

# CONTAMINAZIONI

**Laura Candioto**, *La contemporaneità del dialogo socratico antico. Il ruolo delle emozioni*

## *1. Introduzione*

Uno dei tratti essenziali del pensiero del Novecento, specialmente di matrice continentale, è stato quello di aver evidenziato il valore di quegli aspetti dell'umano che erano stati estromessi o, almeno, guardati con sospetto, dalla conoscenza filosofica: innanzitutto il corpo e con esso le emozioni e i desideri. Il pensiero nietzschiano, la fenomenologia, l'esistenzialismo, la psicoanalisi e il pensiero delle donne hanno questo in comune, al di là delle ben note differenze: il ricomprendere all'interno dell'esperienza umana tutti quegli aspetti cosiddetti "irrazionali". Il riconoscimento di tali aspetti ha comportato un rovesciamento di prospettiva per tutti i settori filosofici, dalla filosofia della conoscenza alla filosofia politica, dall'etica alla filosofia del linguaggio, dall'estetica all'ontologia applicata.

L'articolo intende dimostrare come sia possibile rintracciare nel dialogo socratico antico questo tratto fondamentale del pensiero contemporaneo, ovvero l'integrazione tra la dimensione emotiva e la dimensione razionale. La tesi che qui si vuole portare alla luce è quella secondo la quale il dialogo

socratico antico non era un pratica meramente razionale<sup>1</sup> ma un dispositivo complesso che utilizzava le emozioni nella loro accezione conoscitiva.

Il *focus* di questo articolo è quindi sottolineare gli aspetti performativi e protettivi del dialogo socratico nella convinzione che essi evidenzino maggiormente il ruolo giocato dalle emozioni. Per fare questo verrà analizzata la particolare relazione comunicativa che Socrate intratteneva con gli interlocutori e con il pubblico; pur essendo il metodo socratico un metodo contestuale, sarà possibile evidenziare, per quanto riguarda il nostro tema, gli aspetti “strategici” del suo operare. Inoltre l’analisi si concentrerà sull’utilizzo delle emozioni all’interno della forma dialogica rintracciando i tratti di vicinanza e di distanza rispetto alla retorica, all’oratoria e alla sofistica, in merito all’utilizzo delle emozioni come strategia persuasiva. Attraverso l’analisi del legame che sussiste tra vergogna e riconoscimento della contraddizione, sarà possibile evidenziare il ruolo rivestito dalle emozioni all’interno di un’argomentazione di tipo logico-razionale.

Grazie a questo sguardo retrospettivo sarà possibile in primo luogo evidenziare la “contemporaneità” del dialogo socratico antico e, secondariamente, fornire delle indicazioni per la pratica filosofica a orientamento socratico che, ai miei occhi, deve riacquisire quei caratteri propri del metodo antico che sono, nella maggioranza delle sue applicazioni contemporanee, assenti o perlomeno subordinati. In conclusione infatti viene proposto il “dialogo socratico integrale”, uno spazio all’interno del quale la dimensione affettiva riveste un ruolo centrale, come orizzonte di riferimento per un incontro tra il dialogo socratico antico e le istanze filosofiche contemporanee.

## 2. *L’interpretazione maieutica*

Nel *Gorgia*<sup>2</sup> emerge la concezione per la quale il dialogo si svolge di volta in volta tra Socrate e un unico interlocutore. Il dialogo descritto da Platone non è però per questo motivo un dialogo privato: esso avviene quasi sempre in un contesto pubblico e ha come sua caratterizzazione propria una dimensione epistemologica di ricerca comune. A parte rare eccezioni, appaiono infatti nel dialogo, oltre agli interlocutori, gruppi di uditori che assistono al dialogo. Essi alcune volte intervengono attivamente alla discussione, sostituendosi all’interlocutore principale, altre volte fungono da testimoni, e altre

---

<sup>1</sup> “Socratic dialogue: a comparison between ancient and contemporary method”, in: c/ di M. Peters, P. Ghiraldelli, B. Žarnić, A. Gibbons, *The Encyclopaedia of Educational Philosophy and Theory*. <http://marul.ffst.hr/ENCYCLOPAEDIA>

<sup>2</sup> Platone, *Gorgia* 473 d-e, 474, 475e-476a.

ancora rivestono il ruolo di destinatari delle domande socratiche quando l'interlocutore rifiuta di rispondere. In ogni modo, sempre subiscono, anche se in modo indiretto e meno potente, gli effetti del metodo socratico. Non solo, gli uditori svolgono un ruolo di "potenziatore" del dialogo socratico, essendo essi lo specchio dell'interlocutore confutato.

Tale interpretazione dei dialoghi socratici, la quale appartiene al genere delle interpretazioni maieutiche,<sup>3</sup> sottolinea la finalità performativa del dialogo socratico nella sua intersezione con il piano politico e sociale. Mediante l'"elenchos retroattivo" la confutazione assume la sua massima portata critica e trasformativa: nei casi in cui gli interlocutori sono i rappresentanti dei valori della società che Platone voleva criticare, la confutazione socratica manifesta un'intenzione maieutica nei confronti non del singolo interlocutore ma degli uditori interni al dialogo e del pubblico che assiste alla lettura pubblica dei dialoghi<sup>4</sup>. L'"elenchos" è cioè diffuso, nel suo essere un dispositivo pubblico di confutazione di un singolo interlocutore. L'analisi del caso della vergogna che ci accingiamo a fare spiegherà meglio lo svolgersi di questa dinamica.

