



Noterella sul *daimonion*:
il luogo della scelta morale in due paesaggi allo specchio
(*Apologia* 40a-c, *Fedro* 241d-242d)

Nadia Pucci

Liceo classico “Raffaello”, Urbino

michele.martelli@uniurb.it

Abstract

In the following essay we intend to demonstrate that between the passages of *Apology* and those of *Phaedrus*, both containing reference to the “divination of the demonic sign”, there is a deeper connection, comparable to an “upside-down mirror”. The *daimonion*, who does not intervene in *Apology* and allows Socrates to fulfil his moral destiny, assumes a significance, in *Phaedrus*, which is similar to the one in *Apology*, but nevertheless confers a sense of discontinuity to the “time of the moral choice”, assimilating such time to the analysis of the instant carried out by Plato in *Parmenides*.

In *Fedro* 241c si sta per entrare in un momento estremamente delicato. Socrate si avvia alla conclusione del discorso che ha sviluppato in risposta a quello di Lisia allo scopo di correggerne i difetti formali (cfr. 262c-264e), quando d'improvviso, dopo aver espresso con un proverbio l'idea forte della insaziabile voracità del desiderio con cui l'amante desidera l'amato (pari all'amore del lupo verso l'agnello), egli si arresta e si interrompe di punto in bianco. Ci troviamo affacciati in un punto di cesura: Socrate cessa di parlare e considera finito il suo discorso, discorso che appare invece a Fedro decisamente troncato a metà (241d): da qui trascorre un tempo carico di tensione emotiva, fino alla successiva decisione di dedicare alla divinità ispiratrice dell'amore un altro canto, opposto al precedente appena interrotto, una palinodia (242e e ss.).

L'inversione del canto rappresentata dalla teoria della mania e dal grande mito, il cui intento è quello di esprimere a che cosa l'idea dell'anima assomigli (246a), è presentata da Platone come qualcosa che sta per emergere nella mente di Socrate prima di giungere alla piena coscienza dell'empietà commessa verso il divino (242d-e). Si può tentare così di rinvenire i singoli momenti di passaggio di questa trasformazione, distinguendo un crescendo che si dipana ai nostri occhi come i singoli fotogrammi di una pellicola al rallentatore. Socrate interrompe il discorso dopo aver pronunciato il secondo emistichio di un verso in esametri: come i lupi amano gli agnelli, «così gli amanti provano amicizia per un ragazzo». L'interruzione è perentoria e si esprime con il verbo all'imperativo. Ed è seguita dalla protesta di Fedro, che pensa sia stata toccata appena la metà del discorso ed esclama: «Ora, o Socrate, perché ti fermi?» (241d).

D'altronde il discorso è già concluso e Socrate lo lascia in qualche modo al suo destino: «Me ne vado e attraverso questo fiume prima di essere costretto da te a qualcosa di più grande» («*moi, je traverse cette rivière et je me sauve, avant que par toi pire violence ne me soit faite*», traduce Robin)¹. Fedro a questo punto lo ferma: «Non ancora, non prima che sia passato il caldo bruciante, è già quasi mezzogiorno, l'ora che come si dice batte forte, mezzogiorno pieno, aspettiamo intrattenendoci sulle cose dette, non appena comincia a far fresco ce ne andiamo». Ma Socrate conosce l'aspetto divino e meraviglioso che distingue Fedro per ciò che attiene ai discorsi: «Non c'è, a parte Simmia di Tebe, uno che possa battere Fedro nel far nascere i discorsi, o che li pronunci lui stesso, o che costringa gli altri in qualche modo a pronunciarli» (242a).

Alla richiesta di Fedro su quale sia questo discorso, Socrate fa irrompere nel dialogo il «segno divino». Mentre stava sul punto di attraversare il fiume, il segno divino (τὸ δαίμονιον τε καὶ εἰωθὸς σημεῖον), che gli si mostra e sempre lo arresta nell'agire (cfr. *Apologia*. 31d, 40a-c, 41d), si è manifestato: egli ha creduto di udire una voce² che non gli consente di lasciare quel luogo prima che egli compia penitenza (242b8-c3). Egli stesso è un μάντις, certo non molto valente, ma, come chi conosce poco le norme scritte, solo quanto basta per se stesso. Prende dunque già coscienza del suo errore. L'anima, d'altronde, ha un potere di divinazione (μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχὴ) (242c6-7); infatti anche prima, mentre stava pronunciando il discorso, era turbato³ da qualcosa e temeva, al modo di Ibico, che avendo mancato nei confronti degli

dei, ottenesse in compenso l'onore degli uomini (fr. 51 Bergk). Ora, quindi in un momento successivo al turbamento, si rende conto dell'errore.

Assistiamo in questo passo a un crescendo drammatico degli eventi che stanno per compiersi, in un presente sospeso nello spazio-tempo. Il teatro della scena è un paesaggio al contempo metafisico e fisico, in cui quasi l'intero dialogo è ambientato (cfr. 229a-b, 230b-c). Il luogo è costituito dalle rive dell'Illisso (229a-b), sulle cui sponde, dopo aver camminato a piedi nudi nell'acqua, gli interlocutori del dialogo si sono distesi (230e). Li ospita il soffice prato all'ombra del platano e dell'agnocasto, presso una sorgente certo cara alle Ninfe e ad Archeloo. Nel luogo descritto con minuziosi particolari, quali la brezza, definita «molto dolce», e il coro delle cicale, Socrate è guidato da Fedro al pari di uno straniero. Egli infatti non esce solitamente dalla città (ἀποδημεῖν), non oltrepassa il confine, neppure le mura, e la campagna e gli alberi, a differenza degli uomini nella città, non vogliono insegnargli niente (230c-d).

Socrate si trova nell'atto di attraversare il fiume⁴. Il tempo dell'"ora" è più volte ripetuto, come a segnare una sua estensione, che permane nel presente. Nell'"ora" Socrate arresta il discorso, "ora" è anche il momento in cui afferma di aver preso consapevolezza dell'errore. Le azioni sembrano infatti dipanarsi in istanti successivi, che convergono nella indicazione quasi precisa dell'ora del giorno scandita da Fedro: è pressappoco mezzogiorno, pieno e bruciante.

Che il mezzogiorno sia la metafora di un momento del tempo non comune appare evidente in 258e. Le cicale infatti cantano e dialogano fra loro nell'ora del grande caldo: è il tempo della *scholé*, di cui i due personaggi si giovano per non lasciare cadere gli argomenti e non dormire al modo degli schiavi. Infatti – commenta Socrate – se le cicale ci vedessero, nell'ora di mezzogiorno, (ἐν μεσημβρίᾳ) non dialogare, come la gente comune, ma abbandonare il capo per il sonno, lasciandoci sedurre da esse per pigrizia, riderebbero di noi e ci considererebbero alla stregua di certi schiavi capitati in un luogo di sosta, al pari di pecore, per dormire meriggiando presso la fonte. Continuare a dialogare "navigando loro a lato" (costeggiandole) come Sirene, senza cedere alla loro seduzione, significa invece meritare dagli dei il dono che essi fanno agli uomini: consentire che le cicale, prima della nascita delle Muse appartenute alla razza degli uomini, portino l'annuncio di chi, fra gli uomini, le ha onorate in vita. In particolare è a Calliope e a Urania che le cicale andranno ad annunziare chi degli uomini le ha onorate,

passando la vita a filosofare, a rendere onore alla musica, arte propria di quelle Muse. E Socrate conclude: «Per molte ragioni quindi occorre parlare e non dormire nell'ora del mezzogiorno (ἐν τῇ μεσημβρίᾳ)» (259b-d).

Nel passo l'ora del mezzogiorno compare accanto a un'indicazione del luogo, più volte ripetuta: la riva dell'Illisso, che i due amici hanno risalito, sulle cui sponde si sono adagiati e che da Socrate è sempre sul punto di essere attraversata (242a, 242b, 242d). Entrambe le determinazioni si intrecciano nell'ora che le attraversa, dando vita a una "singolarità" dello spazio-tempo in cui si ritrova potenziata la componente metaforica allusiva di una medietà fuori dell'ordinario cui il filosofo attinge⁵ (esplicita sia nel caso del tempo – è quasi mezzogiorno –, che nel caso del luogo, la riva dell'Illisso, sempre sul punto di essere attraversata), condizione straordinaria di sospensione sia dentro lo spazio-tempo fisico, che fuori di esso, segnata com'è dall'intervento del segno divino da cui un nuovo discorso nasce.

Ci troviamo quindi di fronte a un crescendo di consapevolezza critica da parte di Socrate, che trova il suo centro nell'irrompere del segno consueto. In esso non solo l'elemento soprannaturale e quello razionale si implicano a vicenda, ma sembra possibile dire che l'attenzione consapevole di Socrate alla scelta da compiere non segua cronologicamente il segno⁶ (anche se le esclamazioni: «Ora ho compreso il peccato, τὸ ἀμάρτημα», 242d2, e ancor prima: «Ora già capisco chiaramente l'errore», 242c5-6, vengono subito dopo il racconto del segno), anzi trovi già in esso, nel suo improvviso irrompere come voce divina fra le maglie del discorso, il suo contenuto essenziale.

Se infatti anche prima, mentre stava parlando, qualcosa lo turbava (ἔθραξε), grazie a un certo potere mantico (242c6-7) che caratterizza l'anima, la sua non è un'intuizione indeterminata ma, al contrario, piuttosto precisa, centrata sull'espressione del verso di Ibico, che riguarda sconcerto per la possibilità perversa dell'errore-colpa verso gli dei, cioè dell'empietà, avendo compresa la conseguenza dei suoi effetti nel futuro per la persona stessa che se ne rendesse responsabile (dato il verbo al futuro e nella prima persona singolare). La forma, poeticamente ben espressa, della sua intuizione si precisa e si amplia nell'istante successivo nell'accadere della voce. La voce che gli sovviene non si limita a interrompere ciò che stava per fare ma, come abbiamo visto, non lo lascia andare prima di essersi purificato (με οὐκ ἐῴ ἀπιέναι πρὶν ἄν

ἀφοσιώσωμαι) come da una colpa verso il divino (ὥς τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον) (242c1-3).

