

Gabriele Flamigni

Presi per incantamento
Teoria della persuasione socratica

Prefazione di Maria Michela Sassi

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Il volume è stato realizzato grazie al contributo dell'Università di Pisa,
nella forma di fondi di ricerca di Ateneo e nell'ambito
del PRA 2015 "Fenomenologia e storia delle emozioni"*

© Copyright 2017

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675053-2

ISSN 2420-9198

Prefazione

SOCRATE: PERSUASIONE ED EMOZIONE¹

di Maria Michela Sassi

L'immagine dell'*epodé*, dell'«incantamento» prodotto dal conversare di Socrate nei suoi interlocutori, è il filo che Gabriele Flamigni segue fermamente in questo libro, e che gli consente di inquadrare in linee limpide e coerenti (e con angolature talvolta inaspettate) quel nucleo centrale del pensiero platonico costituito dal doppio nodo fra retorica e filosofia, verità e persuasione. Poiché l'autore stesso si occupa di descrivere nella sua introduzione le linee generali di questa problematica e le modalità della sua indagine, con questa nota mi permetterò di fare qualcosa di diverso. Cogliero cioè l'occasione per mettere in maggiore rilievo un aspetto della persuasione socratica che non manca naturalmente di essere osservato nella trattazione di Flamigni, ma non ne costituisce il tema principale: vale a dire la dimensione emotiva messa in gioco nel dialogo, che cercherò di indagare non solo dal punto di vista delle emozioni che Socrate provoca (intenzionalmente) nei suoi interlocutori, ma anche da quello delle emozioni che Socrate manifesta o non manifesta soggettivamente nella relazione dialogica.

Dato questo duplice obiettivo, mi muoverò in una prospettiva diversa (anche se non contraddittoria) rispetto a quella in cui si pone Flamigni nel momento in cui analizza le modalità di comunicazione del Socrate “personaggio dei dialoghi” senza indugiare, oltre i lineamenti della maschera platonica, su quelli del Socrate “storico”: come è non solo giusto ma doveroso, quando si tratta di filosofia platonica. Anche l'interpretazione di Platone può tuttavia guadagnar qualcosa dal tentativo di ricostruire quei tratti della personalità del maestro, da cui il suo più grande discepolo ha preso spunto e ispirazione per una lunga

¹ Ho potuto presentare una prima linea di questo discorso in un seminario svoltosi il primo marzo 2017 presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università Statale di Milano, e qui ringrazio tutti coloro che sono intervenuti nella discussione con preziosi suggerimenti: oltre a Mauro Bonazzi e Franco Trabattoni, autori dell'invito, desidero ricordare Mariapaola Bergomi (anche per le precisazioni aggiunte poi per lettera), Rossella Fabbrichesi, Filippo Forcignanò.

riflessione nella quale, per lo più, essi si ritrovano trasformati in un progetto totalmente nuovo². Un tale percorso è stato disegnato per esempio da Álvaro Vallejo Campos in un denso studio recente, osservando un significativo spostamento concettuale che ha luogo fra l'*Apologia* e il *Gorgia* relativamente al tema della “cura dell’anima”³. Mentre nell'*Apologia* incontriamo una concezione della filosofia legata a «Socrates as a recognizable character of Athenian culture at that moment», la cui attività di “tafano” è mirata alla rigenerazione morale dei suoi interlocutori (e della città di Atene vista come insieme dei singoli cui il suo interrogare si rivolge), diversamente stanno le cose nel *Gorgia*. Infatti in questo dialogo, che secondo Vallejo (con cui anche su questo punto si può concordare) si segnala come uno dei primi dialoghi in cui compare un Socrate per molti versi ormai “platonico”, la *tés psychès therapéia* si applica direttamente alla città, tant’è vero che non è più oggetto della filosofia ma dell’arte politica (464b-c; e di *therapéia tès póleos* si parla direttamente a 521a, cfr. 513e). Questo scarto rispetto all'*Apologia* è segno sicuro di una trasformazione profonda operata sul progetto filosofico di Socrate: non è difficile veder emergere nel *Gorgia* i contorni dei filosofi-governanti della *Repubblica*, nuovi operatori di una cura che si applica alla città nel suo insieme, e che ricorre alla costrizione là dove la persuasione non riesce a raggiungere il suo scopo⁴.

Un altro elemento di distinzione fra Socrate e Platone che è il caso di rammentare qui, prima di esaminare quelle che vorrei chiamare “emozioni socratiche”, riguarda il ricorso al mito. Flamigni sottolinea giustamente la funzione persuasiva affidata ai miti nel quadro dei dialoghi, grazie alla capacità peculiare che ha un *racconto* (tale il significato del termine *mýthos*) di far presa sulle emozioni dell’ascoltatore, là dove il *lógos* non può giungere. Nel *Fedone*, per esempio, Socrate reputa necessario introdurre un mito allorché si rende conto che le prove razio-

² La convinzione che tale ricostruzione sia in certa misura possibile è il presupposto che ha orientato la mia *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino 2015, e che ho argomentato nell’Introduzione, ivi, pp. VII-XII. Qui ho fra l’altro perorato (per poi applicarlo nel corso del lavoro) il ricorso a un metodo di combinazione prudente di elementi della rappresentazione platonica (soprattutto nei dialoghi cosiddetti “giovanili”, o per l’appunto “socratici”) con quelli offerti negli scritti di Senofonte e nei frammenti degli altri Socratici, nonché con alcune indicazioni di Aristotele.

³ Á. Vallejo Campos, *Socrates as a physician of the soul*, in G. Cornelli (ed.), *Plato’s Styles and Characters. Between Literature and Philosophy*, de Gruyter, Berlin-New York 2016, pp. 227-239 (da p. 227 la citazione che segue nel testo qui sopra).