### 3. *Emozioni e retorica*

Le strategie retoriche venivano utilizzate da Platone proprio allo scopo di incidere sull'opinione pubblica. Esse all'apparenza sono del tutto simili a quelle utilizzate dai retori e dei sofisti ma, a mio parere, si differenziano da esse in ragione della finalità del loro utilizzo, ovvero nella purificazione elenctica e nella conseguente azione maieutica.<sup>5</sup> Una delle caratteristiche fondanti la costruzione platonica del personaggio Socrate è proprio quella di porre le distanze tra Socrate e la sofistica. Questo era necessario per difenderlo dalle accuse di essere stato il maestro di quei politici (Alcibiade, Crizia, Carmide) che avevano condotto Atene alla tirannide<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. C. Gill, «Le dialogue platonicien», in: c/ di L. Brisson, F. Fronterotta, *Lire Platon*, Paris 2006, p. 53-75. Personalmente propongo una lettura ristretta di tale interpretazione, considerando cioè unicamente l'incidenza del dialogo socratico sull'uditorio interno ed esterno contemporaneo a Platone.

<sup>4</sup> Per una trattazione completa di tale argomento rinvio a L. Candioto, *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2012 e agli altri miei articoli citati in bibliografia.

<sup>5</sup> Su questo e altri aspetti affini, cf. il dialogo tra me e Livio Rossetti che sarà pubblicato nei *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* e che apparirà nella traduzione portoghese del volume di Livio Rossetti, *Le dialogue socratique*, Encre Marine, Editions les Belles Lettres, Paris 2011.

<sup>6</sup> "Socrate e l'educazione dei giovani aristocratici. Il caso di Crizia come esempio di mascheramento operato dai difensori socratici", in: c/ di F. de Luise, A. Stavru, *Socratica*

Il riconoscere l'intento platonico di mascherare gli elementi sofistici presenti nel metodo socratico ci permette di individuare, in controluce, gli indubbi contatti che Socrate intratteneva con la sofistica e il suo conseguente massiccio uso di strumenti retorici<sup>7</sup>. Non solo, lo stesso Platone, come ho già evidenziato precedentemente, utilizzava la retorica per attivare l'"elenchos retroattivo". Si badi: l'uso di elementi retorici non è solo strumentale ma è segno di un paradigma antropologico, psicologico ed epistemologico per il quale le emozioni giocano un ruolo fondamentale nell'esperienza umana.

Potremmo quindi riassumere in questo modo: Socrate ha di mira il miglioramento del proprio interlocutore e per fare questo ritiene che sia necessario che egli si liberi dagli errori; Platone ha di mira il miglioramento della società e per fare questo utilizza i dialoghi socratici come dispositivo per incidere sul pubblico. In entrambi i casi le emozioni rivestono un ruolo centrale nella loro connessione con l'argomentazione.

Aristotele è sicuramente il punto di riferimento filosofico per tale concezione; tuttavia, ai miei occhi, già in Platone la retorica svolgeva un compito essenziale nell'accesso, nella fruizione e nella diffusione della conoscenza.

Meyer, ad esempio, rintraccia in Platone la fondazione della prima definizione di retorica centrata sull'uditorio ed avente come elemento caratterizzante il *pathos*.

Per lui, la retorica gioca con le parole, attraverso le quali può far dire qualsiasi cosa a chiunque, una cosa ed il suo contrario, a discapito della verità che è una ed indivisibile, in tutti i casi univoca. La retorica è una manipolazione della verità e ad essa va sostituita la filosofia che ne è l'espressione. Ovviamente la filosofia fa appello alla retorica per dimostrare le proprie tesi, ma in questi casi Platone preferisce chiamarla *dialettica*.<sup>8</sup>

Meyer però sostiene che la retorica platonica si chiami "dialettica", intendendo così, ai miei occhi, che per Platone si possa parlare di uno slittamento

---

III. *Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2013, p. 190-198.

<sup>7</sup> Cf. L. Rossetti, "La rhétorique de Socrate", in: c/ di G. Romeyer Dherbey, J.-B. Gourinat, *Socrate et les Socratiques*, Paris 2001, p. 161-185.

<sup>8</sup> "Pour lui, la rhétorique joue sur les mots, grâce à quoi on peut faire dire n'importe quoi à n'importe qui, une chose et son contraire, au mépris de la vérité qui est une et indivisible, en tout cas univoque. La rhétorique est une manipulation de la vérité, et il faut lui substituer la philosophie, qui en est l'expression. Certes, la philosophie fait appel à la rhétorique également pour justifier ses thèses, mais Platon préfère alors l'appeler *dialectique*", M. Meyer, *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation*, Paris 2010, p. 14.

semantic portatore di una presa di distanza dalla retorica. Sicuramente Platone voleva far credere che la sua unica retorica fosse la dialettica<sup>9</sup>, ma io non mi fermerei solamente a questo aspetto. Socrate e Platone utilizzavano quella che potrebbe essere definita, ispirati dal *Gorgia*, “vera retorica”, intendendo con essa quella tecnica che conduce al riconoscimento della verità e che esorta alla cura di sé e della città<sup>10</sup>.