Non si tratta di mettere in discussione il carattere apotretico del segno (242c1), il quale, in altri casi, se da un lato vieta, dall'altro consente a Socrate la pratica di possibilità nuove⁷, anche grazie a una sorta di gioco di opposizione e complementarità fra voce-silenzio. Se infatti il segno sempre lo arresta in ciò che sta per fare, ripetendolo anche in questo frangente (242c1, cfr. *Apol.* 31e), Socrate non lascia dubbi in proposito: sembra di poter affermare che il significato protretico (che gli indica il dovere sacro della purificazione come da una colpa) immediatamente seguente l'affermazione apotretica (nel momento in cui stava attraversando il fiume gli sembra di sentire una voce che lo trattiene) non possa che appartenere alla intuitiva e immediata scelta di Socrate – seppure non ancora articolata nei modi – di invertire i termini del primo discorso macchiato di empietà.

Il paesaggio del *daimonion*, che si colloca in uno spazio-tempo sospeso, al limite fra possibilità opposte, di fronte alle quali Socrate si trova a scegliere (rimanere sulla sponda dell'Ilisso o attraversare il rivo, il discorso vecchio interrotto e il nuovo che si affaccia, l'empietà per l'offesa al dio dell'amore e la pietà come necessaria purificazione) è il luogo stesso, ponte di passaggio e insieme di incontro fra ciò che potremmo chiamare inconscio e conscio, intuizione e consapevolezza, soprannaturale e naturale, dove prende vita la scelta morale come capacità di arrestare il corso prevedibile delle cose (azioni o discorsi) e di operare un'inversione del loro senso⁸ per dare avvio a qualcosa di nuovo.

Anche le esclamazioni successive alla voce, che segnano la presa di coscienza – «Ora capisco (*manthano*) l'errore», «Ora ho compreso (*aithanomai*) l'errore» (242d2) –, invece di togliere centralità al momento demonico della scelta, ne rafforzano il carattere di eccezionale medietà, posta com'è fra le due temporalità del prima e del dopo, segnate, l'una, dall'intuizione e dall'interruzione del discorso, l'altra, dalla piena consapevolezza che consente l'articolazione della palinodia. Il momento in cui il nuovo discorso nasce è anche quello in cui tutte le espressioni successive dell'«ora» tendono a convergere nell'irrompere del «consueto segno divino».

Socrate, in quel frangente, raccoglie le fila di quanto è accaduto, r avvolgendo in unità sequenze di tempo rimaste sospese nel presente dell'evento, nello spazio tra il suo

andarsene e lasciare la sponda del fiume in cui aveva discusso fino ad allora sotto l'ombra del platano e dell'agnocasto, paesaggio che gli era apparsa fin da subito realmente divina. Siamo all'interno di una sorta di composizione ad anello degli eventi nello spazio-tempo del paesaggio in cui i pensieri di Socrate si succedono. Sappiamo che l'«ora» in cui Socrate cessa il discorso e sta per muoversi dalla riva è il quasi mezzogiorno (242a4-5), ed è l'«ora» (242b4) in cui sta per nascere un nuovo discorso, ma è anche il momento del segno divino che interviene (e si torna all'inizio) mentre egli sta per attraversare e che lo arresta da ciò che sta per fare (242b8-9). L'irruzione del segno demonico emerge, in modo sempre più esplicito, come un momento atipico del tempo; in esso infatti convergono tutti i successivi momenti che compongono la scelta di Socrate, mentre il prima e il dopo, segnati dalle ultime parole del primo discorso e dalla decisione di arrestarne il corso e invertirne il senso, non potrebbero esse più separati e distanti l'uno dall'altro.

D'altronde, nel momento in cui interviene lo stato matico⁹ dell'anima, il turbamento che coglie Socrate sta proprio nel timore di un rovesciamento assiologico della colpa in onore nel rapporto fra umano e divino. Il rischio era che coincidessero in una due condizioni di opposta valenza e che l'offesa agli dei si esprimesse contemporaneamente come onore presso gli uomini, mettendo in evidenza un rapporto moralmente improprio fra causa ed effetto. Si tratta allora di invertire il rapporto di proporzionalità che, se rende l'offesa agli uni direttamente proporzionale agli onori presso gli altri, comporta come naturale conseguenza un'ulteriore situazione paradossale, cioè la possibilità che onorare gli dei rechi offesa agli uomini. La voce demonica, che interviene ai “bordi” del tempo e nello spazio mediano del paesaggio, consente a Socrate di trovare la forza interiore per uscire da questa sorta di perversa proporzionalità, sospendendone la validità. Nella condizione improvvisa in cui si manifesta il suo segno, Socrate compie una scelta morale intuita immediatamente che anticipa la piena consapevolezza della necessità di una palinodia, ma inverte in senso valoriale, in modo subitaneo e definitivo, l'empietà legata al primo discorso sull'amore.

Si rende necessario quindi, per poter attraversare o riattraversare il rivo e tornare nella città, fra gli uomini, operare un cambiamento, inteso come rovesciamento del rapporto di proporzionalità, segnato dal disvalore dell'empietà, nel senso opposto del valore morale e della pietà.

Un confronto con gli altri luoghi platonici del *daimonion*

Anche negli altri dialoghi platonici in cui Socrate fa riferimento al *daimonion* (spesso in relazione speculare al suo silenzio: *Alcibiade* 103a-b, *Apologia* 40a-c, *Teeteto* 151a), quest'evento introduce un elemento di discontinuità all'interno della struttura temporale in cui si colloca, rispetto alla prassi dell'agire socratico. Diversamente rispetto al passo del *Fedro* (in particolare 242b8-c3), il momento della presa di consapevolezza delle ragioni dell'intervento soprannaturale nelle altre testimonianze platoniche non è contemporaneo alla "voce", ma segue in ordine di tempo l'evento stesso. Nell'*Alcibiade I* (103a-b) l'impedimento demonico (τι δαίμόνιον ἐναντίωμα) (103a5-6) che proibiva a Socrate di rivolgere la parola ad Alcibiade, riguarda il passato, ma egli ne conoscerà la potenza (δύναμιν) in futuro. Ora che l'*enantioma* ha cessato di manifestarsi, Socrate può riallacciare il dialogo col suo interlocutore con la speranza che anche in futuro l'impedimento non si ripresenti più. Mentre Alcibiade era ancora troppo giovane, quindi nel passato, il dio non lasciava che gli parlasse affinché non parlasse inutilmente, ora (νῦν) glielo consente (ἐφῆκεν). Ora ripete Socrate che Alcibiade lo può ascoltare (105e-106a). L'impedimento è una lunga assenza di parole nel passato dei due interlocutori, dato che Socrate era solito seguire il suo amato in silenzio, ma qui non è l'intervento del segno quanto piuttosto il suo silenzio a marcare la discontinuità del presente, in cui il dialogo si svolge, rispetto al passato e alle speranze per il futuro. E solo nel presente Socrate sembra trovare piena conferma del significato dell'*enantioma*: se avesse rivolto la parola ad Alcibiade nel passato, avrebbe solo parlato inutilmente perché Alcibiade, diversamente da ora, non era disponibile ad ascoltarlo. In *Eutidemo* (272e) il consueto segno demonico (τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαίμόνιον) interviene mentre Socrate sta per alzarsi, quindi egli di nuovo (πάλιν) si risiede e poco dopo entrano quelli che saranno i suoi principali interlocutori, i sofisti Eutidemo e Dionisodoro amici di Clinia, che fa la sua apparizione nel vestibolo del ginnasio del Liceo con uno stuolo di amanti. Un dio ha voluto, aveva appena esclamato rivolto a Critone, che fossi per caso seduto là dove tu mi hai visto. La discontinuità che il segno introduce nella decisione consapevole di Socrate di alzarsi e lasciare il luogo in cui per caso si trova è sottolineato dall'avverbio *palin*. Ma solo dopo, quando entrano nello spogliatoio i due sofisti, egli comprende le ragioni del segno. In *Teeteto* (150d-e)

Socrate spiega come alcuni fra i suoi frequentatori, non riconoscendo il suo potere maieutico, che gli veniva dal dio, e credendosi autonomi, abbandonano troppo presto la sua compagnia con la conseguenza di precipitare nella falsità e nell'apparenza. Quando essi tornano indietro, domandando di nuovo la sua frequentazione e facendo per questo cose stravaganti, ad alcuni il *daimonion* che gli accade (τὸ γινόμενον μοι δαιμόνιον) (151a3) vieta a Socrate la frequentazione, mentre ad altri glielo consente (ἐνίοις ἔῤ) e di nuovo questi ultimi fanno progressi. La discontinuità che qui il segno introduce si inserisce nella rottura prematura di un rapporto già avvenuta per decisione unilaterale di alcuni fra i giovani interlocutori di Socrate. Il segno impedisce la possibilità per alcuni di tornare indietro, rendendo definitiva la decisione presa nel passato che segna per loro un futuro di falsità e apparenze. Qui è il silenzio del *daimonion* che consente a Socrate di riprendere a frequentare alcuni di quelli che erano tornati sui loro passi, disegnando a loro vantaggio un futuro di progressi. Anche in questo caso, le ragioni del demonico sembrano ben comprese da Socrate solo dopo il suo accadere, quando egli constata i progressi dei giovani cui il silenzio del segno ha consentito di riallacciare relazione, mentre probabilmente un esito altrettanto felice non era possibile prevedere nel futuro degli esclusi. In *Apologia* 31c-e il fenomeno demonico e divino insieme che gli accade si inserisce all'interno di ciò che a Socrate appare una stranezza. Egli va in giro a dar consigli a ciascuno in particolare, occupandosi un po' di tutto, mentre non osa agire pubblicamente e, presentandosi al popolo, dare consigli alla città. La natura apotretica del fatto divino e demonico che gli accade (31b1-2) lo dissuade dal prendere parte alla vita politica¹⁰. Tale discontinuità dell'agire sociale di Socrate rispetto ai doveri riconosciuti come moralmente leciti, è drammaticamente confermata nel presente del processo e della possibile condanna a morte nell'espressione riferita all'impedimento demonico παγκάλως γέ μοι δοκεῖ ἐναντιοῦσθαι, «credo d'altronde che quest'impedimento sia molto felice» (31d6-7). Infatti se da lungo tempo si fosse occupato di politica, da lungo tempo sarebbe morto, compromettendo un futuro, che ha oramai dietro le spalle e di cui può a buon diritto, proprio nel momento del processo, tracciare il bilancio. Un futuro ormai passato nel quale, occupandosi di politica, non avrebbe potuto cogliere l'utile né per sé né per i suoi concittadini (31e1-2). È sintomatico che tale piena consapevolezza della natura positiva dell'impedimento del *daimonion* in questo senso, si affacci durante il processo esprimendosi quasi come se fosse un'acquisizione nuova,

la cui portata solo in quel momento, dichiarata con il verbo al presente *dokei*, possa essere pienamente, drammaticamente sentita. Infatti con la condanna sta per rompersi quella simmetria faticosamente costruita, lungo il percorso di tutta la vita, fra il suo bene personale e quello dei suoi concittadini, simmetria che l'impedimento del *daimonion* ha contribuito a realizzare in modo determinante distogliendolo dalla politica¹¹.