⁴ Queste osservazioni non sono intese come critiche, ma complementari a quelle svolte in questo libro, p. es. alle pp. 36 ss., 59 ss.

nali dell'immortalità dell'anima addotte finora nella conversazione non sono state sufficienti a far dileguare nei suoi giovani discepoli la paura della morte⁵. Ma l'autore di questa mossa (e l'inventore del racconto che segue) è Platone, che nei dialoghi della maturità (nel *Gorgia* e nella *Repubblica*, oltre che nel *Fedone*) ama elaborare vivide raffigurazioni di un aldilà in cui l'anima va incontro, dopo la morte, a premi o punizioni determinati da divini giudici sotterranei in base alla giustizia delle azioni compiute in vita. Perciò Platone fa esporre al *personaggio* di Socrate quei celebri miti escatologici, la cui articolazione narrativa e visionaria è volta a incidere sulla componente emotiva individuale (in primo luogo, la paura della morte), completando e perfezionando l'opera di persuasione (alla giustizia) svolta dall'argomentazione razionale. Si può sostenere con una certa sicurezza che, al contrario, il Socrate storico fosse ben lungi dal ricercare nell'ambito della narrazione mitica i puntelli di un discorso persuasivo. In primo luogo, non sembra di potergli attribuire una ferma credenza nell'immortalità dell'anima⁶. Ma in secondo (e qui più importante) luogo, è evidente che l'efficacia del suo discorso si gioca interamente sul piano della relazione dialogica, e all'interno di questa l'argomentazione più sofisticata si mescola senza soluzione di continuità (cioè senza l'apertura di appositi spazi narrativi) alla protrettica giocata sulle emozioni.

Il ventaglio emotivo che i dialoghi socratici disegnano si attesta in realtà attorno ai due poli dell'eros e della vergogna. Cionondimeno, un esame attento delle modalità con cui tali emozioni si manifestano e degli effetti che producono nell'interazione fra i personaggi (effetti potenziati allorché eros e vergogna si intrecciano, come notoriamente accade nel rapporto fra Socrate e Alcibiade) potrà produrre qualche risultato interessante. In particolare, potrà contribuire non certo a rovesciare (impresa impossibile, né del resto desiderabile), ma quanto meno a sfumare quella percezione monolitica dell'intellettualismo etico di Socrate, che si è sedimentata nella tradizione a partire dalla rappresentazione platonica⁷. Mi limito ad annotare (perché non è tema che posso né intendo approfondire in questa sede) che in una direzione analoga potrebbe portarci una considerazione della funzione rivestita dal *daimónion* nella psicologia morale di Socrate: comunque lo si voglia intendere, infatti, il

⁵ Vedi *infra*, pp. 86 ss.

⁶ Cfr. Sassi, *Indagine su Socrate*, cit., pp. 219-225.

⁷ Tale ridimensionamento si coglie per esempio in Th.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Socrates on the Emotions*, in «Plato Journal», 15, 2015, pp. 9-28, in partic. 23-26.

“segno divino” cui Socrate si richiama come a un fattore ispiratore del suo agire (o meglio del suo *non* agire ingiustamente) indica il riferimento a una dimensione che non dipende strettamente né esclusivamente dalla ricerca razionalistica della definizione di questo o quel concetto morale⁸.

Mette conto notare che tale proposta di lettura può emergere da un’analisi interna alla sola fonte platonica (anche se non solo da questa, come vedremo poco più avanti), e precisamente da un esame di quel momento centrale della dialettica socratica che è la confutazione, su cui puntano soprattutto i dialoghi del primo periodo. È anzitutto significativo che, nei contesti che descrivono le modalità e gli intenti dell’interrogazione socratica, il sostantivo *élenchos* e il verbo *elénchein*, termini destinati a designare tecnicamente l’atto del “confutare”, ricorrono carichi del senso non filosofico ereditato da un lungo uso letterario: indicano cioè l’atto di «mettere alla prova» un individuo e «verificare» la correttezza della sua condotta morale, misurando l’aderenza delle sue parole all’azione compiuta, sì che quello, se venga «smentito» ovvero colto in fallo, ne provi *vergogna*, e si senta con ciò indotto a una conversione del suo globale modo di vita.

Prendiamo alcuni noti passi dell’*Apologia* platonica. Sappiamo come Socrate riconduca la spinta iniziale della sua attività al proposito di «mettere alla prova» (*elénchein*) lo stesso responso del dio che l’aveva incredibilmente dichiarato il più sapiente degli uomini (21c). Avendo poi scoperto inconsistenti le pretese di sapienza di politici, poeti e *technikói*, ha concluso che il dio intendeva forse indicarlo come sapiente proprio per il suo “sapere di non sapere”, e ha perciò interpretato il responso come un invito a fare oggetto della propria indagine tutti i concittadini, nei termini che vengono così sintetizzati alcune pagine dopo:

[...] preferisco obbedire al dio piuttosto che a voi, e finché avrò vita e forze non cesserò di far filosofia e di esortarvi, rivolgendomi a chi di voi incappi sul mio cammino col mio solito predicazzo dimostrativo: “Ehi tu, eccellentissimo fra gli uomini e cittadino di Atene, che è la città più grande e gloriosa per sapienza e potenza, non ti vergogni (*aischýnei*) di rivolgere le tue cure alle ricchezze, per accumularne il più possibile, e alla fama e al prestigio, anziché curarti e darti pensiero di saggezza e verità e della perfezione dell’anima?”. E se qualcuno di voi ribatterà che invece se ne cura, non lo congederò subito né me

⁸ Cfr. J. Bussanich, *Socrates the Mystic*, in J.-J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Ashgate, Aldershot-Brookfield 1999, pp. 29-51, in partic. 40-41.

ne andrò io, ma lo interrogherò, lo esaminerò, lo metterò alla prova (*elénxo*); e se lo troverò privo di virtù, e se ne dichiarasse tuttavia dotato, lo biasimerò perché tiene in poco conto le cose di maggior valore, privilegiando invece quelle vili. (Plat. *Apol.* 29d-30a, trad. M.M. Sassi)

È evidente qui che Socrate non concepisce l'*élenchos* come un semplice test della coerenza logica delle risposte che i suoi interlocutori gli danno: essenziale è che costoro, presa coscienza della propria inadeguatezza, trovino, nel sentimento di vergogna così generato, la molla emotiva necessaria per riconvertire tutto il proprio modo di vita, dedicandosi, anziché al perseguimento di beni esteriori quali la ricchezza e il successo, alla cura di quel bene più autentico di ogni uomo che è la virtù dell'anima⁹.