Sarà, dunque, tenendo l’occhio fisso a tutto questo che quel tipo di retore, il bravo e buon retore, rivolgerà alle anime ogni suo discorso, e a tale fine volgerà ogni sua azione, e tutto ciò che concederà al popolo, quando lo concederà, tutto ciò che proibirà, quando proibirà, tutto farà avendo sempre il pensiero a quest’unico scopo, che nelle anime dei suoi concittadini s’ingeneri la giustizia e l’ingiustizia scompaia, s’ingeneri la temperanza e la dissolutezza scompaia, s’in-generi ogni altra virtù e il vizio venga estirpato.<sup>11</sup>

#### 4. *Le emozioni: una via di contatto con il pubblico*

Specialmente nei primi dialoghi, Platone e Socrate non si rivolgono solo alla parte intellettuale dell’anima degli interlocutori, uditori e pubblico, ma utilizzano anche il canale emotivo per orientare il dialogo in un modo o in un altro e per trasmettere al pubblico un determinato contenuto. Per comprendere i primi dialoghi, la definizione aristotelica della retorica è assai utile. Per Aristotele infatti la retorica è quella tecnica persuasiva che, per condurre alla verità, privilegia sì un lavoro sul *logos* ma facendo questo non nega la possibilità di utilizzare il piano emotivo<sup>12</sup>.

Se pensiamo alla tripartizione dell’anima platonica, di cui parleremo fra poco, effettivamente il *thymoeides*<sup>13</sup> (che rappresenta in maniera generale ciò che noi oggi potremmo identificare con gli aspetti emotivi) collabora costantemente con il *logistikon*, specialmente in quei casi in cui bisogna arginare la volontà irrazionale della parte desiderativa. Le emozioni non sono quindi aspetti “irrazionali” ma sono il medio tra l’“irrazionale” e “il razionale”, sono quel ponte che persegue il benessere armonico dell’individuo (e della città).

---

<sup>9</sup> Per ragioni storiche di difesa del proprio maestro e per l’efficacia del metodo: se l’interlocutore avesse scoperto di essere “manipolato”, il metodo non sarebbe stato efficace. Per Platone, invece, era necessario che lo fosse perché attraverso la purificazione elenctica del proprio interlocutore e del pubblico poteva contrastare la corruzione dell’Atene a lui contemporanea.

<sup>10</sup> Cf. M. Erler, *Platone. Un’introduzione*, Torino 2008, p. 72.

<sup>11</sup> Platone, *Gorgia* 504 d-e.

<sup>12</sup> Aristotele, *Retorica* libro II.

<sup>13</sup> O. Renaut, *Platon, la médiation des émotions*, Vrin, Paris 2014.

Platone si serve della collaborazione tra piano razionale e piano emotivo per esortare i cittadini a perseguire uno stile di vita filosofico, cambiando così il proprio stile di vita e i propri valori e modelli di riferimento: l'educazione tradizionale pederastica, il teatro tragico e la commedia, la nuova educazione della sofistica. Per perseguire tale finalità, Platone utilizza gli stessi strumenti dei suoi avversari: essi infatti rispecchiano il linguaggio che è comprensibile da un popolo che è stato educato al discorso persuasivo; se Platone non lo avesse fatto, i dialoghi sarebbero stati più deboli e avrebbero rischiato di essere incomprensibili. Non solo, la costruzione retorica dei dialoghi testimonia, a mio parere, la stima che Platone rivolge alla tradizione a lui contemporanea, pur nella sua volontà di distanziarsene e, al contempo, la sua volontà di dare alle emozioni un carattere fondativo, e non meramente strumentale, per la conoscenza.

### *5. Il caso della vergogna: la purificazione elenctica*

L'emozione della vergogna è quella che maggiormente ci mostra come la sua messa in atto agisca sia da un punto di vista strategico-strumentale, sia da un punto di vista conoscitivo. Essa infatti svolge il ruolo di svincolo tra la parte confutatoria del dialogo socratico (specialmente nella sua valenza di "elenchos retroattivo"), la purificazione e la ricerca della verità.

Il movimento logico che porta alla negazione della contraddittorietà è accompagnato sempre, nel metodo socratico, dal movimento psicologico di presa di coscienza da parte dell'interlocutore della contraddittorietà della propria tesi. In questa fase, la vergogna mostra tutta la sua potenza. Il vergognarsi in pubblico è infatti condizione necessaria per la purificazione elenctica e per il transito alla fase positiva della maieutica di generazione di verità.

