autore ha talvolta preferito, per scelta stilistica o letteraria, riportare versioni adattate o difformi degli originali dialoghi platonici. Nella traduzione italiana, per quanto riguarda queste citazioni, si è invece preferito offrire al lettore un testo in maggior misura aderente all'originale greco. Si è deciso così di ricorrere a traduzioni che per attendibilità e prestigio si fossero ormai consolidate all'interno del panorama letterario italiano. Per il *Corpus Platonicum* sono state quindi usate le seguenti opere: per i *Dialoghi*: Platone: *Opere*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari, 1974; per le *Lettere*: Platone, *Dialoghi politici. Lettere*, vol. II, UTET, Torino 1988. Per Diogene Laerzio: Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1983. Per Senofonte: Senofonte, *Le opere socratiche: Memorabili, Convito, Apologia di Socrate, Economico*, CEDAM, Padova 1961. [Nelle note tutti i riferimenti, escluso quando indicato, si riferiscono a opere di Platone. *N.d.T.*]

Prefazione

Sciamanesimo e stregoneria come origine del pensiero filosofico occidentale: se in effetti, soltanto per un po', ci addentriamo nell'universo argomentativo di Nicolas Grimaldi ed ammettiamo con lui che Socrate fu il "primo" grande stregone dell'Occidente, ci dobbiamo anche necessariamente abituare ad un'idea di filosofia completamente nuova, più tangente alle religioni iraniche ed orfiche che ad un modello speculativo basato sulla scienza. Quindi si profilerebbe innanzi al nostro sguardo un mondo composto da guaritori, maghi, sciamani, alchimisti, anziché il consueto pullulare di geometri, fisici, scienziati, matematici, moralisti.

Come spesso accade, quello che potrebbe d'acchito sembrare un sovvertimento alla "moda" (è di questi giorni ad esempio una raccolta di interviste di Martin Heidegger intitolata significativamente *Heidegger, L'ultimo sciamano*) si caratterizza invece come una *Stimmung* più decisiva che ci invita ad una riflessione meno pregiudiziale sull'annosa ed irrisolvibile interrogazione che s'erano posti, tra l'altro, Gilles Deleuze e Félix Guattari: *Che cos'è la filosofia?* E, soprattutto,

sembra adombrare una prospettazione differente sul destino stesso della filosofia, prospettazione che oggi ci pare di intravedere ad esempio nella cosiddetta pratica di “consulenza filosofica” e, quindi, nell’entrata di fatto della filosofia nell’ambito delle *pratiche*.

Dobbiamo però a questo punto far attenzione a non lasciarci irretire dall’allettante fraintendimento che identificherebbe gli aspetti per così dire “extrateoretici” del filosofare con il “carisma” del filosofo, cioè con la sua capacità di poter convincere e persuadere uno stuolo di adepti e discepoli: il ruolo della filosofia nella Grecia classica era certamente di tipo *sociale*, nella misura in cui essa si fondava su un’originaria *philia* e certamente assumeva un ruolo pedagogico nell’ambito di taluni strati della popolazione, sia nell’esercizio dell’insegnamento del Maestro, sia nella medesima esemplarità del suo comportamento.

In questo senso gli studi di Michel Foucault sulla “cura di sé” dei Greci e sulla costituzione di una soggettività di tipo “estetico” sembrano esaustivi: rimane tuttavia — e questo è forse l’orizzonte entro il quale ci cattura Grimaldi — una *lignée* filosofica che percorre tutta la storia del nostro pensiero, con apici talora rilevanti, così come con periodi di latenza ed ostracismo. Se pensiamo infatti al filo rosso che lega tra di loro l’epicureismo, la teurgia di Proclo, lo stoicismo, per arrivare a Giordano Bruno, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Heidegger stesso, ci rendiamo conto di come il potere carismatico del Maestro, oppure l’aspetto esoterico come cifra intrinseca della filosofia non siano sufficientemente esplicativi. S’affaccia sullo sfondo una sorta di eccedenza, per nulla laterale ed

ininfluente, ma capace di assumere un ruolo di tipo fondativo: insomma, il carattere costitutivo della filosofia insisterebbe principalmente nel suo *carattere terapeutico*.