Un dialogo percorso dal filo rosso della vergogna, come è stato ben messo in evidenza in alcuni importanti studi, è il *Gorgia*¹⁰. Qui Polo interviene ad un certo punto, bruscamente, nella discussione accusando Gorgia di non aver osato rivendicare la capacità della retorica di trasmettere un sapere intorno alla giustizia perché gettato nell'imbarazzo dai «rozzi» argomenti di Socrate (461b-c). Ma del resto, di lì a poco, Polo stesso sarà indotto a concordare con Socrate sul principio che commettere ingiustizia è più «brutto» che subirla¹¹: e sarà Callicle allora a denunciare i due sofisti per essersi *vergognati* delle proprie idee di fronte al «costume degli uomini» (482c-e). Perciò, per confutare l'impavido Callicle, Socrate dovrà attingere a un livello della vergogna più profondo del confronto con il mondo dei valori convenzionali: una vergogna che scatti, e si faccia motrice di comportamenti giusti, dal confronto con la verità stessa:

SOCRATE a CALLICLE: Quindi erano vere anche quelle affermazioni sulle quali – così credevi tu – Polo aveva concordato con imbarazzo (*aischýnet*), il

⁹ Cfr. L. Candiottio, *Aporetic State and Extended Emotions: The Shameful Recognition of Contradictions in the Socratic Elenchos*, in «Etica&Politica/Ethics&politics», 17, 2015, 2 (*Monographica II*, ed. A. Fussi: *The Legacy of Bernard Williams's Shame and Necessity*), pp. 233-248.

¹⁰ Una lettura del dialogo attenta a questo motivo (nonché al legame di vergogna e *thymós* nella psicologia platonica) è offerta da A. Fussi, *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, ETS, Pisa 2006. Si vedano a p. 42 n. 39 alcuni essenziali riferimenti bibliografici, cui si può aggiungere ora E. Bieda, *Elenchos, intelectualismo y vergüenza en el Gorgias de Platón*, in «Archai», 14, 2015, pp. 77-91.

¹¹ Vale la pena di ricordare che il termine che indica la bruttezza sia fisica che morale in greco, e ovviamente anche in tutta la discussione del *Gorgia* sulla giustizia, è *aischrón*, legato etimologicamente ad *aischýne*, «vergogna».

fatto che commettere ingiustizia è tanto più brutto (*aischion*) quanto più cattivo del subire ingiustizia; e, ancora, era vero ciò su cui a sua volta Gorgia – così diceva Polo – era d'accordo per imbarazzo, cioè che chi vuole divenire in modo corretto esperto di retorica deve essere giusto e conoscere le cose giuste. (Plat. *Gorg.* 508b-c, trad. F.M. Petrucci)

Callicle è intervenuto con irruenza, come sappiamo, nella discussione, e non è raro che gli interlocutori di Socrate oppongano al martellare dei suoi argomenti forti reazioni emozionali: il caso più noto è certamente quello, nel primo libro della *Repubblica*, di Trasimaco, la cui aggressività iniziale (336c, 337a) viene tanto efficacemente rintuzzata da Socrate che lo vediamo addirittura, a un certo punto, arrossire per l'umiliazione (350d)¹².

Diversamente accade con Eutifrone che, benché benevolmente disposto al dialogo, per superficialità e presunzione si rivela uno dei personaggi più impervi alla vergogna, sì che Socrate, ben capace di adattare il suo approccio alla personalità di chi ha davanti, adotta con lui un atteggiamento di «calma distanza»¹³. Alla fine, d'altronde, avendo preso coscienza almeno della propria incapacità di trovare risposte sensate, Eutifrone si sottrae con la fuga a un'ennesima richiesta di approfondimento: non senza ammettere di sentirsi profondamente confuso dal girargli intorno delle sue stesse risposte, messe in moto da un Socrate che assomiglia al mitico Dedalo, scultore di statue semoventi, per la sua capacità dialettica di far vacillare qualsiasi tesi il suo interlocutore proponga (*Euthyphr.* 11c-d, 15b-c).

Ma mentre, per mancanza di argomenti, i Sofisti si zittiscono per non far brutta figura, o un rappresentante della *sophia* tradizionale come l'indovino Eutifrone fugge via, altri interlocutori di Socrate traggono dalla difficoltà dell'indagine (chiamiamola adesso *aporía*) la spinta a ri-

¹² Sul rossore come manifestazione, in Trasimaco, dell'umiliazione dovuta alla "brutta figura" in pubblico (mentre in altri personaggi dei dialoghi platonici denota semplice imbarazzo esente da vergogna), cfr. P.W. Gooch, *Red faces in Plato*, in «The Classical Journal», 83, 1988, pp. 125-127. Gooch non menziona però l'arrossire di Carmide dinanzi alle domande di Socrate, sintomo anch'esso di insicurezza rispetto alle proprie capacità, «che si confà alla sua età» (*Charm.* 158c 5). La modestia di Carmide è tuttavia chiamata in questo passo *tò aischyntelón*: un esempio intrigante di sovrapposizione fra il campo semantico di *aischýne* e quello di *aidós*, *aidéomai*, ecc. che normalmente designano pudore e ritegno, tendenzialmente più appropriati all'età giovanile (su questo problema cfr. fra gli altri D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Univ. of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2006, pp. 93-98).

¹³ Cfr. L. Candiotto, *Il metodo adatto per Eutifrone: una calma distanza*, in «Peitho/Examina antiqua» 1, 2011, pp. 39-55.

cercare ancora. Per lo più, ovviamente, sono i più giovani: per esempio il timido Carmide, allorché ammette di aver bisogno dell'incantesimo proposto da Socrate, nella situazione da cui prende l'avvio la trattazione di questo libro (*Carmide*, 158c)¹⁴; lo stesso Menone, irritato dall'*impasse* in cui si sente messo da quella "torpedine" di Socrate (*Menone*, 79e-80b); o quel Teeteto quasi fisicamente dolorante per la tensione della ricerca (*Teeteto*, 148e). Anche il giovane Eutidemo, al cui rapporto con Socrate Senofonte dedica lunghi capitoli nel quarto libro dei *Memorabili*, è ridotto ad una situazione di disorientamento angoscioso, descritta in chiari termini di *aporía*, dalla manifesta incapacità di replicare alla batteria delle domande di Socrate, e finisce per «disprezzarsi» e sentirsi quale uno schiavo: ma proprio questa reazione (così come quella di Carmide, Menone e Teeteto nella rappresentazione di Platone) dispone Socrate a continuare la sua opera con un soggetto che si è dimostrato, in un modo o nell'altro, disposto ad accogliere quel sapere, fatto di dubbi, che è il solo che gli possa promettere:

E pieno di sconforto [Eutidemo] se ne andò, disprezzandosi e pensando di essere veramente non più di un servo. Molti di quelli che Socrate riduceva a questo punto non si avvicinavano più a lui e questi li considerava anche stupidi. Ma Eutidemo si rese conto che non sarebbe diventato un uomo degno di rispetto in altro modo che frequentando Socrate il più possibile e non lo abbandonava più, a meno che non fosse costretto, e ne imitava perfino certe abitudini. E Socrate, quando capì che aveva questa disposizione d'animo, non lo tormentò più, e gli spiegava nel modo più semplice e chiaro le cose che riteneva dovesse sapere e quelle che era meglio fare. (Xenoph. *Mem.* IV 2.39-40, trad. A. Santoni)