Due paesaggi allo specchio: asimmetria e complementarità di *Fedro* 241d-242d con *Apologia* 40a-c

Nel passo finale dell'*Apologia*, nel discorso ai giudici che lo hanno assolto, Socrate racconta la cosa straordinaria che gli è accaduta quella mattina.

La consueta mantica, quella del *daimonion*¹² (ἡ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἢ τοῦ δαίμονιου) (40a4-5), che fino a quel giorno, nel corso del tempo precedente la giornata del processo, gli si era manifestata sempre in modo frequente, trattenendo Socrate anche per cose di molto poco conto (se era sul punto di fare qualcosa non correttamente), ora che egli stava per toccare, nella considerazione generale, il vertice dei mali, non gli si era per nulla opposta. Il segno del dio (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον) (40b1), prosegue Socrate, non gli si era opposto né mentre usciva quella mattina presto da casa, né nel momento in cui saliva in tribunale, e neppure nel discorso che stava per pronunciare, mentre spesso, in altre circostanze, esso lo interrompeva nel bel mezzo del parlare. Nel passo dell'*Apologia* egli va incontro a ciò che si crede essere il male supremo, mentre al contrario ciò che gli accade (40b7-8) è un bene. Prova ne è il silenzio del dio. Socrate crede di comprendere la causa dell'assenza del segno nello spazio percorso all'interno della città e nel corso dei suoi discorsi. Ciò che gli accade è un bene: non intendiamo correttamente quando crediamo che il morire sia un male. Si tratta per Socrate di una indicazione decisiva: è inammissibile il fatto che il consueto segno non gli si sia opposto se non stava sul punto di fare qualcosa di buono (τι ἔμελλον ἐγὼ ἀγαθὸν πράξειν) (40c3).

Dal punto di vista dell'intervento-non intervento divino o, che è lo stesso, del silenzio-voce del dio che lascia-trattiene, ci troviamo, nei due passi a raffronto, in

situazioni naturalmente opposte, ma accomunate sia dal legame che viene stabilito fra mantica e *daimonion*, sia dalla necessità di compiere un'inversione del rapporto valore-disvalore in grado di fondare la scelta del bene. I due passi appaiono l'uno lo specchio rovesciato dell'altro.

Nel passo dell'*Apologia* c'è un'assenza di cesure, di bordi, di confini, nello spazio e nel tempo del dire e del fare percorso da Socrate nel giorno del processo. O meglio, si potrebbe dire, c'è un continuo superare quelli che potevano rappresentare per la scelta morale confini non facilmente valicabili: quelli innanzitutto della casa, che all'alba Socrate non abbandona per fuggire, ma per percorrere lo spazio che la separa dalla salita al tribunale, infine quello del lungo percorso delle sue parole di fronte ai giudici (40 b), tanto che, dopo aver rilevato questi singoli momenti, li riavvolge subito dopo nel perimetro che raccoglie, in una stessa prassi continua, l'intero agire e parlare della giornata (40b1-3).

L'assenza di cesure¹³ di cui, al contrario, è disseminato il passo del *Fedro* esaminato sopra, consente all'agire di Socrate una continuità spazio-temporale per la quale i distinti momenti del tempo, seppure così diversi, che contrassegnano la giornata cruciale del processo, si agganciano e si saldano quasi, si potrebbe dire, al di là del tempo e del luogo, attorno allo spazio della scelta morale e alla consapevolezza che quanto accade è un bene per lui. Fin dall'*incipit* del passo, infatti, l'ultimo discorso di Socrate si svolge fuori delle maglie del processo, mentre i giudici sono occupati nelle formalità di rito e solo quanti lo hanno assolto continuano ad ascoltarlo. A essi egli si rivolge come ad amici, per dialogare ancora per qualche istante (cioè per sempre) su ciò che è successo, finché andrà dove, una volta giunto, deve morire. «A voi come ad amici vorrei esporre che cosa penso su ciò che a me ora accade» (40a1).

L'accaduto, che nel *Fedro* viene lasciato alle spalle, nel passo dell'*Apologia* viene raccolto nel cerchio emblematico delle scelte di Socrate nel corso della giornata, nel paesaggio destinale in cui le cose si sono ormai compiute.

Nel passo del *Fedro* invece non è Socrate, ma il suo deuteragonista a invitarlo ad attendere insieme, intrattenendosi sulle cose dette, data la particolarità dell'ora che segna la discontinuità del tempo e il suo carattere di singolare medietà, nella quale lo spazio del passato (il primo discorso di Socrate sull'amore) è non solo sospeso, lasciato indietro, ma del tutto rovesciato nella sua tesi di fondo (245b, cfr. anche 266b, dove il

secondo discorso di Socrate inserito all'interno del procedimento dialettico della divisione diviene il lato destro dell'amore «causa dei beni più grandi»). L'asimmetria dei due passi converge, tuttavia, se pensiamo che nell'«ora» dell'*Apologia* 40a1, in cui Socrate riavvolge nella consapevolezza delle scelte compiute ciò che è accaduto e accadrà, egli porta al massimo compimento, nella visione della morte da male estremo a bene, la serie dei rovesciamenti assiologici svolti nel corso dei due discorsi precedenti.

I paesaggi che fanno da corona alle scelte di Socrate nei due dialoghi presentano una singolare asimmetria. Anzi, per quanto riguarda la natura dell'intervento della voce demonica, simmetricamente opposta alla situazione del suo non apparire, i passi di *Apologia* 40a e *Fedro* 242b appaiono come in una sorta di specchio che rimanda l'inverso della cosa rappresentata. Nel passo dell'*Apologia* siamo interamente calati nel cuore della città: la casa di Socrate, il percorso della salita, il luogo del tribunale e quello infine in cui sarà condotto per morire¹⁴. Nel passo del *Fedro* gli elementi del paesaggio richiamati ci ricordano che siamo fuori dello spazio della città. Il percorso di Socrate e Fedro descritto all'inizio del dialogo si espande nella direzione simmetricamente opposta rispetto a quello che si svolge nell'*Apologia* (dall'abitazione privata al centro, cuore politico-giudiziario della città, dove la città che ha legiferato riconosce se stessa come in uno specchio deformante), fuori dal perimetro delle mura (227a, 229a-b, 230b-d), nella direzione che risale il corso dell'Ilisso, in un luogo tanto aperto, deserto di persone e carico di «altri» suoni, quanto l'altro è sovraffollato e chiassoso, dove gli elementi naturali (l'acqua del fiume e della sorgente il prato, l'ombra degli alberi, il canto delle cicale) e la loro sacralità (che attiene al mito e che Socrate non intende mettere in discussione – 229e-230a –, ma piuttosto rinnova con il mito delle cicale) entrano potentemente nel tessuto stesso del dialogo.

La cosa singolare che collega i due passi, malgrado l'uno sembri essere lo specchio rovesciato dell'altro, è che entrambi sono riconosciuti da Socrate stesso estranei allo spazio del suo agire e parlare consueti: nel paesaggio naturale egli si trova come uno straniero (la campagna e gli alberi non gli hanno insegnato mai niente, a differenza degli uomini nella città 230d). A detta di Fedro egli, paradossalmente, non sarebbe mai neppure uscito dalla città, né dalla cerchia delle mura¹⁵, e nel tribunale non sa neppure parlare la lingua che lì si usa (cfr. *Fedro* 230c-d, e *Apologia* 17d): è quindi una sorta di straniero in patria.

Inoltre si può notare come i discorsi che seguono nei due dialoghi all'intervento-non intervento del segno demonico, cioè l'ultimo messaggio di Socrate e il grande mito platonico dell'anima come carro alato, riguardino lo stesso ambito di indagine: la vita oltre la morte, in entrambi i dialoghi oggetto di un discorso probabile, che sfugge al sapere umano e ambito di una sapienza divina¹⁶.

L'apertura di uno spazio di asimmetria fra il bene del singolo e della città

Il dramma che si gioca nell'*Apologia* tocca il culmine tragico nel passo in esame quando Socrate afferma che quanto gli accade, prima di ogni considerazione sul senso possibile della sua morte, può rappresentare un bene per lui (μοι τὸ συμβεβηκὸς τοῦτο ἀγαθόν) (40b7-8, 40c3), riconoscendo in ultimo una lacerante divaricazione – relativamente alla dicotomia bene-male, utilità-danno – fra il destino del singolo e la città. Innanzitutto, un uomo di valore, aveva ricordato Socrate in precedenza (30d), non può ricevere danno da uno peggiore, anche se è possibile che un accusatore lo possa far morire, esiliare o privare dei diritti civili (ἀτιμώσειεν); questi non sono da considerarsi grandi mali, mentre lo è cercare di far morire un uomo ingiustamente. Senza dubbio la sua condanna e la sua morte rappresentano un danno per i cittadini (30c6-8). Al contrario per l'uomo Socrate, singolarmente preso, avulso dalla comunità dei cittadini (per il bene dei quali ha condizionato le sue scelte di vita, 31d-e, ha trascurato le occupazioni predilette dai più, 36b, e i suoi stessi interessi personali per assumere un ruolo parentale verso di loro, 31b, ricavandone solo la povertà estrema, 23b-c e la cattiva fama), è meglio morire adesso e lasciare gli affanni (41d3-5): la morte diviene grande speranza di essere un bene (ἀγαθόν) (40c4-5), un guadagno (*kerdos*, 40e2), uno straordinario guadagno (*thaumasion kerdos*, 40d1-2), un bene migliore (τί μείζον ἀγαθόν, 40e6-7; vedi inoltre 41c8, 41d1-2, 41d3-5) proprio in quanto, come sappiamo, il silenzio del segno mantico è, in questo senso, una «grande indicazione»¹⁷. Non è possibile infatti che il consueto segno non gli si sia opposto se non stava per fare una cosa buona (40c1-3).