Grimaldi azzarda ancora di più: Socrate — il primo stregone — non soltanto “curava”, ma soprattutto “guariva”. E ovviamente non guariva tutto, cioè non era in grado di compiere “miracoli”, campo terapeutico più specifico della religione. Guariva soltanto una particolare categoria di affezioni, come avviene oggi con le varie specializzazioni in medicina. Ci imbattiamo allora in una “schisi” fondamentale che finisce per essere quella caratterizzante il pensiero greco e l’Occidente in genere, schisi tuttavia paradossalmente interna all’idea di guarigione e quindi consentanea in origine alla scienza, alla religione ed alla filosofia. Socrate si occupava di “anime” e guariva le “anime”, mentre il medico si occupava dei “corpi” e guariva i “corpi”. Corpo ed anima divennero così entità “differenti” non per una ragione ontologica e tantomeno teologica, ma per una *ragione di opportunità terapeutica*.

Da questa schisi Grimaldi ne deduce un’altra, sulla quale non concordiamo del tutto, quantomeno sul piano euristico (poiché tale tesi crea a nostro avviso meno effetti di senso e risulta quindi teoreticamente meno produttiva): da Socrate in poi la scienza si sarebbe alleata con la tecnica e si sarebbe rivolta soltanto al materiale ed al corporeo; la filosofia invece si sarebbe occupata prettamente di cose spirituali e morali.

Proprio sul piano della guarigione e del suo campo applicativo, dunque, la pratica e la teoria rimangono ambigualmente separate ed intrecciate l’una all’altra,

tracciando così ulteriori due possibilità di classificazione della filosofia sulla base del suo potenziale terapeutico: ritroviamo le filosofie della *speranza* di diretta origine socratica da un lato; e le filosofie descrittive dell'esperienza dall'altro, derivanti dall'ultimo Platone e dalle cosiddette dottrine “non-scritte” fatte emergere dalla Scuola di Tubinga.

Ma come guariva Socrate? Come pensava di alleviare le affezioni dell'anima senza ricorrere a mezzi tecnici materiali o a particolari prescrizioni di “dieta” (nel senso etimologico del termine)?

Grimaldi pare ravvisare in un pensiero socratico pur filtrato dalla dottrina di Platone una sorta di grande anticipazione della svolta linguistica del Novecento e di quella che sarebbe stata la riflessione freudiano-lacanianiana: il campo terapeutico di Socrate, lo spazio in cui egli poteva effettivamente agire ed avere qualche successo era quello della *Parola*. La parola — come osserva Derrida commentando Platone — è *phármakon*, cioè veleno e medicina nello stesso tempo: essa è la causa del nostro “avvelenamento” e della nostra sofferenza, ma è pure la fonte della nostra salvezza, il Verbo come creazione ma anche come condanna.

Siamo in altri termini dinanzi ad un altro grande sovvertimento: non esiste un vettore specifico che passa dalla realtà alla logica per delinarsi in tecnica dialettica, ma è proprio dal *lógos* (nel doppio significato di *ratio*, ragione, razionalità; e discorso, linguaggio, parola) che si parte per poi fondare attraverso l'esercizio dialettico un'ontologia vera e propria: *insomma l'ontologia* (almeno quella socratico-platonica) *non rappresenterebbe che un tassello di un processo molto più*

ampio il cui nucleo non sarebbero tanto la “Verità” o le “Idee” quanto il benessere spirituale e la guarigione ad esse correlate.