Ma il caso più interessante di vergogna suscitata dai discorsi di Socrate (e l'occasione per indagarne i meccanismi di intreccio con l'*eros*) è dato naturalmente da Alcibiade. Che si accetti o no l'autenticità dell'*Alcibiade primo*, non si può negare che la situazione messa in scena in questo dialogo faccia da perfetto *pendant* a quella del *Simposio*, descrivendo quella che potrebbe essere stata la fase iniziale della relazione fra Socrate e Alcibiade: con Alcibiade in procinto di entrare nell'arena della politica ateniese, e Socrate che si fa avanti dichiarandosi mosso da amore per lui, o meglio per la sua anima, poiché i corteggiatori interessati alla bellezza fisica della gioventù col tempo se ne sono andati. Ed è significativo che l'incitazione di Socrate ad acquisire competenza

¹⁴ Vd. anche sopra, p. XII n. 2.

sull'oggetto di cui si discute nell'assemblea faccia leva sul motivo della vergogna che Alcibiade proverebbe se, nel contesto pubblico, mostrasse di non saper rendere conto della propria opinione su questioni decisive per la vita della *pólis*:

SOCRATE a ALCIBIADE: Ma è vergognoso! Se uno, mentre stai parlando e dando consigli sostenendo che questo è meglio di quello, in questo particolare momento e in una certa misura, ti chiedesse: «Alcibiade, cosa intendi per meglio?» Tu potresti rispondere che meglio è ciò che è più salutare, anche se non hai la pretesa di essere un medico. Ma su quello che pretendi di conoscere in modo sistematico e su cui ti alzerai a dare consigli da persona competente, se ti si interroga su questo e non sai rispondere, non ti vergogni (*aischýnei*)? O non ti sembra cosa di cui ci si debba vergognare (*aischrón*)? (Plat. *Alc. Ma.* 108e, trad. D. Puliga)

Il richiamo alla vergogna è evidentemente mirato non tanto ad attivare un ragionamento asettico quanto a sollecitare l'ambito delle emozioni, che nel caso di Alcibiade è largamente occupato dal desiderio di riconoscimento nella sfera pubblica: andrebbe invece incontro a palese insuccesso, gli fa notare Socrate, se si mostrasse sprovvisto della competenza che è necessaria, a chi voglia occuparsi dei problemi della città, come è necessaria al medico che si accosta al paziente. Alcibiade è particolarmente ostinato nella sua presunzione, ma finalmente, al termine di una lunga confutazione da parte di Socrate, ammette di vergognarsi un po' (127d): e a questo punto la conversazione potrà spostarsi su un ambito più personale, introducendo il tema della «cura di sé» necessaria per raggiungere l'*areté* (127e-128a).

E tuttavia sappiamo che, se mai Alcibiade si è prestato ad ascoltare gli insegnamenti di Socrate, se ne è poi allontanato: su quell'iniziale senso di vergogna, in altre parole, hanno prevalso altre passioni, prima fra tutte il desiderio degli onori politici. Questo esito è raccontato, come ben noto, da Alcibiade nel *Simposio* platonico, con un discorso nel quale il registro dell'elogio si alterna con quello che definirei della confessione: confessione del moto pendolare ma discontinuo che ha attraversato la vita del nobile ateniese fra la seduzione, alla fine irresistibile, del successo e degli onori e il richiamo alla consapevolezza e cura di sé, vivissimo certo ma solo al cospetto di Socrate. È interessante che la nozione emergente di coscienza morale si leghi qui al sentimento di *vergogna* che Alcibiade dichiara di avere provato e provare sotto lo sguardo di Socrate. Occorre notare però che non si tratta qui del timore del fallimento in pubblico, su cui puntava strumentalmente la suazione di Socrate nell'*Alcibiade* I,

e che agisce anche per esempio nella reazione di Trasimaco, o nell'argomento usato da Callicle nel *Gorgia*, 482c-e¹⁵. Come nella conversazione di Socrate con Callicle che fa seguito a quella pagina del *Gorgia*, infatti, è qui in gioco un sentimento più profondo, di inadeguatezza rispetto alla propria capacità di virtù, che lo sguardo di Socrate sollecita in Alcibiade anche adesso che il loro rapporto si è inesorabilmente allentato.

ALCIBIADE: [...] Anche adesso sono conscio fin dentro me stesso (*synoïda emautôi*) che se gli prestassi ascolto, non gli resisterei e proverei tutto questo. Infatti mi costringe a convenire che, pur essendo molto carente, continuo a trascurare me stesso, eppure mi occupo degli affari degli Ateniesi [...] solo di fronte a quest'uomo ho provato quel che nessuno crederebbe che sia presente in me: la vergogna (*aischýnesthai*). Solo con lui io mi vergogno (*aischýnomai*). Sono conscio fin dentro me stesso (*synoïda emautôi*) che non sarei capace di contraddirlo dicendo che non bisogna fare quello che lui ordina, però, appena me ne allontano, resto soggiogato dagli onori delle folle. E quindi fuggo da lui come un servo e me la svigno e quando lo vedo mi vergogno (*aischýnomai*) per le cose su cui eravamo d'accordo e spesso vedrei con piacere che non è più tra i vivi, eppure, se questo accadesse, so benissimo che sarei preso da un dolore molto più grande, al punto che non so proprio che fare con quest'uomo. (Plat. *Symp.* 216a-c, trad. M. Nucci)

Ma il giovane Alcibiade era stato costretto un tempo a guardare dentro di sé non dallo sguardo, divenuto ora giudicante, ma dalle *parole* ammalianti di Socrate. Lo stesso Alcibiade, poco prima, ha paragonato l'effetto di queste allo stato di possessione indotto dalla musica dei Coribanti: in termini, dunque, che confermano l'agire dell'insegnamento socratico sui ragionamenti e al contempo sulle emozioni dell'individuo.