Il danno per i cittadini di Atene appare tanto più grave perché non sarà facile per loro trovare un altro come Socrate, assegnato alla città dalla volontà del dio (30e1-4), e

con un incarico particolare: non cessare un momento di risvegliare, esortare, persuadere e correggere (30e6-31a1), svolgere cioè il compito chiave della sua pratica filosofica (29d-30b), affinché ciascuno possa entrare in possesso della virtù (29e5).

Da queste considerazioni dipende l'errore, che rappresenta una colpa di cui si macchieranno gli ateniesi se lo condanneranno (30d7-e2)¹⁸, di far morire un uomo ingiustamente (30d5; confronta la posizione di Socrate espressa nel *Gorgia* che fa dell'ingiustizia il male peggiore per il suo autore, superato solo da quello di non espiare la colpa: 508 d-e, 509a-c e *passim*).

L'errore-colpa che gli ateniesi commetterebbero si colorerebbe quindi dei caratteri dell'empietà. Così Vlastos mette a fuoco la visione e la pratica della pietà socratica nell'*Apologia*:

Se avesse potuto assistere al discorso di Socrate davanti ai giudici persino la mente torbida di Eutifrone avrebbe potuto capire cosa significa la pietà nella vita di Socrate: compiere per conto del dio, in assistenza a lui un lavoro che il dio vuole che sia fatto e che farebbe lui stesso se solo potesse¹⁹.

Infatti, se possiamo rintracciare l'essenza della pietà socratica nel servizio al τὸ πάγκαλον ἔργον che gli dei producono di *Eutifrone* (13e10-11), che illumina la *huperesian* e *latreian* di *Apologia* 30a6-7 e 23c e le parole di *Fedro* (244e) θεῶν εὐκίας τε καὶ λατρείας, come propone Vlastos, allora il disistimare, come essi fanno, la persona che il dio ha concesso in dono alla città non si rivela, dal punto di vista di Socrate, come una forma di empietà? Emblematico, a questo proposito, è il significato, paradossalmente rovesciato rispetto al senso comune, che Socrate attribuisce alla sua apologia come difesa non di se stesso, «come qualcuno crederebbe», ma degli ateniesi, per timore che essi commettano un errore colpevole rispetto al dono divino loro concesso (30e1).

La dissimmetria che la condanna comporta fra ciò che è bene, o come tale sperato, (confermato dalla «grande indicazione» del silenzio del demonico), e il bene dei suoi concittadini, diventa tanto più visibile se poniamo mente al passo 31c-e dove, al contrario, Socrate parla dell'intervento della voce. Egli qui spiega come possa apparire strano che, mentre va in giro ed è prodigo di consigli qua e là, occupandosi un po' di tutto, non osi invece presentarsi al popolo dando consigli alla città. La causa di questo è

il fatto, noto ovunque, che gli si presenta un certo segno divino, una voce che, sin da fanciullo, ha iniziato a manifestarsi, e che lo distoglie sempre da ciò che sta per fare e mai lo esorta. Quindi è la voce che si oppone a che egli si occupi di politica: «Mi sembra che questo si opponga molto fortunatamente, sappiate bene, o cittadini, che se da tempo mi fossi occupato di politica, sarei da tempo morto, e né sarei stato utile (ὠφελήκη) a voi né a me stesso» (31e1-2). Se l'intervento della voce demonica consentiva a Socrate la possibilità di realizzare una simmetria fra il proprio personale bene e quello dei suoi concittadini, il silenzio della voce conferma la rottura di questa simmetria e l'apertura di uno spazio di differenza che rappresenta al contempo una lacerazione nel rapporto fra il singolo e la città.

Tale aporia, che rimane come un'inquietudine irrisolta nelle ultime pagine del dialogo, si collega, a ben pensare, all'altro aspetto, quello sottinteso del paradosso di Ibico di cui si è parlato sopra. In realtà ciò che sta capitando al Socrate dell'*Apologia* non corrisponde al timore espresso nel verso di Ibico, ottenere onori presso gli uomini per aver offeso gli dei (conseguenza che il Socrate platonico del *Fedro*, grazie all'intervento demonico, tenta di scongiurare), bensì corrisponde all'altro lato complementare, non espresso, che permane nascosto e sottinteso, ma suona come conseguenza inevitabile della inversione dei valori paventata nel verso, per cui onorare gli dei può corrispondere a ottenere disonore presso gli uomini.

Se c'è, nell'*Apologia*, un concetto che Socrate non si stanca di ripetere, nelle sue diverse sfaccettature è la natura divina della missione che egli sente di aver compiuto come servizio al dio (23c, 30a4-5, 30e)²⁰ e come compito da questi affidatogli (28e, 33c): a esso obbedirà più che ai giudici (29d), come dono divino alla città (31a, 30d-e). In questo ultimo passo inoltre egli non si limita a paventare, di fronte ai cittadini, il danno che rappresenterebbe per loro la sua condanna a morte, ma va oltre, esplicitando come, in quel momento, non stia difendendo se stesso bensì loro: egli evita che si rendano colpevoli nei riguardi del dono divino che per loro la sua persona rappresenta (30d7-e1), e che commettano un errore, una mancanza e un peccato verso il dio.

Se quindi l'intervento del segno matico nel passo del *Fedro* dà luogo alla possibilità di invertire il senso, esplicitato dal verso di Ibico, il non intervento della matica del *daimonion* nell'*Apologia* ne rovescia il senso non esplicitato, complementare e nascosto: onorare gli dei non può essere disonore presso gli uomini,

perché – malgrado i giudici abbiano in animo, con la condanna, di danneggiare Socrate, ciò che gli accade è un bene, tanto che per lui è meglio morire subito ed essere liberato da ogni pena (41c8-d6) – all'uomo buono non può accadere nulla di male né in vita né in morte, la sua sorte non è trascurata dagli dei (41d1-2). Ciò che permane irrisolto nell'*Apologia* – l'inquietudine per la dicotomia che si apre fra il bene del singolo e quello della città, fra morale e politica – trova nel *Fedro* una serie di tracce per una possibile soluzione, in particolare nel passo in esame, che ha il suo sbocco immediato nella teoria della mania.

Un'ipotesi di ricerca possibile

In un ideale filo di sutura che collegasse il passo finale dell'*Apologia*, sopra esaminato, con l'inizio del *Fedro* (in particolare 230a-d), in cui si colloca il luogo del paesaggio demonico, è come se Socrate non fosse andato a morire, ma, accompagnato da Fedro come guida, sia condotto lungo un percorso ideale, che segue il processo in una sorta di viaggio di iniziazione al luogo sopraceleste, oltre i confini della morte e della sua stessa idea della morte come dimora sotterranea (*Apologia* 40c2-3).

Sin dalle prime battute (227a1-3), dall'incipit dell'iniziale domanda di Socrate e dalla risposta di Fedro («Socrate – *Caro Fedro, dove vai e da dove vieni? Fedro – Vengo da Lisia, figlio di Cefalo, o Socrate, e me ne vado a passeggiare fuori delle mura.*»), entra subito in scena la proposta di un percorso in un paesaggio inusuale per il suo interlocutore. E Socrate continua a introdurci in modo sempre più preciso, per i particolari che in presa diretta ci vengono comunicati, all'interno di esso.

Seguendo Fedro fuori delle mura per la passeggiata che Acoumeno gli ha consigliato (in 229a), egli propone di lasciare la strada e seguire il corso dell'Ilisso con l'idea di mettersi a sedere nel luogo che a Fedro sembrerà più tranquillo, per leggere il discorso di Lisia. Fedro fa riferimento al suo essere scalzo al momento giusto, mentre Socrate lo è sempre: così sarà possibile per loro camminare con i piedi nell'acqua, cosa piacevolissima in piena estate e soprattutto in quel momento del giorno. Qui Socrate invita il suo interlocutore ad andare avanti, a precederlo (229a7, 229b3), conferendogli una funzione di guida, confermata quando Fedro, nel ruolo in cui volentieri si è subito

calato, individua a distanza l'altissimo platano sotto la cui ombra si siederanno a parlare: «Non era questo l'albero a cui ci conducevi?», domanda Socrate (230a).

A segnare il viaggio insolito di Socrate nel paesaggio che segue il ricamo del dialogo sino alla preghiera finale, interviene, a commento, la tessitura delle esclamazioni che gli interlocutori si rimandano l'un l'altro. «Uno straniero non può avere miglior guida di te», esclama Socrate, e Fedro di rimando: «È realmente come dici; mi fai l'effetto di uno straniero che si guidi non di uno del posto» (230c). Per giustificare l'affermazione circa il carattere inusuale del luogo, nel quale Socrate è come uno straniero che si trovi a viaggiare fuori dei confini della città, Fedro utilizza quella che, con le parole di Robin, si può definire un'«iperbole»: Socrate non è mai uscito per viaggiare oltre i confini della città e neppure fuori delle mura (230c-d). Trascurando la sua partecipazione alle spedizioni militari (Potidea, Delio, Anfiboli), intese come espletamento di doveri civici, non si può dimenticare che sia il Liceo, che frequentava più volentieri, che l'Accademia, dove si recava a volte, erano situati fuori delle mura²¹.

La stranezza di queste affermazioni, allusive a una esperienza che si compie in un luogo fuori dell'ordinario nella vita del filosofo, risiede anche nel fatto che non solo egli non le confuti, ma che presti invece il fianco al gioco di Fedro: il discorso di Lisia è per lui come uno di quei ramoscelli che si agitano davanti al muso di certi animali per indurli a camminare, spinge infatti Socrate all'uscita dai confini della città, come un farmaco-droga che Fedro ha scoperto per indurlo alla partenza (230d7)²².

Egli è quindi condotto fuori dai confini della città, luogo dove, appunto, a ragione Fedro dice che Socrate non si è mai recato, dato che il percorso fuori delle mura, lungo il rivo che attraversano, assomiglia quasi a un viaggio di iniziazione che attiene al destino dell'anima dopo la morte.