Le assonanze con la riflessione lacaniana sull’etica e sul ruolo della religione sono a questo punto notevoli: Grimaldi stesso intravede nella filosofia un *análogon* della psicanalisi (cosa che Lacan ha d’altronde sempre recisamente rifiutato), poiché entrambe pratiche della guarigione articolate nel linguaggio ed entrambe caratterizzate da un particolare rapporto con il Reale. L’uomo soffre, per Lacan, a causa del significante che lo intacca, ma è sempre attraverso il significante che egli può guarire, può uscire dalla condizione afflittiva dell’*impasse* simbolica. Ciò viene tradotto dal Socrate di Grimaldi come un’*impasse* costitutiva del desiderio, da un lato fondato su una mancanza e quindi destinato all’eterno inappagamento, dall’altro aspirazione umana al miglioramento e all’accrescimento della propria essenza. In sostanza, scienza, religione e filosofia non sono che costruzioni di senso volte a lenire le nostre sofferenze: i discrimini che poniamo tra una disciplina e l’altra (o tra un *métarécit* e l’altro, come direbbe Lyotard) possono essere riletti in vario modo. Grimaldi pone l’accento sulla funzione terapeutica; Lacan, invece, chiama in gioco la sua nozione di Reale, fondamentale sia nella scienza che nella filosofia e nella psicanalisi. E allora, radicalizzando ulteriormente tale tesi, potremmo affermare che anche il concetto in se stesso, ad esempio il *Begriff* hegeliano nella sua valenza “ritornellizzante” (cioè di ripetizione, addomesticamento, rassicurazione, similmente alla nenia che tranquillizza il bambino), è tale in virtù della sua capacità

terapeutica, cioè di riuscire ad incavare all'interno del non-senso e del Reale osceno e traumatico spazi di familiarità e di dipendenza (fede).

Emiliano Bazzanella

L'UOMO DAGLI OCCHI DI TORO

“Quando il servo gli ebbe portato la tazza di veleno
che aveva finito di preparare,
Socrate, così, come soleva, guardò l'uomo
di sotto in su con quei suoi occhi da toro,
- Che dici, disse, se ne può libare a qualche Iddio, o no?”

Fedone, 117b.

Socrate era uno stregone. Lo stesso Platone ce ne dà testimonianza. “Mi affascini, mi dà i beverage, m’*incanti*,” gli dice Menone dopo averlo ascoltato. “Sono veramente *intorpidito* nell’anima e nella bocca, e non so più cosa risponderti.”¹ Era questa magia a creare il fascino di Socrate. Socrate ammaliava. Si veniva così sconvolti dalle sue parole come capita di esserlo dalla musica. Si rimaneva posseduti, come fosse sopravvenuta una trance dionisiaca. Anche Alcibiade confessava di non poterlo ascoltare senza venirne soggiogato². Accusarlo dunque di stregoneria: che fosse lui a riconoscere apertamente il suo potere, proprio come faceva

1. *Menone*, 80a.

2. *Simposio*, 215c-216a.

chi lo ammirava. D'altro canto, additandolo nelle *Nuvole* come il più celebre dei sofisti, Aristofane non ci presenta un Socrate capace di persuadere non importa chi a non importa cosa?

E così, vantandosi di poter far perdere a chiunque il senso della realtà, di mostrargli il falso più evidente del vero e il reale più inconsistente persino dell'irreale, la sofistica non era che una stregoneria³. Anche quei discepoli che vedevano in Socrate il più caustico fustigatore dei sofisti, nondimeno lo consideravano – pure loro – una specie di stregone, di mago o sciamano. Quando a Socrate non rimane che qualche ora di vita, se non proprio pochi istanti, Fedone si sente più afflitto dalla perdita dell'incantatore che dalla scomparsa dell'amico: “Ma dove l'andremo a trovare un buon *incantatore* di paure come questa, se tu ci abbandoni?”⁴.

È pertanto a questo sciamano, a questo stregone, che dobbiamo incessantemente far riferimento come all'esempio stesso di quello che deve essere un filosofo. Non solo consideriamo Socrate la perfetta incarnazione del modello umano di filosofo, ma al suo modo di pensare e di argomentare riconduciamo altresì l'origine della filosofia. Quanto va capito è che il primo dei logici, l'inventore della dialettica, abbia praticato la filosofia come una stregoneria. Quale connivenza furtiva ha però potuto stringersi fin dal principio tra razionale e irrazionale, tra ordine della verità e ordine della credenza, e, ancora, tra concatenamento logico e sortilegio terapeutico?

