

Antropologia del rischio

a cura di Gianluca Ligi

- 3 Antropologia culturale e costruzione sociale del rischio
Gianluca Ligi
- 19 Dalla rottura degli equilibri al silenzio dei luoghi. Per una geografia dell'apocalisse diffusa
Francesco Vallerani
- 31 Narrazioni della catastrofe dopo Fukushima
Luisa Bienati
- 41 Dal terremoto di Lisbona alle concezioni post-metafisiche del male
Maria Turchetto
- 47 Valutazione del rischio o costruzione di vulnerabilità? Progetti di sviluppo sul Monte Camerun
Francesca Marin
- 63 Sei semi di melograno. Antropologia medica, disastri e sindrome post traumatica da stress
Donatella Cozzi
- 75 Dalla brezza alla tempesta. Concezioni del rischio nella classificazione dei venti a Kuzaki (Giappone)
Giovanni Bulian
- 85 Val la pena rischiare? Qualche osservazione sulla categoria filosofica di "rischio" in Platone
Stefano Maso

Interventi

- 97 A Sketch of the Pragmatics of the Devouring Mob
Ephraim Nissan
- 133 Note sullo sciamanesimo centro-siberiano. Dal diario di campo di Marie Czaplicka (1914-1915)
Lia Zola

Rassegne

- 143 Dovuto a Pietro Sassu
Glauco Sanga
- 153 Timbuctu
Paolo Sibilla
- 155 Schede libri



**Errefe La ricerca
folklorica**

Rivista semestrale
numero 66, ottobre 2012

direttore responsabile

Glauco Sanga, Università Ca' Foscari
Venezia

Grafo | gestione Igb Group srl
via A. Volta, 21
25010 San Zeno Naviglio (BS)
www.grafo.it

redazione

redazione@grafo.it - tel. 030.354 2997

libreria e abbonamenti

libreria@grafo.it - tel. 030.354 2997

Val la pena rischiare?

Qualche osservazione sulla categoria filosofica di “rischio” in Platone

ABSTRACT

Is it Worth the Risk? Remarks on the Philosophical Category of "Risk" in Plato (by Stefano Maso)

We may consider, today, the “risk” as a real philosophical category. The way in which the Greek man began to approach the risk of living coincides with the development of the *techné*. And the *techné* measures its strength with the risk only if the risk has been determined and so transformed in “danger”. The danger can be reckoned, controlled, managed. In the thought of Plato, we find the first evident tracks of this interpretation, necessary to understand the ancient and the contemporary way of life of the West World. Here the necessity of risking is absolutely in evidence.

Keywords: risk; technique; Plato; courage; to dare; wisdom.

I. Rischio, pericolo

La tradizione occidentale, a differenza di quella orientale, si è progressivamente sviluppata attraverso un preciso controllo delle forme di aggregazione sociale e di produzione economica in cui però il ruolo del “soggetto” è rimasto comunque prevalente; un controllo che si è realizzato in virtù del decisivo uso che l'uomo ha saputo fare della “tecnica”, cioè dell'arte di tradurre in opere il frutto della ricerca scientifica, così da migliorare non solo le proprie condizioni di vita, ma soprattutto da aumentare il proprio “potere”. Il “soggetto” sa che potrà rimanere tale se e solo se riuscirà ad avere la forza per confermare il proprio ruolo e la “potenza” della propria tecnica.

Se Prometeo rappresenta il protagonista che il mito propose per cristallizzare le caratteristiche e le istanze della civiltà greca rispetto all'affermarsi prepotente e, insieme, drammatico della “tecnica”, tuttavia è interessante indagare intorno alle condizioni e movenze più sotterranee che consentirono l'avvento dell'eroe e che segnarono le forme medesime del progresso da allora in poi.