Il demone platonico, che interviene nel Fedro consentendo di invertire il senso dei due primi discorsi, permette che si ristabilisca non solo il giusto rapporto fra umano e divino, ma fra il filosofo, in grado di gestire la mania utile alla città nel senso più alto e comprensivo, e la città stessa. Il demone platonico quindi, mentre impedisce, consente a un discorso nuovo di nascere, con il quale al pensiero del filosofo sulla morte sarà possibile, nella forma nuova della teoria dell'anima e dell'amore, riattraversare il rivo e tornare nella città degli uomini, con un nuovo valore fondante al contempo per la città e per il singolo.

Il luogo senza tempo della scelta morale

Tornando al passo del *Fedro* analizzato sopra, il segno divino sembra venire a delinarsi come: 1) luogo mediano di sospensione, nell' "ora", dai consueti confini del paesaggio metafisico-fisico; 2) luogo di accesso a una superiore dimensione assiologica, in cui il discorso nasce nuovo; 3) intervallo-inversione fra i due discorsi di Socrate segnati da aspetti dicotomicamente contrapposti.

Da questo punto di vista, è possibile collegare questo delicato luogo del *Fedro* di passaggio al grande mito con il *Parmenide* (155e-157a), cioè con aspetti insiti alla problematica dell'istante visto come paradigma logico-metafisico a cui l'indagine platonica tende e a cui ci riconduce come spazio assiologico che segna anche il comportamento e le scelte del singolo? L'istante è l'intervallo mediano del tempo nel luogo della transizione dell'Uno dall'essere al non-essere, a cui partecipa in tempi distinti (155e).

L'istante è quindi non-tempo e non-spazio, sospeso nel guado fra i due tempi in cui l'Uno è inserito nello "spazio-tempo" logico in quanto partecipa dell'essere e non vi partecipa, lo possiede e non lo possiede, in quanto assume e lascia l'essere e viceversa.

Tali distinzioni del tempo logico della partecipazione (156a 1-4) manifestano fin da subito una valenza ontologica, poiché partecipare dell'essere equivale a nascere, mentre abbandonare tale partecipazione equivale a morire, tanto che assumendo e lasciando l'essere, l'Uno nasce e muore (156a). L'istante si presenta come paradigma di ogni transizione, che comporta, innanzitutto sul piano logico-assiologico dell'intelligibile, il venire all'essere (nel senso di generazione all'esistenza di *Filebo* 26d) di qualcosa di nuovo nell'uguale tempo dell'Uno²³.

Il processo, che rientra immediatamente all'interno della dialettica dell'uno e del molteplice, si specifica quando l'uno nasce, comportando il morire come molteplice e, viceversa, quando il nascere molteplice si esplicita nel morire come uno: entrambe le trasformazioni implicano lo sviluppo della dialettica negli opposti e complementari movimenti²⁴ del dividersi e del riunirsi, disassimilarsi o procedere nel senso del simile, divenire più-meno o eguagliarsi nei due percorsi antitetici segnati dal nascere molteplice o uno.

Nel *Fedro* Socrate, tracciando, alla fine del grande mito, il bilancio metodologico del suo procedere, definisce come contrario il carattere dei suoi due discorsi (riconoscendo inoltre, anche all'interno del genere dell'amore come mania, due specie contrarie, l'una dovuta alla malattia, l'altra riconducibile a uno stato divino che ci fa uscire dalle consuete regole) (265a). Tale opposizione ha consentito il passaggio dal biasimo alla lode. I due discorsi di Socrate, nell'ambito del procedimento dialettico e dell'albero dicotomico che ne deriva, fanno parte dei due lati opposti dell'amore: il lato sinistro legittimamente vilipeso (il primo discorso) e il lato destro (il secondo discorso), che ha scoperto un genere divino di amore (266a), causa per l'uomo dei beni più grandi (266b1). Essi quindi vengono a costituire una esemplificazione vivente dell'uso di quella tecnica dialettica, di cui Socrate è innamorato, caratterizzata da *diairesis* e *synagoge*, al fine di essere capaci di parlare e pensare, che è capacità di guardare verso l'uno «come unità naturale di una molteplicità» (266b).

Nel *Parmenide* questo doppio procedere si esplicita nella transizione movimento-quiete, prima e dopo (156c). Se il carattere reversibile della transizione investe esplicitamente tutti i generi fin qui citati (157a), cosa comporta la possibile reversibilità del tempo, del prima e del dopo (156c4-5), introdotti alla fine insieme ai generi di movimento e quiete? Nel cuneo dell'assenza di tempo i generi dell'essere perdono le loro determinazioni, dato che partecipare del tempo è partecipare dell'essere (141e) e viceversa (152a): fuori del tempo ogni determinazione cessa, perché il “luogo” si neutralizza rispetto all'essere e alle sue opposizioni, come in uno spazio perfettamente omogeneo che avesse perso i punti cardinali, dove ogni “rovesciamento” è possibile. Non sarebbe questo uno degli agganci che collegano il tema dell'istante ai passi precedenti? In particolare al passo in cui l'Uno, che partecipa del tempo, diviene più giovane e più vecchio nel tempo uguale della contemporaneità a se stesso (nell'ora cioè in cui non è né più giovane né più vecchio di sé) (152d-e), tempo che equivale, nel passo sulla genesi dei Numeri, alla nascita assieme all'Uno, nel tempo della contemporaneità a esso, di ogni elemento di un Tutto numerico, che a differenza della serie infinita dei numeri (143a-144a) costituisce una unità perfetta e compiuta (153c8, 153e3). Il prima e il dopo infatti coincidono solo nell'istante, in esso trovano il proprio culmine come reciproca dissoluzione – dato che assenza di tempo è assenza di essere e

delle sue determinazioni – così come coincidono in esso e in esso si dissolvono le altre determinazioni tra le quali trascorre la *metabolè* che è insieme una *genesis*.

L'istante è quindi lo spazio del guado, ponte di passaggio (εἰς τούτην - ἐκ ταύτης) e nella sua strana natura sta in una condizione di sospensione mediana, neutrale a qualunque determinazione o procedere nel senso dei generi opposti, comprese le parti dicotomicamente contrapposte della successione temporale, prima-dopo, che nell'istante coincidono, annullandosi. Eppure l'istante è in grado di tessere le fila dei generi opposti nella capacità di dare inizio, nel cuneo dell'assenza dello "spazio-tempo" in cui si pone, al nascere uno o molteplice che segna una transizione da un "luogo" all'altro²⁵.

Ma torniamo a 156d. Quando l'uno cambia, passando da un "luogo" all'altro (ἐξ ἐκείνων μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον), la sua strana natura siede fra il movimento e il riposo, "essendo" in nessun tempo, e muovendo verso l'uno e l'altro dei generi opposti (l'istante è punto di convergenza dei generi). Così come per ogni altra *metabolé*, quando dall'essere va verso il morire e viceversa, l'istante si trova proprio nell'intervallo fra i generi di "movimento" e di "riposo": né è né non è, non nasce né muore. È chiaro che i generi di "movimento" e "riposo", fra i quali l'istante sta come intervallo, possiedono qui una evidente valenza logico-ontologica e così, nel prosieguo, investono l'andare dall'uno al molteplice e viceversa, in quanto, nell'intervallo, l'uno non si divide né si riunisce²⁶.

È possibile un principio di "combinazione" come ponte di passaggio dal *daimonion* dell'*Apologia* a quello del *Fedro*? Da questo punto di vista si può ipotizzare che nel consueto segno demonico del *Fedro* irrompano una serie di significati metaforici, i quali, anche alla luce della successiva palinodia, sembrano piuttosto avvicinare, sul piano della definizione assiologica della scelta, il socratico segno demonico al paradigma dell'istante come non-luogo e non-tempo della scelta morale.

Il luogo del cessare dal dire è anche quello del cessare dal fare, della sospensione dell'azione e del tempo in una dimensione intermedia, segnata da una cesura del discorso socratico che è anche un rovesciamento radicale, una *metabolé* fra opposte concezioni, per cui il delirio d'amore, inteso come dannoso e nefasto, diviene un dono divino e la realizzazione della massima felicità. Nel tempo e nello spazio sospeso del paesaggio, ai confini, potremmo dire ai bordi, di eventi di segno opposto (il primo

discorso e la palinodia che ne rovescia i termini), nasce la scelta, intuita immediatamente, di una inversione valoriale da compiere, che colga il bene. La scelta si affaccia a una dimensione assiologica, interiore e divina insieme, e ha la sua origine nel cuore metafisico dell'evento, nella strana dimensione del tempo²⁷.

Se così è, l'agire morale si pone fra il prima e il dopo, al di fuori della loro connessione, creando un luogo neutrale rispetto a tali determinazioni, un cuneo al loro interno, nel quale ogni rovesciamento è possibile come scelta libera dalla catena del tempo e dalla sua tirannia.