I dialoghi socratici scritti da Platone testimoniano l'incapacità degli interlocutori di vergognarsi in pubblico. Proprio questo era ciò che Platone cercava per far innescare il meccanismo dell'"elenchos retroattivo": la "vergogna della vergogna", il celare la necessità di ammettere in pubblico i propri errori, è proprio ciò che permetteva a Platone di veicolare al pubblico il messaggio secondo il quale l'interlocutore di Socrate era inadeguato. Il pubblico assistendo alla disfatta dell'interlocutore di fronte a Socrate veniva purificato dalla persuasione che l'interlocutore socratico fosse il giusto rappresentante politico, educativo, religioso, ecc.

Il riconoscimento sociale è un elemento caratterizzante della cultura greca: l'identità del cittadino si costituisce a partire da un'attribuzione, da parte della società, di un ruolo; se il pubblico non riconosce più quel ruolo all'interlocutore, la sua identità viene scalfita e messa in discussione.

Ribadisco il fatto che questo meccanismo si instaura specialmente quando gli interlocutori di Socrate sono i rappresentanti pubblici del tempo, e cioè politici, sofisti, retori, ecc. Esso è quindi un meccanismo con una forte valenza politica, sia in una valenza critica, sia in una valenza riformista.

Nel passo dedicato alla “nobile sofistica” del *Sofista*<sup>14</sup> sono riassunte le tappe principali del metodo socratico e le sue finalità. La vergogna viene ad essere il punto di snodo perché possa avvenire la *katharsis*, ovvero la purificazione dello stile di vita dell’interlocutore. Attraverso la purificazione dell’anima dagli errori che non le permettono la limpida visione, il cittadino potrà vagliare, assumendo il lessico del *Lachete*, il proprio stile di vita e decidere di cambiarlo. La purificazione della conoscenza è quindi diretta a una sua incarnazione, a una purificazione dello stile di vita. La purificazione è paragonata a una pratica medica, in particolare all’azione purgante volta ad espellere ciò che non permette al corpo di nutrirsi del buon cibo. Il passaggio tra l’espulsione del negativo e il nutrimento del positivo segna le tappe dell’*elenchos* socratico come via di conoscenza; la vergogna, lo ripeto, è il punto di svolta tra le due fasi.

La vergogna è definita spesso come un’emozione “primitiva”: essa ha a che fare con la costituzione stessa dell’identità nella relazione con l’altro. Nel nostro caso mi sembra opportuno considerare come contesto di riferimento non solo l’Atene democratica del riconoscimento sociale tramite la partecipazione pubblica all’esercizio del potere, ma anche la società omerica, nutrita dai valori guerrieri. Il dialogo socratico è infatti descritto spesso attraverso immagini di battaglia: l’acceptare pubblicamente la confutazione era come ammettere di essere stati sconfitti da Socrate. Adottando il lessico di Dodds<sup>15</sup> è possibile sostenere che alcuni degli interlocutori socratici manifestino dei residui dei valori tipici della “società della vergogna”, dove il riconoscimento sociale aveva un ruolo prioritario.

Le emozioni non veicolano solo dei messaggi al pubblico, non svolgono solo un ruolo di medio tra le componenti “irrazionali” e “razionali” dell’anima, ma sono anche ciò che permette la costituzione dell’identità in una dimensione socializzata, o, come nel caso della vergogna, la sua distruzione.

## 6. Le emozioni e la concezione dell’anima platonica

Le emozioni non svolgono un ruolo centrale solo nei primi dialoghi socratici; Platone, infatti, nei dialoghi successivi, elabora quella che potremmo

---

<sup>14</sup> Platone, *Soph.* 230 b2-e5.

<sup>15</sup> E. Dodds, *I Greci e l’irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1959 (n.e. BUR, Milano 2009).

definire una “teoria delle emozioni” funzionale alla filosofia della conoscenza. Nel *Fedro*<sup>16</sup>, ad esempio, Platone descrive le emozioni che prova un amante di fronte all’amato; esse sono le stesse provate dall’innamorato della verità. Non è un caso, a mio parere, che questo aspetto fondamentale di connessione tra pulsione erotica e ricerca conoscitiva sia espresso proprio nel *Fedro*, il dialogo dedicato alla retorica.

Questo accostamento può far pensare che per Platone il riconoscimento delle emozioni e il loro utilizzo sia sempre collegato a questioni metodologiche di ricerca di un metodo in grado di influenzare gli interlocutori e il pubblico. Tuttavia io non credo che sia solo questo: le emozioni, se ben indirizzate (grazie alla collaborazione con la componente razionale), sono il motore che conduce l’anima alla scoperta del vero. Se, invece, sono corrotte e non sono disciplinate dalla parte razionale dell’anima, esse conducono l’anima a compiere le più grandi nefandezze (l’analisi dell’anima del tiranno effettuata nella *Repubblica* è su questo tema esemplare). La “teoria delle emozioni” che in questo contesto posso solo abbozzare<sup>17</sup> è quindi collegata alla più ampia finalità politico-pedagogica della filosofia platonica, alla persuasione che solo la vera conoscenza possa indirizzare le persone a un buon vivere. Il Bene, oggetto della conoscenza massima, è infatti fondamento di un universo che è anche etico e politico.<sup>18</sup>

Ad un primo livello, l’esito agatologico della “teoria delle emozioni” platonica può apparire estremamente distante dallo sguardo contemporaneo che ho delineato in apertura. Ritengo però che questa differenza macroscopica debba però essere analizzata a fondo nella sua portata generativa. Quanto è inattuale parlare oggi di Bene? Non è il Bene stesso vittima di un dualismo dogmatico che ha voluto ridurre non solo il corpo, le emozioni e i desideri, ma anche l’etica, contrariamente a quanto sostiene Nietzsche, a subalterni della razionalità tecnica e scientifica?