Al verso 235 del *Prometeo incatenato* di Eschilo si legge: *egò d'ho tolmès*: “io fui colui che osò”. Certo a prima vista Prometeo “osò” sfidare Zeus e affidò agli uomini il fuoco, cioè il controllo del mezzo fondamentale per l'affermarsi della “tecnica” e per la nascita della tecnologia. I mortali si ritrovarono in questo modo “liberi”; ciò risultò un vero e proprio tradimento dell'ordine precedentemente costituito e costò a Prometeo la famosa terribile condanna: quella di rimanere incatenato alla roccia del Caucaso a sopportare il dolore lancinante che un'aquila, dilaniandogli il fegato, gli procurava.

In realtà la domanda chiave è collegata proprio alla valenza logica dell'“osare”. Chi è che può “osare”, cioè che può ipotizzare di slanciarsi oltre i confini abituali della propria azione e della propria riflessione? Solamente colui che, libero (almeno in parte) da una serie di vincoli, può *autonomamente* “decidere” di agire in modo *autonomo*, disposto ad accettare le inevitabili conseguenze della propria decisione. Ciò significa “rischiare”, mettere a repentaglio se stessi, il proprio futuro e, in assoluto, la propria vita con il proposito – di fatto paradossale – di “vivere”.

Ma che senso ha “rischiare”, allorché l'assenza

¹ Nel greco di Platone l'espressione era: ἀνθρώποι μοιῶτοι, cf. *Leg.* 397e.

² Per una prima ricapitolazione delle conoscenze etimologiche attuali a proposito di "rischio" e di "pericolo" si veda CORTELAZZO, ZOLLI 1979-1985, *ad loc.*

³ In questo senso è da interpretare, per l'uomo greco, anche la "catastrofe". Essa non appare come qualcosa di definitivo dopo la quale non esiste più alcuna traccia del passato; piuttosto – e in questa direzione invita l'etimo: *kata-strephein*, cioè "volgere dall'altra parte" – domina l'idea di "rivolgimento", di "rovesciamento". E se c'è un cambiamento, ecco l'eventualità di una *palingenesi*, cioè del "rinnovamento", della "rigenerazione". Qualcosa appunto di circoscritto, prevedibile e gestibile grazie alla potenza della tecnica.

⁴ Per tutta questa serie di osservazioni mi permetto di rinviare al volume interamente dedicato a delineare i fondamenti filosofici del rischio, MASO 2006, pp. 21-37. Su Prometeo, cf. MASO 2005, pp. 113-18; una presentazione delle modalità in cui la tecnica e il mito di Prometeo continuano a segnare l'evoluzione dell'uomo moderno è in CINI 2006, in particolare pp. 5-72. Ovviamente le implicazioni sociologiche e antropologiche e gli studi sperimentali sul campo sono fondamentali per la comprensione dell'esperienza del "rischio" lungo il corso dell'evoluzione umana; il taglio del presente lavoro peraltro intende prescindere da essi.

⁵ SEMERANO 1994, I, p. 140.

⁶ Recentemente mi sono posto la domanda se nella tragedia greca emerga il rimosso cui qui si allude, cf. MASO 2012, pp. 196-202.

⁷ Cf. NESTLE 1942. Il titolo del libro è così traducibile: *Dal mito al logos. L'autosviluppo del*

di "rischio" sembrerebbe comportare un quieto permanere (e cioè un "vivere") a proprio agio e, per converso, sembrerebbe escludere di fatto l'incognita del cambiamento e del futuro?

Si tratta di problemi e di domande che solo oggi possono essere affrontati con la dovuta capacità critica, ma che iniziarono a esser posti già al tempo dei Greci, al tempo cioè in cui cominciarono a formarsi il modo di pensare occidentale. Ma ciò che è davvero interessante osservare è che il modo stesso in cui allora la questione cominciò a essere inquadrata fu decisivo per lo sviluppo dell'intera storia dell'Occidente e per il modo stesso in cui oggi si affronta la realtà e ci si serve della *tecnica*.

Riandare a Prometeo e a quanto il mito descrive, e che in qualche modo accadde allora, diventa perciò di fondamentale importanza.