Bibliografia

- Agne, D., 1993, "Le démon de Socrate. Un masque de liberté", in *Dialogue d'histoire ancienne*, 19(1), pp. 275-285.
- Boyancé, P., 1935, "Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine", *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, troisième série, Janvier 1935, 61, pp. 189-202.
- Brancacci, A., 1997, "Il sapere di Socrate nell'Apologia", in Aa.Vv., *Lezioni socratiche*, a cura di G. Giannantoni e M. Naxy, Napoli, pp. 303-327.
- Brickhouse, T. C.- Smith, N. D., 1983, "The origin of Socrates' mission", in *Journal of History of Ideas*, XLIV, 1983, pp. 657-666.
- , 1989, *Socrates on Trial*, Oxford: Clarendon Press and Princeton, NJ: Princeton University Press.
- , 2005, "Socrates' Daimonion and Rationality", in Aa.Vv., *Socrates' Divine Sign; Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophie*, volume XXXVIII di «APEIRON: a journal for ancient philosophy and science», ed. P. Destré e N. D. Smith, n. 2, June 2005, pp. 43-62.
- Burnet, J., 1929, "The Socratic Doctrine of the Soul", in Id., *Essays and Address*, London, 1929; trad. it. "La dottrina socratica dell'anima", in Id., *Interpretazione di Socrate*, Milano, 1994.
- Centrone, B., 1997, "Il 'daimonion' di Socrate nello pseudoplatonico Teage", in Aa.Vv., *Lezioni socratiche* a cura di G. Giannantoni e M. Naxy, Napoli, pp. 329-348.
- Destrée, P., 2005, "The Daimonion and the philosophical mission: Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates?", in Aa.Vv., *Socrates' Divine Sign; Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophie*; volume XXXVIII di «APEIRON: a journal for ancient philosophy and science», ed. P. Destré e N. D. Smith, n. 2, June 2005, pp. 53-79.
- Dorion, L.-A., 2000, *Xénophon. Mémoires*, t. I, *Introduction générale*, Livre I. Paris: Les Belles Lettres.
- , 2002, "Socrate, le daimonion et la divination", in Aa.Vv., *Les dieux de Platon. Actes du Colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, ed. J. Laurent, Caen, Presse Universitaire de Caen, 2002, pp. 169-192.
- Fontana, S., 2004, "Il daimonion di Socrate. Testimonianze platoniche", in *AION*, XXVI 2004, pp. 127-152.
- Giannantoni, G., 1969, *Socrate: tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Bari.
- , 1997, "La religiosità di Socrate secondo Platone", in AA.VV., *Lezioni socratiche* a cura di G. Giannantoni e M. Naxy, Napoli, pp. 114-115.
- Gundert, H., 1977, "Platon und das Daimonion des Sokrates", in *Platonstudien*, Amsterdam, pp. 46-64.

- Kleve, K., 1986, "The daimonion of Socrates", in «Studi italiani di Filologia classica», 1986, vol. 4, pp. 5-18.
- Irwin, T., 2006, "Socrates and Euthyphro: the Argument and its Revival", in AA.VV., *Remembering Socrates. Philosophical Essays*, ed. L. Judson e W. Carasmanis, 2006, pp. 58-7.
- Migliori, M. - Napolitano Valditara, L. M. (a cura di), *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, Brescia, 2008.
- Mc Pherran, M. L., 1991, "Socratic Reason and Socratic Revelation", in *Journal of the History of Philosophy*, XXIX, 1991, pp. 345-374.
- , 2005, "Introducing a New God: Socrates and His *Daimonion*", in AA.VV., *Socrates' Divine Sign; Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophie*, volume XXXVIII di *APEIRON: a journal for ancient philosophy and science*, ed. P. Destré e N. D. Smith, n. 2, June 2005, pp. 13-30.
- , 1966, *The Religion of Socrates*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Narcy, M., *La religion de Socrate dans les Mémoires de Xénophon*, in Aa.Vv., *Lezioni socratiche*, a cura di G. Giannantoni e M. Nancy, Napoli, 1977, pp. 13-28.
- Pucci, N., 2004, "Parmenide 161 D: l'eguaglianza come metaxy fra grande e piccolo", in *AION*, 26 (2004), pp. 153-189.
- , 2007, "Alcuni aspetti del rapporto utile-bene nella loro relazione al tempo. Per una metafisica delle tecniche in Platone", in *AION*, 29 (2007), pp. 51-76.
- , 2011, "La "narrazione" della scelta morale come atto di libertà possibile. *Repubblica* X 618b-619a", in «Mediterraneo Antico», 1 (in corso di pubblicazione).
- Reale, G., 2000, *Socrate. La scoperta della sapienza umana*, Milano, Rizzoli.
- Vegetti, M., 2003, *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi.
- Vlastos, G., 1991, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*; trad. it. *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze, 1998, La Nuova Italia.
- , 1994, *Socratis Studies*, Cambridge.

Note

¹ Nell'edizione de Les Belles Lettres, Paris 1961.

² Vlastos mette in relazione φωνὴν ἔδοξα ἀκούσαι con ἔδοξε di *Fedone* 60e-61b. Qui Socrate, mentre in un primo tempo aveva interpretato il sogno che gli comandava di fare musica nel senso di fare filosofia, la più alta delle musiche, ora sul punto di lasciare la vita gli sembrava appunto ἔδοξε che il sogno andasse interpretato come dovere di comporre musica nel senso più comune del termine, quello di comporre versi. Il sogno è quindi suscettibile, commenta Vlastos, di più interpretazioni, la scelta delle quali spetta al buon senso. “Credere” e “sembrare” sono i verbi che Socrate usa nella breve interpretazione del sogno del *Critone* (44a10-44b4), dove in un verso dell'*Iliade* (9: 363), che prevede la morte di Achille, legge la previsione della propria morte (Vlastos, 1991, 167-168 e nota 49). Il raffronto con il passo di *Fedone* potrebbe proseguire, notando come in *Fedro* 242c2-3 troviamo una medesima costruzione sintattica e corrispondenza semantica. Se infatti nel *Fedro* la voce, che gli è sembrato di udire, non lo lascia prima di aver compiuto penitenza (με οὐκ ἔᾶ ἀπιέναι πρὶν ἄν ἀφοσιώσωμαι), nel *Fedone* Socrate afferma che è più certo per lui non partire, non andarsene (nel senso di lasciare la vita) «prima di aver soddisfatto lo scrupolo religioso» (μὴ ἀπιέναι πρὶν ἀφοσιώσασθαι) (61a8), cioè componendo poemi in obbedienza al sogno. Per l'uso metaforico di ἀπιέναι contemporaneamente come andare a morire o vivere vedi il celeberrimo finale dell'*Apologia* 42.

³ Th. C. Brickhouse e N. D. Smith, 2006, 48, analizzano il passo nel contesto della loro critica a uno degli aspetti dell'interpretazione di Vlastos del *daimonion* a cui danno il nome di «spiegazione riduzionistica» che cerca di ricondurre il segno entro i confini di una esperienza razionale come «misterioso intuito» che si presenta prima che siamo capaci di spiegare il fenomeno che ha catturato il nostro interesse (Vlastos, 1991, 285). A differenza di *Eutidemo* 1-4, dove l'obbedienza di Socrate all'intervento del consueto segno avviene senza una comprensione da parte sua delle ragioni per le quali esso gli ha impedito di lasciare la palestra (ragioni che gli diverranno chiare subito dopo all'apparire dei sofisti Eutidemo e Dionisodoro), gli autori riconoscono nel luogo sopraindicato nel passo del *Fedro* la presenza di quella che gli interpreti «riduzionisti» chiamano «intuizione razionale» come esperienza separata, distinta e precedente l'esperienza del demonico. «In effetti – essi affermano – l'attività del *daimonion* che viene dopo, serve solo a forzare Socrate ad attenersi alla sua sensazione intuitiva»; il problema secondo gli autori nasce, sebbene intuizione e demonico siano pienamente allineati, se si tenta di identificare le due fasi nettamente separate nel tempo come richiederebbe l'interpretazione «riduzionista». In Vlastos 1991, 285, l'autore commentando l'accadere della «voce» che non lascia partire Socrate fino a che egli non abbia espiato per una offesa al dio, ricostruisce la scansione temporale degli eventi in questo modo: «Socrate ha parlato in modo irriverente dell'amore nel suo primo discorso, ma nel momento in cui riferisce queste ragioni non le ha ancora chiaramente articolate nella sua mente, esse erano state articolate anche meno chiaramente prima, quando mentre pronunciava il primo discorso, “un qualcosa di divinatorio lo turba” (242c7) ». Divinazione e *daimonion* sono citati per spiegare la sua riluttanza a partire prima di fare ammenda per il suo primo empio discorso sull'amore, riluttanza che era stata insistente, ma diviene articolata solo in retrospettiva”. Vlastos distingue quindi i due momenti, separati da un crescendo in cui la consapevolezza di Socrate acquista spessore senza però giungere ancora a una piena coscienza dell'errore, rimandata al momento successivo dell'interpretazione (vedi in questo senso 167-171).

⁴ Il rivo è già stato attraversato? È possibile, suggerisce Robin; d'altronde quando Socrate parlerà di passare dell'altro lato (242a, b8), questo sembra indicare che sono in prossimità del guado di Agra (nota 2 in Notice, XII; per la ricostruzione del possibile percorso dei due personaggi vedi Notice, X-XII).

⁵ Cfr. *Repubblica* 496b-e, dove Socrate, accennando nel confronto con Teage al suo segno demonico (τὸ δαιμόνιον σημεῖον), disegna la metafora del muro dietro cui si ripara il filosofo la cui natura non è stata guastata dalle condizioni della nascita e dell'educazione. In preda alla follia della moltitudine e nell'assenza di qualcosa di sano nella condotta politica, senza un alleato con il quale, andando in soccorso della giustizia, possa salvarsi, il filosofo si trova nella condizione di un uomo caduto in mezzo a un branco di bestie feroci, a cui né vuole associarsi né è in grado di opporsi. Egli quindi rischia di soccombere prima di essere utile agli amici e alla città, trovandosi appunto nella condizione di essere inutile a sé e agli altri (cfr. su questo punto *Apologia* 31e, sempre in relazione al segno demonico). Il filosofo sceglie allora di tenersi in riposo e di occuparsi delle sue cose, come chi si ripara dietro un muro sorpreso in una tempesta di pioggia e polvere sollevata dal vento, mentre guarda gli altri gonfi di illegalità. Il muro esprime graficamente la condizione esistenziale, in cui si colloca la discontinuità della

scelta della giustizia rispetto alla conduzione malata degli affari pubblici. Esso rappresenta la condizione di medietà che caratterizza la scelta morale posto com'è fra la vita, che il filosofo è felice di trascorrere qui in basso puro da ingiustizie e da azioni empie (*anosion ergon*), e l'uscita dalla vita con una bella speranza di serenità e di pace. Sin dalla parte iniziale del passo la metafora del muro appare intrinsecamente relazionata al segno demonico fungendo da esemplificazione e da immagine paradigmatica della natura apotretica del segno, che dissuade Socrate dall'ambito dell'impegno politico, costituendo allo stesso tempo lo "spazio-tempo" della sua scelta morale e del suo impegno filosofico. Il muro infatti funge da riparo rispetto a realtà negative dalle quali il filosofo si trova come circondato, paralizzato al punto che esse sembrano impedirgli la possibilità di una scelta qualsiasi fra opzioni tutte egualmente inelleggibili. La prima dicotomia negativa è quella in cui il filosofo si trova fra la follia della moltitudine e la mancanza totale di aspetti sani nella vita pubblica. La seconda pone il filosofo in una condizione di medietà fra la mancanza di un alleato con cui portarsi in aiuto della giustizia e il potersi salvare senza morire. Nell'immagine del filosofo che si trova in mezzo a un branco di animali feroci la medietà paralizzante che egli si trova a occupare sta nell'impossibilità sia di associarsi a essi sia di opporsi nella condizione, come abbiamo visto, di essere inutile a sé e agli altri. Ma è proprio nello spazio mediano posto fra le due ultime dicotomie, la vita e la morte, che il carattere apotretico della metafora manifesta le sue potenzialità assiologiche, nella possibilità che in quel luogo particolare il filosofo rinviene di operare la scelta morale rifuggendo l'ingiustizia e l'empietà.

