

Matteo Tafer (Hg.)

Ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτός
Giuseppe Schiassi filologo classico

ROMBACH WISSENSCHAFTEN · REIHE PARADEIGMATA

herausgegeben von Bernhard Zimmermann
in Zusammenarbeit mit Karlheinz Stierle und Bernd Seidensticker

Band 37

Matteo Tafer (Hg.)

Ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτός

Giuseppe Schiassi filologo classico

 **rombach** verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Stiftung Humanismus heute.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

© 2016. Rombach Verlag KG, Freiburg i.Br./Berlin/Wien

1. Auflage. Alle Rechte vorbehalten

Umschlag: Bärbel Engler, Rombach Verlag KG, Freiburg i.Br./Berlin/Wien

Satz: Martin Janz, Freiburg i.Br.

Herstellung: Rombach Druck- und Verlagshaus GmbH & Co. KG,
Freiburg i.Br.

Printed in Germany

ISBN 978-3-7930-9876-8

Inhalt

Prefazione	7
Tabula gratulatoria	10
CLAUDIO TUGNOLI	
Introduzione alla figura di Giuseppe Schiassi	11
MICHELE NAPOLITANO	
Schiassi e i frammenti di Eupoli	17
BERNHARD ZIMMERMANN	
Schiassi e i frammenti della commedia di mezzo	41
RENZO TOSI	
Giuseppe Schiassi commentatore della tragedia	55
MATTEO TAUFER	
Giuseppe Schiassi interprete di un punto controverso delle Trachinie: 526 μάτηρ <i>an</i> μάρτυς?	63
ENRICO MEDDA	
L' <i>Epitafio</i> e gli ideali democratici di Lisia nella lettura di Giuseppe Schiassi	75
FRANCO FERRARI	
Platone, Socrate e Atene nell'interpretazione di Giuseppe Schiassi ..	93
CLAUDIO TUGNOLI	
Dall'epitaffio al sacrificio di Socrate. La <i>paidéia</i> dell' <i>areté</i> nelle ricerche di Giuseppe Schiassi	105
Bibliografia di Giuseppe Schiassi (1911–1983)	145
Indice dei nomi.	149

CLAUDIO TUGNOLI (Trento)

Dall'epitaffio al sacrificio di Socrate.

La *paidéia* dell'*areté* nelle ricerche di Giuseppe Schiassi

Abstract

What link is there between the epitaph and the death of Socrates? Anyone who had the patience to follow the philosophical research of Giuseppe Schiassi would notice that the majority of his contributions represent an implicit design of the reconstruction of connections that the scholar, great expert of the classical languages, has patiently and repeatedly mulled over between the cult of the dead and the condemnation to the death sentence of Plato's maestro. From the in-depth examinations into which Schiassi continually forayed, a precious teaching is derived concerning the Greek concept of democracy, from which this withdrawn and self-effacing scholar had gathered the fundamental traits. The pain of Crito for Socrates' refusal to run away, despite having the chance to do so, is a pain shared with all who read *Crito* and *Phaedo*. The Socratic *areté* is all about a serene predisposition towards death and his dying becomes a way to immortality. And that which, to the ignorant, seems to be a defeat, for Socrates is a victory not only over death, but also the enemies of the City, who, at the same time, are his enemies. Socrates' triumph is in things themselves. In the triple epitaph *Apologia*, *Crito*, *Phaedo*, Plato bestowed praise on him befitting of war heroes who died for their homeland, to everlasting memory.

Keywords

Epitaph – Socrates' death – democracy – *areté*

Premessa

Quale nesso c'è tra l'epitaffio e la morte di Socrate? Chi avesse la pazienza di seguire le ricerche filologiche di Giuseppe Schiassi si accorgerebbe che la maggior parte dei suoi contributi rappresenta un disegno implicito di ricostruzione delle connessioni che lo studioso, profondo conoscitore della lingue classiche, ha pazientemente e a più riprese ripensato tra il culto dei morti e la condanna alla pena capitale del maestro di Platone. Dagli approfondimenti in cui Schiassi a più riprese si è cimentato, si ricava un prezioso insegnamento sul concetto greco di democrazia, del quale questo studioso appartato e schivo aveva colto i tratti fondamentali. La ricerca del giusto ordinamento etico-politico appartiene a ogni epoca della storia dell'uomo, che preferisce la vita associata all'isolamento *more animalium* o al *bellum omnium*

contra omnes. Ma quali sono le condizioni affinché esista una comunità di cittadini cooperanti? Cicerone ricorda che senza i vecchi¹ e senza l'amicizia² non potrebbero esserci le istituzioni e le leggi dello stato. Ma un ordinamento statutale, anche se gode dell'approvazione della maggioranza dei cittadini, non può sopravvivere se non è difeso dai nemici interni ed esterni. Non basta governare bene lo stato, bisogna anche saperlo difendere contro le aggressioni e i fattori di disgregazione di ogni specie. Di qui le due principali virtù su cui si regge la comunità: il coraggio del guerriero disposto all'estremo sacrificio per amor della patria e la sapiente abnegazione del politico che dedica tutte le sue energie al bene pubblico senza attendersi né ricevere nulla in cambio. Promuovere l'utile della collettività è il compito specifico dei governanti. Già il Pohlenz ricordava il monito di Panezio: «La direzione dello Stato presuppone una personalità morale e richiede generosa dedizione alla comunità»³. La paura e l'avidità, passioni opposte alle virtù citate, preparano la strada del vizio e dell'isolamento solipsistico di coloro che, illudendosi di poter ricavare un vantaggio agendo contro lo stato, demoliscono infine anche se stessi. Le leggi che governano uno stato possono apparire regolamenti che mutano col tempo e le circostanze, ma l'idea di Legge, presupposto di tutte le leggi positive, rinvia alla potenza normativa degli eroi che, con il sacrificio della loro vita per la salvezza delle istituzioni fondate sui *mores maiorum*, continuano a *rifondare* lo stato ogni volta che le loro gesta sono celebrate. Ecco dunque l'importanza decisiva dell'epitaffio, con cui si piange la scomparsa dei valorosi e li si loda per la virtù di cui rappresentano un fulgido esempio. Socrate non è forse morto per difendere, con l'osservanza rigorosa delle leggi di Atene, l'esistenza stessa dello stato di cui faceva parte? Socrate merita di

¹ *Mens enim et ratio et consilium in senibus est; qui si nulli fuissent, nullae omnino civitates fuissent* (Cic. *Cato Maior* 19, 67).

² *Quodsi exemeris ex rerum natura benivolentiae coniunctionem, nec domus ulla nec urbs stare poterit, ne agri quidem cultus permanebit* (Cic. *Lael.* 7, 23)

³ Schiassi 1964, 273. Il politico che antepone al proprio interesse l'utile della comunità sarà premiato dalla *eudoxia*, la «buona considerazione» e, nella sua accezione più nobile, la «gloria». Le virtù romane celebrate da Cicerone – *fides*, *constantia*, *gravitas*, *dignitas*, *pietas*, *sancritas* – sono insieme private e pubbliche e identificano i *boni viri* impegnati nella gestione degli affari della *res publica*. Si può dire che tutte le virtù autentiche per un romano sono eminentemente pubbliche: sarebbero inconcepibili al di fuori della comunità e la comunità impossibile se esse non ne fossero le forze ordinatrici in tutti i campi. La *fides*, la prima e fondamentale virtù su cui si regge la vita sociale, si estende dal campo giuridico, «dove la *fides bona* è norma regolatrice della prassi giuridica (*ex fide bona* = secondo retta coscienza) ed è parte integrante dell'*aequitas*, a quello dei rapporti erotico-sentimentali, dove la *fides* si presenta come un'obbligazione morale, che fa della relazione fra l'uomo e la donna un *foedus amicitiae*» (*ibid.* 276).

essere annoverato tra gli eroi onorati da un epitaffio. Il sapiente calunniato è una prova decisiva della necessità che l'ordinamento democratico si fondi sul binomio di *isonomía* e *isotimía*, uguaglianza dinanzi alla legge e diritto al riconoscimento dei propri meriti. Senza *isonomía*, una società cade in preda alla disgregazione provocata da litigiosi particolarismi e alla fine si dissolve nell'anarchia. Senza *isotimía* lo stato va incontro al rischio opposto, ma non meno grave, di un dispotismo cieco e ottuso, dove la libertà e la dignità delle persone sono cancellate. Uno stato giusto ha bisogno di entrambe, affinché da un lato la rivendicazione dei diritti non sfoci in richieste futili o impossibili da soddisfare, né sia mera espressione di desideri più o meno legittimi⁴; e, dall'altro, la rivendicazione della libertà individuale non sia pretesto per legittimare comportamenti predatori o privilegi ingiusti. La sopravvivenza dello stato in tempo di pace riposa sul culto degli eroi fondatori e sulla memoria del passato. Ma dopo un certo tempo nuove minacce ritornano a pesare, immancabilmente, su di uno stato che sembrava progredito e prospero, immune da pericoli e quindi *securus*. E allora nuove gesta di nuovi eroi spesso inconsapevoli rigenereranno le istituzioni sfibrate e le speranze divelte. Eroi che, con incondizionata riconoscenza, coscienze finalmente risorte sapranno ricordare. Il culto degli antenati ristabilisce così la continuità storica degli stati, al di là delle fratture e dei rivolgimenti tanto inattesi quanto ineluttabili.

Origine e significato dell'epitaffio presso i Greci

Nell'*Introduzione* all'*Epitaffio* di Iperide, Schiassi ricostruisce i precedenti poetici dell'epitaffio⁵. Il culto dei morti presso i greci ha origini antichissime. L'anima dei morti era considerata vivente. I morti erano per i greci esseri sacri e venerati come beati abitatori dell'oltretomba, dove conservavano le necessità terrene; i sopravvissuti avevano quindi il dovere di procurare loro

⁴ Potremmo addurre ad esempio la pretesa di rivendicare la genitorialità come un diritto sacrosanto, che si deve poter soddisfare in qualsiasi modo, anche ricorrendo all'utero in affitto, pratica ormai diffusa nel mondo, ma non per questo meno discutibile e potenziale fonte di gravi abusi, se non negazione di elementari diritti di chi deve venire alla luce. Essere genitore comporta il dovere di educare il figlio quando è nato, ma non esiste, credo, alcun diritto di averlo prima del concepimento, a qualsiasi costo. Purtroppo la confusione tra diritti e doveri può produrre qualche mostruosità. D'altra parte una società che tutela i diritti senza imporre una rigorosa osservanza dei doveri si rivela presto un coacervo di individui cui manca il principale fattore di coesione, che consiste nella capacità di agire per una meta comune e nell'interesse di qualcuno che non sia se stessi.

⁵ Schiassi 1959, VII-LXIII.

ciò di cui avevano bisogno, alimenti compresi. Bisognava poi tributare loro certi onori, affinché essi conservassero anche nell'al di là la *dignitas* e la *gravitas* che, se lasciati a se stessi, essi non sarebbero stati in grado di tutelare. D'altra parte i morti erano vere e proprie divinità. La loro tomba era il loro sacrario, al cospetto del quale si trovava l'altare per i sacrifici. »Il τάφος, che era anche il βωμός, costituiva il simbolo concreto della religione dei morti, il quale vincolava i viventi ai defunti«⁶.

In età omerica, scrive Schiassi richiamandosi a Numa Denis Fustel de Coulanges (*La cité antique*, Paris 1864), a Gaetano De Sanctis (*Storia dei Greci*, Firenze 1939), a Erwin Rohde (*Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg i.B./Leipzig 1890-94), a Martin Persson Nilsson (*Den grekiska religionens historia*, Stockholm 1921; versione tedesca: *Geschichte der griechischen Religion*, München 1955), non esisteva un vero e proprio culto dei morti, poiché dopo la morte rimaneva non più di un'ombra vana (ψυχή, εἶδωλον), che conservava solo il profilo esteriore del defunto⁷. Anche in età omerica al morto veniva eretto un tumulo, affinché il ricordo del defunto non si estinguesse presso i posteri, i quali avrebbero potuto così allestire giochi e banchetti funebri, accompagnati da sacrifici e offerte che permettessero ai morti di recuperare una certa vita corporea. Agli dèi decaduti al rango di eroi in seguito furono tributati gli onori con cui in precedenza era stato celebrato il culto dei morti. Cominciarono poi ad essere considerati eroi anche personaggi divenuti illustri in seguito alla loro morte, ai quali erano indirizzate cerimonie e offerte, in segno del riconoscimento del loro carattere divino. I riti propiziatori in onore dei defunti esprimevano il desiderio dei sopravvissuti di guadagnare il favore degli scomparsi, assurti al rango di veri e propri semidei. In età micenea, ricorda Schiassi, i defunti erano sepolti (inumazione), ma nell'età dei poemi omerici si afferma la pratica della cremazione e incinerazione, che era quindi una specie di «seconda morte», seguita alla prima: solo allora l'anima poteva entrare nell'Ade⁸.

⁶ *Ibid.* VII.

⁷ Questo non è un dettaglio di poco conto rispetto all'origine della pittura: la riproduzione pittorica doveva delineare l'anima del soggetto, identificata con i contorni dell'ombra proiettata dalla persona stessa in controluce. Sull'origine e il significato del ritratto cf. Tugnoli 2014.