Il vocabolo "rischio" è di conio recente: molto probabilmente è di origine araba, come sembra testimoniare la radice *rizq*, ma si ritrova nel greco bizantino *rizikòn*, a indicare il denaro con cui – all'epoca dell'espansione araba – erano pagati i soldati di ventura (ἀνδρες τοῦ ῥιζικου)¹, gli uomini che "rischiavano" per denaro la propria vita, gli uomini che si affidavano così alla fortuna, al destino. *Sorte* e *destino* dunque sembrano stare sullo sfondo e alludono a qualcosa di imponderabile che sta al di là di ciò che l'uomo ha la possibilità di controllare ma con cui peraltro deve imparare a convivere.

Una diversa linea interpretativa – oggi meno accreditata – rinvia piuttosto al latino *resicare* "tagliare", "recidere": con ciò si evocherebbe il "soggetto" che interviene direttamente in un processo e che "decide" qualcosa². Ma il soggetto che interviene e che decide qualcosa può farlo perché si ritiene in grado di affrontare la realtà e, dunque, di misurarsi con gli ostacoli che sopravvengono. E già qui s'intravede l'approccio moderno, la strategia dell'uomo che riesce a delimitare ciò che non conosce e ciò che lo spaventa riducendo tutto questo a un "pericolo", cioè a qualcosa di determinato e circoscritto³. L'uomo sembra usare la sua ragione per allontanare da sé il "rischio" autentico e affrontare solo una serie di "pericoli"; il verbo latino *periclitari* indica per l'appunto il fatto di "tentare" qualco-

sa perché si sta "correndo un pericolo" (oppure a costo di "correre un pericolo"). E *periculum* si rifà non casualmente al greco *peira*, la "prova" che si deve superare: ragion per cui "peritus" risulterà colui che ha affrontato una prova e che l'ha superata⁴.

Ebbene: di tutta questa progressiva definizione di "pericolo" rispetto a "rischio", e poi rispetto alla serie collaterale di vocaboli che alludono all'"azzardo" e alla "sorte", non c'è traccia esplicita nella lingua greca antica, per la quale esiste solo il vocabolo *kindynos*. In modo forse in parte forzato il filologo Giovanni Semerano⁵ vide nella componente *κιν* il rinvio all'accadico *kīnu* (legittimo), *kintu* < *kittu* (giustizia); essa si intreccerebbe però con il latino *cinis* (gr. κόνις), la cenere del fuoco, collegabile all'accad. *kinānum* e ad altre lingue mesopotamiche fino all'arabo *kānūn*: la fornace, il braciere dove stanno il fuoco e la cenere. Segue la componente *-δυν* che, nell'accad. *dūnu*, *dunnu* significa forza, vigore, violenza. Tutto ciò – il fuoco, la cenere, la violenza – potrebbe far pensare che al fondo di *kindynos* stia quella che comunemente si chiama "la prova del fuoco", il momento in cui l'uomo corre l'estremo rischio: veder fallire tutte le sue aspettative. In ogni caso è evidente che per gli antichi Greci *kindynos* rappresenta qualcosa cui contrapporsi, qualcosa che l'uomo è riuscito a definire in modo sufficientemente adeguato: tuttavia qualcosa che si presenta con i tratti dell'inevitabilità, come se fosse il lascito di una precedente condizione di vita di cui è stata rimossa l'imprecindibile natura ma di cui permane sotterranea la tensione⁶.

Semplificando molto e riprendendo il titolo di una celebre tesi di Wilhelm Nestle⁷, è come se nel transitare dal *mito* al *logos* l'antica civiltà greca, madre della "razionalità" moderna, in realtà avesse continuato a mantenere sullo sfondo la tensione e la potenza strutturante del mito; analogamente sarebbe accaduto nella dinamica tra "rischio" e "pericolo": il primo avrebbe continuato ad agire sullo sfondo, del tutto inafferrabile e non gestibile, proprio il contrario di quanto, con l'affermazione di una precisa *tecnica*, sembra sia accaduto con il secondo. Forse solo nel contesto della "tragedia" l'uomo greco

è riuscito a mantenere lo sguardo diretto e indomito al “rischio”, così che la rimozione messa a punto con l’affermarsi sicuro di *phronêsis*, cioè della razionalità operativa, risulta solo in parte riuscita.