Personalmente ritengo che grazie al riconoscimento del ruolo svolto dalle emozioni sia possibile proporre una diversa immagine del Bene platonico, che sia capace di cogliere la sua materialità e generatività, al di là di un astrattezza che lo pone come termine ultimo di un percorso di disincarnazione.

Il Bene, nella filosofia di Platone, viene ad essere il punto di riferimento per il lavoro delle emozioni nella loro continua ricerca di collaborazione con l’elemento razionale. Nei dialoghi socratici è Socrate che conduce il proprio

---

<sup>16</sup> Platone, *Phaedr.* 249d4-256e2.

<sup>17</sup> Essa è l’oggetto del progetto di ricerca che sto attualmente svolgendo, in qualità di assegnista di ricerca in filosofia teoretica, presso l’Università Ca’ Foscari di Venezia.

<sup>18</sup> S. Lavecchia, *Oltre l’uno e i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2010.



interlocutore verso la verità, anche se essa ad un primo livello è il riconoscimento dell'errore. Socrate volendo educare i propri interlocutori, insegnava loro anche a educare le proprie emozioni e a orientarle verso la ricerca del vero. Nei dialoghi successivi, invece, sarà il Bene a svolgere questo compito, in una tensione platonica di passaggio dal particolare all'universale. Tale universale però, se colto nella sua origine socratica, non risulta essere, ai miei occhi, immediatamente confutato dalla filosofia contemporanea ma, al contrario, può offrire ad essa un'interessante proposta per tenere assieme il particolare e l'universale nella loro fruibilità come stile di vita.

Le emozioni non sono infatti unicamente un fenomeno psichico. Esse nella filosofia platonica sono espresse dal *thymos*, parola che richiama contemporaneamente al respiro e al cuore ma, nella cultura greca in generale, anche dal *pathos*. Il *pathein* non si riferisce solo al dominio psichico, ma specialmente al dominio fisico. "*Pathos*" è quindi collegato semanticamente non solo a parole quali "impressione", "sensazione", "passione", ma anche a parole quali "movimento", "disposizione", "relazione", "potenza".

Questo aspetto è fondamentale per comprendere come per Platone l'utilizzo del piano emotivo potesse significare un andare ad agire sull'interesse del proprio interlocutore e cioè sul suo stile di vita o, usando un termine contemporaneo, sulla sua "esperienza".

### 7. *Il dialogo socratico integrale*

Spesso il dialogo socratico è stato inteso nella sua forma razionalistica, sia dagli interpreti di Platone sia dalla maggior parte delle sue applicazioni contemporanee. L'analisi del caso della vergogna ci ha invece mostrato un dialogo socratico ben diverso, fortemente radicato sul piano emotivo degli interlocutori e del pubblico. Naturalmente l'emozione della vergogna non è l'unica utilizzata; possiamo infatti trovare nei dialoghi socratici il coraggio, la timidezza, la perplessità, la commozione, lo stupore, la rabbia, l'*eros*, ecc.

La predominanza di una lettura razionalistica in merito al metodo socratico è stata causata, a mio parere, da ragioni interne (l'abilità platonica di mascherare gli aspetti retorici dei dialoghi) e da ragioni esterne quali, specialmente, l'interpretazione dominante della filosofia come una disciplina puramente razionale, la ricezione del dualismo platonico, la negazione della corporeità a opera del cristianesimo. Di conseguenza, il riconoscimento del ruolo delle emozioni all'interno del metodo socratico, a fianco e a supporto dello strumento razionale, è stato misconosciuto e poco studiato.

Il dialogo socratico contemporaneo dovrebbe assumere quei tratti del metodo antico che sono stati celati per assumere una visione "integrale" della pratica filosofia, per la quale le emozioni non sono solo il contraltare della

razionalità ma sono un elemento costitutivo dell'essere umano che collabora costantemente con la ragione nei vari processi di ricerca<sup>19</sup>. Questo non significa negare gli aspetti teorici o razionali, bensì significa illuminare l'azione congiunta di razionalità ed emozioni in una ricerca filosofica che coinvolge l'intera persona.

Quali suggerimenti, quindi, possiamo offrire alle pratiche filosofiche contemporanee che utilizzano il dialogo socratico?