ALCIBIADE: Io, uomini, se non dovessi poi sembrare completamente ubriaco, vi racconterei sotto giuramento quali effetti ho provato io stesso sotto i suoi discorsi e cosa provo ancora adesso. Infatti quando l'ascolto molto più che agli invasati dal delirio coribantico il cuore mi si ferma e lacrime sgorgano sotto i suoi discorsi, e vedo che anche moltissimi altri provano le stesse cose... sotto questo Marsia qui spesso mi sono trovato in una disposizione d'animo del genere, al punto che mi sembrava che la vita non fosse degna di essere vissuta per uno che si trovava nelle mie condizioni. (Plat. *Symp.* 215d-216a, trad. M. Nucci)

Ma poiché il carattere incantatorio e gli effetti dei discorsi di Socrate sono ben esaminati in questo libro, qui soffermiamoci piuttosto sul fatto che la vergogna di cui parla Alcibiade si somma e confonde con

¹⁵ Cfr. sopra, p. XI.

l'umiliazione che ha provato allorché si è offerto un tempo all'amore di Socrate, scoprendo che questi mirava a un congiungimento non di corpi ma di anime: del quale, appunto, non è stato all'altezza. Socrate del resto non nega affatto di essersi «innamorato» a suo tempo di Alcibiade (*Symp.*, 213d), e in effetti egli dichiara spesso di essere eroticamente attratto dai giovani, la cui bellezza lo mette «in difficoltà» (Plat. *Charm.*, 155c), e con essi intrattiene discussioni in cui si intrecciano eros e dialettica, razionalità ed emotività (cfr. anche Plat. *Euthyphr.* 14c, *Men.* 76c, *Prot.* 309a; ma anche Xen. *Mem.* IV 1.2; Aeschin. *Socr.* Fr. 11 Dittmar).

Ma l'impulso erotico si consuma in atto pedagogico, dal momento in cui Socrate va a vedere se alla bellezza esteriore corrisponda un'interiorità virtuosa. Anzi, secondo una diagnosi intrigante di Gregory Vlastos, Socrate sarebbe stato in realtà affetto da una «incapacità di amore» («failure of love»): per questa avrebbe abbandonato al loro destino, con quel distacco emotivo tristemente rievocato da Alcibiade, lui e quanti altri lo hanno frequentato senza riuscire a conseguire saggezza e virtù¹⁶. Insomma è vero che Alcibiade non era ben predisposto a coltivare conoscenza e virtù, ma sembra anche che Socrate, scoperto l'equivoco, lo abbia abbandonato a se stesso. Proporrei di cogliere in questa situazione un ennesimo paradosso della personalità di Socrate. Questi pare infatti ben capace di mettere al servizio del suo programma pedagogico le emozioni, sì, ma quelle *degli altri*, mentre personalmente egli resta caratterizzato, se non dall'anaffettività che gli imputa Vlastos, da un certo distacco emotivo. Si pensi al gustoso episodio raccontato da un frammento dello *Zopiro* di Fedone socratico. Allorché il fisiognomico Zopiro deduce dai tratti del viso di Socrate una sua natura viziosa, con ciò suscitando il riso degli astanti, Socrate dichiara che per natura sarebbe in effetti fortemente incline alle passioni, ma ha imparato a dominarle (Cic. *Tusc.* IV, 37.80; *De fato* 5.10). Si potrebbe anche dire che Socrate, che deve avere come incarnato agli occhi di Platone il percorso della *scala amoris* descritto da Diotima nel *Simposio*, ha certamente trasformato l'impulso erotico verso la bellezza fisica in amore per la bellezza immateriale della sapienza: in tal senso la sua pratica della filosofia non si riduce a esercizio razionale

¹⁶ G. Vlastos, *The Paradox of Socrates* (1971), in Id., *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 1980, pp. 1-21. Sulla «frigidità» di Socrate ho insistito in *Indagine su Socrate*, cit., pp. 95-114: l'argomentazione più sfumata che presento qui è frutto della discussione che ha avuto luogo a Milano (cfr. sopra, n. 1).

ed è attraversata da una tensione emotiva che non si può negare, ma è per così dire sublimata¹⁷.

Questo giudizio, che abbiamo potuto ricavare da una considerazione del ruolo dell'eros nel rapporto con Alcibiade, potrà trovare conferma tornando a esaminare come funziona nelle scelte morali di *Socrate* quell'altra emozione, la vergogna, che egli sollecita nei suoi interlocutori per risvegliarne la coscienza morale.

Trovo utile riprendere qui una classificazione dei tre tipi di vergogna rappresentati nei dialoghi platonici, che dobbiamo a Paul Woodruff¹⁸. Al primo tipo, legato alla paura di “perdere la faccia” di fronte a una comunità, appartiene la vergogna provata da Polo nel *Gorgia*: questa vergogna, fortemente collegata alla nozione tradizionale dell'onore (*timé*) non ha forza tale da produrre mutamenti significativi nel soggetto morale. In secondo luogo Woodruff pone la “vergogna dell'amante”, cioè quella che un amante (come l'Alcibiade del *Simposio*) prova di fronte all'amato allorché non riesce a soddisfare le sue aspettative.

Il *lover's shame* di cui parla Woodruff (sia detto per inciso) assomiglia alla vergogna “interiorizzata” alla quale Bernard Williams ha rivendicato il valore di motivazione morale non eteronoma: ricordiamo anche come Williams ne ha trovato un esempio efficace nella scelta di Aiace (nell'omonima tragedia sofoclea) di darsi la morte non solo e non tanto perché ha “perduto la faccia” di fronte agli Achei con l'esito ridicolo del suo tentativo di vendetta, ma perché non osa presentarsi dopo quel fallimento al proprio padre, il quale costituisce un modello di onore che egli ha profondamente fatto suo¹⁹. Ma vanno rilevate due importanti differenze. In primo luogo, occorre ribadire che Socrate fa del motivo della vergogna un uso nuovo, nel momento in cui non solo porta “dentro” l'individuo la considerazione dei valori cui ispirare la propria condotta, ma soprattutto rovescia il segno di quei valori stessi. In altre parole, non è certo più la *timé* dell'eroe omerico che conta nella

¹⁷ Del senso che può avere in questo contesto il concetto di sublimazione mi sono occupata in un lavoro su *Eros come energia psichica. Platone e i flussi dell'anima*, in M. Migliori-L. M. Napolitano Valditarà-A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Vita&Pensiero, Milano 2007, pp. 275-292.

¹⁸ P. Woodruff, *Socrates and the Irrational*, in N. D. Smith-P. B. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford Univ. Press, Oxford 2000, pp. 130-150, in partic. 143-145.