In *kindynos* la situazione è, per certi aspetti, ancora fluida. La possibilità di “osare” da parte di Prometeo sta perfettamente all’interno della dimensione del “rischio”. Prometeo può osare e può agire di conseguenza perché la dimensione del rischio è aperta. Osa colui che può rischiare, che può mettere in discussione la sua visione del mondo e, più in generale, colui che può mettere a repentaglio la propria vita.

2. Platone: filosofia e rischio

A prima vista la filosofia costituisce il luogo dove la razionalità trova la più perfetta manifestazione. Sia *sophia* che *phronêsis* (la sapienza della teoria e la saggezza dell’agire) sono al centro dell’interesse del filosofo; mettendosi in gioco e praticandole il filosofo elabora la sua concezione del mondo, la sua etica e la sua politica. Ma l’uomo non è un essere dotato solamente dello strumento razionale: egli vive anche di passioni, di emozioni, di aspettative. Perciò la filosofia, nel dare ragione dell’esistente, finisce per dare ragione anche dell’*irrazionale*: di ciò che di per sé vorrebbe prescindere dalla struttura definitoria della razionalità: appunto le emozioni, le passioni⁸, le attese. In questa direzione il linguaggio della filosofia si fa attento a non perdere la traccia di ciò che non gli risulta immediatamente riducibile a struttura logica. Platone fu il massimo interprete greco di questo atteggiamento. Da un lato la sua propensione per il *logos* è assoluta; eppure si tratta di un *logos* che sa muoversi a suo agio nel territorio del *mythos*. Dall’altro, le emozioni, le passioni, l’amore, la forza dell’anima irrazionale giocano un ruolo indispensabile affinché la razionalità medesima – il *logos* – possa esprimersi per quello che è.

Nel dialogo *Teeteto* Socrate sta ponendo il problema della “scienza” e della “verità”; a un certo punto si tratta di mettere a fuoco e di capire che anche le opinioni false, non solo quelle vere, si presentano con il carattere della verità.

La questione si fa via via più interessante perché, di contorno, si colloca anche il confronto con l’ambiente dei sofisti, di quei sapienti che del linguaggio e dell’arte della parola hanno fatto la loro missione. Non si tratta di semplici “retori”: si tratta in realtà di filosofi che hanno misurato la forza del linguaggio fino a interrogarsi sulla possibilità medesima di connettere davvero la parola (e il linguaggio) alla realtà⁹. Dalle estreme conseguenze di tale atteggiamento Platone intende prendere le distanze. Lo fa da par suo, senza nascondersi i rischi connessi nell’impresa.

Alla pagina 196c-d Teeteto, il matematico interlocutore di Socrate, è messo alle strette: deve prendere il coraggio a due mani e decidersi. Si legge:

ΤΙ

O non esiste opinione falsa [οὐκ ἔστι ψευδῆς δόξα], oppure quello che uno sa è come non saperlo. E di queste due alternative, quale scegli? [καὶ τούτων πότερα αἰσῆ].

[Teeteto risponde:]

Mi proponi una scelta senza via di fuga [ἄπορον], Socrate.

[Il filosofo allora avverte:]

E per giunta corriamo il rischio [κινδυνεύει] che il discorso [λόγος] non lasci sussistere entrambe le opportunità di scelta. Insomma, poiché si deve osare tutto [πάντα γὰρ τολμητέον], che ne diresti se ci dessimo da fare per non aver più alcuna remora? (196c-d).

Platone, attraverso Socrate, presenta e intende affrontare una situazione di *impasse*, un’*aporia*, un cammino che a prima vista non sembra offrire vie d’uscita. Insomma, un problema filosofico che costringe, affinché non si debba rinunciare al percorso intrapreso e dunque ritornare indietro, a spostare i punti di riferimento abituali per tentare così di giungere alla soluzione (cioè al superamento dell’ostacolo). Nel caso specifico, se il linguaggio che dice il vero non si può distinguere – quanto ai suoi tratti tecnico-grammaticali e sintattici – dal linguaggio che

pensiero greco da Omero fino ai Sofisti e a Socrate.