In primo luogo, integrare gli aspetti emozionali con gli aspetti razionali. Questo non solo per essere conformi al metodo utilizzato da Socrate e Platone ma perché così la pratica può essere più efficace e più forte. Più efficace perché in grado di coinvolgere l' "integrità" della persona, più forte perché capace di contrastare i condizionamenti sociali e culturali. Mai come oggi, infatti, gli aspetti emotivi sono utilizzati per veicolare messaggi socio-economici, spesso con forti risvolti politici. Ricerche in merito sono condotte da psicologi, sociologi della comunicazione, esperti di *marketing* e pubblicitari, [etc. ma](#) raramente da filosofi. Specialmente i praticanti filosofi dovrebbero essere portatori della dignità delle emozioni, evidenziata dal pensiero antico e da un certo pensiero contemporaneo. Inoltre, se lo stesso metodo filosofico non è in grado di integrare il piano emotivo, rischia di essere poco incisivo. Oggi, infatti, le persone sono state educate dai *media* ad un tipo di comunicazione fortemente emozionale. Se la filosofia non è in grado di utilizzarlo (ovviamente, non a fini commerciali e politici come per i *media*, ma con finalità etiche di miglioramento della società) rischia di non essere comprensibile e di non riuscire a indurre nelle persone il desiderio della ricerca di uno stile di vita migliore.

Il dialogo socratico, quindi, assumendo il canale emotivo, può proporre ai partecipanti piste di ricerca per decodificare i condizionamenti, per individuare altri stili di vita etici e per invitare i partecipanti a mettere in atto le soluzioni individuate. C'è il rischio, infatti, che se i partecipanti non vivono anche emozionalmente le soluzioni trovate attraverso il dialogo socratico, essi non abbiano la forza e la determinazione per metterle in pratica.

Assumendo il significato greco di "*pathos*", possiamo sostenere che anche il corpo dei dialoganti è preso in considerazione, sia dal punto di vista delle emozioni che sono espresse con linguaggi non verbali, sia specialmente dal punto di vista del corpo che vive l'esperienza, patisce, ricerca e acquisisce un sapere.

---

<sup>19</sup> L. Candiotta, "La pratica filosofica come relazione integrale", in: c/ di L. Candiotta, Luigi Vero Tarca, *Primum philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis, Milano 2013, p. 17-22.

In secondo luogo, considerando la posizione platonica di orientamento delle emozioni, è auspicabile che i promotori di dialoghi socratici posseggano una visione “etica” del metodo<sup>20</sup>.

Questa affermazione che per molti aspetti può apparire *retro*, mi sembra essere sempre più necessaria oggi. Socrate conduceva il dialogo asimmetricamente per condurre gli interlocutori al riconoscimento dei propri errori e per mettere in discussione il proprio stile di vita. Nel dialogo socratico contemporaneo, il conduttore del dialogo socratico svolge il ruolo del facilitatore che invita tutti i partecipanti ad essere per se stessi e per gli altri Socrate.

Non quindi dialoghi socratici diretti da un conduttore che vuole condurre i partecipanti verso la propria verità, ma contesti dove ognuno si fa carico di sé e degli altri, nella costruzione di una verità condivisa. Il metodo socratico contemporaneo non ha la pretesa di dispiegare una verità unica per tutti ma possiede la tensione alla ricerca di una verità collettiva, capace di valere in modo diverso per ognuno<sup>21</sup>. L’elemento emotivo è quindi anche attivo nella costruzione di un contesto dove sperimentare il valore della collettività e della condivisione, in contrasto con il possesso di verità personali e di una visione individualistica della società. Non solo Socrate, come nel metodo antico, può invitare l’altro a mettersi in discussione, ma tutti i partecipanti, essendo responsabili dell’intero gruppo, oltre che di sé stessi, possono essere promotori del cambiamento. Un metodo, quindi, dove il potere e l’autorità siano condivisi. Questo aspetto, se accolto dal dialogo socratico, può far sperimentare ai partecipanti la possibilità di una forma di gestione del potere differente rispetto a quello dominante ed essere così propulsore per un cambiamento di stile di vita. Può, indurre, attraverso un cambiamento di atteggiamento dei singoli partecipanti, un cambiamento della gestione del potere all’interno dei gruppi nei quali i partecipanti agiscono.

Il cambiamento delle dinamiche di potere tramite il cambiamento di atteggiamento di un partecipante del gruppo avviene grazie al meccanismo dell’“intreccio continuo”. Con questa espressione Tarca<sup>22</sup> indica il fatto che partecipando a più gruppi ed organismi differenti, il partecipante, nel nostro caso del dialogo socratico, può “esportare” il proprio metodo negli altri gruppi tramite il proprio esempio. È cioè una diffusione “orizzontale” del metodo, tramite l’esperienza concreta delle persone che vivono in diversi contesti sociali. La presenza di un atteggiamento differente all’interno di

---

<sup>20</sup> P. Dordoni, *Il dialogo socratico. Una sfida per un pluralismo sostenibile*, Apogeo, Milano 2009.

<sup>21</sup> L.V. Tarca, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La città del Sole, Napoli 2001.

<sup>22</sup> L.V. Tarca “Pratiche filosofiche e cura di noi”, in: *Pratiche filosofiche e cura di sé*, in: c/ di C. Brentari, R. Madera, S. Natoli, L.V. Tarca, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 114-143, p. 117.

una dinamica di gruppo, in ragione della logica sistemica, fa sì che avvenga un cambiamento, seppur minimo o impercettibile, della dinamica stessa. Non sostengo che questa via di diffusione sia la soluzione per risolvere le dinamiche di potere (perché, tra l'altro, dovrebbero essere "risolte"?) ma sottolineo quanto un'esperienza di filosofia condivisa, vissuta all'interno del dialogo socratico, possa produrre, attraverso la vita concreta delle persone che hanno deciso di condurre uno stile di vita filosofico, possibili vie di cambiamento.