Perché ciò che in primo luogo fa di Socrate uno stre-

3. *Sofista*, 235a, 241b.

4. *Fedone*, 78a.

gone è l'essere un guaritore. Quasi tutti i mali che affliggono il corpo, spiega Socrate a Carmide, hanno origine nell'anima⁵; ma "l'anima si cura con certi carmi magici che sono poi i discorsi belli"⁶. Così, come le levatrici, che ricorrono alle droghe per lenire i dolori delle partorienti, Socrate pretende di liberare le anime dagli affanni con la sola magia delle sue parole⁷. Per possedere quest'efficacia terapeutica era indispensabile che le sue parole avessero un effetto anestetizzante, analgesico, oppiaceo. Fedone se ne meraviglia, e con gratitudine: "Come bene seppe guarirci!"⁸

In diverse ricerche Mircea Eliade ha definito con precisione i caratteri dello sciamano. Fra questi, non ce n'è di fatto uno che in qualche modo non si adatti a Socrate. Se andiamo a scorgerli, vediamo che il primo è essere un guaritore⁹. Il secondo è riconsegnare ognuno a se stesso ristabilendo il senso della sua identità. È ciò che fa Socrate tanto con Alcibiade quanto con coloro di

5. *Carmide*, 156e-157a.

6. In parecchie circostanze, Platone impiega sempre lo stesso termine per indicare la parola guaritrice, il discorso terapeutico che attribuisce a Socrate: ἡ ἐπιφθία. Che lo si traduca con "incantesimo", "fascino", "incanto", "sortilegio" o "malia", si tratta nondimeno di parole magiche che ogni stregone utilizza come fossero un filtro. Cfr. per esempio *Carmide*, 155e, 156b, 157a, 157b, 157d, 158b, 176b; *Menone*, 80a; *Gorgia*, 484a; *Fedone*, 77e, 78a, 114d; *Simposio*, 203a; *Teeteto*, 157c. Nella *Repubblica* (X, 608a) il termine è impiegato per descrivere la seduzione poetica. Per indicare lo stesso effetto, Baudelaire parla di "stregoneria evocatrice". Evidenzieremo le volte che il termine ricorre soltanto per mostrare il carattere ossessivo della malia socratica nei primi dialoghi di Platone.

7. *Teeteto*, 149c-d.

8. *Fedone*, 89a.

9. M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1974, p. 206.

cui ricorda i tormenti nel *Teeteto*. Il terzo è essere dimorato da spiriti o prescelto dalla divinità¹⁰. E, in effetti, dei numi apparivano in sogno a Socrate per annunciarli l'avvenire¹¹ o per incitarlo alla composizione poetica¹². Sentendosi investito dagli dei¹³ di una missione di giustizia, Socrate interroga, interpella e sonda l'autorità di cui si fregiano i notabili ateniesi. Allo stesso tempo, è sempre uno spirito divino, un demone, una voce sovranaturale¹⁴ a trattenerlo al momento di potersi sottrarre al destino assegnatogli dagli dei. Restare in cella e qui attendere la morte, anziché evadere, non è solo ciò cui lo obbligano le Leggi in una celebre prosopopea, ma è quello che il dio stesso gli impone¹⁵.

10. *Ibid.*, pp. 89, 106 e 110.

11. *Critone*, 44a-b.

12. *Fedone*, 60e-61b.