⁸ Schiassi 1959, VIII, n. 5. Il rituale che accompagnava il lutto durante l'esposizione del defunto (γόος, lamento inarticolato – specie di nenia primitiva inarticolata, come in *Odissea* XXIV 45ss. –, radersi i capelli, battersi il capo, percuotersi a sangue il petto, strapparsi i capelli), corrispondeva all'esigenza dei sopravvissuti di espiare la colpa per i defunti e placare il loro risentimento. Mi sembra del tutto evidente che il rituale alludeva al senso di colpa dei vivi nei confronti dei morti, che si credeva ritenessero i sopravvissuti responsabili

Da quel momento la tomba fondava una tradizione illustre che celebrava l'eroe sepolto. »Oggetto del canto, commenta Schiassi, era la lode della virtù del morto sul fondamento dei suoi ἔργα, che nel caso specifico dovevano essere κλέα ἀνδρῶν, coronati dalla morte gloriosa in battaglia, *laudes clarorum virorum*, per usare l'espressione di Cicerone⁹. Oggetto dell'encomio erano uomini le cui gesta dovevano rappresentare un esempio, un modello per le generazioni successive. L'encomio epico-lirico sarebbe stato ripetuto nei banchetti dagli aedi. Il compianto e la lode: il dolore per la scomparsa del defunto, di cui si avverte la mancanza e la volontà di farlo rivivere, restituendogli in forma immortale quella vita che i sopravvissuti si sentono responsabili, *in qualche modo*, di avergli tolto. Il lamento funebre doveva quindi contenere sia il compianto che la lode: θρήνος καὶ ἐγκώμιον. Come Werner Wilhelm Jaeger sostiene nella sua *Paideia*, Tirteo istituisce una continuità tra l'ideale aristocratico della virtù guerriera e l'ideale civico della dedizione del cittadino soldato alla patria. Insomma il cittadino valoroso amante della patria dovrà cooperare al bene comune con lo stesso spirito con cui in guerra combatte strenuamente, senza fuggire. L'onore guerriero è il paradigma e la prova del nove dell'amor di patria, che a sua volta è la giustificazione permanente della disponibilità al sacrificio di sé per il bene degli altri. I caduti sono celebrati come se fossero ancora tra i vivi e vivi essi stessi. Schiassi vede nel fr. 5 D. di Simonide, dedicato ai morti alle Termopili, tutti gli elementi della topica degli epitaffi. I caduti sono idealizzati come eroi, degni di essere avvolti nella »veste fulgida di gloria, che indelebile sfida il tempo«¹⁰, in virtù del loro sacrificio¹¹.

della loro morte, secondo un meccanismo universalmente diffuso, messo in chiaro dalla psicoanalisi e dall'antropologia vittimaria, per cui il morto rappresenta la vittima di un linciaggio figurato – l'espulsione della violenza sospesa di cui il morto stesso si fa carico come capro espiatorio postumo. Ogni volta, immancabilmente, agisce la credenza inconscia per cui la morte è sempre la conseguenza dell'azione di qualcuno ai danni del defunto. I sopravvissuti sono come dei persecutori che provano insieme sollievo per l'espulsione della vittima e si sentono colpevoli, come se avessero essi stessi procurato la sua morte. Durante la cerimonia della sepoltura un coro cantava l'encomio del defunto, oppure gli esecutori si esibivano in un canto.

⁹ Schiassi 1959, IX.

¹⁰ Schiassi 1962, 3.

¹¹ Il sacrificio ha diversi gradi: quello massimo, dei soldati che muoiono in battaglia per difendere la patria, e quello di coloro che semplicemente decedono, consumati dall'usura del tempo o dalla sorte. Ogni morte, comunque avvenga, è un cedere se stessi in cambio di qualcosa. Che cosa? Il buon nome, l'essere perdonati per le eventuali ingiustizie commesse, per tutti gli errori che, potendo ritornare indietro, ciascuno vorrebbe non aver commesso. I morti commemorati e glorificati rivivono per non morire più; i morti che nessuno vuole

Nell'*Iliade* è attestato il canto funebre spontaneo eseguito nel corso delle onoranze funebri presso il cadavere del defunto. I *góoi* e *thrēnoi* in età antica erano i lamenti in parte inarticolati, improvvisati; solo più tardi, con Simonide e Pindaro, apparve il vero e proprio genere letterario del *thrēnos*. Si veda ad esempio Briseide che nel XIX libro dell'*Iliade*, condotta nella tenda di Achille, dinanzi al cadavere di Patroclo si abbandona al suo *góos*, in cui rievoca l'animo gentile di Patroclo nei suoi riguardi. Altro esempio ricordato da Schiassi è il canto XXII, che termina con la lamentazione funebre di Andromaca per Ettore, il consorte trascinato dai cavalli di Achille¹².

»Il *θρήνος* omerico, scrive Schiassi, coi suoi *γόοι* entrò nella lirica con Simonide costituendo un genere ufficiale, il *θρήνος* *ἐγκώμιον* in forma di melica corale; ma ciò avvenne solo dopo che in esso erano confluiti lo spirito e le funzioni dell'elegia guerriera di Callino e di Tirteo. L'elegia fin dalla sua origine molto antica designava molto probabilmente »un ritmo usato per i canti funebri; *ἔλεγος* sarebbe stato l'antecedente di quello che poi fu il *θρήνος*« (Carlo Del Grande)¹³. L'elegia guerresca tra quelle di vario argomento fu la prima ad affermarsi e per essa il poeta si metteva a servizio dell'autorità civile per creare la disciplina collettiva, facendosi quasi strumento dell'educazione statale nella comunità cittadina. In questo senso opera il poeta Tirteo a Sparta. Un precedente dell'elegia guerresca in Omero è costituito dai *κλέα ἀνδρῶν*, dalle gesta gloriose degli eroi già consegnate alla leggenda e divenute argomento dei canti degli aèdi. Esse erano coronate da altrettante gloriose morti in battaglia. Ora gli eroi omerici, quali Agamennone, Nestore, Ettore, nelle loro calde allocuzioni a scopo parenetico ai combattenti si appellano a imprese di antenati e progenitori, che vengono additate quali paradigmi incitanti all'*aretè*. Invece Tirteo nelle sue elegie, mentre trasforma l'ideale aristocratico dell'*aretè* eroica in quello civico della dedizione del cittadino-soldato alla patria, si vale non già di frasi retoriche ed esortazioni generiche, ma di quadri plastici nel loro colorito arcaico, di singolare effetto etico e parenetico«¹⁴.

ricordare e perdonare, esaltare e trasfigurare, idealizzare e conservare, ebbene, questi morti muoiono due volte.

¹² Schiassi 1959, XI.

¹³ *Ibid.* XII.

¹⁴ *Ibid.* XII–XIII. Simonide di Ceo ha dunque dato voce alla muta solitudine della tomba. »Questa poesia così sobria ed austera degli encomi e degli epigrammi e pur così eloquente, la quale raccoglie in sé lo spirito dell'elegia patriottico-guerriera di Tirteo, risorgerà in un nuovo genere in prosa, il *λόγος ἐπιτάφιος*« (Schiassi 1962, 4). Anche la tragedia accoglie il rito della sepoltura e degli onori funebri, soprattutto in Sofocle. »Nell'*Aiace* e nell'*Elettra*,

Nella ricostruzione di Schiassi »il canto di lutto o *θρήνος* = riguardante principi o nobili morti con Simonide assurge alla dignità di un canto lirico corale e viene ufficialmente introdotto nella letteratura. Inoltre è merito del medesimo poeta l'aver fissato il carattere letterario del genere affine dell'encomio, consacrato a viventi, e dell'epigramma funebre o votivo. Per il primo Wilhelm Schmid e Otto Stählin rilevano che esso è »un succedaneo dei più antichi carmi elegiaci e giambici consolatori, quali noi conosciamo da Archiloco e Simonide«. Esso per il suo contenuto è molto affine all'encomio dei caduti ed anzi la glorificazione delle valorose imprese è elemento comune ai due componimenti. E poiché chi canta il *θρήνος* e compiangere tende a consolare se stesso e gli altri (*παράμυθεῖσθαι*) e quindi è indotto naturalmente a presentare le imprese del defunto ed elogiarle, quello che inizialmente era un canto di lutto sulla tomba finisce col diventare un canto di lode, un *ἐγκώμιον*»¹⁵. Esempi in tal senso sono i due frammenti per i morti alle Termopili, 83 e 92 D.¹⁶. Nel primo è sottolineata la volontà cosciente ed eroica del vate di rimanere al suo posto pur sapendosi destinato a morte certa; nel secondo i morti Spartani invitano i passanti a riferire a Sparta che essi sono caduti combattendo in fedele obbedienza alla consegna ricevuta ed ora restano sul luogo stesso del loro sacrificio volontario come sentinelle immortali e ammonitrici sui confini della patria¹⁷. Le due epigrafi iniziano con una determinazione dimostrativa locale: *μνήμα τόδε* = questa è la tomba. L'importanza dell'epigramma simonideo e successivo in rapporto alla nascita di un nuovo genere di prosa, il *λόγος ἐπιτάφιος*, è così commentata da Schiassi: »Eternare sulla pietra un fatto storico, un'azione individuale o collettiva e conferirvi mediante la forma poetica dell'ἐλεγεῖον una risonanza più vasta, onde sopravviva nella memoria dei posterì, è l'ufficio dell'epigramma simonideo e, possiamo dire, anche postsimonideo (...) Questa poesia così sobria ed austera dei treni-encomi e degli epigrammi e pur così eloquente, la quale raccoglie in sé lo spirito dell'elegia patriottico-guerresca di Tirteo, e più tardi continuerà a nutrirsi di luoghi comuni dell'oratoria epidittica, risorgerà in un nuovo genere di prosa, il *λόγος ἐπιτάφιος*»¹⁸.

come nell' *Antigone*, i morti sono sentiti come viventi e reclamano imperiosamente i loro diritti: esequie, riabilitazione, vendetta; l'onore a loro reso è il comandamento di una legge divina e quindi spetta a tutti, perché tutti sono uguali di fronte alla morte» (*ibid.* 5).

¹⁵ Schiassi 1959, XIV.

¹⁶ *Ibid.* XIV.

¹⁷ *Ibid.* XV.

¹⁸ *Ibid.* XVII.

I tragici hanno spesso inserito nella stessa vicenda drammatica il dovere di dare sepoltura ai morti e di tributar loro gli onori dovuti. »Il rito della sepoltura e degli onori funebri affondava le radici profonde nella religiosità ellenica e in particolare attica, ed è specialmente accentuato in Sofocle. Così Teseo nell'*Edipo a Colono* riconosce allo sventurato Edipo il diritto di trovare posto per l'estremo riposo nella sua Attica. Per il diritto alla sepoltura del fratello da lei sentito come un santo dovere di *pietas* verso i consanguinei si batte e si sacrifica Antigone. I morti anzi sono sentiti come viventi e l'onore reso ad essi è considerato una legge divina e perciò spetta a tutti, perché la morte rende tutti uguali. È diffusa anche la credenza da Sofocle raccolta che nell'aldilà si rivedono i congiunti morti»¹⁹.

Nelle *Supplici* di Euripide Teseo interviene in ossequio all'antica legge divina, il *nómos palaiòs daimónon*, ottiene la restituzione dei cadaveri degli eroi argivi caduti sotto le mura di Tebe, in risposta alle richieste delle madri dei caduti. Teseo vince i tebani e ottiene le salme. »Le esequie sono celebrate con un poetico ἐπιτάφιος λόγος di Adrasto che esalta la gloria degli eroi caduti; per questo la tragedia è stata a ragione definita un »epitaffio drammatico«, una poesia in onore di ἄνδρες ἄγαθοί della leggenda»²⁰. Teseo invita Adrasto a tenere il discorso funebre degli eroi caduti. Adrasto premette che degli amici dirà cose »vere e giuste«, poi passa in rassegna gli eroi: Capaneo, Eteocle, Ippomedonte, Partenopeo e Tideo, fissando di ciascuno un profilo.

In una data che non è possibile fissare con precisione, spiega Schiassi, ad Atene fu istituito l'epitaffio ufficiale. Al *pátrios nómos*, che imponeva alla *pólis* di provvedere alle esequie dei cittadini che avessero dato la vita per la patria, a un certo punto un uomo politico o un legislatore provvide ad aggiungere il λόγος ἐπιτάφιος – discorso epidittico quale riconoscimento onorevole ai morti in guerra – nel corso del trasferimento delle salme per la sepoltura, come riferisce Tucidide²¹. Schiassi osserva che il λόγος ἐπιτάφιος fu un'istituzione successiva al funerale pubblico. Lo conferma una fonte antica, Diodoro Siculo, »secondo cui il governo democratico ateniese volle onorare le tombe dei caduti nella seconda guerra persiana e perciò dopo Platea istituì per la prima volta l'ἄγων ἐπιτάφιος e fissò per legge la designazione di un oratore ufficiale a pronunciare in sostituzione dell'elegia ai caduti di

¹⁹ *Ibid.* XVIII.

²⁰ *Ibid.* XIX.

²¹ Thuc. II 35, 1.

Maratona l'elogio in prosa per i morti che venivano sepolti a pubbliche spese»²².

Plutarco (*Per.* 28) ci attesta che il più antico epitaffio storico era dedicato ai caduti della guerra di Samo e fu pronunciato da Pericle nel 439, al termine della guerra che si concluse con la conquista dell'isola da parte di Atene. »Pericle nell'encomio ai caduti li appellava ὁθανάτους, per affermare che la loro *aretè* aveva vinto la morte ed essi vivevano elevati al rango di eroi, quali ἄνδρες ἀγαθοὶ γενόμενοι. Così i morti delle Termopile (Sim. 5D.) eroizzati indossano una «veste funebre» che nulla potrà oscurare»²³. L'epitaffio di Gorgia fu composto e pronunciato per infiammare gli ateniesi contro i Persiani, riprendendo l'idea della ὁμόνοια, vale a dire la solidale concordia tra le città elleniche; probabilmente fu pronunciato nel periodo 421-414. Gorgia presenta un ideale di virtù virile, realizzato mediante il sacrificio supremo, da parte dei caduti in battaglia. La morte in battaglia rivela e conferma il valore di questi eroi.

L'epitaffio di Lisia era un'orazione funebre dedicata agli ateniesi caduti nella difesa di Corinto. Schiassi ricorda che la maggior parte degli studiosi contestano l'attribuzione dell'epitaffio a Lisia e lo considerano opera di un anonimo di età posteriore al *Panegirico* di Isocrate (380 a.C.), con l'argomento che Lisia era un meteco, mentre l'incarico ufficiale per l'orazione funebre era riservato all'oratore che fosse cittadino ateniese. Schiassi obietta che Lisia potrebbe averlo composto per un altro, probabilmente un politico ateniese, durante la guerra di Corinto. Infine, conclude il Nostro, Josef Walz ha dimostrato che l'*Epitaffio* non solo non è indegno di Lisia, ma è tipicamente lisiano, nella forma e nel contenuto; esso sarebbe il necessario anello di congiunzione tra Gorgia e Isocrate²⁴.

L'epitaffio nel *Menesseno*

Nel *Menesseno* di Platone Socrate pronuncia un discorso funebre che attribuisce ad Aspasia, l'etera compagna di Pericle; Aspasia a sua volta l'avrebbe composto avvalendosi di frammenti e ritagli di un epitaffio pronunciato da Pericle diversi anni prima. Il discorso però non fa riferimento ad alcuna situazione reale, perciò, avverte Schiassi, è inutile cercarvi allusioni ad avveni-

²² Schiassi 1959, XXIII.