In questo modo il dialogo socratico torna alla sua finalità antica, ovvero l'innescare, lo sperimentare e il produrre cambiamenti per migliorare la società.

#### 8. *Conclusioni: Verso un'affettività condivisa*

Sperimentare il dialogo socratico da un punto di vista di vissuto emotivo, significa anche viverlo in modo affettivo. La ricerca mossa da amore (cf. specialmente il *Fedro* e il *Simposio*) spinge i partecipanti non solo a ricercare con più determinazione ma a vivere affettivamente anche i rapporti con gli altri partecipanti.

Se pensiamo alla vita nell'Accademia platonica<sup>23</sup>, possiamo immaginare dialoghi condotti quotidianamente tra amici; nell'*Epistola 7* Platone racconta della sua reale esperienza filosofica in una comunità che pratica la filosofia. Non solo l'azione politica retta dalla filosofia, ma la stessa conoscenza filosofica necessita la dimensione comunitaria: la *theoria* ha a che fare con il piano del comune e non dell'individuale. Platone sostiene infatti che la conoscenza filosofica si accende in ognuno grazie al dialogo tra persone amiche che condividono una forma di vita e che si frequentano quotidianamente. Questo è l'aspetto che meno ho indagato in questo articolo, volendo io sottolineare qui, attraverso il caso della vergogna, la valenza critica del metodo socratico. Essa però rappresenta solo un aspetto del metodo. L'amicizia, come condizione che permette al dialogo di avere un valore conoscitivo, è il prerequisito per passare dalla vergogna celata (che produce l'"*elenchos* retroattivo") alla vergogna accettata perché si è tra amici. A quel punto si può accedere alla seconda fase del metodo socratico che conduce alla conoscenza che "si accende come fiamma". Questo tipo di dialogo può sembrare differente rispetto ai primi dialoghi socratici dove predominava l'aspetto di critica e di denuncia. Questa difformità è data invece dal riferirsi a fasi diverse del metodo e a contesti di riferimento portatori di finalità differenti.

---

<sup>23</sup> E. Berti, *Symphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Un dialogo tra amici non significa un dialogo “pacifico”, anzi è lo spazio, forse l’unico, dove la vergogna può essere accettata come farmaco. Le critiche, le problematizzazioni, le analisi dello stile di vita dell’altro, sono cioè offerte sulla base di una benevolenza reciproca e sul riconoscimento di far parte di una medesima “comunità”. L’espressione “dialogo affettivo” non vuole quindi indicare un contesto dialogico dove le emozioni ritenute “negative” vengono estirpate; esse, invece, possono essere vissute ed espresse nella fiducia della loro comprensione da parte degli amici. L’amicizia, nel dialogo socratico, permette che il dialogo ottenga più facilmente il suo scopo: mettere in atto un miglioramento dello stile di vita dei dialoganti e avere la possibilità di cogliere insieme una verità, differente per ognuno, ma identica nella sua finalità etopoietica.

Un richiamo all’amicizia e all’affettività non toglie nulla, a mio parere, alla correttezza della ricerca scientifica. Paulo Freire, ad esempio, nel suo metodo dialogico, propone una “rivoluzione amorosa”, mossa dall’amore condiviso tra i partecipanti al dialogo.

La mia apertura al voler bene significa che sono disponibile alla gioia di vivere. La giusta gioia di vivere che, se assunta pienamente, non permette che mi trasformi in una persona “sdolcinata” ma neppure in una spigolosa e piena di amarezza. (...). L’allegria non emerge soltanto nell’incontro con la scoperta, ma fa parte del processo di ricerca stesso. (...) non si pensi che la pratica educativa vissuta con affettività e allegria prescinda dalla formazione scientifica seria (...).

24

La cura delle relazioni e la cura degli altri partecipanti al dialogo permette al dialogo socratico di essere una reale esperienza di ricerca condivisa, prova per l’umanità che le più belle scoperte si possono realizzare assieme. Il metodo condiviso, inoltre, induce a ricercare delle soluzioni che siano il più possibile buone per tutti.

Da un punto di vista tecnico, il richiamo all’affettività permette che nell’enunciazione dell’“esempio” stimolo per la discussione vengano sottolineati anche gli aspetti emotivi vissuti dal proponente e che grazie a essi si possa istituire il riconoscimento. Il valorizzare gli aspetti affettivi non significa negare gli aspetti razionali. Essi assumono, come abbiamo già visto attraverso l’analisi del metodo antico, un ruolo fondamentale nell’orientamento della ricerca e nel riconoscimento della verità. Ritengo che, se scissi dall’aspetto emotivo, rischino di produrre una ricerca sterile, incapace di toccare nel profondo i partecipanti e quindi improduttiva da un punto di vista di trasformazione dello stile di vita.