⁸ Nel *Simposio* Platone celebra la passione e l’amore. Il primo a parlare d’amore è Fedro; chi ama non solo non si dimostrirebbe mai vigliacco in battaglia, se dovesse combattere sotto lo sguardo dell’amato; “quanto poi ad abbandonare l’innamorato [ἐγκαταλείπειν γε τὰ παιδικά] o a non soccorrerlo nel pericolo [μὴ βοηθήσαι κινδυνεύοντι], non c’è uomo così vigliacco che l’Amore stesso non lo renda nell’ardimento un invasato, così da farlo rivaleggiare anche con i più valorosi per natura”, 179a.

⁹ Scriveva il sofista Gorgia, *Mel. Xenoph. Gorg.* 979a 12: “Nulla esiste, se esiste è inconoscibile, se anche esiste ed è inconoscibile, tuttavia non è esprimibile ad altri”. Cf. CASSIN 1980, pp. 430-34; MASO 1995, pp. 18-25.

dice il falso¹⁰, come è possibile non concludere che o l'opinione falsa (in realtà) non esiste oppure che la scienza (cioè quello che uno sa) sta sullo stesso piano dell'ignoranza?

Per la filosofia e per l'uomo razionale si tratta di un'evenienza estrema, di un "rischio radicale": ne va della possibilità stessa di parlare in modo scientifico e, addirittura, di dire chiaramente che cosa sia la scienza. Tra le righe Platone mostra di intuire che di fronte a tale rischio occorre un salto di qualità grazie al quale ci si sbarazzi di ogni esitazione, di ogni ostacolo, di ogni resistenza emotiva. Se la scelta diviene il luogo del rischio, è necessario essere all'altezza del nostro progetto di ricerca o di vita: è necessario, in nome di ciò, osare tutto¹¹, metter tutto a repentaglio. Proprio come accade nel mito di Prometeo; e proprio come in quell'occasione, ecco tornare il verbo *tolmân* (osare) che costituisce la più potente risposta al *kindyneuein* (arrischiarsi). Nel testo di Platone sembra chiaro che l'aporia si presenta in modo tale non solo da mettere in dubbio la possibilità di una soluzione, ma anche da prospettare l'impossibilità stessa di avere a disposizione il "linguaggio" per affrontare l'aporia medesima: "linguaggio" che è sempre, per l'uomo razionale, la condizione stessa della messa a fuoco dell'aporia medesima.

Ebbene, il rischio è radicale perché *decisivo* risulta il problema posto: in questa situazione occorre dunque osare il tutto per tutto, senza alcuna remora.

Il rischio assoluto insomma costringe il soggetto umano all'estremo tentativo di coraggio.

Allorquando si sia in grado di dominare il linguaggio è possibile determinare in modo tecnicamente efficace la realtà che ci circonda e i "pericoli" che in essa si annidano. Vivere e decidere il modello di vita che ci si ripromette di seguire e le forme dell'azione che vi corrispondono dipendono infatti essenzialmente dal modo in cui il linguaggio riconosce e rielabora la realtà diveniente. L'uomo che sa far questo, e cioè che è capace di usare il linguaggio migliore (*βέλτιστον*) e meno facile da confutare (*δυσεξελεγκτότατον*) per organizzare la sua strategia di vita, può:

T2

come su di una zattera attraversare i pericoli del-

la vita, a meno che non sia possibile viaggiare in modo più sicuro e con minore rischio su di una nave più solida,

ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεύσαι τὸν βίον, εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιοτέρου ὀχήματος.