²³ *Ibid.* XXVII.

²⁴ *Ibid.* XXXVI.

menti precisi, che permettano di fissare con sicurezza l'anno di composizione. Alla fine dell'elogio si accenna alla pace di Antalcida (387), quindi con ogni probabilità la data di composizione è il 386. Platone non ha inteso comporre un epitaffio storico, precisa Schiassi, ma un epitaffio teorico, che gli permettesse di esprimere le sue valutazioni in merito a questo genere letterario. Socrate avverte che gli oratori celebrano sia meriti reali che meriti inesistenti. Ma poi un'attenta lettura permette di afferrare il pensiero platonico in merito agli epitaffi e quindi alla giusta interpretazione di questo singolare epitaffio nato da Pericle, ripreso da Aspasia, divulgato da Socrate e ripresentato in forma artistica da Platone. Aspasia premette che ai morti, come corrispettivo delle belle azioni compiute, spetta un »discorso fatto a perfetta regola d'arte«. Quindi il discorso svolgerà l'elogio secondo l'ordine naturale fissato dalla tradizione: *eughéneia*, *trophé*, *paidéia* e *práxis tón érgon*. L'*eughéneia* = nobiltà dei natali, nasce dall'autoctonia e genera l'*areté*; i *prógonoi* abitarono e vissero nella loro vera patria e non ebbero una matrigna, ma una madre, che è la stessa terra che ora li accoglie. L'elogio dell'Attica, il tema centrale, è motivata dal fatto che questa terra ha generato l'uomo che eccelle tra gli altri esseri viventi per la *synesis* e per un innato senso della giustizia e della religione. Gli dèi prediligono l'Attica, che essi stessi hanno guidato verso la civiltà. Elemento importante nella formazione è la *politéia*, nella quale l'uguaglianza di nascita consegue all'autoctonia e implica l'*isonomía* e l'*isotimía* (uguaglianza di fronte alla legge, uguaglianza di diritti civili, diritto al riconoscimento dei meriti). La democrazia intesa come *isonomía* e *isotimía* è la base su cui si innesta l'aristocrazia della virtù e del merito, poiché gli uomini devono essere giudicati non solo in base ai diritti, ma anche in rapporto ai doveri. Il criterio di valutazione del loro operato sarà quindi la *dóxa aretês kai phronéseos*²⁵, la fama di essere virtuosi e saggi. »Dall'autoctonia attraverso l'εὐγένεια nasce l'ἐλευθερία, che è lo spirito della libertà. Nutriti di questo spirito antenati ed eroi attuali hanno sempre lottato per respingere barbari o difendere altri Greci»²⁶. Platone rievoca la parte di primo piano avuta da Atene nelle tre grandi imprese di Maratona, Salamina e Platea. All'elogio segue l'esortazione ai viventi a mostrarsi degni dei morti. Schiassi ricapitola i tre punti di vista relativi al significato del Menesseno: i) il *Menesseno* è un'opera ironico-satirica che prende di mira la retorica contemporanea (Paul Wendland); ii) il *Menesseno* è un'opera seria, in cui Platone cerca di confrontarsi con i retori del suo tempo (Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff); iii) il *Menesseno* è un'eserci-

²⁵ *Ibid.* XLIV.

²⁶ *Ibid.* XLIV.

tazione scolastica, in cui l'autore segue fedelmente lo schema tradizionale, proponendo un epitaffio tipico in tutte le sue componenti (Louis Mériquier). Secondo Schiassi le tre posizioni contengono tutte una parte di verità. Platone esclude che si possano esaltare meriti inesistenti – in linea con la sua condanna della retorica e della politica – qualora si discostino dalla verità e dalla giustizia. Pur con tutta la buona volontà, rimane sempre uno iato tra retorica e filosofia. La verità della retorica comprende qualche concessione all'enfasi, all'adulazione e quindi alla menzogna, concessioni che la verità della filosofia non può ammettere. Platone non intende polemizzare, ma solo redigere un epitaffio-tipo allo scopo di mostrare quanto lontano sia questo genere letterario dalla sua etica fondata sulla verità e sulla giustizia. E lo attribuisce a una donna, neppure ateniese, morta da molti anni, come se Socrate volesse scaricare su di lei la responsabilità di un genere di discorso non troppo compatibile con la sua dignità di filosofo. Il concetto fondamentale è rappresentato dall'*eughéneia*, da cui dipendono, come si è visto, la democrazia e la libertà. Nella stessa democrazia il principio di uguaglianza dinanzi alla legge e ai diritti civili viene corretto e superato dal principio del valore e del merito. »Dunque – conclude Schiassi – la vera «nobiltà» per Platone non è quella di nascita, ma quella della virtù e della conoscenza»²⁷, poiché il solo criterio, l'unità di misura, è la *dóxa aretês kai phronéseos*.

L'Epitaffio di Iperide

Schiassi presenta così la figura di Iperide: »Iperide, uomo di indole non filosofica e meditativa anche se da giovane si accostò alla scuola di Platone e alla *paideia* di Isocrate, si rivelò soprattutto dotato di una forte natura istintiva, che lo portava ad un'intensa vita di godimenti, in cui l'amore delle eteri si univa a quello della tavola e delle vivande ricercate»²⁸. Iperide fu un patriota

²⁷ *Ibid.* XLVI. »La critica antica – scrive Schiassi – mise in dubbio l'autenticità dell'epitaffio giunto sotto il nome di Demostene, pronunciato al Ceramico per i caduti di Cheronea (338-337). Per primo Dionisio d'Alicarnasso lo definì con queste parole: φορτικός και κενός και παιδαριώδης επιτάφιος, senza però addurre convincenti ragioni al suo reciso giudizio negativo. Ma questo rimase decisivo nell'antichità e conservò il suo peso anche tra i moderni. Tra costoro il più autorevole sostenitore della non autenticità fu il Blass, che indotto da ragioni stilistiche vide in questo discorso funebre una mediocre imitazione del *Menesseno*, con reminiscenze e punti di contatto con Demostene e, in misura minore, con Licurgo e Iperide, redatta da un Demostenico» (*ibid.* XLVII). Johannes Sykutris ha difeso invece l'attribuzione demostenica (Sykutris 1928).

²⁸ Schiassi 1959, L.

sincero e impulsivo, di agiata condizione economica, e questo gli permise di fornire mezzi materiali per contribuire a contrastare le spedizioni di Filippo di Macedonia. E anche dopo Cheronea (338), rimase avversario del partito filomacedone e si prodigò contro Filippo, mentre Demostene e Focione facevano prevalere la linea moderata e di compromesso nelle trattative con Filippo. Nel 323 Iperide è rimasto il solo esponente del partito nazionalista, Demostene è condannato in un processo che vede Iperide tra i suoi dieci oratori d'accusa, è morto Licurgo, uomo di severa integrità morale, che subì l'affronto di una denuncia per un ammanco erariale, da parte di un accusatore che richiese la condanna dei figli di Licurgo al pagamento di una multa e alla loro detenzione. Iperide, e insieme a lui Demostene, perorarono con successo la causa della liberazione dei figli di Licurgo, proclamato saggio e onesto²⁹.

Nel giugno 323 a Babilonia moriva improvvisamente Alessandro Magno. La notizia indusse i nazionalisti ateniesi a iniziare la guerra di liberazione, promossa da Iperide, capo politico dell'insurrezione, coadiuvato da Demostene che, nonostante fosse in esilio, si adoperò per procurare nuovi alleati ad Atene. L'insurrezione ha un esito tragico, nonostante i primi trionfi dei difensori della libertà guidati dal generale Leostene. Capitolano sotto la controffensiva macedone le città confederate e ad Atene è instaurato un nuovo governo filomacedone (settembre 322). I capi nazionalisti sono condannati a morte e ricercati. Demostene si sottrae alla morte con il veleno (ottobre 322). Iperide, catturato ad Egina nel santuario di Eaco, viene condotto a Cleone e ivi torturato e ucciso (novembre 322). »Sul finire dell'inverno del 322, prosegue Schiassi, quindi al termine del primo anno della guerra lamiaca, Iperide, capo politico e animatore della rivolta antimacedone, viene designato come oratore ufficiale dei soldati caduti col loro comandante Leostene, come attesta Diodoro (XVIII, 13,5)«³⁰. L'orazione di Iperide scaturisce da un momento di euforia e entusiasmo per i successi riportati da Leostene e dal successore Antifilo, anche se l'avvolge un'atmosfera di incertezza e apprensione per il futuro, giustificata dagli insuccessi navali nell'Ellesponto e nell'Egeo, dall'assedio di Lamia, non ancora risolto, e dall'abilità del generale macedone Antipatro.

L'epitaffio di Iperide esalta il sacrificio supremo dei soldati di Lamia e del loro condottiero, i quali sono caduti in nome dei due ideali più alti: *areté* e *eleuthería*, virtù e libertà. »L'orazione di Iperide – commenta Schiassi – segue

²⁹ Schiassi 1959, LII.

³⁰ *Ibid.* LVI.

solo esteriormente il tipo convenzionale e se ne distacca nella sostanza. Essa riduce al minimo i riferimenti all'età eroica e all'antica storia della *pólis*, all'autocrazia, alla *paideía*, alle imprese degli antenati, temi solo sommariamente accennati, mette invece in grande rilievo gli eventi del giorno, le imprese dei soldati e del loro generale Leostene. Sin dall'esordio si sottolinea l'eccellenza del loro valore guerriero, che li colloca nella più nobile tradizione patriottica di Callino e Tirteo con la qualifica di ἄνδρες ἄγαθοί e si accenna ripetutamente alle loro imprese³¹. Al centro dell'orazione emerge il tema della virtù guerriera, con accanto la libertà, intesa sia come indipendenza esterna dall'egemonia macedone sia come libertà interna, basata sull'*isonomía* e *isotimía* (uguaglianza di fronte alla legge e uguaglianza di diritti civili, parità di diritti e doveri), fondamento della democrazia. La *koinè eleuthería*, patrimonio di tutti i greci, assicura l'*autonomía*, la libertà di autogoverno o autodeterminazione, da cui dipende l'*eudaimonía*, l'autentica felicità spirituale dei cittadini e della patria³². Quindi la *virtù* dei combattenti mira alla *libertà*, base dell'*autodeterminazione* e quest'ultima porta la *felicità*. Atene è esaltata per il suo passato glorioso, per il patrimonio di *areté*, *eleuthería* e *nómos* di un regime, quello democratico, che ha permesso di raggiungere la piena felicità; infatti, ricorda Iperide al passo 25, «non la minaccia di un uomo, ma la voce della legge deve dominare su uomini che siano veramente felici»³³. Gli eroi celebrati da Iperide sono caduti per custodire gli ideali di Atene, il patrimonio della sua tradizione. «E il dovere di tutti i viventi è quello di custodire la loro eredità, tener fede a quei sacri ideali, contemplare sempre la vita e le «opere» dei caduti ormai εὐδαίμονες, eternamente beati, mirare sempre la loro εὐδοξία ἀγήρατος, «gloria che non conosce tramonto»³⁴.

Se Wilamowitz giudica l'epitaffio di Iperide «discorso povero di contenuto e di sentimento, pieno di luoghi comuni, in uno stile che all'oratore non è naturale e rimane imitazione»³⁵ – giudizio che Schiassi non condivide – gli antichi, in particolare l'*Anonimo del Sublime*, ne tessono un elogio iperbolico. Schiassi si sofferma sugli aspetti di innovazione dell'epitaffio di Iperide rispetto all'epitaffio tradizionale. L'innovazione più rilevante è l'elogio *ad personam*, mentre nell'epitaffio tradizionale vigeva la regola della lode collettiva, ma indirizzata ai singoli cittadini, facendo nome e cognome. Iperide invece pone

³¹ *Ibid.* LVII.

³² *Ibid.* LVIII.

³³ *Ibid.* LIX.

³⁴ *Ibid.* LIX.

³⁵ Wilamowitz 1923, 63 (tr. it. di Schiassi).

al centro Leostene, esaltato come un eroe tragico. »Questo valorizzare l'uomo e porlo al centro della storia e quindi dell'opera d'arte deve essere considerato lo sbocco naturale di tutta un'evoluzione prodottasi in Grecia nel senso dell'individualismo e del culto della personalità«³⁶. Dal passo 27 dell'*Epitaffio* in poi si mette in rilievo che l'uomo è per natura mortale, ma gli è data la possibilità di sottrarsi all'oscurità dell'oblio e di vincere la morte attraverso il ricordo dei meriti conseguiti. Gli eroi cadendo hanno conquistato una gloria immortale; per Iperide l'immortalità della gloria diventa una seconda vita. In quanto ἄνδρες ἀγαθοί, gli eroi caduti in difesa della patria – dando così prova dell'antica *areté* – rinascono e vivono una nuova vita proprio attraverso l'epitaffio, che li farà rivivere per sempre nella memoria e nel cuore degli uomini di ogni età e condizione. Iperide si spinge fino a rappresentare gli onori e i festeggiamenti riservati agli eroi nell'Ade.

»La famosa leggenda attica di Teseo – scrive Schiassi – che accogliendo le suppliche di Adrasto accorre a Tebe per difendere il diritto alla sepoltura degli eroi argivi caduti sotto le mura delle città, ha ispirato un dramma di alti sensi patriottici ed umani, le *Supplici* di Euripide. Le madri di quegli eroi col re Adrasto si presentano supplici ad Etra, madre di Teseo, perché interceda presso il figlio, onde ottenere la restituzione dei cadaveri. Teseo accetta e scende in campo in ossequio al νόμος Πανελλήνων (v. 526), che è »antica legge degli dei« (v. 563), vince i Tebani e ottiene le salme, su cui le madri piangono il loro dolore. Le esequie sono celebrate con un poetico ἐπιτάφιος λόγος di Adrasto, che esalta la gloria degli eroi caduti, tratteggiando un profilo di ognuno di loro. Per questo la tragedia è stata definita a ragione un »epitaffio drammatico«³⁷ da Wilamowitz. Secondo Schiassi dei tre tragici Euripide è quello che maggiormente ha reso omaggio alla virtù guerriera e al sacrificio della vita per amore della patria, che prescinde da ogni nazionalismo autocelebrativo. Se il maggior titolo di *gloria* è morire per la patria, *hypèr pátras thnéskēin*, allora tutti i caduti sono meritevoli di gloria, compresi i troiani caduti per difendere la patria dagli attacchi dei greci³⁸.

³⁶ Schiassi 1959, LXI.