13. *Apologia di Socrate*, 29d: "Obbedirò piuttosto al dio che a voi; e finché io abbia respiro, e finché io ne sia capace, non cesserò mai di filosofare e di esortarvi e di ammonirvi, chiunque io incontri di voi." Cfr. anche 30a; 30e: "Non sarà facile troviate un altro al pari di me il quale – non vi sembri risibile il paragone – realmente sia stato posto dal dio ai fianchi della città come ai fianchi di un cavallo grande e di buona razza, ma per la sua stessa grandezza un poco tardo e bisognoso di essere stimolato, un tafano." 31a-b: "E che sia proprio io persona siffatta che il dio abbia scelta per dare in dono alla città, potrete riconoscerlo anche da questo: che non pare umano io abbia trascurato tutti gli affari miei e [...] le cose di casa mia, e sempre invece io badi alle vostre." 33c: "Hanno piacere di starmi a sentire quando metto alla prova quei tali che credono di essere sapienti e non sono. [...] E a me di far questo, ve lo ripeto, fu ordinato dal dio, con vaticinii e con sogni, e insomma con altro qualunque di quei modi onde la provvidenza divina ordina talora all'uomo di fare alcunché".

14. *Apologia di Socrate*, 31c-d. Anche Bergson riconosce nell'impresa socratica una "ragione di ordine religioso e mistico" (*Le due fonti della morale e della religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 43).

15. Queste sono del resto le ultime parole del *Critone* (54d): "E allora

Vi è infine un quarto carattere da cui si riconosce il potere soprannaturale di uno sciamano: la capacità di elevarsi dall'esistenza corporale, di aver persino sperimentato l'estasi, di aver appreso "per propria esperienza mistica gli itinerari delle regioni extraterrestri"¹⁶. Non ci potrebbero essere argomenti più ricorrenti nei discorsi socratici. Prepararsi con ogni sorta d'esercizio ascetico a sciogliere i legami che tengono l'anima unita al corpo per giungere gradatamente sino all'insostenibile visione dell'infinito: non è questo l'insegnamento fondamentale del *Fedone*¹⁷ e della *Repubblica*¹⁸? La metafora ascensionale, l'opposizione delle apparenze in basso alle realtà in alto non sarebbero state derise da Aristofane nelle *Nuvole* se non fossero state note al pubblico e così frequenti nei discorsi di Socrate¹⁹.

Nonostante si debba quindi riconoscere la condizione sciamanica di Socrate e la sua funzione di mago o stregone, è lui stesso ad aver imposto alla coscienza occidentale l'immagine di cos'è un filosofo. Ancora oggi si potrebbe dire che un filosofo è tale per quanto ha in comune con Socrate. Guardiamo dunque quei tratti così distintivi che fanno di Socrate sia il primo dei filosofi, sia il modello di quanti sono venuti dopo di lui. Il primo è che un filosofo insegna tanto attraverso la vita quanto attraverso la dottrina; il secondo è che, facendocela comprendere, la verità è sufficiente a cambiare la nostra vita;

lascia, o Critone; e andiamo per questa via; ché questa è la via per cui ci conduce Iddio."

16. M. Eliade, *op. cit.*, p. 206.

17. *Fedone*, 64c-68b, 82e-84b.

18. *Repubblica*, VI, 509b-c; VII, 517b-c.

19. Cfr. *ibid.*, VII, 517a, 517d, 521c, 529a-b, 533d.

il terzo è che questa verità appare strettamente riflessiva, con un carattere quindi puramente logico e mai empirico. Proprio su questa condizione della verità si impegna e si gioca tutta l'impresa socratica. Al contrario dei fisici, la verità stante a cuore al filosofo non consiste in alcun genere di conformità al reale, ma unicamente in un accordo del pensiero con se stesso. È così persino potuto sembrare che essa quasi si riassume nel sapere ciò che si dice: "Ma proprio questo risulta da quanto è stato detto!"²⁰ risponde spesso Socrate al suo interlocutore. Ne consegue che per la verità non può esservi un criterio esteriore. S'impone da sé, come una cosa che non si può evitare di pensare non appena si pensa. Di fronte a quanto si scopre non c'è quindi né testimonianza, né autorità, né maggioranza che valga. Ma poiché si può giungere alla verità unicamente con un'esperienza del pensiero, solo chi ha provato quest'ultima potrà riconoscerla. Si può così insegnare la filosofia soltanto a chi già la conosce. Il paradosso del filosofo sta nel fatto che egli non può sottrarsi al destino di essere un maestro senza discepoli²¹. In realtà, il meglio che possa fare è non lasciar loro tregua, finché non abbiano scoperto in se stessi quell'irrecusabile affinità o incompatibilità tra le idee che è la dialettica della verità.