(*Phaed.* 85d)

Ma non solo. Chi sa dominare il linguaggio è in grado all'occorrenza di evocare un mitico scenario di salvezza (*μηκύνειν τὸν μῦθον*) nel quale si immagina l'anima che sopravvive al corpo, in una dimensione totalmente liberata dal rischio della morte. Si tratta di uno scenario, e Platone lo sa bene, che non è particolarmente confacente all'uomo razionale, ma che val la pena essere comunque in grado di immaginare, di aver il coraggio di inventare:

T3

Mi sembra che questo valga davvero la pena e che convenga arrischiarsi a immaginarsi qualcosa, perché il rischio è bello: bisogna lasciarsi incantare da se medesimi con cose di questo tipo,

τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεύσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν – καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος – καὶ χρῆ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἑαυτῷ,

(*Phaed.* 114d)

Come sappiamo, il *Fedone* è il dialogo in cui Platone descrive l'ultimo giorno di vita di Socrate; questi, nella primavera del 399 a.C., dopo il processo e la condanna, è rinchiuso nel carcere di Atene. Preparandosi a morire affronta il problema della vita dopo la morte e si prefigura una sopravvivenza per l'anima. Ovviamente il "rischio" della vita e il "rischio" della morte e la necessità di "correre dei rischi" appaiono in evidenza¹².

Ma in quali termini? Di fronte alla morte "io stesso", dice Socrate, "posso correre il pericolo [*κινδυνεύω*] di non comportarmi da filosofo [*οὐ φιλοσόφως ἔχειν*]", 91a, se non c'è stato il tempo o l'impegno a evitare di giungere impreparato all'appuntamento. Si noti infatti che se a ciò non si fa mente locale, "c'è il rischio [*κινδυνεύουσι*] che rimanga inosservato il fatto che tutti coloro che praticano rettamente la filosofia di null'altro si interessano se non del morire e dell'essere morti", 64a.

¹⁰ Questo specifico problema è toccato da Platone anche in *Cratilo* 385c e, quindi, da un anonimo sofista autore della quarta sezione dei *Dissoi logoi*. Trova infine un fondamentale approfondimento nella *Metafisica* di Aristotele, nel libro *Episilon* (1027b 17-1028a 4) e nel libro *Theta* al cap. 10.

¹¹ Socrate insiste nell'uso del verbo *τολμάν*: "Vuoi che io osi dire [*βούλει τολμήσω εἰπεῖν*] che cosa sia avere scienza [*τὸ ἐπίστασθαι*]?" Mi sembra che potrebbe esserci utile". Teeteto è d'accordo: "Osalo [*τόλμαι*], dunque, per Giove!", *Theaet.* 197a.

¹² Nel *Fedone* risultano 10 occorrenze di *κινδυνος* e *κινδυνεύειν*: 64a 4, 66b 3, 69c 3, 85d 1, 85d 3, 90e 1, 91a 1, 107c 4, 114d 5, 114d 6. La valenza attenuata del vocabolo – per cui il significato diventa: *sembra che / si dà il caso che* – è solo in tre occasioni (66b 3, 69c 3, 90e 1).

Più battagliero era apparso il Socrate dell'*Apologia*, quell'uomo giusto che intendeva mostrare ai suoi giudici e all'intera umanità l'importanza del fare ricerca e, cosa forse ancora più cruciale, della coerenza tra il proprio pensiero e la propria azione.

Nell'*Apologia* è continuamente sottolineato lo "sprezzo del pericolo", proprio come accadeva con Achille e con gli antichi eroi (28b 6, 28c 3, 28c 9, 28d 5)¹³; quando fu soldato e servì la patria a Potidea, ad Anfipoli, a Delio, Socrate seppe affrontare con piede fermo il pericolo di morire (28e). In nome anche di questo ora egli si ripromette di affrontare il pericolo della condanna a morte durante il processo che lo vede incriminato per corruzione nei confronti dei giovani e per ateismo: "Penso di dover rimanere qui ad affrontare il pericolo [μερόντα κινδυνεύειν], e di non tener conto né della morte né di null'altro se non del disonore", 28d.