¹⁹ B. Williams, *Shame and Necessity*, California Univ. Press, Berkeley-Los Angeles 1993, trad. it. di M. Serra, *Vergogna e necessità*, il Mulino, Bologna 2007, in partic. pp. 100 ss.

prospettiva socratica, né contano gli onori politici che tanto attraggono Alcibiade, di fronte a quel valore supremo che è il bene dell'anima. In secondo luogo, come nota Woodruff, il *lover's shame* resta una motivazione eteronoma: lo resta, almeno, finché l'amante non va oltre il desiderio superficiale di piacere all'amato, e così non giunge a fare propri i suoi valori (come per l'appunto accade ad Alcibiade).

Solo il terzo tipo di vergogna, nello schema di Woodruff, è produttiva di coscienza morale: è quella, solipsistica («solipsized»), data dalla consapevolezza del soggetto di avere tradito valori che sono interamente suoi. È Socrate naturalmente a mostrarsi capace, in maniera esemplare, di ricercare dentro di sé possibili ragioni di vergogna da evitare in vista di un comportamento giusto, ed è significativo a questo proposito il passo dell'*Ippia maggiore* in cui egli descrive il rapporto con se stesso come quello con un parente moralmente molto esigente:

SOCRATE a IPPIA: [...] quest'uomo, che mi confuta sempre... è uno dei miei stretti congiunti e vive nella mia stessa casa: così, ogniqualvolta io vi faccio ritorno ed egli mi senta dire queste cose, mi domanda se non provi vergogna (*aischýnomai*) a osare discutere delle belle occupazioni benché venga confutato (*exelenchómenos*) circa il bello in modo tanto evidente da non sapere neanche che cosa mai sia. (Plat. *Hipp. Ma.* 304d, trad. F.M. Petrucci)²⁰

Ma vorrei ora proporre di rintracciare nel *Critone* un'importante manifestazione di questa che Woodruff chiama "vergogna socratica", che si definisce nel contrasto netto con la nozione di vergogna tradizionale nel mondo greco del V e IV secolo a.C. Ricordiamo come Critone, nel dialogo che ne prende il nome, fonda la sua perorazione per la fuga di Socrate su valori di reputazione esteriore (*dóxa*), esprimendo anzitutto il timore che «i più» possano biasimare lui per non aver voluto spendere le sue ricchezze per salvare un amico, o Socrate se lascerà i figli orfani di cure e educazione (44b-46a).

CRITONE e SOCRATE: Oltretutto mi pare che tu tradisca anche i tuoi figli, che avresti la possibilità di crescere e educare, mentre andandotene li abbandonerai, indifferente a quanto possa capitargli: e gli capiterà, è prevedibile, quel che è la norma per gli orfani lasciati soli. I figli, o non bisogna farli o bisogna faticarci, a tirarli su e educarli: ma tu, mi sembra che stai scegliendo la strada più comoda! Invece, essendo uno che sostiene di voler coltivare la virtù per tutta la vita, dovresti fare la scelta che farebbe un uomo nobile e coraggioso. Come mi vergogno (*aischýnomai*), per te e per noi tuoi amici, se penso al pericolo di far la figura di

²⁰ Si veda anche *Hipp. Ma.* 286c e ss., 298b-c.

aver gestito tutta questa faccenda con un tantino di vigliaccheria!... (Plat. *Crit.* 45c-e, trad. M.M. Sassi)

In questo discorso ritorna come si vede, con grande insistenza, il richiamo alla vergogna (del primo tipo, per restare nei termini di Woodruff) che Critone proverebbe nel «far la figura» di non avere aiutato Socrate a fuggire: una vergogna che si riverbererebbe su Socrate stesso, evidentemente, perché fuggendo abbandonerebbe i propri figli, violando il proprio dovere paterno²¹. Mi pare interessante notare come il motivo della prole orfana è giocato nel discorso che Tecmessa rivolge ad Aiace nella tragedia sofoclea, per dissuaderlo dal suicidio facendo appello al rispetto dovuto ai propri genitori, alla compassione per la sorte cui andranno incontro, lasciati soli, lei stessa (già schiava prigioniera di guerra) e il figlio che hanno avuto:

TECMESSA a AIACE: [...] ma queste parole suoneranno vergogna (*aischrà tápe táuta*) per te e la tua stirpe. Abbi rispetto per tuo padre, che abbandoni in una vecchiaia amara, e per tua madre, che ha tanti anni e tanto prega gli dèi che tu torni salvo a casa. Abbi pietà, signore, di tuo figlio, che non debba vivere senza di te un'infanzia negletta, sotto tutela non amica. Pensa quanto grande è il male che faresti morendo a lui e a me. (Soph. *Ai.* 504-513, trad. G. Paduano. modif. in un punto)

Aiace, come già detto, preferirà darsi la morte perché non sopporta di vivere senza la stima di sé, irrimediabilmente perduta sotto lo sguardo immaginato di un padre-modello: una ragione di vergogna più forte, nel profondo, di qualsiasi altra motivazione fornita dai legami di affetto con il padre stesso e gli altri suoi cari. Socrate mi sembra attraversare un iter emotivo e decisionale sorprendentemente simile nell'essenziale, e perciò sospetto che Platone abbia presente la *rhésis* di Tecmessa nell'*Aiace*: ma naturalmente intesse il discorso di Socrate di una trama sottilmente diversa, da cui è scomparsa ogni traccia di quella morale eteronoma che è pur sempre presente nel comportamento di Aiace (la cui vergogna, per quanto interiorizzata, resta una vergogna *sociale*).

Socrate dunque non si cura minimamente dell'opinione della gente cui si appella Critone, perché per tutta la vita ha scelto di seguire

²¹ V. Rosivach, Hoi polloí in the Crito (44b 5- d 10), in «The Classical Journal» 76, 1981, pp. 289-297. L'insegnamento di Socrate si era prestato anche per altro verso all'accusa di voler sovvertire i legami famigliari, anzitutto il rispetto dei giovani per i loro padri: preceduto da Aristofane nelle *Nuvole*, vv. 1321 ss., su questo punta Policrate secondo Senofonte (*Mem.* I 2, 49-50).