⁶ Vedi per una rassegna dei passi platonici sull'argomento del demone socratico, Fontana 2004.

⁷ Vedi *Eutidemo* 272e, dove il consueto segno, che interviene mentre Socrate si stava alzando per andarsene dallo spogliatoio dove era seduto, gli consente di risiedersi e di incontrare i due sofisti Eutidemo e Dionisodoro. In *Repubblica* 496b-c Socrate disegna un rapporto inversamente proporzionale fra disimpegno politico, pur diversamente motivato nel caso di Teage e nel suo, e impegno filosofico. Mentre tutto sembrava messo in modo da distogliere Teage dalla filosofia, la cura di una salute precaria, allontanandolo dalla politica, ve lo trattiene, e, prosegue Socrate, non è il caso di citare il mio segno demonico (τὸ δαίμόνιον σημεῖον) di cui nel passato si può rinvenire forse un esempio o nessuno.

⁸ Il carattere contrario dei due discorsi è riconosciuto esplicitamente da Socrate come ἐναντίω in *Fedro* 265a2.

⁹ Vlastos (1991, 167-171) mette in relazione *Apologia* 40a e *Fedro* 242c con la considerazione critica di Socrate della ispirazione poetica intesa come forma di divinazione (*Apologia* 22b-c, *Ione* in particolare 534c-d). Come per il sogno che può prevedere diverse interpretazioni lasciate al buon senso dell'interprete (*Fedone* 60e-61b), così lo stato di chi, ispirato dal dio, si trova privo di *nous*, recipiente inconsapevole di conoscenze la cui fonte è solo il dio, rimanda a conoscenze che solo l'applicazione della ragione può fornire «a ciò che questa gente dice senza ragione». «Sebbene Socrate non applichi questa teoria esplicitamente ai sogni profetici e al segno divino, la connessione con quest'ultimo è inevitabile» per i passi sopra citati, anche perché egli non nega mai che ciò che è vero per la divinazione, possa esserlo anche «per quella varietà della buona divinazione con la quale la generosità divina lo ha favorito. Dunque tutto quello che potrebbe vantarsi di ricevere del *daimonion* [...] consente, anzi esige possibilità illimitate per l'impiego della sua ragione critica al fine di estrarre qualunque verità riesca a estrarre da questo monito». Non esiste un conflitto fra l'impegno di Socrate «a seguire la sua ragione critica dovunque possa condurre e il suo egualmente incondizionato impegno a obbedire ai comandi che gli provengono dal suo dio soprannaturale attraverso segni soprannaturali. Questi due impegni non possono confliggere perché solo dall'uso della sua propria ragione critica Socrate può determinare il vero significato di ognuno di questi segni» (170-171, trad. it. 227-228). La ragione critica si esplicita quindi nel momento in cui Socrate è impegnato a interpretare il significato che conferisce la verità al messaggio ricevuto mediante la via soprannaturale del segno.

¹⁰ A proposito della funzione determinante o meno del *daimonion* nella decisione di Socrate di non partecipare alla vita politica vedi il dibattito polemico che separa l'analisi di Vlastos 1991 285, trad. it. 378-380, dalle posizioni espresse da Brickhouse e Smith 2005, 49-53.

¹¹ Per il riferimento al demonico in *Repubblica* 496b-e, vedi nota 5; per il segno demonico in Socrate, vedi inoltre *Eutifrone* 3b, *Teage* 128d, 129b-c, 129e, 131a; per il *daimonion* nel *Teage* come segno dell'inautenticità del dialogo, vedi Centrone 1997.

¹² Per i problemi di traduzione di questa espressione cfr. L. A. Dorion 2003 nota 43 183. L'autore sostiene che, come in *Eutifrone* 3b e in *Teeteto* 151a, anche in *Apologia* 40a, in cui l'espressione *to daimonion* non è associata a *semeion* per designare la voce divina, non c'è ragione di sottendere *semeion*, dato che l'espressione dell'aggettivo sostantivato (contrariamente a Vlastos 1991, secondo cui *to daimonion* è sempre una forma ridotta dell'espressione completa che si trova in *Repubblica* 496c («il segno divino»)),

ed *Eutidemo* 272e («il segno divino abituale») (280) ha lo stesso significato che ha in Senofonte, indicando «la divinità» (in 151a Diès traduce *to daimonion* «saggezza divina»). Dorion chiarisce affermando che, anche nei due primi passi, «in cui si fa menzione unicamente della divinità, non bisogna intendere che è la divinità stessa che si manifesta in prima persona, ma che essa si rivela per il tramite di un segno», una sorta di epifania della divinità come in *Alcibiade* 124c, nota 39, 182. In *Apologia* inoltre la formula di 40a invita a un confronto con 40c2-3 dove Socrate parla del «segno abituale». Ora, dato che è lo stesso Socrate ad affermare che il segno gli proviene dal dio (40b1), ne segue che anche in 40a siamo in presenza del segno abituale che ha per origine la divinità (180-184). Il segno, chiarisce comunque Dorion, non si manifesta per se stesso, provenendo da una sorgente che è la divinità (in Senofonte, *Memorabili* I 1, 3 appare evidente che «non è il segno che fa segno, ma è la divinità che fa segno attraverso l'intermediario di un segno»). Per il rapporto fra i due passi *Apologia* 40a e *Fedro* 242b-c nel segno del legame fra la mantica e il *daimonion* l'autore traccia un confronto fra Senofonte, in particolare i *Memorabili* (I, 1, 2-4; IV, 3, 12) e Platone. Contrariamente a Senofonte, Platone non assimila il segno demonico ad altri modi tradizionali di divinazione. Pur trattandosi di una forma di mantica, ciò non significa che ci si trovi di fronte a un modo di divinazione come un altro. Da ciò l'impossibilità di collocare la mantica del segno sullo stesso piano degli oracoli, dei sogni o altri canali attraverso i quali gli dei comunicano la loro volontà agli uomini. Secondo Dorion il consueto segno divino come *mantiké* in 40a non rientra quindi fra le pratiche espresse in 33c, a differenza di Destrée 2005, che al contrario relaziona il segno con le pratiche ivi espresse. Nel passo di *Apologia* 33c Socrate sottolinea due volte che gli dèi, grazie alle pratiche divinatorie, ingiungono positivamente agli uomini di fare certe cose e, nel caso particolare di Socrate, di vivere filosofando, cioè di sottomettere se stesso e gli altri a esame, mentre poco prima, in 31d, Socrate ha messo in rilievo che il segno non lo spinge mai a fare, ma sempre lo trattiene (183-187). Dorion comunque nelle ultime pagine del suo saggio riconduce poi l'attitudine di Socrate di fronte al suo segno al comportamento che egli manifesta dopo aver avuto comunicazione del responso della Pizia, nel senso che entrambi richiedono una decifrazione del messaggio inviato dal dio; ma, come nel caso dell'oracolo, il cui carattere criptico necessita di essere decifrato, «l'esegesi razionale del segno divino riconosce sempre, come premessa indiscutibile, la fondatezza dell'intervento divino». Da ciò l'impossibilità di dimostrare secondo l'autore la «pretesa autonomia della ragione morale», come pretende Vlastos 1991 (189-190).

¹³ Neppure la morte che lo attende è un vero confine, dato che probabilmente essa o è un lungo sonno senza sogni, tanto che l'intero corso del tempo nella sua estensione appare come raccogliersi in un'unica notte, o è un migrare dell'anima in un altro luogo dove incontrerà giudici veri ben diversi da quelli che lo hanno condannato (40c, 41c), luogo in cui, una volta giunti, per il tempo restante si rimane immortali. Questo confluire degli opposti della vita-morte nell'uomo morale non cessa di stupirci nell'affermazione che all'uomo buono non può succedere nulla di male né in vita né in morte (41d1-2).

¹⁴ La prigione si trova vicino al tribunale come testimoniato nel *Fedone* 59d.

¹⁵ Nel ritratto di Socrate che Alcibiade traccia nel *Simposio*, dialogo in cui Platone affida a Fedro una partecipazione non solo con un discorso proprio ma come “padre” dell'argomento (177d, cfr. 177a), Alcibiade che intrattiene i commensali sulle vicende nate attorno alla partecipazione di Socrate a due delle tre spedizioni a cui egli stesso partecipò, quella di Potidea e Delio (219e-221b), sembra dare per scontata la conoscenza da parte degli astanti dei fatti (d'altronde ricordati da Socrate anche nell'*Apologia* 28e), che avevano condotto il filosofo fuori dalla città (vedi inoltre nota 3, 7 dell'edizione delle Belles Lettres curata da Robin).

¹⁶ Cfr. *Apologia* 29a-b, 41c7, 42; inoltre vedi *Fedro* 245e 4-6, dove il compito di dire quale sia la natura dell'anima è affare di un'esposizione interamente e assolutamente divina e molto estesa, mentre darne un'immagine cioè dire a che cosa assomigli è un impegno minore e assolutamente umano, anche se il mito che verrà narrato rappresenta un “gioco” (ma “gioco” occorre ricordare è anche la scrittura, 276d 2) non tuttavia privo di elementi di verità (265b-c). Si può inoltre notare anche a proposito dei luoghi che abitano, nei due dialoghi, la visione della vita oltre la morte, una simmetrica inversione dell'uno rispetto all'altro. Nell'*Apologia* il paesaggio in cui Socrate immagina di continuare felicemente a dialogare, a vivere in società, a esaminare altri (41c3), giudici veri, poeti, eroi della guerra di Troia o che come lui hanno patito un'ingiusta sentenza (41a-c), è l'Ade (41a), la tradizionale dimora sotterranea dei morti (vedi libro XI dell'*Odissea*, anche se come si nota, nell'edizione delle Belles Lettres (nota 1, 171), Omero non cita diversi dei personaggi di cui invece parla Socrate, cioè a dire Eaco, Trittolemo, Radamente, Orfeo Museo, Palamede, e probabilmente si può pensare che Socrate attinga a fonti appartenenti alla religiosità orfica e a leggende attiche). Nel mito del *Fedro* siamo naturalmente all'interno di un opposto paesaggio, in un percorso che sale verso il luogo celeste e sovraceleste.