La scelta di Socrate è netta e decisiva:

T4

Quando gli oratori si apprestarono ad accusarmi e ad arrestarmi, e voi intanto li supplicavate e gridavate, pur di restar fedele alla legge e alla giustizia ritenni di dover mettere in pericolo la mia vita, invece di rimanere con voi che eravate disposti a compiere anche qualcosa di illegale, come se io temessi il carcere o la morte.

ἐτοιμῶν ὄντων ἐνδεικνύμαι με καὶ ἀπάγειν τῶν ἠγτόρων, καὶ ὑμῶν κελυόντων καὶ βοώντων, μετὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ δικαίου ἔμην μᾶλλον με δεῖν διακινδυνεύειν ἢ μεθ' ὑμῶν γενέσθαι μὴ δίκαια βουλευομένων, φοβηθέντα δεσμὸν ἢ θάνατον.

(*Apol.* 32b-c)

Socrate non vuole e non può "far nulla di sconveniente a un uomo libero [οὐδὲν ἀνελεύθερον]" per difendersi dal pericolo della condanna (38e 3), ben conoscendo quali avrebbero potuto essere gli stratagemmi [μηκάναι] da mettere in atto per evitarla (39a). Sa che così facendo sta andando incontro a morte certa:

T5

Non farò nulla di tutto ciò, e correndo questi rischi andrò incontro, come pare proprio, all'estremo pericolo,

ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἄρα τούτων ποιήσω, καὶ ταῦτα

κινδυνεύων, ὡς ἂν δόξαιμι, τὸν ἔσχατον κίνδυνον.

(*Apol.* 34c)

Si noti che la *iunctura* con l'accusativo dell'oggetto interno κινδυνεύειν κίνδυνον, "correre il rischio di trovarsi in pericolo" (e più immediatamente: "correre il rischio"), è molto espressiva e ricorre altre sei volte in Platone¹⁴. Sempre nel carcere ateniese, tre giorni prima dell'esecuzione, nell'omonimo dialogo Critone e i suoi amici cercano di convincere Socrate ad accettare il loro aiuto per fuggire. Si tratterà, per loro, di un vero e proprio "rischio": per salvare Socrate sono però disposti a "correre questo rischio [κινδυνεύειν τοῦτον τὸν κίνδυνον] e, se necessario, anche qualcosa di più", *Crit.* 45a.

Nel *Simposio* Socrate mette in bocca tale espressione a Diotima di Mantinea, allorché la sacerdotessa sta mostrando come il desiderio di distinzione e l'amore di gloria costituiscano per gli uomini una motivazione essenziale ai fini della loro condotta:

T6

Sappi, Socrate, che se tu volessi considerare quale brama per l'onore gli uomini provino, ti meravigliaresti del loro irrazionale comportamento, a meno che tu non tenga conto di ciò che ti ho detto, osservando come essi in modo sorprendente si innamorino della fama e siano desiderosi di acquistare la gloria immortale che sempre dura, e come proprio per questo siano pronti ad affrontare qualsiasi pericolo [ὑπὲρ τούτου κινδύνους τε κινδυνεύειν ἔτοιμοὶ εἰσι πάντα], più ancora che per i figli, e a sperperare ricchezze e a sopportare qualsiasi fatica e addirittura a morire per questo. (*Symp.* 208c-d)

All'inizio del quinto libro della *Repubblica*¹⁵ Socrate cerca di distinguere tra discorso scientifico (nel quale la verità è appurata) e discorso zetetico (nel quale la verità non è certa perché è ancora ricercata); che pure il secondo sia molto importante ai fini della conoscenza è del tutto chiaro, anche se rimane peraltro in evidenza che, proprio perché irresoluto e spesso aporetico, esso è potenzialmente ingannevole e può creare, pur involontariamente, danno. Per questo a prima vista sembrerebbe più sicuro eser-

¹³ Nell'*Apologia* le occorrenze significative di *kyndunos* e *kynduneuein* sono 12 su complessive 17.