l'argomento che dopo accurato esame potesse apparirgli migliore (46b-47d), ed è all'indubbia autorità delle Leggi, non ai "più", che affida l'argomentazione definitiva. E tale argomentazione punta, oltre che sul complesso ragionamento sull'ingiustizia costituita dalla fuga (in quanto mancanza di rispetto alle leggi della città), sul sentimento dell'ignominia di cui si ricoprirebbe compiendo un atto così vile. È vero che questa ipotesi ha un ruolo essenzialmente preventivo, perché dal compiere quest'atto Socrate, dotato di una coscienza morale pienamente formata, è ben lontano. Egli è fra l'altro refrattario a quell'emozione che più di ogni altra può ispirare comportamenti ignominiosi, ovvero la paura: il servizio richiesto dal dio, come dichiara nell'*Apologia*, gli impone di stare al suo posto, come un soldato in battaglia:

Questa è la verità, Ateniesi: dove uno si piazza ritenendo che sia il posto migliore, o viene messo da un suo superiore, lì deve rimanere – mi pare – a ogni costo, senza dare alla morte e ad alcuna altra cosa più peso che non al disonore. Sarebbe ben strano il mio comportamento, concittadini, se quando mi hanno assegnato il posto i comandanti da voi scelti per comandare, a Potidea Anfipoli e Delio, dove mi hanno messo sono rimasto, come del resto avrebbe fatto chiunque altro, correndo pericolo di morire; mentre quando il dio stabilisce (secondo la mia interpretazione e congettura) che debba vivere filosofando e interrogando me stesso e il prossimo, allora invece abbandonassi il mio posto per timore della morte o di qualsiasi altra eventualità. (Plat. *Apol.* 29d-e, trad. M.M. Sassi)

È tuttavia assai significativo che Socrate descriva gli effetti irresistibilmente persuasivi del discorso delle Leggi su di lui (e per suo tramite, su Critone che resta senza parole) ricorrendo a quello stesso paragone con la musica dei Coribanti applicato da Alcibiade, nel *Simposio*, ai discorsi di Socrate:

«LE LEGGI [...] Ma da' ascolto, Socrate, a noi che ti abbiamo allevato: non dare ai figli, alla vita, a null'altro più valore che a ciò che è giusto, affinché al tuo arrivo nell'Ade tu possa richiamare tutto ciò in tua difesa, presso le autorità del luogo. Il comportamento che non sembra qui a te (né ad alcuno dei tuoi amici) preferibile, né più giusto né più pio, certo non ti apparirà preferibile quando tu sia giunto lì. È vero che andandotene – se poi lo fai – patisci un'ingiustizia, ma non da parte di noi leggi bensì degli uomini. Se invece evadi così ignominiosamente (*aischrós*), ricambiando offesa con offesa e male con male, trasgredendo i patti e gli accordi stretti con noi e facendo del male a chi meno dovresti (a te stesso, agli amici, alla patria, a noi), non solo ti attirerai finché vivi la nostra ostilità, ma anche le nostre sorelle laggiù, le leggi dell'Ade, non ti accoglieranno con benevolenza, sapendo che hai cercato, per quanto sta in te, di distruggerci. Insomma, non lasciarti persuadere dai consigli di Critone più che dai nostri».

SOCRATE Questo è ciò che mi sembra di sentire – sappilo, mio buon amico Critone – come ai celebranti di riti coribantici sembra di udire i flauti: e risuonando dentro di me, l'eco di queste parole mi impedisce di udire altro. Per quanto mi pare ora, ti assicuro, ogni tua obiezione ad esse sarebbe vana. Se speri di ottenere qualcosa di più, comunque, parla pure.

CRITONE Sono senza parole, Socrate
(Plat. *Crit.* 54b-d, trad. M.M. Sassi)

In fondo, potremmo dire, nel *Critone* è Socrate che, solipsisticamente, parla a se stesso con un ragionamento, affidato alle Leggi, volto a far prevalere persino sull'affetto per i figli sentimenti di gratitudine e rispetto verso la città di cui è figlio e che per questo ha scelto come luogo della sua missione (la quale, ricordiamo, è una missione imposta non direttamente dal dio, ma da una sua interpretazione della parola del dio: cfr. il passo da poco citato di *Apol.* 29d-e).

Tornando a chiederci per finire se nel dialogare socratico sia presente un'attenzione alla componente emotiva, e se questa abbia peso tale da dover ridimensionare una concezione troppo rigida dell'intellettualismo etico, possiamo infine rispondere affermativamente, ma con un'importante distinzione. Socrate si mostra ben consapevole del ruolo che le emozioni possono giocare nell'orientare verso il bene, ma egli stesso ci si presenta con un carattere già determinato verso la virtù: è forse questa forza di carattere, questa coscienza morale indeflessibile, che prende forma nel segno divino che puntuale lo distoglie dal commettere ingiustizia.

Presi per incantamento

Teoria della persuasione socratica

Ai sette dell'Acropoli

*Quidni tu, mi Lucili, maximum putes instrumentum
vitae beatae hanc persuasionem unum bonum esse
quod honestum est?*

Lucio Anneo Seneca

INTRODUZIONE

Nel *Carmide* Platone attribuisce a Socrate il ricorso a una metafora apparentemente curiosa. Al giovane Carmide, che ha bisogno di una terapia per il mal di testa da cui è afflitto, egli spiega che questa dovrà essere preceduta da una cura dell'anima: «E l'anima si cura, beato, con certi incantesimi (*epodás*), e questi incantesimi sono le belle parole; e in seguito a tali discorsi nelle anime si genera la sanità mentale». La ricerca del significato di queste parole è il filo conduttore del presente lavoro. In questa introduzione mi piacerebbe illustrare i motivi che mi hanno spinto a concentrarmi su questo tema.

In primo luogo ho deciso di analizzare questo passaggio per l'eccentricità, rispetto ai *topoi* platonici canonici, in cui è confinato negli studi sulle opere del filosofo ateniese: al carattere quasi proverbiale che hanno il tafano dell'*Apologia*, l'otre forato del *Gorgia* o le statuette a forma di sileno del *Simposio* fa da contraltare la marginalità dell'incantesimo del *Carmide* e, più in generale, del *Carmide* stesso nel panorama degli studi platonici. Fatta eccezione per i saggi specifici sul passo in esame, chi lo cita ritiene che esso non meriti più di questo commento sbrigativo: il riferimento, da parte di Socrate, a un incantesimo semplicemente significa i suoi discorsi filosofici (le «belle parole»), quel dialogare con cui il lettore dei dialoghi giovanili di Platone è ben familiare. Mi pare però che pochi si siano interrogati a fondo sulla ragione che ha indotto Platone a utilizzare questo lessico.