³⁷ Schiassi 1962, 5.

³⁸ *Ibid.* 9.

Il concetto di gloria nell'antichità classica

La gloria non è la notorietà e neppure la fama, che si può guadagnare anche con azioni di eccezionale malvagità. Conseguire la gloria chi si è segnalato per aver compiuto imprese memorabili per la salvezza o il progresso della comunità. Non esiste gloria per aver compiuto imprese straordinarie, ma senza vantaggio tranne che per chi le ha compiute. Inoltre la gloria, alla quale aspirano i valorosi, è sempre postuma, per definizione non è che lo sguardo retrospettivo pieno di riconoscenza dei salvati sopravvissuti. Essa si autoriproduce nell'epitaffio: il ricordo celebrativo delle gesta dell'eroe espande e conserva la gloria del defunto. Schiassi ricostruisce l'etimo del termine: la radice *dok-* (sembrare, figurare, apparire) di *dóxa* ha due significati fondamentali: *i)* la mia opinione; *ii)* l'opinione che gli altri hanno di me. «Il primo viene ad assumere i sensi di »attesa«, »aspettativa«, »concezione«, »punto di vista«; quindi quello di »opinione del filosofo«, che può essere vera o falsa, e perciò a sua volta si dirama in due sensi: quello della »massima« o »assioma« (ad es. le *Kýriai doxai* di Epicuro) e quello più soggettivo di »ipotesi« o »supposizione« fino a identificarsi con quello di »immaginazione«, »fantasia«, »chimera«. L'altro senso originario di »opinione che si ha di me« tende, *in bonam partem*, all'aspetto semantico di »buona fama«, »buon nome«, »buona pubblica opinione«, quindi »gloria«. La »gloria«, o sia il *kléos* dell'eroe omerico, o la *dóxa agathé* dell'*Elegia alle Muse* di Solone, o la *eydoxía*, suprema aspirazione del Leonida del canto simonideo, o la *eykléia* che eroine tragiche antepongono alla stessa vita, o lo stesso ideale etico dello stoico Panezio, che addita l'*eydoxía* quale alta ricompensa all'uomo politico romano, fu sempre una delle grandi aspirazioni e uno dei supremi valori ideali dell'uomo greco, normalmente intesa come il riflesso immediato della propria valentia, della virtù individuale. Solo ai caduti in guerra la »gloria« veniva tributata dalla *pólis* nel genere dell'epitaffio attraverso l'elogio della loro *areté*³⁹.

³⁹ Schiassi 1965 b, 449. «Il denominatore comune della storia della cultura greca – scrive Schiassi – non è il concetto di *paideía*, ma quello di *areté*. E l'aspirazione all'*areté* è in fondo sempre l'aspirazione del mortale all'immortalità» (Schiassi 1967, 689). Per gli eroi omerici la conquista dell'*areté* trova la sua ricompensa nell'onore (*timé*) e nella gloria (*kléos*), che sono imperituri. Questi tratti fondamentali dell'*areté* sono costanti e indipendenti dalle diverse accezioni e declinazioni dell'*areté* nella storia della cultura greca, sia l'*areté* concepita come forza, coraggio, audacia e capacità di realizzare grandi imprese, come nel guerriero omerico, oppure sia il prodotto dell'onesta fatica del contadino come in Esiodo, oppure l'esercizio della giustizia come in Solone. L'ideale dell'*areté* fondata sulla nobiltà di nascita (*eughéneia*), celebrato da Teognide, è sostituito dal valore morale individuale, come la

La »gloria« romana assume il secondo dei due valori semantici generali della *dóxa* greca, secondo la definizione che ne dà Cicerone nel *De inventione*, II 16: *gloria est frequens de aliquo fama cum laude*. Bisogna tenere presente, ricorda Schiassi, che la vita dell'uomo romano è un affare pubblico più che privato. La »gloria« romana presuppone una specifica concezione etico-politica: »La gloria risponde a un concetto etico-politico che è assolutamente romano. La gloria è essenzialmente la ricompensa che tocca alla *virtus*, ma essa non segue automaticamente la virtù a guisa di un'ombra, come dice impropriamente Cicerone (*Tusc.*, I, 109). Perché ci sia la gloria, non basta ci sia il *vir bonus*, che è anche *fortis civis*, il quale vi aspiri e compia grandi imprese, occorre una società che gli riconosca questo diritto alla gloria e la conceda come il premio più alto e ambito. Il popolo è sovrano, unico giudice infallibile, che può agiudicare l'*honor* e il *gloriae munus* al singolo. La gloria – dice espressamente Cicerone (*Tusc.*, III, 3, da Crisippo) – è il concorde riconoscimento dei buoni, incorruttibile voce di coloro che esprimono un retto giudizio sulla virtù che eccelle. Ma essa, afferma lo stesso (*Phil.*, I, 29), è anche *caritas civium*, cioè amore fatto di venerazione e di gratitudine profonda tributato a quel grande che ha ottimamente meritato della patria e del pubblico bene attraverso la pratica costante delle grandi virtù e compiendo generose imprese che sono gloria sua in quanto sono *gloria populi Romani*»⁴⁰.

Il luogo in cui primariamente e originariamente si conquista la vera gloria è il campo di battaglia; la gloria dunque discende dalla virtù guerriera. Segue immediatamente l'attività politica, la *civitatis gubernatio*, come avverte Cicero in *Rep.* I 2: »Difendere in armi la patria contro i nemici dello Stato romano e assicurandone la stabilità garantire il bene dei cittadini è la condizione *sine qua non* della vera gloria. A differenza della gloria vana o falsa che è quella degli ambiziosi, che non consolida ma sovverte lo Stato ed è generatrice di tirannide, sta la vera gloria del cittadino che sa che non solo deve conservare la gloria del nome e della sua gente, ma che solo superando la gloria dei padri e praticando le virtù collettive dell'azione, cioè il *labor*, l'*industria* e la *disciplina*, attua la suprema aspirazione del *vir Romanus*»⁴¹. Viene quindi la gloria dell'*imperium*, quale conseguenza del dominio conquistato ed esercitato su altri popoli. Schiassi cita numerosi passi di Cicerone e Sallustio, che riprendono il concetto di gloria in relazione alla supremazia politico-militare

generosità e lo spirito di sacrificio che Euripide rappresenta nell'*Alceste*. Con Socrate e i sofisti l'*areté* assume un chiaro significato etico-politico (*ibid.* 690 ss.).

⁴⁰ Schiassi 1964, 275 ss. Cf. Schiassi 1965 b, 449–50.

⁴¹ *Ibid.* 450.

del popolo romano. E Sallustio vede nella *cupido gloriae* il motore che guida lo sviluppo dello Stato romano. Ma poi già nel I secolo si avverte un mutamento nella concezione della gloria, che si distacca dal bene collettivo dello stato e del popolo romano, per assumere un significato e un valore sempre più individuale e morale: »Il Lelio ciceroniano si acquistò una grande gloria per aver difesa l'amicizia *summa fide constantia iustitiaque*, mentre il Cesare di Sallustio seppe assicurarsi la *gloria beneficiorum* e quella della *clementia*«⁴².

Poi alla *magnitudo animi* si contrappone la *magnitudo ingenii*, dando luogo al concetto di *gloria ingenii* (dei poeti, dei filosofi, degli storici). In età imperiale la gloria è divinizzata: la *Gloria Augusti* personifica la *vera gloria*, »e allora la gloria non è più soltanto quella che l'uomo benemerito ha acquisito presso i concittadini, non è soltanto *caritas civium*, ma diventa *caritas humani generis*, amore di tutto il genere umano verso il *princeps* benefattore, mentre raggiunge confini sempre più ampi, perché più ampi sono diventati i confini dell'impero«⁴³. Nel I secolo dell'impero la virtù non è più in senso proprio né militare né politica, ma s'identifica con la *sapientia* e la *libertas* dell'uomo; la gloria quindi sarà conseguita essenzialmente dai *sapientes* che sono in grado di opporsi all'assolutismo imperiale. La sfera privata ha il sopravvento sulla dimensione pubblica dello stato. Consegue la gloria il sapiente che si isola e conduce una vita contemplativa, con cui insegna a conseguire la gloria dell'indipendenza, del non aver bisogno di nessuno, dell'autarchia e autonomia. La gloria coincide con la dignità e il valore di un uomo libero da ogni forma di schiavitù. Il concetto di gloria in senso militare/politico passa in secondo piano e si afferma la gloria come riconoscimento della libertà morale.

Socrate: la paidéia dell'areté

La celebrazione delle gesta degli eroi e la recitazione dell'epitaffio, così come ogni altra espressione del culto dei morti che contribuisca a mantenerne viva la memoria e a consolidare la continuità con il passato, non sono di per sé azioni virtuose: se non sono accompagnate dall'esempio e dal proponimento di imitare gli eroi fondatori della patria, risuonano come vuote declamazioni, mere esercitazioni retoriche, del tutto avulse dalla vita della comunità e inefficaci sul piano educativo. Nel *Menesseno* si condanna l'epitaffio come genere letterario, non come esaltazione delle virtù militari e civili di coloro

⁴² *Ibid.* 451.

⁴³ *Ibid.* 452.

che hanno sacrificato la propria vita al servizio della patria. Condannando la retorica dei discorsi celebrativi pomposi e vacui, ricalcati su collaudati cliché, Socrate non condanna l'epitaffio in quanto tale, ma solo la pretesa che la sua recitazione possa adempiere al compito che solo la prassi virtuosa può di fatto assolvere. Perché la celebrazione della virtù rischia di esonerare dall'azione, anziché limitarsi al rispecchiamento del passato glorioso⁴⁴. La patria o comunità civile che dir si voglia ha sempre bisogno di rinnovarsi mediante la virtù di cui sappiano dar prova i suoi concittadini. Senza la diuturna aspirazione al bene e al meglio, senza le varie forme di dedizione spesso silenziosa e invisibile al bene e al progresso della patria, nessuna società può reggersi e niente può frenarne il collasso sotto il peso dell'inerzia parassitaria di uomini corrosi dal pessimismo del vizio e dalla miopia del qualunquismo. Schiassi ricostruisce l'ambiente culturale in cui va collocata la genesi del *Menesseno*. Il conflitto tra Platone e Isocrate è conflitto tra filosofia e retorica, tra due forme di *paidéia*: una intesa come educazione alla verità e alla giustizia, la seconda come educazione pratica e politica. La *paidéia* di Isocrate non prescinde dai *lógoi*, ma mette in primo piano l'*eû légein*, il parlare bene, che mira tuttavia all'*eû phronéin*, a istillare il senso della realtà e la prudenza nella vita pratica e politica. Isocrate si appella alla missione educatrice di Atene, imposta dal suo primato spirituale e dall'eccellenza insuperabile di Atene, cui spetta il compito di porsi a capo delle città elleniche. L'*Olimpico* gorgiano e il *Panegirico* isocrateo affermano l'idea della *homónoia*, la concordia tra le città greche. «Alla *paidéia* in senso retorico-politico di Gorgia e di Isocrate si contrappone la *paidéia* in senso etico di Socrate e di Platone, come il bene più alto e il culmine della beatitudine umana. Nel *Gorgia* Socrate rivendica a sé il possesso di questa *paidéia*: egli è convinto di essere il vero educatore di cui lo stato ha bisogno e, anzi, con appassionato orgoglio che è tutto platonico, si professa, in virtù della sua opera di educatore, l'unico vero uomo politico del suo tempo»⁴⁵. Nel *Gorgia* si assiste a uno scontro tra due nemici irriducibili, che Paul Friedländer, citato da Schiassi, descrive in questo modo: «La lotta del piacere e del bene, la lotta della falsa sofistica-retorica e della

⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau avrebbe colto perfettamente l'importanza decisiva del sacrificio di Socrate nella *Professione di fede del Vicario savoiardo*: «Socrate, morendo senza provare dolore, senza ignominia, sostenne facilmente fino in fondo la sua parte, e se questa facile morte non avesse onorato la sua vita si dubiterebbe che Socrate, con tutto il suo spirito, sia stato altra cosa che un sofista» (Rousseau 1998 [2012] 119 [749]). Socrate sapeva bene che non basta disquisire di morale, bisogna metterla in pratica. Senza la prova diretta e personale, il discorso sulla morale rimane vuota e ipocrita pompa sofistica.

⁴⁵ Schiassi 1961, 33.

vera filosofia, che ad un tempo è la vera retorica e la vera arte dello stato, la lotta degli Ateniesi e di Socrate. Vince l'ἀγαθόν, la filosofia, Socrate»⁴⁶.

Un aristocratico sofista, Policrate, compose nel 393 un libello (Κατηγορία Σωκράτους) in cui, per bocca di Anito, accusatore al processo contro Socrate, rivolgeva a quest'ultimo l'accusa di inerzia morale, di corrompere i giovani e di essere antidemocratico. In risposta al libello diffamatorio di Policrate, i socratici più fedeli alla memoria di Socrate, Platone e Senofonte, pubblicarono una loro *Apologia di Socrate*. A Eschine e Antistene, inoltre, è attribuito un dialogo, *Aspasia*, in cui a Socrate non era fatta giustizia. Platone reagisce rivalutando la figura di Socrate nell'*Apologia*, poi nel *Gorgia* (dove retorica e politica dell'epoca sono posti sotto accusa). Il *Menesseno* segue immediatamente il *Gorgia* e secondo Schiassi si inserisce perfettamente nell'attività apologetica della figura di Socrate, intrapresa da Platone. Contro Policrate Platone sottolinea la funzione di *educatore* del cittadino Socrate. Contro Eschine e Antistene, che avevano presentato Socrate come un frequentatore di Aspasia e un conversatore mediocre su futili argomenti, Platone intende mostrare «la serietà e l'alta finalità della ἐπίδειξις e quindi dell'epitaffio socratico, in cui l'encomio dei caduti e di Atene si fonda sulla tradizionale *paidéia* ereditata dall'etica arcaica, costituita dall'*areté*»⁴⁷.