Quest'inerenza della verità al pensiero è la stessa riflessione. Questa riflessione, o manifestazione del pensiero a se medesimo, è chiamata da Platone *lógos*²² e da noi tradotta con "ragione". Dal momento che So-

20. *Ippia minore*, 375d, 376b.

21. *Apologia di Socrate*, 33a: "Io non sono stato maestro mai di nessuno."

22. Cfr. per esempio *Critone*, 46b.

crate poteva opporre la verità dell'anima all'appropriazione del mondo, si comprende perché, a differenza di ogni scienza e tecnica, la filosofia può essere definita come un chiarimento della soggettività. Poiché l'anima ha la sua verità nel desiderio, e poiché il desiderio ha la sua verità in "ciò che non lascerebbe più nulla da desiderare", già s'intuisce come l'anima abbia la sua verità oltre ogni temporalità, di là da questo mondo, in un'aspirazione e una destinazione metafisica. Cosa mi aspetto da me e dall'esistenza? Cosa desidero? A cosa aspira la mia volontà? Mentre un'indagine sui mezzi non può essere che tecnica e scientifica, la riflessione sui fini non può essere che morale. Poiché a Socrate importava solo "ciò che è umano", già Senofonte²³ aveva osservato che le scienze non erano in grado di fornire alcuna risposta agli interrogativi che egli si poneva. Anche Diogene Laerzio²⁴ riferisce che Socrate smise rapidamente di interessarsi alla fisica per occuparsi unicamente di questioni morali. Nonostante il mondo sia il grande rovinecchi dei mezzi di cui si può disporre e degli ostacoli che si possono incontrare, alcuni oggetti non si trasformano mai in ostacoli o mezzi se non in rapporto a fini che dipendono dal desiderio o dalla volontà, e che l'anima ha innanzitutto dovuto assegnarsi.

È quindi esatto riconoscere che, con la definizione – e di conseguenza la limitazione – delle competenze della filosofia, Socrate stabilisce anche il suo metodo e i suoi obiettivi. L'unico oggetto della sua riflessione è l'anima umana, il suo desiderio e la conoscenza di ciò a cui essa aspira. In effetti, il primo paradosso del-

23. Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 16; IV, 7, 8.

24. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 21.

l'anima umana è che essa si conosce come desiderio, ma senza sapere ciò che desidera: poiché l'anima è essa stessa, in una volta, enigma e tormento. Ciò che la chiama, la attira, la dirige, la governa e la muove sono i valori. La virtù consiste nella capacità di ognuno di realizzare in sé questo o quel valore. Giustizia, amore, pietà, coraggio..., i dialoghi socratici presentano altrettanti motivi quante sono le diverse virtù. Ciò che indica la misura di ogni valore è però il bene che se ne irradia e se ne riceve. Principe di tutti i valori, il bene è quindi il valore assoluto. Tra scienze e filosofia, è la differenza dell'oggetto a originare la differenza del metodo e del fine. Né la condizione della conoscenza, né quella della verità hanno nulla in comune: le scienze cercano di conoscere i fenomeni della natura, e li considerano chiariti quando giungono a saperli riprodurre e controllare. Per le scienze, conoscere significa quindi saper gestire. Esse sono per costituzione apparentate alla tecnica. Come ogni tecnica, non affrontano che cose reali e osservabili nei fatti, manipolabili e misurabili di diritto. Il loro fine è l'utilità: conoscere per controllare. La scienza costituisce il governo e l'amministrazione teorica del mondo. Al contrario, la filosofia tende a spiegare quei valori mai realizzati e di conseguenza mai osservabili, ai quali nondimeno ogni anima aspira come propria verità. È alla stessa anima che la filosofia deve così domandare ragione. L'anima non può replicare che in modo riflessivo, interrogandosi su se stessa per comprendere il senso delle proprie aspettative e, pertanto, il fine al quale anela. La famosa formula del-fica "conosci te stesso" va dunque intesa come un monito a non aspettarsi dalla fisica nulla di propriamente