¹⁷ A parere di Vlastos (1991, 283-284) «che la morte non è un male Socrate lo stabilisce su fondamenti che sono interamente indipendenti dall'imput del *daimonion*». Sulla base della testimonianza dei passi di *Apologia* 29a e 40c-41c l'autore conclude che «se il divino monito non fosse intervenuto, egli avrebbe avuto ancora la razionale fondata credenza che la morte non fosse un male». Brickhouse e Smith mettono in rilievo invece che le considerazioni di Socrate sulla morte nascono proprio dal fatto che il segno non è intervenuto in nessun momento di quella giornata cruciale (2005, 53-55 e nota 11).

¹⁸ Nel *Fedro* 242c-d ricordiamo che il segno consueto lo arresta e non consente a Socrate di andarsene prima di aver fatto penitenza come per una colpa nei confronti del divino. La presa di coscienza e la piena consapevolezza della colpa-errore come *amartema* è ripetuto nel passo per altre due volte con esclamazioni di autocensura rispetto al suo primo discorso (242c6, 242d2). Alla domanda di Fedro che gli chiede di che cosa egli stia parlando, cioè a che peccato si riferisca, Socrate risponde che la sua è una forma di empietà. In una ben diversa situazione rispetto all'*Apologia*, dove sono i cittadini ateniesi, nella fattispecie i giudici che eventualmente lo avessero condannato a morte, a macchiarsi dell'errore di un'azione empia disistimando il dono che ha loro inviato il dio, nel *Fedro* è al contrario Socrate a peccare di empietà in parole verso il dio per non aver riconosciuto il *dono divino* rappresentato dalla mania d'amore (245b8-9) (il grande mito che rappresenta il cuore della palinodia è a proposito definito come un certo inno mitologico, *metrios te kai eufemos*).

¹⁹ Vlastos (1991, 175 e nota 91, trad. it. 233-234 e nota 90); vedi inoltre nota 19.

²⁰ Sull'importanza decisiva dell'oracolo nell'impegno di Socrate a seguire i desideri del dio e interpretare la sua missione come obbligo di filosofare, vedi Brickhouse e Smith (1983, 662-665). Per gli autori, malgrado i riferimenti dell'*Apologia* all'oracolo siano criptici, la stessa interpretazione che Socrate dà dell'oracolo nel dialogo, presuppone una idea della pietà, quella che è espressa, sebbene aporeticamente, nell'*Eutifrone* (11c-14c) come "abilita" al servizio degli dei, che produce ogni più significativo vantaggio e vede l'uomo pio come una sorta di artigiano che aiuta alla produzione di un "gloriosissimo" *ergon*, anche se Eutifrone è incapace di specificare quale sia il particolare *ergon* della pietà. Malgrado la differenza che separa tale concezione da quella tradizionale, «vi è almeno una importante caratteristica che le due concezioni condividono: entrambe sostengono che la pietà richieda che si cercasse di aiutare gli dei nel realizzare ciò che gli dei ordinano». L'interpretazione del messaggio dell'oracolo rappresenta quindi un fondamentale punto cruciale nella vita di Socrate (per le tesi contrarie a questa interpretazione e la relativa bibliografia vedi 557-559), non nel senso che da essa ha inizio l'indagine morale, ma perché la menzione dell'oracolo serve a Socrate sia per difendersi dalle vecchie e dalle nuove accuse, sia, soprattutto, contro i nuovi accusatori. Inoltre, l'oracolo motiva la missione filosofica di Socrate volta a scuotere i suoi concittadini dalle loro pretese di saggezza inducendoli alla comprensione della virtù come bene più prezioso. Ed è proprio nel contesto della sua difesa che, secondo gli autori, Socrate «sceglie di enfatizzare l'ironia delle accuse formali, suggerendo che le sue azioni, lontano dall'essere empie, sono precisamente, nel momento, ciò che la pietà gli richiede».

²¹ Cfr. *Simposio* 223d e *Liside* 203a. Il *Critone* (52b) ci informa inoltre che una volta si era recato ai giochi Ismici (Robin, *Notice*, nota 3, 7).

²² Cfr. inoltre l'espressione che Platone mette in bocca a Fedro nel passo in questione (230d), nel senso di uscire dalla città per viaggiare oltre i confini (εἰς τὴν ὑπερορίαν ἀποδημεῖς) con *Apologia* 40e4-5 in cui la morte è definita da Socrate come la possibilità di viaggiare per un altro luogo (ἀποδημῆσαι εἰς ἄλλον τόπον). Vedi inoltre, in 40a6, *apodemia*, la morte come viaggio, cfr. in questo senso *Fedone* 61d8-e3: «Forse, anche in effetti, è a chi deve, in modo tutto particolare, fare un viaggio là (ἀποδημεῖν) che spetta di intraprendere un'inchiesta sul viaggio (ἀποδημίας) in quel luogo e di raccontare in un mito ciò che crediamo sia».

²³ Rimando su questo punto al mio saggio, Pucci 2004, 165-173. Si può infatti collegare l'istante ai passi che lo precedono nella prima e nella seconda ipotesi ai passi che seguono oltre alla quarta ipotesi, quando il non-essere dell'Uno comporterà la perdita graduale e inesorabile di ogni fattore di medietà (concetto ben esplicitato anche in 161d e 165a) in grado di piegare la molteplicità degli Altri, di per sé infinita, alla nascita di qualcosa di nuovo in grado di fornire loro il limite (158d). In particolare, in 153a-154a, ci accorgiamo che la nascita degli Altri dall'Uno in sé non solo avviene alla fine del processo che comporterà la nascita di una totalità unica (153c-d, 153e3) perfetta e compiuta dei Numeri, ma all'inizio del processo di genesi (153b) e soprattutto l'Uno nasce con ciascun elemento che viene all'essere fino al compiersi dell'uno-tutto (153e3). Non manca infatti nella generazione il supporto dell'Uno che nasce appunto assieme a ciascuno dei generati, i quali hanno nascita nel tempo uguale (152e), della contemporaneità a esso.

²⁴ L'Uno che esclude in modo assoluto l'alterità, così come il "totalmente uno" del *Sofista* (245a; cfr. anche *Parmenide* 157c), e viceversa la molteplicità degli Altri che esclude assolutamente l'Uno, il che pregiudica la possibilità che di essi si abbia scienza, opinione, definizione e persino nome (*Parmenide*, vedi conclusioni rispettivamente alla prima e alla settima ipotesi: 142a, 164a-b).

²⁵ Per la valenza interna alla dialettica di tale transizione vedi *Parmenide* 129d-130a, 135e; cfr. inoltre il *Sofista* 235d 3-5, 1-2.

²⁶ Per la natura assiologia di tale doppio divenire vedi Pucci (2007, 58-68). In particolare è rilevante il legame che si può stabilire fra i passi che nel *Parmenide* delineano i caratteri dell'istante con il passo del *Politico* 283c-284e. Nel *Politico* è «l'essenza necessaria del divenire» (283d) a suggerire di andare oltre il semplice legame di relazione duale che si stabilisce fra i contrari (284e), fra i quali la coppia di grande e piccolo (283c, 283d, 284a, 284d), dato che ciò che va al di là del misurato, sia nei discorsi che nelle azioni (vedi l'uso dei due termini appaiati in *Apologia* 40b5-6), separa il bene dal male (283e, 284a). La giusta misura, con la quale i contrari si relazionano grazie alla seconda forma di metretica, oltre a informare tutto ciò che diviene (285a1-2) occupa infatti il luogo mediano fra gli estremi (284c), costringendoli a entrare in uno spazio di neutralità come luogo di accesso alla giusta misura. Il discorso è tanto più significativo in quanto si relaziona direttamente a quello svolto nel *Sofista* attorno alla problematica dei generi. Come nel *Sofista* si è costretto il non-essere a essere, così ora occorre costringere il più e il meno a divenire commensurabili, non solo l'uno all'altro, ma alla genesi della giusta misura (284b). Nel *Filebo*, mentre l'eguale è accolto all'interno del genere del limite (25a), tutto ciò che partecipa del più e del meno, contiene l'eccesso e il difetto, mancando di *telos* è totalmente infinito e si raccoglie entro il genere dell'illimitato (24a-c). Gli elementi che rientrano nell'infinito impediscono il realizzarsi della quantità definita (24d), introducendo in ogni azione l'opposizione di più e meno, mentre la quantità definita consente, qualora si instauri assieme al misurato, che cessi e si arresti il procedere (24d) insieme infinito e indefinito. Il misto, unica progenie di entrambi i primi due generi, viene all'essere grazie alle misure introdotte con il limite (26d), e consente, all'interno dello spazio mediano, neutrale rispetto all'infinito procedere degli opposti e quello assiologico della misura e del misurato (cfr. 66a-b), la nascita di una "generazione all'esistenza".

²⁷ La scelta di una vita giusta da parte delle anime nel mito di Er si compie in uno spazio assiologico eccezionale fuori del tempo di vita oltre i confini della morte, come è evidenziato dalle parole in cui Socrate interviene in presa diretta nella narrazione del mito da parte di Er (*Repubblica* 618b6-619a1). Le anime in quel luogo e istante di tempo, "li" (*Repubblica* 618b6), si giocano per intero la libertà della scelta di una vita giusta, se saranno capaci di valutare fra le opposte possibilità che ogni opzione di vita comporta. Nell'esperienza della vita terrena quella scelta primigenia, compiuta dall'anima quando era separata dal corpo, si rinnova continuamente in ogni istante della scelta morale (vedi Pucci 2011).