---

<sup>24</sup> P. Freire, *La pedagogia dell’autonomia. Saperi necessari per la pratica educativa*, EGA, Torino 2004, p. 111-115.

Il valore teoretico di un dialogo socratico nasce proprio nel momento in cui la teoria abbandona il podio ed è disposta a collaborare con tutte le altre componenti dell'esperienza umana in vista di una contemplazione della verità che sia al contempo generativa e trasformativa.

### *Bibliografia*

E. Berti, *Symphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2010.

L. Brisson, "Le dialogue socratique comme moyen d'accorder l'usage privé du discours à son usage public", in: *Études Platoniciennes* (6), Les Belles Lettres, Paris 2009, p. 55-61.

"L'intériorité chez Platon", in: c/ di G. Aubry, F. Ildefonse, *Le moi et l'intériorité*, Vrin, Paris 2008, p. 269-276.

L. Candiotta, "Il metodo adatto per Eutifrone: una calma distanza", in: *Peitho. Examina antiqua* 1(2)/2011, p. 39-55.

"Il ruolo di Socrate. Verso una socraticità diffusa", in: "*Amica Sofia*", 2/ 2013, p. 24-25.

"La pratica filosofica come relazione integrale", in: C/ di L. Candiotta, Luigi Vero Tarca, *Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis 2013, p. 17-22.

Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone, Mimesis, Milano-Udine 2012.

"Pratiche filosofiche integrali. La promozione della relazionalità in campo filosofico ed educativo", in: "*Amica Sofia*", 1/2013, p. 26-27.

"Perché Platone scrisse dialoghi socratici? Analisi del ruolo dell'uditorio", in: c/ di A. Bordoy, *Una mirada actual a la filosofía griega*, Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega, Ediciones de la SIFG, p. 455-468.

"Platone: la ricerca della verità nel dialogo", in: c/ di L. Candiotta, L. V. Tarca, *Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 61-74.

"Socrate e l'educazione dei giovani aristocratici. Il caso di Crizia come esempio di mascheramento operato dai difensori socratici", in: c/ di F. de Luise, A. Stavru, *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2013, p. 190-198.

"Socrate: il dialogo come farmaco", in: c/ di L. Candiotta, L.V. Tarca, *Primum philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 47-60.

"Socratic dialogue: a comparison between ancient and contemporary method", in: c/ di M. Peters, P. Ghirdelli, B. Žarnić, A. Gibbons, *The Encyclopaedia of Educational Philosophy and Theory*.

U. Curi, *Passione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.

R. De Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2003.

- E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1951, tr. it. V. Vacca De Bosis, *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1959 (n.e. BUR, Milano 2009).
- P. Dordoni, *Il dialogo socratico. Una sfida per un pluralismo sostenibile*, Apogeo, Milano 2009.
- M. Erler, *Platon*, München 2006, tr. it. G. Ranocchia, *Platone. Un'introduzione*, Einaudi, Torino 2008.
- P. Freire, *La pedagogia dell'autonomia. Saperi necessari per la pratica educativa*, EGA, Torino 2004.
- M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil/ Gallimard, Paris 2001, tr. it. M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003.
- C. Gill, «Le dialogue platonicien», in: L. Brisson, F. Fronterotta (c/ di), *Lire Platon*, Paris 2006, p. 53-75.
- S. Lavecchia, *Oltre l'uno e i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- R. Madera, L.V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003.
- M. Meyer, *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation*, Paris 2010, p. 14.
- Mouze, «Les émotions dans la théorie esthétique et politique platonicienne», in: S. Roux (c/ di), *Les émotions*, Vrin, Paris 2009, p. 11-32.
- Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press 2004.
- Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge-London 2013.
- P. Pagani, *La geometria dell'anima. Riflessioni su matematica ed etica in Platone*, Orthotes Editrice, Napoli 2012.
- O. Renaut, «La fonction du thymos dans la République de Platon», in: c/ di L. Brisson et N. Notomi, *Plato's Politeia, Symposium Platonicum IX*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2013, p. 179-188.
- Platon, la médiation des émotions*, Paris, Vrin, 2014.
- L. Rossetti, «La rhétorique de Socrate», in: c/ di G. Romeyer Dherbey, J.-B. Gourinat, *Socrate et les Socratiques*, Paris 2001, p. 161-185.
- Le dialogue socratique*, Encre Marine, Editions les Belles Lettres, Paris 2011.
- L.V. Tarca, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La città del sole, Napoli 2001.
- «Esercizi filosofici per dare 'verità' alle relazioni tra esseri umani», in: c/ di G. Goisis, M. Ivaldo, G. Mura, *Metafisica. Persona. Cristianesimo. Scritti in onore di Vittorio Possenti*, Armando editore, Roma 2010, p. 319-337.
- «Logos e Kratos. Il potere del linguaggio tra senso e verità», in: c/ di R. Dreon, G.L. Paltrinieri, L. Perissinotto, *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 383-401.
- «Pratiche filosofiche e cura di noi», in: *Pratiche filosofiche e cura di sé*, in: c/ di C. Brentari, R. Madera, S. Natoli, L.V. Tarca, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 114-143.