metafisico: “L’esteriore non t’insegnerà niente su quanto vi è di più interiore in te. Smetti pertanto di cercare nel mondo una verità che sta dentro a te.” Se, come potremmo dire, la verità della fame è il pane, la verità del desiderio è il suo fine. La filosofia cerca di scoprire o di caratterizzare questa verità. La scienza trova il suo oggetto nella natura; anche quando lo fabbrica, questo è sempre immanente al mondo. Ancorché pure l’uomo si trovi nel mondo, come coscienza se ne sente sempre separato, e come anima sempre estraneo. Non vi si riconosce. All’interno di tale trascendenza non vi sono esperienze più innate dell’attesa e del desiderio. Propria dell’attesa e del desiderio è un’aspirazione a qualcosa di mancante che li ossessiona e li attrae. La filosofia si distingue perciò da tutte le scienze quanto un soggetto si distingue da un oggetto, quanto l’esperienza dell’assenza si distingue da quella di ogni presenza, quanto la pura riflessività si distingue dall’ingegnosità di ogni realizzazione o costruzione, quanto ciò che si desidera non si distingue da quanto si osserva. Vi fu così un momento in cui Socrate disse che la geometria andava studiata sino al punto di saper misurare la propria terra²⁵.

Mircea Eliade aveva sottolineato che lo sciamano, in quanto visitato da divinità indicantigli la sua missione, veniva invitato a una sorta di conversione. Cessando di conformarsi alle ordinarie sollecitazioni dell’esistenza, doveva “seguire, d’ora in poi, una nuova regola di vita”²⁶. È anche il caso di Socrate. Egli modella quell’anti-individuo raffigurato dalla figura del filosofo, poiché l’inclinazione più comune nella maggior parte degli

25. Senofonte, *Memorabili*, IV, 7, 8; Diogene Laerzio, *op. cit.*, II, 32.

26. Vedi M. Eliade, *op. cit.*, p. 89.

uomini è precisamente quella di mettersi in mostra, di essere un personaggio. Dalla propria competenza, abilità, destrezza, gli uomini si attendono varie forme di tornaconto. La posizione, le cariche pubbliche, l'autorità sono dei poteri. Il denaro, poi, conquista amicizie, sostegni, appoggi, complicità, connivenze, tanto che sono pochi gli incarichi o gli uffici non in vendita. Il denaro è una specie di potere universale, di autorità polimorfica: dal momento che non esiste pressoché nulla che non sia in vendita, quasi tutti gli uomini vorranno acquistare più potere possibile. Si tratta dell'ordinaria e assillante preoccupazione di tutti quelli che mirano a farsi una posizione mondana. Niente in cambio di niente su questo mondo. Anche la religione è un investimento. Per i Greci la pietà era una sorta di mercatura²⁷: in cambio di lodi, offerte, sacrifici, preghiere, gli dei accordavano favori, protezione, successo. A tal proposito, Ippia, Gorgia, Polo, Alcibiade o Callicle non sono altro che i più dotati e ordinari dei Greci: ottenendo ciò che gli altri desiderano, sono da questi invidiati. Nessuno però invidia Socrate. Egli rivolta la legge del mondo. Gli dice il sofista Antigone: "Fai una vita cui nessuno schiavo, sottoposto dal padrone a tale regime, potrebbe resistere."²⁸ Non solo Socrate non possiede denaro, non solo non lo desidera, ma considera una spregevole prostituzione sia far pagare la sua saggezza sia arricchirsi con la sua nobiltà²⁹. Alla battaglia di Potidea, quando il suo coraggio e la sua fermezza, anche in mancanza di riconoscimenti, gli avrebbero comun-

27. *Eutifrone*, 14e.