L'*Apologia* e il *Critone* rappresentano due momenti fondamentali in cui Platone ricostruisce la figura storica di Socrate delineandone la statura di educatore esemplare per i contemporanei e i posteri. Schiassi riprende l'indicazione di Luigi Stefanini, per il quale l'*Apologia* mostra l'eroismo della vita e della morte di Socrate come atto di sottomissione e obbedienza alla divinità (la stessa divinità che i suoi accusatori gli rinfacciavano di aver negato), mentre nel *Critone* quello stesso eroismo assume la forma dell'obbedienza alle Leggi della Città⁴⁸. Socrate esordisce riportando il verdetto della Pizia la quale, interrogata dall'amico Cherefonte su quale fosse l'uomo più sapiente di tutti, aveva risposto facendo il nome di Socrate. Questi allora, che limitava consapevolmente il proprio sapere al sapere di non sapere – con un atto di umiltà che poteva essere interpretato come impertinente presunzione di contestare il responso della Pizia, bocca della verità – aveva deciso di saggiare la veridicità dell'oracolo: se interrogando i politici, i poeti, gli artigiani, avesse scoperto che nessuno dei propri simili, pur vantandosi di sapere, non sapeva nulla, allora avrebbe potuto comprendere meglio il senso del verdetto della Pizia:

⁴⁶ *Ibid.* 33.

⁴⁷ *Ibid.* 35.

⁴⁸ L. Stefanini, *Platone*, I, Padova 1932, cit. in Schiassi 1974, 11.

Socrate non sa nulla, perché solo il dio è sapiente, ma a differenza degli altri uomini, lui sa di non sapere. Poteva piacere al dio l'atto di umiltà di Socrate, ma non agli ateniesi, che cominciarono a odiare colui che li aveva smascherati dimostrando loro dialetticamente che la loro baldanza e arrogante sicumera era fondata sul nulla.

La contrapposizione tra il sapere divino e l'ignoranza umana non era un invito alla rassegnazione, al contrario giustificava la necessità della ricerca della verità, in cui Socrate identificava la propria missione di educatore dei giovani. L'accusa di empietà che gli viene rivolta, così come quella di corruzione dei giovani, cadono miseramente. Ma Socrate sa bene che non Meleto né Anito lo manderanno in rovina, bensì l'odio calunnioso della massa, che non accetta di confrontarsi con uomini superiori, meritevoli di essere riconosciuti come eroi. A questo punto Socrate stesso si presenta nella veste di eroe, perché la sua biografia, anche a scorrerla rapidamente, «offre la più luminosa conferma della sua εὐσέβεια, alla quale si collegano giustizia, coraggio, saggezza, convergendo in un'unica grande virtù. Achille non esitò un istante a vendicare l'amico Patroclo, benché consapevole che avrebbe poco dopo chiuso i suoi giorni; Socrate nei campi di Potidea, di Anfipoli, di Delio non ha abbandonato il posto di combattimento assegnatogli compiendo tutto il suo dovere di cittadino soldato»⁴⁹. E ora che il dio lo ha designato come il più sapiente e il ricercatore della verità, dovrebbe abbandonare la sua missione e disertare per paura della morte? Se così facesse disobbedirebbe al suo *dámon* e all'oracolo, giustificando l'accusa dalla quale deve difendersi: di non credere all'esistenza degli dèi. Socrate, fuggendo davanti alla morte perché ne ha paura, darebbe prova di viltà e di ignoranza. Temere la morte presuppone che si sappia che cosa sia ciò che si teme, ma in realtà nessuno lo sa veramente. Ciò che più conta, voler evitare a tutti i costi la morte, significherebbe disobbedire al comandamento divino di assolvere il compito educativo nei confronti dei giovani e degli Ateniesi in particolare. Socrate è stato investito dall'oracolo di una missione difficile e pericolosa, che può avere esiti paradossali, come il processo che ora deve subire: insegnare a prendersi cura della saggezza e della verità, perseguendo nella virtù il bene dell'anima. I giudici? Il popolo ateniese? I suoi accusatori? Non c'è danno che possa derivare a Socrate da costoro, perché il male non è subire ingiustizia, ma commetterla. Il male che si commette danneggia irreparabilmente l'anima, il vero essere e il bene autentico dell'uomo. Pur tenendosi a distanza

⁴⁹ *Ibid.* 13.

dalla politica⁵⁰, Socrate ha sempre esercitato l'*areté* in senso eminentemente *politico*, poiché ha sempre agito non per curare i propri interessi privati, ma per contribuire al bene della comunità⁵¹. Durante il regime democratico ha difeso gli strateghi delle Arginuse invocando la legge, poi sotto il regime dei Trenta tiranni si è rifiutato di eseguire il crimine di cui era stato incaricato⁵². È forse questa la virtù di un empio e di un corruttore? Non meriterebbe dunque di essere mantenuto a vita a spese pubbliche nel Pritaneo, come chi ha speso tutta la sua esistenza al servizio degli ateniesi? Questa la proposta che Socrate lancia in segno di sfida, ironica e polemica. In qualità di imputato può proporre pene alternative alla pena di morte: il carcere è scartato perché gli toglierebbe la libertà di esercitare la sua missione; non può accettare una multa, dato che non sarebbe in grado di pagarla e neppure l'esilio, poiché in terra straniera sarebbe ancora più invisibile che nella sua città. Socrate respinge tutte le controproposte, in cui scorge solo dei mezzucci per sfuggire alla morte, temibile solo per gli ignoranti che credono di saperla un male. Ma ciò che più conta nella decisione di accogliere la condanna a morte è l'eroica imperturbabilità con cui guarda alla vita tutta, dall'inizio alla fine,

⁵⁰ Socrate intende la propria missione come combattimento aperto e sincero in difesa della giustizia, ma proprio per questo non deve impegnarsi nella politica attiva, essendo stato consacrato dal dio come ministro che guida la comunità politica verso la realizzazione dell'*areté*. Togliendolo di mezzo, gli ateniesi devono sapere che recano un danno non a lui, ma a se stessi, macchiandosi di empietà per aver rifiutato il dono del dio. «Socrate si astenne dalla vita politica, perché si sentiva sì cittadino di Atene, ma ancor più figlio e cittadino di un'altra città, una polis ideale. Se avesse aderito alla vita politica, avrebbe visto bruscamente troncata la sua missione etica nella sua polis ad opera dell'ingratitudine degli stessi beneficiati cittadini» (Schiassi 1965 a, 103).

⁵¹ L'*areté* socratica si presenta come insieme umana e civile. Essa è virtù morale in grado di assicurare all'uomo l'*eudaimonía*, sulla base di una conoscenza di sé. «Mentre per la sensibilità dell'età antica l'*areté* – scrive Schiassi citando Max Pohlenz – per divenire una realtà piena, aveva bisogno di una manifestazione esterna e di un riconoscimento da parte della società, ora solo la capacità e la forza interiore potevano costituire l'essenza dell'*areté* e su queste si fondava il valore dell'uomo» (Schiassi 1967, 715–6). L'ideale socratico dell'*areté* non si limita al perfezionamento morale individuale, ma si estende anche al bene e all'*eudaimonía* della comunità. Ma proprio il compito che la divinità gli ha affidato, di combattere affinché la giustizia trionfi, gli ha imposto di astenersi dalla politica attiva e di sottomettersi alla Legge della città. «Giudice del suo popolo e degli stessi suoi giudici, commenta Schiassi, Socrate non si sottomette agli uomini, ma alla Legge, che per lui è santa, legge divina e legge del cuore» (*ibid.* 717).

⁵² Socrate può vantare il comportamento esemplare di un cittadino che insegna ciò che vive e vive ciò che insegna. A Ippia, che gli chiedeva che cosa intendesse con «giustizia», Socrate aveva risposto di averlo dimostrato con le azioni e non solo con il *dialéghesthai*, precisazione, questa, che allude profeticamente alla sua morte (Senofonte, *Memorabili* IV 4, 10, citato in Fassò 2001, 40).

perseguendo sempre coerentemente la ricerca della verità e dell'*areté*, non solo sul piano dei discorsi e del *dialégesthai*, ma soprattutto nel momento della prova suprema, consapevole, come avverte Schiassi, che ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτός, «una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta» (38 A)⁵³. E se la morte non è nulla, ma solo un sonno senza sogni, perché dovrebbe essere temibile? Ma se fosse il passaggio ad altra sede, dove risiedono giudici veramente giusti, spiega Socrate, e i poeti e gli eroi magnanimi, con i quali potrebbe continuare il dialogo e proseguire quella ricerca indefessa che è stata tutta la sua vita, allora la felicità di Socrate sarebbe inesprimibile. Dopo aver dato disposizioni riguardo ai propri figli (esortando i giudici a punirli se non perseguiranno l'*areté* e vivranno come boriosi ignoranti che credono di essere e valere quel che non sono e non valgono), Socrate si congeda dai giudici ricordando loro che solo Dio sa quale sia la sorte migliore: di lui che s'avvia a morire o di loro che vanno verso la vita⁵⁴.

Nonostante la nobile veste letteraria che Platone conferisce all'autodifesa di Socrate, Schiassi sottolinea l'autenticità storica del Socrate platonico; e lo fa citando le posizioni di John Burnet, Heinrich Ritter, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Max Pohlenz, Heinrich Maier, Guido Calogero, Kurt Hildebrandt, Theodor Gomperz, Maurice Croiset⁵⁵, i quali concordano nel ritenere che *Apologia* e *Critone* sono opere che rispecchiano la verità storica e vanno quindi considerate come autentiche fonti e testimonianze di fatti e circostanze realmente accaduti. D'altra parte, argomenta Schiassi, se l'*Apologia* fu composta da Platone allo scopo di correggere l'immagine del Socrate reale contro la diffamazione prodotta dal libello di Policrate, allora doveva riprodurre fedelmente l'autodifesa di Socrate davanti ai giudici, almeno nella sostanza, senza tuttavia limitarsi a una copia fotografica degli avvenimenti. Platone sapeva che sarebbe stato letto da chi aveva assistito al processo e aveva dunque tutto l'interesse a presentare un resoconto veridico, se voleva che la sua ricostruzione risultasse una convincente confutazione del linciaggio di Policrate. Ciò non toglie che Platone, sulla base di un resoconto oggettivo, abbia plasmato la figura del saggio ideale, senza tuttavia discostarsi dalla sostanza del Socrate storico e conservandone i tratti genuini. Per questo Schiassi dissente in tutto o in parte dai critici che vedono nell'*Apologia* una libera creazione di Platone (Martin Schanz, Friedrich August Wolf, Wilhelm Schmid e Otto Stählin), oppure considerano il Socrate platonico come un

⁵³ Schiassi 1974, 15.

⁵⁴ *Ibid.* 16.

⁵⁵ *Ibid.* 16–18.

»simbolo di cittadino puro e disinteressato per eccellenza contro la marea dilagante dell'Antiatene« (Carlo Del Grande), ovvero avvertono la voce di Platone come dominante in assoluto (Manara Valgimigli, Paul Friedländer) allo scopo di denunciare l'errore dei giudici educando giovani e vecchi a superare la viltà e la menzogna, mirando alla virtù e alla verità⁵⁶. Sulla base di un'oggettiva riproduzione della realtà storica, doveva essere possibile restituire la figura di un Socrate nella sua integrità e genuinità; Platone si sarebbe limitato quindi a dare espressione, ordine e stile al discorso socratico senza alterare il suo pensiero, accentuando così il carattere pedagogico e l'idealismo etico del personaggio, che tuttavia rispecchia la verità storica di Socrate e degli avvenimenti drammatici in cui è stato coinvolto⁵⁷.

Con la ricostruzione della storia di Atene e degli ateniesi, il retore filosofo mette in luce l'autoctonia e l'*eughéneia*, la nobiltà di nascita, quale punto di partenza della gloriosa storia della regione, fin dalle origini mitiche. L'esposizione della storia non è mai fine a se stessa, ma deve sempre ispirarsi a una *paidéia*, allo scopo di elevare moralmente i concittadini. Quindi una storia oggettiva nel senso di un naturalismo avalutativo, come nudo reportage di fatti bruti, non ha alcuna verità, né alcuna preminenza di sapere scientifico. Il compito educativo può obbligare a una revisione e correzione della storia, anche a costo di mentire, pur di salvare le azioni più nefande, trasfigurandole in funzione della *paidéia*. Nel *Menesseno* Socrate mostra come la narrazione storica debba essere finalizzata all'educazione etico-politica del cittadino. La storia, se rettamente intesa, incita alla virtù guerriera del coraggio e dell'abnegazione, seguendo l'esempio degli eroi del passato glorioso. La virtù guerriera del coraggio è la virtù civica per eccellenza: di qui la funzione pedagogica del passato, patrimonio di *exempla* e di gloria patria; di qui anche la punizione inflitta al vile, che rimane solo e senza amici in questa e nell'altra vita. I padri valorosi ai figli rimasti orfani possono dire di aver preferito morire con decoro, piuttosto che vivere senza decoro. E anche Socrate può dirlo e confermarlo in prima persona, come dimostra il *Critone*.

Nel proemio al *Menesseno*, Socrate attacca la pratica dei discorsi dei retori in onore dei caduti, o epitaffi, condannando la retorica vacua e reboante che ha come scopo quello di impressionare gli ascoltatori. Non è difficile improvvisare un discorso del genere, se si considera il vasto repertorio di cui dispongono i retori, tanto che Socrate si dichiara pronto e capace di fare altrettanto, essendo stato allievo di Aspasia e Conno, rispettivamente per la

⁵⁶ *Ibid.* 21-22.

⁵⁷ *Ibid.* 23-26.

retorica e la musica; ed è perciò disponibile a recitare un discorso già pronto. La discussione si sposta poi dal piano ironico e satirico a quello serio, quando Socrate vuol dimostrare che il filosofo non si tira indietro allorché si tratta di comporre e recitare un discorso politico, da vero oratore politico. Ma l'ironia polemica di Socrate va decifrata: »Socrate ricorda l'insegnamento impartitogli da una donna, Aspasia, la quale per una fortunata coincidenza gli ha messo a disposizione un bel discorso da lei approntato. Ma tutto ciò è finzione, una frecciata polemica contro Eschine Socratico«⁵⁸. Si comprende dunque che bersaglio di Socrate non è l'epitaffio in sé, ma quei retori distratti e superficiali che ne tradiscono il vero spirito e la funzione educativa. Il discorso socratico risulta una fine esaltazione del vero patriottismo: inizia con la lode dell'Attica, la terra che ha generato e nutre i suoi figli, gli ateniesi. Dall'*autochthonía* deriva l'*eughéneia*, la nobiltà di schiatta o nascita o anche razza degli ateniesi, figli della stessa madre e quindi fratelli. L'*eughéneia* degli ateniesi contrasta con la mescolanza di razze che caratterizza le altre città elleniche. L'*eughéneia* è il presupposto di ogni *areté*. L'*autochthonía* è anche *isogonía*, o uguaglianza di nascita, sulla quale si fonda l'*isonomía katà nómon*, o uguaglianza dinanzi alla legge, a sua volta condizione necessaria della democrazia.