Poste queste premesse, la scelta di dedicare una monografia a questo argomento potrebbe sembrare inopportuna; al contrario, io credo che proprio lo studio del brano del *Carmide* sopra citato consenta di affrontare una tematica centrale nell'opera platonica. Tale tematica riguarda la nozione di persuasione, destinata a diventare, come indica il sottotitolo del libro, il cuore di questa indagine.

Sebbene l'immagine del *Carmide* abbia numerosi precedenti nella letteratura greca anteriore a Platone, è nell'*Encomio di Elena* di Gorgia che essa riceve per la prima volta un'esplicazione (8-10): il *lógos* è paragonato

a un'epodé in quanto è persuasivo, e la persuasione è un effetto che certi discorsi, quelli elaborati ed esposti secondo i principi dell'arte retorica, producono nell'anima del loro ascoltatore e del quale egli non sa rendere ragione, proprio come se fosse vittima di un incantesimo. Socrate stesso, nel *Fedone* platonico, sembra riprendere questa immagine conferendole lo stesso significato (77e3-78a8, 114d1-7): il potere persuasivo delle sue parole, cioè dei discorsi filosofici, è una sorta di magia. Tuttavia sarebbe errato leggere in questo commento un'adesione al concetto gorgiano di persuasione, viste le molteplici e note critiche che Socrate rivolge ai retori in diversi dialoghi di Platone. Non possiamo dunque risolvere la questione limitandoci a estendere al passo del *Carmide* da cui siamo partiti la spiegazione fornita da Gorgia: Socrate, evidentemente, sta proferendo le stesse parole del retore, ma per comunicare qualcos'altro. Entrambi, filosofo e retore, aspirano a persuadere, però la persuasione filosofica non coincide con la persuasione retorica.

Senza entrare nel merito di questa distinzione, ciò che per il momento mi preme anticipare è che la sua principale conseguenza consiste nella possibilità di ridisegnare in modo inedito il rapporto tra filosofia e retorica, rapporto che viene spesso appiattito, personificandone i due termini proprio in Socrate e Gorgia, a una netta contrapposizione. Socrate non è un retore, e Gorgia non è un filosofo, certo, ma entrambi affermano di tendere alla persuasione. Perciò, sebbene la persuasione a cui tende il filosofo e quella a cui tende il retore non siano la stessa cosa, e pertanto il ricorso alla nozione di *epodé* da parte dell'uno non abbia lo stesso significato del ricorso alla medesima nozione da parte dell'altro, questo punto di contatto non può essere ignorato. Infatti, come si vedrà, la distinzione tra le due persuasioni non è affatto netta: la persuasione filosofica, se in un certo senso è qualcosa di completamente diverso dalla persuasione retorica, in un altro senso si rivela il frutto di un compromesso del filosofo con l'attività del retore.

Il primo capitolo del libro si apre con la contestualizzazione del passo del *Carmide* che ho citato all'inizio. Ho poi passato in rassegna alcune occorrenze notevoli del vocabolo «*epodé*» nella letteratura greca precedente Platone, giungendo alla conclusione che tradizionalmente per *epodé* s'intende un proferimento verbale, accompagnato dalla musica, il cui scopo è rendere il parlante in grado di controllare l'oggetto o la persona nei confronti del quale egli sta eseguendo il proferimento.

Nel secondo capitolo ho analizzato l'*Encomio di Elena* di Gorgia che, oltre a contenere un'immagine analoga a quella presente nel *Carmide*, contiene anche una sua illustrazione: la magia della parola risiede

nella sua persuasività. Le numerose critiche indirizzate ai retori da parte di Socrate in dialoghi come il *Gorgia* e il *Fedro* impediscono però di accettare per il *Carmide* la stessa spiegazione fornita da Gorgia; tuttavia, tanto il ricorso alla medesimo lessico quanto l'ammissione da parte di entrambi, Socrate e Gorgia, di desiderare di persuadere impediscono di affermare che la relazione tra i due sia riducibile a una semplice opposizione.

Al principio del terzo capitolo ho ricordato infatti come nel *Fedone* Socrate non solo si sforzi a più riprese di persuadere i propri interlocutori, ma in più occasioni dichiara che il mezzo atto a ciò è proprio un'*epodé*. Dacché non è possibile, come detto, interpretare l'*epodé* socratica come analoga di quella gorgiana, se ne inferisce che la persuasione cui aspira l'uno non è che omonima di quella cui aspira l'altro. Seguendo la tematizzazione di questa distinzione nel *Gorgia* di Platone, ho tratteggiato una definizione delle due persuasioni, quella retorica e quella filosofica.

La definizione di persuasione filosofica consente, finalmente, di decifrare il senso dell'*epodé* socratica. A ciò è dedicato il quarto capitolo del libro, articolato in tre sezioni (*L'incantesimo come prestigio*, *L'incantesimo come seduzione*, *L'incantesimo come abitudine*), poiché altrettante sono le accezioni in cui propongo di leggere la nozione socratica di *epodé*, a seconda dell'occasione in cui Socrate vi ricorre. Ciò che conferisce unità a queste accezioni è il fatto che, quale che sia il contesto in cui l'incantesimo viene menzionato, il filosofo lo menziona sempre in riferimento alla capacità persuasiva del *lógos*. D'altronde – ed è questo uno dei momenti più importanti del libro –, la tripartizione dell'analisi dell'*epodé* implica una complicazione del concetto di persuasione filosofica: ci sono circostanze in cui il filosofo è costretto a “sedurre” *quasi* alla maniera del retore per risultare persuasivo nei confronti del proprio interlocutore.

INDICE

<i>Prefazione</i> di Maria Michela Sassi	VII
<i>Introduzione</i>	5
<i>Ringraziamenti</i>	9

Capitolo primo

Una metafora magica

1. Una cura per Carmide	11
2. L' <i>epodé</i> nella cultura dell'antica Grecia	23

Capitolo secondo

La disfatta della retorica

1. La parola magica di Gorgia	29
2. La questione politica: Socrate contro i sofisti	36
3. La questione metodologica: Socrate contro i tecnici della parola	42

Capitolo terzo

Persuasioni

1. La morte e il fanciullo	51
2. Due forme di persuasione	55
3. La verità in questione	63

Capitolo quarto

Apprendo l'incantesimo

1. L'incantesimo come prestigio	75
2. L'incantesimo come seduzione	82

3.	Due forme di seduzione	90
4.	L'incantesimo come abitudine	96
	<i>Bibliografia</i>	107
	<i>Indice dei concetti notevoli</i>	113
	<i>Indice dei nomi antichi e moderni</i>	115