28. Senofonte, *Memorabili*, I, 6, 1.

29. *Ibid.*, I, 6, 13.

que valso la gloria, fece attribuire a un altro i suoi meriti³⁰. Nell'occasione avrebbe potuto anche aggiungere che il bene non stava nel premio alla virtù, ma nella virtù stessa. Lo testimoniava con la sua vita: il bene non è ciò da cui si trae vantaggio, bensì quello che abbiamo il privilegio di realizzare. Al contrario del potere, non è un mezzo per arrivare a qualcos'altro. Ha il fine in se stesso.

Che sia la scelta di un atteggiamento a ispirare la dottrina che lo giustifica, o che sia la dottrina a governare il comportamento che ispira, mi sembra che non si possa capire granché della figura del filosofo a meno di non ricordarsi che Socrate, di fronte ai costumi corrotti e alla corruzione della democrazia ateniese, si considera un vecchio Greco ammiratore di Sparta. Socrate si ribella. Per la loro radicalità, tutti i suoi comportamenti denunciano quelli dei suoi contemporanei. Ogni rifiuto è simile a una posa, al punto che questa può passare per superbia. Vi è dunque una sorta d'arroganza propriamente filosofica consistente in un senso così rigoroso del dovere che porta a non inchinarsi di fronte ad alcun potere, neanche a quello del dolore, e addirittura neanche alla morte. Come Diogene Laerzio³¹, ogni altro lettore dell'*Apologia* ha osservato che, più degli argomenti dei suoi accusatori, è stato l'atteggiamento di Socrate a provocare la sua condanna. Socrate rifiuta di difendersi, e dice: "Ma se, mostrando ai giudici i beni

30. *Simposio*, 220d-e; Diogene Laerzio, *op. cit.*, II, 23.

31. Diogene Laerzio, *op. cit.*, II, 42: Socrate "fu dunque condannato con una maggioranza di duecentottantuno voti". Ma dopo il suo ultimo discorso, in cui propose come sua condanna l'essere mantenuto nel Pritaneo, "fu condannato a morte, con altri ottanta voti in più."

che penso d'aver ottenuto dagli dei e dagli uomini e, inoltre, l'opinione che ho di me, riuscirò a essi molesto, preferirò morire più che, mendicando qualche anno ancora in maniera indegna d'un libero, guadagnare al posto della morte una vita molto più disgraziata." Poi aggiunge: "Chi più liberale di me, che non ricevo mai da nessuno né doni né paga? Chi potreste ritenere a ragione più giusto di uno che s'adatta alle circostanze sì da non aver mai bisogno delle altrui cose?"³² Nel *Teeteto*, all'interno del ritratto che fa del filosofo, Socrate all'improvviso richiama nuovamente lo stile, al tempo stesso disinvolto e altero, della filosofia: "L'uno, quel che tu chiami filosofo [...] può bene aver l'aria, senza suo disonore di uomo semplice e buono a nulla quando gli tocchino uffici servili; [...] l'altro invece [...] non sa gettarsi indietro su la destra il mantello come s'addice a persona libera, e tanto meno sa cogliere l'armonia delle parole sì da celebrare con veridici inni la vita degli dei e degli uomini felici."³³ Anche Nietzsche aveva giustamente colto l'aspetto teatrale del portamento dei filosofi greci: "Quegli uomini del popolo che, convinti della propria perfezione, andavano in giro con la dignità di un eroe da corridoio."³⁴ Dopo Socrate, in effetti, sia gli epicurei, sia i cinici e gli stoici mostreranno la preoccupazione, quasi didattica, di affermare la propria libertà attraverso l'indipendenza, la propria indipendenza attraverso la solitudine, il proprio disprezzo per qualsiasi autorità che non fosse quella della ragione. Si è tenuti

32. Senofonte, *Apologia di Socrate*, 9, 16.

33. *Teeteto*, 175e-176a.

34. F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, nuova ed. riv., Adelphi, Milano 1977, p. 160.