Nel discorso di Socrate possiamo così ravvisare una genesi concreta della democrazia, che contrasta con gli astrattismi delle tradizionali ricostruzioni e rivisitazioni della nozione e della pratica corrispondente⁵⁹. E Schiassi illustra questa circostanza decisiva con una citazione di Richard Harder: »La democrazia ateniese dunque non è il risultato di un qualsiasi sviluppo storico, ma espressione essenziale dell'essenza stessa del popolo«⁶⁰, della sua *eughéneia*. Il popolo è il popolo ateniese, non una comunità qualsiasi. Bisogna poi fare i conti con la polisemia del termine »democrazia«. Lo stesso Platone riconosce che la natura dello stato ateniese è rimasta la stessa, nonostante la successione di diverse forme di governo. »Per Platone – ricorda Schiassi – questa democrazia è sempre stata in realtà una ἀριστοκρατία in senso originario, un »governo dei migliori. Il depositario del potere, il πλῆθος o massa popolare,

⁵⁸ Schiassi 1961, 37.

⁵⁹ Guido Fassò lamentava il fraintendimento del concetto di democrazia, identificata con lo Stato liberale, stato di diritto, stato costituzionale, come se la libertà e l'uguaglianza realizzassero di per sé la sovranità del popolo (Fassò 1967). Come si spiega il fatto che gli autori greci, pur ritenendo essenziali l'uguaglianza e la libertà, in generale giudicassero negativamente la democrazia in senso letterale, come »dittatura del popolo«? Mancava certamente un rigoroso riferimento alle fonti e questo permetteva disinvolute, quanto improbabili attribuzioni e ideologiche falsificazioni della realtà storica.

⁶⁰ Schiassi 1961, 38.

l'affida a quelli che giudica i migliori non in base alla nobiltà o alla ricchezza, ma alla δόξα ἀρετῆς καὶ φρονήσεως⁶¹. D'accordo con Max Pohlenz, Wolfgang Aly, Richard Harder, Nikolaus Scholl, Schiassi vede qui un'allusione al passo dell'*Epitaffio di Pericle*, in cui la *politéia* è intesa come democrazia fondata sul valore e sul merito, una democrazia che è anche aristocrazia, e quindi suscettibile di essere guidata da un solo uomo di grande prudenza e saggezza. Il passo verso la monarchia non ereditaria, o governo illuminato di uno solo, è dunque breve ed è la conseguenza possibile del riconoscimento del valore e del merito come lievito irrinunciabile della democrazia. Secondo Schiassi «questo è anche il pensiero genuino di Platone: dove il popolo forma una vera comunità, ne esce il capo sostenuto dall'unanime sentimento della comunità stessa: ὁ δόξας σοφὸς ἢ ἀγαθὸς εἶναι κρατεῖ καὶ ἄρχει. Tale la condizione dell'autentica democrazia di Atene»⁶².

Inevitabile l'idealizzazione dell'antica *politéia*, da Platone contrapposta alla demagogia del suo tempo, quando gli uomini che assumono il governo sembrano, ma non sono i migliori. In ogni caso la democrazia autentica di ogni epoca ha un duplice fondamento: il νόμος uguale per tutti (*isonomía*) e l'ἐλευθερία sono i prerequisiti della sola *paideía* che conduce al conseguimento dell'*areté*. Dopo un breve cenno alle lotte mitiche di Teseo e degli antichi Ateniesi, per la ragione che già i poeti ne hanno tessuto le lodi, Platone passa all'elogio dell'eroismo e della virtù guerriera dimostrata dagli Ateniesi durante le guerre persiane. Per Platone è di tutta evidenza il fatto che la vittoria sui Persiani era stata possibile grazie alla purezza della razza del popolo ateniese, all'*eughéneia* fondata sull'*autochthonía*. In quell'occasione la potenza militare dei Persiani era stata sconfitta dalla virtù degli Ateniesi, «condottieri e maestri dei Greci». Gli Ateniesi si guadagnarono il merito di «Padri della libertà» di Atene e di tutti i Greci.

La *paideía* insegnata a Maratona e confermata a Salamina rappresenta un insegnamento la cui validità è eterna: la difesa della patria e della libertà di un popolo è compito eminente ed esclusivo degli autoctoni. La virtù dei cittadini trova la sua migliore espressione sul campo di battaglia in difesa della libertà dei compatrioti, contro lo straniero invasore. Il cittadino che sa dare grande prova di sé in tale circostanza offre il migliore esempio di cooperazione all'esistenza della comunità cui appartiene. L'*areté* dimostrata nell'emergenza è baluardo della città, difesa della libertà e garanzia di essere un buon cittadino. L'*areté* conseguita sul campo di battaglia è un elemento

⁶¹ *Ibid.* 39.

⁶² *Ibid.* 39.

di distinzione e insieme sacrificio di sé: felice connubio e rara sintesi di autoaffermazione e abnegazione, conseguimento del vantaggio personale e rinuncia al proprio tornaconto a favore della patria. Per questo la narrazione del retore dovrà evitare di seguire il metodo di Tucidide, storico delle guerre elleniche; dovrà dunque correggere la realtà storica collocando gli eventi in una luce ideale, che ha la sua origine nel lontano passato. In questa luce le azioni dei combattenti appaiono indirizzate alla conquista e alla difesa della libertà propria e dei compatrioti. L'oratore deve narrare la storia illustrandola come lotta della libertà contro la schiavitù. La disfatta subita da Atene alla fine della guerra peloponnesiaca non si deve a corruzione dell'*areté* o a maggior forza del nemico, bensì al dissenso interno e alla sfortuna⁶³. L'*areté* degli ateniesi è sempre trasmessa una e indivisa di generazione in generazione: essa unifica le forze e stimola al conseguimento della vittoria, se non prevalgono le lacerazioni delle discordie interne. Gli Ateniesi, che non erano mai stati sconfitti dagli Spartani, in virtù di un'*areté* connaturata alla loro indole, all'*eughéneia* dell'autoctonia, furono sopraffatti alla fine a causa delle discordie interne (furono quindi sconfitti non dal nemico ma da se stessi) e per un difetto di *paidéia*, cioè di educazione alla giustizia e alla saggezza⁶⁴. Per quanto riguarda il motivo della sfortuna (*dystychía*) sostituisce nell'epitaffio ogni riferimento a colpe o errori e «obbedisce allo scopo di far risaltare l'*areté* come più grande perché sfortunata»⁶⁵.

Le guerre civili nella maggior parte dei casi nascono da gelosia e invidia. Gli Ateniesi, lamenta Platone, non hanno sempre ispirato la loro condotta al principio antico e nobile della difesa dai barbari. Per questo li esorta a vivere secondo gli ideali dei Padri. Inconcepibile una vita senza virtù, che sarebbe priva di *andréia*, di qui secondo Schiassi l'identità di *areté* e *andréia*. Il coraggio va inteso non come slancio impulsivo, ma come «coraggio cosciente, che nel *Lachete* è condizionato dalla *φρόνησις* e si esplica nella *προαίρεσις*, ossia nella cosciente e tempestiva decisione. Se divenire migliori dei padri è un nobile dovere, nulla è più ignominioso che godere della loro gloria e dei loro meriti. La gloria degli ateniesi è la più bella eredità, ma ogni figlio, che è un anello della catena della stirpe, deve ricrearla in misura superiore, come un *θησαυρός* da lasciare ingrandito ai posteri»⁶⁶. Ma con quali argomenti andranno consolati i genitori dei giovani caduti? Ricordando loro che *ι*) essi

⁶³ *Ibid.* 41.

⁶⁴ *Ibid.* 90-91.

⁶⁵ *Ibid.* 94.

⁶⁶ *Ibid.* 42.

hanno chiesto e ottenuto dagli dèi non figli immortali ma «forti e gloriosi», che *ii*) i padri, sopportando virilmente, dimostrano di essere padri di uomini valorosi, e che *iii*) in tal modo essi mettono in pratica il principio delfico per cui l'uomo autarchico, colui che sa bastare a se stesso e si limita a ciò che dipende da se stesso nella ricerca della felicità, godrà della miglior vita, esercitando la virtù della σωφροσύνη, dell'ἀνδρεία e della φρόνησις. Il terzo argomento è il più originalmente platonico, scrive Schiassi, e quindi il più importante, confermando il giudizio di Franz Oppenheimer, Max Pohlenz, Nikolaus Scholl.

L'autarchia platonica non è egoistica chiusura in se stessi e indifferenza nei confronti del prossimo, bensì austerità, quale condizione di dignità e libertà. Solo un uomo che persegue l'autarchia potrà essere utile nella difesa della dignità e della libertà dei suoi concittadini. L'autarchia platonica non è fuga dalla società e dalla politica, come sarebbe stata per cinici ed epicurei, ma è il presupposto di una felicità insieme privata e pubblica, individuale e collettiva. Che ne sarà di coloro che non sono ancora o non sono più in grado di perseguire e realizzare alcuna forma di autarchia? Il compito di assistere materialmente e spiritualmente i vecchi e gli orfani spetta allo stato. Ma non è lecito sorreggere con risorse pubbliche quanti rinunciano ad esercitare facoltà perfettamente integre e a mettere a frutto le loro personali energie per il bene proprio e comune.

Il *Menesseno* ha goduto di grande fortuna già nell'antichità. All'epoca di Cicerone, ricorda Schiassi, era recitato ogni anno ad Atene. Secondo Ermogene, era il miglior panegirico, per Dionigi d'Alicarnasso era la migliore orazione civile. Gli antichi dunque hanno preso sul serio il *Menesseno*, non l'hanno interpretata come opera satirica o parodistica, mentre molti critici moderni lo hanno inteso solo nel senso dell'ironia e della satira. Secondo Schiassi invece ironia e satira esprimono la repulsione di Platone verso la democrazia e la retorica del suo tempo, che il filosofo giudicava degenerate rispettivamente in demagogia e sofistica. Invece «tutta la commemorazione dei caduti ateniesi, profondamente seria, parte dal presupposto di un'intima adesione sentimentale e spirituale dell'uomo e del cittadino con la sua patria e s'inserisce nella profonda aspirazione dell'educatore e del filosofo di foggare un grande paradigma storico, «mito» e insieme «idea» della patria Atene, quale nuova e più popolare forma di *paidéia* politica per le generazioni presenti e future»⁶⁷.

⁶⁷ *Ibid.* 44.

Il *Critone*: la confutazione performativa

Vediamo ora come la ricostruzione della morte di Socrate proposta da Schiassi permetta di comprendere la sintesi perfetta e conclusiva di teoria e prassi, epitaffio e *areté*, pensiero e azione, di cui l'illustre ateniese ha dato prova, meritando una gloria non inferiore a quella dei caduti alle Termopili. Durante il mese di detenzione di Socrate in carcere, ricorda Schiassi nell'*Introduzione*, Critone e i suoi amici si erano recati da lui diverse volte per convincerlo ad accettare il piano di fuga che essi avevano predisposto. Gli argomenti con cui avevano cercato di convincere un Socrate indisponibile a quella soluzione erano i seguenti: *i*) la perdita di un amico carissimo; *ii*) la riprovazione della gente nei loro confronti per non averlo sottratto a una morte ingiusta; *iii*) la disponibilità di luoghi in cui Socrate avrebbe potuto rifugiarsi e di risorse per il suo mantenimento in terra straniera; *iv*) il dovere morale di vivere per occuparsi dei figli, che altrimenti sarebbero stati condannati alla miseria, la sorte riservata agli orfani.

Socrate a sua volta portava dei controargomenti, a sostegno della propria decisione di non accogliere il piano dei suoi amici: *i*) la necessità, nel senso di obbligo morale, di mantenere la sua vita coerente con la sua dottrina; *ii*) il dovere di obbedire alle leggi della polis, al quale egli spesso si è richiamato; *iii*) l'assurdità della fuga, dal momento che egli stesso davanti ai giudici ha escluso di poter accettare la pena dell'esilio; in *Apologia* 37 cd Socrate dichiara di non voler neppure prendere in considerazione l'ipotesi di un soggiorno in terra straniera, dove sarebbe stato guardato con sospetto e non avrebbe potuto proseguire la sua missione divina⁶⁸.

La funzione del *Critone* è di giustificare il modo di agire di Socrate, di farci capire perché, dinanzi all'alternativa tra l'attesa paziente in carcere che fosse eseguita una sentenza di morte – che egli per primo giudicava ingiusta, perché assurda e infondata – e la salvezza mediante una fuga organizzata dai suoi amici, non abbia mai dubitato della necessità di rispettare le leggi della città, nonostante fossero applicate in modo sbagliato e ingiusto⁶⁹.

⁶⁸ M. Croiset, *Oeuvres complètes*, Tome I, Paris 1925, 214, citato nell'*Introduzione* di Schiassi 1975.

⁶⁹ La giustizia consiste innanzitutto nel rispetto delle leggi, sia di quelle naturali e divine, sia di quelle positive. L'obbedienza alla legge della città è un dovere morale che prescinde dalla qualità della legge. Violare la legge è ingiusto, poiché rivela l'incoerenza di sospendere il consenso all'ordinamento dello Stato di cui si fa parte, allorché l'obbedienza comporti che si debba pagare un prezzo oppure la disobbedienza è dettata dal prevalere dell'interesse personale. Cf. Fassò 2001, 39–41.

Si può osservare che Socrate, fuggendo, avrebbe confermato le accuse di trasgressione dei *nómoi*, delle leggi della città, che gli erano state rivolte durante il processo, quando era stato incriminato di corrompere i giovani e di negare l'esistenza degli dèi. Socrate quindi porta a propria difesa un argomento sottile e inconfutabile, nonostante gli costi la vita. Se fosse fuggito, la sua requisitoria davanti ai giudici non avrebbe avuto alcun valore, sarebbe stata poco più di un'abile tirata sofistica e lui stesso sarebbe stato offuscato e per sempre confuso con i sofisti della sua epoca. Rifiutandosi di fuggire, egli dimostra con un argomento *inoppugnabile* la sua fedeltà assoluta e definitiva ai principi fondamentali della vita associata, smentendo i giudici, ai quali toglie così ogni possibilità e diritto di replica. Rousseau avrebbe visto giusto: senza l'eroismo di una morte cui avrebbe potuto tranquillamente sottrarsi, Socrate sarebbe passato alla storia come nulla più di un sofista⁷⁰. Non basta dire, come Schiassi ripete con l'interpretazione tradizionale, che Socrate si è sottomesso all'ordinamento giuridico della città, «la cui bontà ha consapevolmente accettato, e perciò affronta sereno la morte»⁷¹. Si deve precisare l'aspetto argomentativo della sua decisione, il fatto che, da buon logico, Socrate trasforma la propria morte in una *dimostrazione* la cui validità nessuno mai potrà mettere in discussione. Un argomento che toglie ogni valore al verdetto dei giudici, nel momento stesso in cui la sentenza viene eseguita. Per questo sia il discorso di Socrate in propria difesa nell'*Apologia*, sia gli argomenti con cui rigetta l'invito a fuggire che Critone gli rivolge, sono momenti di un'unica argomentazione performativa, con cui Socrate rovescia di fatto il verdetto dei giudici, falsificandolo prima che sia pronunciato. Nell'*Apologia* Socrate porta argomenti provvisoriamente efficaci contro il verdetto dei giudici, giacché il *dialégesthai* in cui consiste l'attività della sua vita si presta indubbiamente alle accuse dei giudici: l'autodifesa di Socrate nell'*Apologia* potrebbe avere senso e mirare a una certa conclusione solo ingaggiando una battaglia dialettica con gli stessi giudici. E per avere ragione su quel terreno, Socrate dovrebbe metterli con le spalle al muro come ha già fatto ad esempio con Eutifrone. Ma questo non è possibile, per due ragioni: tra Socrate e i giudici non può esserci una condizione di parità; inoltre il verdetto chiude un dibattito, non può quindi aprire alla sua prosecuzione. La sentenza dei giudici vuole essere la conclusione di una dimostrazione valida che si

⁷⁰ Cfr. sopra, nota 44. Del resto Socrate stesso nell'*Apologia* (20, 32, b-e) cita esempi di circostanze in cui si è fatto dei nemici proprio battendosi per la legalità e la giustizia, a rischio della sua stessa vita.

⁷¹ Schiassi 1975, IX.

basa su premesse vere. Ora l'abilità dialettica di Socrate consiste proprio nel fatto che non si limita all'ossequio di quelle leggi della *pólis* di cui ha sempre proclamato la necessità di un'obbedienza inderogabile, ma fa molto di più: trasforma la propria morte in una confutazione per assurdo della sentenza che ha dovuto subire da vivo. Con la sua morte Socrate non smentisce le leggi, ma demolisce la sentenza in un modo che non ammette replica. La morte di Socrate è l'argomento di chi dimostra inconfutabilmente il proprio diritto di essere ancora vivo, pur essendo irrimediabilmente già morto.

Il coraggio iconoclasta di Socrate consiste anche in questa sfida: portare il *dialégesthai* oltre i confini della vita, mettendo in conto la morte stessa quale argomento a pieno titolo della procedura dibattimentale, in contrasto con una tradizione filosofica che mantiene la dialettica e l'argomentazione entro i confini della vita, senza mai mettere in discussione l'integrità fisica, i beni materiali, l'esistenza stessa di coloro che, *disinteressatamente e per il solo amore della verità*, s'impegnano in una discussione qualsiasi. Ai sostenitori di una qualsiasi teoria si dovrebbe sempre chiedere se sarebbero disposti a dare la loro vita per dimostrarne la verità, per offrirne la prova definitiva e assolutamente inconfutabile. Se analizzata più da vicino, la condanna a morte di Socrate da parte dei giudici funziona come auto-confutazione della sentenza stessa, un po' come quei purganti che, una volta ingeriti, drenano via anche se stessi assieme ai materiali che ristagnano nell'intestino, per usare la famosa espressione di Sesto Empirico. L'esecuzione della sentenza di condanna a morte falsifica la sentenza stessa nelle sue motivazioni fondamentali: la conclusione effettuale, non quella dichiarata, confuta almeno una premessa dell'argomentazione, quella che imputa a Socrate di mancare di rispetto ai principi della convivenza civile. È come se dicesse ai giudici: la morte che ho accettato di subire, pur potendo fuggire, dimostra l'infondatezza della vostra sentenza e smentisce il capo d'accusa principale, quello per cui io non rispetto le leggi della *pólis* e insegno ai giovani a fare altrettanto. La confutazione della sentenza dei giudici sarà senza rimedio, senza risarcimento, senza risposta, senza ripensamento. La morte di Socrate ne decreta l'innocenza di vittima per sempre, mentre i giudici/persecutori sono incastrati nella loro colpa in eterno. Socrate passa alla storia come vittima di un linciaggio legale, con cui tuttavia i linciatori (accusatori, denigratori, giudici) sono marchiati irreversibilmente dall'ingiustizia della loro sentenza.

Schiassi segue l'interpretazione di Croiset, secondo il quale Socrate nel *Critone* esprime la volontà di rimanere coerente con se stesso, conferendo alla sua vita una sola direzione e rimanendone padrone e guida fino alla fine. Secondo Croiset l'intransigenza di Socrate non doveva essere interpretata come segno

di orgoglio, ma come »lo scrupolo legittimo di una coscienza inflessibile«⁷². Il che evidentemente non basta, se non si coglie l'ironia beffarda di un Socrate che ha ottenuto il privilegio dell'ultima parola e mette i giudici con le spalle al muro con la prova ultima, divina potremmo dire, della propria innocenza. Schiassi ricorda opportunamente che, dopo la morte di Socrate (399 a. C.), si accese una discussione tra i suoi seguaci e i suoi avversari. Da un lato i discepoli socratici, quali Euclide, Aristippo, Antistene ed Eschine di Sfetto oppure simpatizzanti come Lisia e Senofonte; dall'altro gli antisocratici, in particolare il retore sofista Policrate, autore del libello diffamatorio – *Κατηγορία Σωκράτους* – la requisitoria pronunciata da Anito, l'accusatore nel processo a Socrate. Il libello di Policrate provocò la reazione dei socratici verso il 393–2. I capi d'accusa si possono desumere, secondo la maggior parte degli studiosi e dello stesso Schiassi, dalla confutazione contenuta nell'*Απολογία Σωκράτους* del retore Libanio: *i*) Socrate era presentato come un nullafacente, maestro di inerzia morale, come se la ricerca della verità che propugnava fosse un'astuzia per non impegnarsi in modo costruttivo; l'inconcludenza dei suoi ragionamenti sollecitava i giovani al disimpegno nella vita pratica, al rifiuto di confrontarsi con le cose da fare, con l'urgenza della vita; di qui l'accusa di corrompere i giovani; *ii*) Socrate era poi accusato di essere antidemocratico in alcune sue analisi e di agire contro lo stato democratico e la religione dei padri. Si pretendeva che Crizia e Alcibiade, suoi discepoli e responsabili di molti guai della città, fossero la prova vivente dell'accusa rivolta a Socrate di corrompere i giovani con i suoi insegnamenti. Il libello di Policrate suscitò la reazione sdegnata di molti socratici e quasi certamente la prima risposta fu quella di Platone con l'*Apologia di Socrate*, con l'intento di togliere ogni ombra alla figura di Socrate, illustrandone la missione divina e sottrarre così il Maestro alle insinuazioni maligne dell'accusatore. »Così l'*Apologia* platonica cadrà negli anni 393–392 e in questo stesso biennio si dovrà collocare la difesa di Socrate contenuta nei capp. 1–2 del I° libro dei *Memorabili* di Senofonte, replica anch'essa alle false accuse contenute nello scritto policrateo«⁷³. Il *Critone*, aggiunge Schiassi, andrà collocato nel 391–90, inscindibile per varie ragioni dall'*Apologia*, che ne rappresenta il presupposto. L'*Eutifrone* e il *Gorgia* si collegano all'*Apologia*, non però i dialoghi aporetici del periodo giovanile: *Protagora*, *Lachete*, *Carmide*, *Liside*, *Ippia minore*, *Ione* i quali discutono col metodo socratico della confutazione il problema etico-pedagogico dell'*areté* e quindi sollecitano *via negationis* la coscienza morale.

⁷² *Ibid.* IX.

⁷³ *Ibid.* XI.

Il fatto che questi dialoghi aporetici non contengano alcuna allusione alla condanna e alla morte di Socrate induce a collocarne la composizione in data anteriore al 399, anno della morte di Socrate, secondo l'indicazione di Friedländer citato da Schiassi⁷⁴. Vediamo ora di seguire da vicino lo svolgimento del dialogo del *Critone*, che ci permetterà di comprendere l'eroismo di Socrate, di cui l'opera stessa rappresenta un epitaffio che celebra la gloria imperitura, *eudoxía agératos*, del filosofo che ha saputo congiungere pensiero, discorso e azione per la salvezza della Città, che ha difeso con la sua morte molto di più e meglio che a Potidea, ad Anfipoli, a Delio.

Di buon mattino Socrate si trova accanto Critone che è venuto a trovarlo e a riferirgli la notizia dell'imminente arrivo della nave sacra da Delo. Il giorno dopo Socrate dovrà subire l'esecuzione della condanna capitale. Il Maestro riferisce di un sogno: una bella donna biancovestita gli è apparsa con la promessa che «al terzo giorno potrà giungere a Ftia dalle pingui zolle» (*Crit.* 44b). Alla patria terrena di Achille, osserva Schiassi, corrisponde la patria eterna di Socrate, la vera patria, il cielo. Finalmente libero della prigione del corpo, di cui il carcere in cui si trova fisicamente è una metafora, Socrate potrà ritornare alla vera patria, secondo l'insegnamento orfico-platonico. Critone però è venuto per convincerlo a fuggire. Due sono gli argomenti principali che Critone adduce: se Socrate accetterà di sottoporsi alla pena capitale, i suoi amici saranno accusati di negligenza grave e la loro reputazione sarà danneggiata; inoltre se Socrate muore, non potrà assolvere il dovere di allevare ed educare i suoi figli. Il primo argomento è egoistico e miope, tanto che Socrate può ribattere che non conta l'opinione dei più, della massa, ma quella delle persone assennate. E Socrate, a differenza di Critone, non teme l'opinione della gente comune, del popolino.

Schiassi osserva che «particolarmente significativo in questa prima parte, perché più vicina all'*animus* socratico, è l'appello alla «virtù» contenuto nella frase 45D: «È doveroso scegliere quel che un uomo buono e coraggioso sceglierebbe, tanto più se uno asserisce di aspirare per tutta la vita alla virtù»⁷⁵. Schiassi porta ad esempio Romano Guardini, secondo il quale nel *Critone* troviamo, invertita, la scena del processo dell'*Apologia*. Nel *Critone* il giudice è Socrate, mentre Critone è l'accusatore e lo stato (reale, non ideale) l'imputato. Socrate discorre con Critone nel buio della cella. Spiega il suo compito: trovare la norma etica dell'agire e ad essa mantenersi fedeli anche se costasse la vita. La norma etica si realizza mediante il principio razionale, che riguarda non

⁷⁴ *Ibid.* XII n. 9.

⁷⁵ *Ibid.* XIII.

solo la logica, ma anche l'istinto e il sentimento. Socrate potrebbe deflettere e fuggire solo se Critone lo convincesse che quel principio è sbagliato. Con l'esempio pratico dell'atleta, che per allenarsi deve seguire il consiglio dell'allenatore e del medico, i soli esperti che possono essere suoi consulenti, Socrate difende il principio della competenza anche nelle questioni relative al giusto e all'ingiusto: non si deve chiedere alle masse il parere su queste cose. Non l'opinione dei molti conta, ma il sapere di uno solo. L'obiezione per cui la massa può mandare a morte ingiustamente, secondo Socrate, non è rilevante, perché ciò che conta non è il vivere, ma il vivere bene, cioè condurre una vita retta e giusta. Nel caso di Socrate, sottrarsi alla pena inflitta significherebbe obbedire all'opinione volgare delle masse, secondo cui conta il vivere, non il vivere bene. Paradossalmente, Socrate potrebbe dare ragione alle masse solo sottraendosi furbescamente all'esecuzione di quella stessa sentenza che esprime il verdetto e il punto di vista dei più.

L'osservazione di Critone, che la massa possiede una potenza terribile, capace di mettere a morte una persona, presenta Socrate come vittima innocente di un linciaggio, secondo lo schema classico dell'antropologia vittimaria⁷⁶. Socrate diventa il capro espiatorio di violente tensioni che serpeggiano tra i cittadini ateniesi. La polarità tra la vittima e la folla viene illustrata dal punto di vista della vittima: l'assennato è solo e deve combattere contro la moltitudine degli stolti; solo la vittima cerca di far valere la verità contro l'apparenza; e solo la folla dei persecutori vuole vivere e basta, contro la persuasione della vittima, per la quale importa solo vivere secondo giustizia. Se Socrate fuggisse, salverebbe il suo corpo, ma dannerebbe la sua anima, che è danneggiata non dal male subito, ma dal male fatto. Opportuno è il richiamo di Schiassi al *Gorgia* (486 A segg.), dove Socrate sostiene la sua massima fondamentale. A Callicle che gli rivela la minaccia dei molti, che potrebbe spingersi fino alla sua eliminazione fisica, Socrate risponde che bisogna evitare l'ingiustizia che danneggia la propria anima, preferendo subire il male piuttosto che commetterlo. Le leggi della città possono essere giuste e la loro applicazione ingiusta. Qui ingiusta è la sentenza, non la legge alla quale si ispira. Il principio razionale non è qualcosa di astratto, ma è incarnato nelle leggi della città. Per questo disobbedire alla legge significa violare il principio razionale, il *lógos*. Socrate insegna esattamente questo: vivere secondo il *lógos*, incarnato nelle leggi della città, alle quali dunque si deve obbedire. Se Socrate fuggisse con la sua azione smentirebbe il suo inse-

⁷⁶ Cf. Girard 1980 (1972) + 1983 (1978) + 1987 (1982) + 1998 + 2005 e Tugnoli 2005.

gnamento, e si aprirebbe una contraddizione tra *lógos* ed *érgon*, tra dottrina e azione. Critone, che confessa di non comprendere, si contrappone a Socrate come l'opinione alla verità.

Senza le leggi lo stato non esiste. Ma le leggi possono essere applicate in modo tale che, essendo la persona innocente e l'accusa infondata, qualsiasi pena si rivela essenzialmente iniqua. In questo caso specifico Socrate si rifiuta di fuggire, pur potendolo, proprio per collegarsi al contenuto della sentenza: egli mira a confutare irrevocabilmente l'accusa di non rispettare le leggi della città. In questo caso la fuga confermerebbe il suo disconoscimento dell'autorità dello stato e della legge. Se Socrate fosse stato condannato per qualsiasi altro reato, essendo ogni infrazione della legge un atto con cui ci si rifiuta di riconoscere l'autorità della legge e dello stato, non avrebbe potuto fuggire senza confermare, con la stessa fuga, il decreto di condanna. Perciò Socrate può sostenere che il cittadino è subordinato alle Leggi dello stato, che sarebbero rinnegate sia con la loro violazione, sia con la fuga del condannato dopo la pubblicazione della sentenza. E ciò vale come risposta all'obiezione per cui se la sentenza è ingiusta, dovrebbe essere giusto disapplicarla sottraendosi alla pena inflitta. Il cittadino è dunque costretto a sottoporsi al giudizio della legge per evitare di inverare e giustificare una sentenza che egli abbia buoni motivi di respingere. Infatti all'accusa di aver mancato di rispetto alla legge, la risposta di evitamento – la fuga – non può che confermare il capo d'imputazione. L'obbedienza è la sola valida confutazione della sentenza, l'unico modo di proferire un discorso performativo che può essere solo pubblico e ufficiale. Può esserci un torto nell'avere ragione: quello di sottrarsi al giudizio pubblico. La decisione di Socrate condanna i giudici, ma conferma la validità delle Leggi, senza le quali la Città è destinata a perire. Se fosse fuggito, come Critone avrebbe voluto, avrebbe dato ragione ai giudici e tradito le Leggi. Schiassi, sulla scorta di Alfred Edward Taylor, Wilamowitz *et aliorum*, richiama l'attenzione su di un punto: »Se l'ordinamento della comunità non gli andava a genio, aveva la facoltà di andarsene. Restando invece sempre in patria ha tacitamente dato il suo assenso alle leggi e si è impegnato a vivere secondo esse riconoscendone la santità. Ora non può violarle tradendo gli accordi e disertando vilmente il suo posto. Se Socrate fuggisse, infrangerebbe il patto politico stipulato con esse e ad un tempo tutta la dottrina etica sull'*areté*, sulla giustizia, sullo Stato e le leggi proprio nel momento in cui gli si presenta l'occasione di confermarla con l'agire«⁷⁷. In realtà e più

⁷⁷ Schiassi 1975, XVII-XVIII.

precisamente Socrate si rifiuta di fuggire per dimostrare la propria innocenza rispetto all'accusa di essere un demolitore dello stato e delle sue leggi. L'orgoglio polemico e la sottile arguzia impliciti in questa decisione non sono stati adeguatamente apprezzati dai critici. Anche nel caso in cui le leggi fossero ingiuste e ingiusta la sentenza che ad esse si ispira, perché l'accusa è priva di fondamento, disobbedire ai giudici e fuggire sarebbe il modo migliore per onorare la sentenza, che così diverrebbe adeguata, giustificata dalla reazione che ha suscitato nell'imputato.

Perciò le considerazioni riguardanti le gravi conseguenze per i familiari e gli amici, l'esilio, la perdita del patrimonio, l'accusa di tradimento che gli sarebbe rivolta nella nuova patria, se ben governata, oppure la condizione di parassita e mendicante e la derisione che dovrebbe sopportare in una nuova patria dove regnassero disordine e dissolutezza – tutte queste conseguenze hanno un peso secondario nella decisione di Socrate. Le Leggi poi ricordano a Socrate che solo accettando di subire il verdetto quando si troverà »davanti al tribunale dei morti rappresentato dalle Leggi dell'Ade, sorelle di quelle terrene, potrà difendersi bene, egli vittima dell'ingiustizia non delle leggi, ma degli uomini che hanno di esse abusato per la sua rovina«⁷⁸. Socrate ha ispirato la sua vita alla virtù e alla giustizia, allo Stato, alla legalità: se fuggisse, tutto il suo insegnamento crollerebbe, tutta la sua vita cadrebbe nel ridicolo e nell'assurdo. È facile rispettare una sentenza che si ritiene giusta. Difficile è invece rispettarla per dimostrare che essa è ingiusta, ben sapendo che violarla non darebbe luogo ad alcuna rettifica, quasi si trattasse di una negazione della negazione, ma sarebbe invece il modo migliore per riconoscerla come giusta ed efficace. Invece l'accettazione della condanna, oltre a restituirgli la dignità con una vittoria definitiva e una confutazione inoppugnabile della sentenza, permetterà a Socrate di presentarsi davanti alla legge eterna. »E qui – ricorda Schiassi sull'orma del Friedländer – l'opera di Platone ritorna al suo principio: al motivo della bella donna biancovestita, che apparendo a Socrate gli aveva promesso l'imminente ritorno alla sua »Ftia dalle pingui zolle«⁷⁹, alludendo alla vera patria di Socrate, quella celeste, alla quale egli sa che si sta avviando.

⁷⁸ *Ibid.* XVIII.

⁷⁹ *Ibid.* XIX.

Conclusione

Socrate ha rispettato il patto con la città, l'impegno di fedeltà sottoscritto con la Patria, Atene. Non si pone quindi alcuna questione riguardo la legittimità della violazione di leggi giudicate ingiuste pur anco da tutti. Nessuna legge è perfettamente giusta: se così non fosse, le leggi non sarebbero delle mere convenzioni, diverse da un luogo all'altro e mutevoli nel tempo. Dobbiamo allora obbedire ciecamente a delle convenzioni? Sì, perché l'obbedienza a norme necessariamente imperfette è solo un tramite. L'obbedienza alle leggi significa la subordinazione all'obbligo rappresentato dal patto. Il patto che assicura stabilità, pace, continuità e difesa da nemici interni ed esterni, può essere onorato unicamente dall'obbedienza incondizionata alle leggi della comunità. Solo all'interno della comunità può essere fatta valere la giustizia, al di là dell'ordinamento giuridico positivo – una giustizia intesa come volontà costante di anteporre l'interesse collettivo a quello individuale. Agire secondo la virtù e il bene significa rispettare la preminenza della comunità sugli interessi individuali, di qualsiasi genere. Per questo la giustizia delle leggi è di secondaria importanza rispetto alla giustizia intesa come realizzazione dell'interesse collettivo a scapito dell'interesse individuale. La giustizia non è una qualità astratta, ma il prevalere dell'interesse comune su quello individuale. Come in natura l'obiettivo è la conservazione della specie, in rapporto alla quale gli individui sono sacrificati, così la comunità di umani mira a conservarsi a scapito degli individui che la compongono, i quali rinnovandosi incessantemente, concorrono al mantenimento della solidarietà e dei legami collettivi. I *nómoi* variano da popolo a popolo, ma condividono qual carattere comune il loro essere *conditio sine qua non* dell'esistenza della società che le ha istituite per governarsi.

Schiassi ricorda che gli antichi distinguevano le leggi umane da quelle divine: le prime imperfette, le seconde modelli assoluti, leggi non scritte, ma eterne. Le leggi scritte sono il riflesso delle leggi eterne. Il conflitto di Antigone tra le leggi della città e il *nómos* divino non deve tuttavia essere frainteso. È vero che Antigone giustifica la sua disobbedienza alla legge umana in nome della necessità di obbedire alla legge divina. Ma Sofocle non ha alcun «proposito di abbattere le leggi della sua terra, se egli dice (*Ant.* 368 ss.) che l'uomo il quale accorda le patrie leggi con la giustizia divina diviene cittadino di una grande polis»⁸⁰. Secondo Schiassi Sofocle fa appello alle «leggi non scritte»

⁸⁰ *Ibid.* XXI.

per reagire alle nuove correnti di un illuminismo sofistico e relativista, che considera unicamente il carattere convenzionale delle leggi positive, negando l'esistenza delle leggi divine. L'antitesi *nómos-phýsis* si afferma nella sofistica: con poche eccezioni, i sofisti si schierano con la *phýsis* come la sola legge valida – *nómos phýseos*: legge di natura – rigettando il *nómos*, la legge convenzionale. »Socrate -scrive Schiassi – non avrebbe mai accettato il concetto della φύσις di Archelao e dei Sofisti, e quindi un diritto di natura che lo elevasse al di sopra dello Stato, ma neppure l'obbligatorietà di un νόμος, o consuetudine, dei suoi concittadini. Il senso della polis in lui radicato gli infondeva un saldo convincimento: l'uomo dalla sua specifica natura è destinato alla vita nella comunità che gli impone precisi doveri; il suo vero bene può raggiungerlo solo con l'inserimento in questa comunità e con la subordinazione dei suoi interessi a quelli dello Stato, il simbolo e il fondamento del quale è costituito dai νόμοι«⁸¹. I sofisti concepiscono lo stato come il risultato di un accordo volontario giustificato dall'intenzione di realizzare un utile comune, ma ritengono che l'individuo non abbia alcuna obbligazione di fronte ad esso. Per Socrate invece lo Stato precede il singolo e non può essere il risultato di una decisione o atto di volontà consapevole dell'uomo. Citando Ernst Milobenski, Schiassi avverte che »qui si introduce il concetto della *homología*, la quale »significa che ognuno si lega alla sua *pólis* e alle leggi di quella non una volta soltanto, ma quotidianamente, e così stringe una legale intesa e obbligazione«⁸².

Dopo aver dato il suo consenso per tanti anni, Socrate si dichiara pronto a confermare la sua *homología* con la decisione di obbedire anche a una sentenza ingiusta. Socrate sente che, dopo decenni di fedeltà al patto, violarlo ora lo renderebbe fedifrago e meritevole di disprezzo ai suoi stessi occhi. Infatti la *pólis* concede ai cittadini di espatriare, qualora non approvino le sue leggi. Ma una volta che ha deciso di restare, il cittadino deve rimanere fedele a quelle e fare ciò che la città gli ordina. Anzi, data la non parità tra il cittadino e le Leggi, queste non sono tenute a rendere conto ai cittadini di alcunché. Pur essendo la preconditione fisica e spirituale dell'esistenza del singolo, lo Stato però mira a far sì che il cittadino obbedisca con un atto di libera volontà alle leggi. Per questo oltre al dovere di obbedire e di farsi convincere, esiste anche il diritto di esprimere la propria opinione e di convincere la patria a introdurre riforme legislative e istituzionali, oltre, come già detto, al diritto di emigrare e stabilirsi all'estero. Il dolore di Critone per il rifiuto di Socrate

⁸¹ *Ibid.* XXIII.

⁸² *Ibid.* XXIV.

di fuggire, pur avendone la possibilità, è il dolore di tutti i lettori del *Critone* e del *Fedone*. L'*areté* socratica è tutta nella serena predisposizione alla morte e il suo morire diventa un transito all'immortalità. E quella che agli ignoranti appare come una sconfitta, per Socrate è una vittoria non solo sulla morte, ma anche sui nemici della Città, che sono al tempo stesso suoi nemici. Il trionfo di Socrate è nelle cose stesse. Nel triplice epitaffio *Apologia*, *Critone*, *Fedone* Platone ne ha declamato l'encomio come si addice agli eroi caduti per la patria, a imperitura memoria.

Riferimenti bibliografici

- Fassò 1967 = G. F., *La democrazia in Grecia*, Bologna 1967
- Fassò 2001 = G. F., *Storia della filosofia del diritto*, vol. I: *Antichità e Medioevo*, Bologna 1966, ed. aggiornata a c. di C. Faralli, Roma-Bari 2001
- Girard 1980 (1972) = R. G., *La violence et le sacré*, Paris 1972, tr. it. (di O. Fatica e E. Czerkl) *La violenza e il sacro*, Milano 1980
- Girard 1983 (1978) = R. G., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, tr. it. (di R. Damiani) *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano 1983
- Girard 1987 = R. G., *Le bouc émissaire*, Paris 1982, tr. it. (di Ch. Leverd e F. Bovoli) *Il capro espiatorio*, Milano 1987
- Girard 1998 = R. G., *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo*, testi scelti e tradotti a c. di G. Fornari, Treviso 1998
- Girard 2005 = R. G., *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale*, Ancona 2005
- Rousseau 1998 (2012) = J.-J. R., *Professione di fede del Vicario savoiardo*, a c. di G. Forni Rosa, con un saggio di C. Tugnoli, Genova 1998 (ed. orig., uscita per la prima volta nel 1762, in J.-J. R., *Œuvres complètes*, sous la direction de R. Trousson e F. Eigeldinger, Genève 2012, VIII 675-760)
- Schiassi 1959 = *Hyperidis Epitaphius*, a c. e con introd., note e comm. di G. S., Firenze 1959
- Schiassi 1961 = Platone, *Menesseno*, a c. di G. S., Milano-Roma-Napoli-Città di Castello 1961
- Schiassi 1962 = Lisia, *Epitafio*, con introd. e comm. di G. S., Bologna 1962
- Schiassi 1964 = G. S., *Etica greca stoica ed etica romana del mos maiorum nell'interpretazione e nella terminologia ciceroniana*, »Vichiana« I (1964) 269-91
- Schiassi 1965 a = G. S., *Atene e anti-Atene in Platone*, ne »I Quaderni di Cultura del Liceo-ginnasio L. Galvani« 2, Bologna 1965, 99-109
- Schiassi 1965 b = G. S., *Il concetto di «gloria» dall'antichità classica a Dante*, ne »I Quaderni di Cultura del Liceo-ginnasio L. Galvani« 3, Bologna 1965, 447-66
- Schiassi 1967 = G. S., *Areté, breve storia di una grande parola*, ne »I Quaderni di Cultura del Liceo-ginnasio L. Galvani« 5, Bologna 1967, 689-738

- Schiassi 1974 = Platone, *Apologia di Socrate*, a c. di G. S., Torino 1974
Schiassi 1975 = Platone, *Critone*, con introd. e comm. di G. S., Firenze 1975
Sykutris 1928 = J. S., *Der Demosthenische Epitaphios*, »Hermes« 63 (1928) 241-58
Tugnoli 2005 = C. T., *Perché la violenza. Mimetismo, conflitto, sacrificio*, Verona 2005
Tugnoli 2014 = C. T., *Idee per una filosofia del ritratto*, in *Ritratto dell'animal Anima del ritratto*, a c. di C. T., Rovereto 2014, 11-63
Wilamowitz 1923 = U. von W.-Moellendorff, *Lese Früchte*, »Hermes« 58 (1923) 57-86