¹⁴ *Crit.* 45a 2; *Symp.* 208e 7; *Alcib.* II 151a 6; *Lach.* 187b 2; *Resp.* 451a 8; *Leg.* 814b 4. La prima attestazione sembrerebbe quella dell'oratore Antifonte, *Tetral.* 1.4, del V sec. a.C.

¹⁵ Nei dieci libri della *Repubblica* le occorrenze significative di *kindynos* e *kindyneuein* sono 13 su 47.

¹⁶ Nei dodici libri delle *Leggi* le occorrenze significative di *kindynos* e *kindyneuein* sono 18 su 41.

¹⁷ In *Resp.* 466e-467e, Platone pone la questione se anche i bambini debbano essere educati alla guerra. Tra le altre cose s'interroga se al primo posto stia il principio che occorre "difendersi dai rischi [παρασκευαστέον τὸ μὴ ποτε κινδυνεύσαι]" oppure se "non sia meglio comunque rischiare così da risultare migliori [εἴ που κινδυνευτέον, οὐκ ἐν ᾧ βελτίους ἔσσονται κατορθούντες]" e, mettendo a rischio la vita, consentire "ai bambini, che saranno i futuri soldati, di assistere a fatti di guerra [τὰ περὶ τὸν πόλεμον παίδας τοὺς ἀνδρας πολεμικοὺς ἔσομένους]", 467c.

¹⁸ Platone è convinto che comunque ci si debba assumere il compito e il rischio di educare il cittadino (*κινδυνεύειν περὶ τῆς πολιτείας*); occorre scommettere sulla legge: può essere come quando si gettano i dadi, ma non ci si può sottrarre a un tale impegno civile e non dividerne i rischi (*συγκινδυνεύειν*): *Leg.* 968e-969a.

¹⁹ Anche in *Eutid.* 285c è citato il mercenario di Caria, uomo disprezzato e portato quale esempio di colui su cui incombono pericoli e rischi.

²⁰ In *Meness.* 240e si ricorda l'importanza della sfida per la salvezza della patria rappresentata dalla battaglia di Maratona, impresa che spinse i cittadini Greci a "osare" e ad "affrontare i successivi pericoli" (*ἐτόλμησαν διακινδυνεύειν*). Nel libro terzo delle *Leggi*, 694a-b, si cita poi una sorta di democrazia militare instaurata tra i Persiani da Ciro e ripresa da Dario: educati in modo severo, trattati in modo ugualitario e coinvolti nelle decisioni da prendere, i soldati si mostravano motivati e coraggiosi nello "sfidare i pericoli", è

citarsi su di esso e proporlo a chi ci è nemico piuttosto che a chi ci è amico: "Questo rischio è preferibile correrlo [τοῦτο οὖν τὸ κινδύνευμα κινδυνεύειν] nei confronti dei nemici piuttosto che degli amici", *Resp.* 451a-b. Ma è chiaro che, in realtà, la cautela di Socrate è solo di facciata: da un lato, il "mettersi a far discorsi" quando chi parla "non è del tutto certo di quel che sta dicendo [ἀπιστοῦντα] ed è ancora alla ricerca della verità [ζητοῦντα] [...] può risultare azzardato e insicuro [φοβερόν τε καὶ σφαλερόν]", non tanto perché ci si espone al ridicolo ma piuttosto perché – dice Socrate – "finendo io stesso per deviare dalla verità e trascinando con me anche tutti gli amici, mi troverei ad affrontar questioni riguardo alle quali invece minimamente si deve vacillare"; dall'altro, occorre sempre essere disposti a riconsiderare un discorso non concluso e problematico, e magari a "riprenderlo di nuovo [λέγειν ... χρητὴ ἀνάπαλιν]".

Inoltre, più semplicemente, nel settimo libro delle *Leggi*¹⁶ si allude in generale alla necessità che si sia educati a "correre rischi"¹⁷. In particolare Platone fa riferimento all'educazione della donna: sarebbe una grande sventura per la città e per la sua costituzione che le donne fossero considerate per natura inferiori e che quindi fossero educate in modo così vergognoso "da non essere disposte neppure a morire e a correre qualsiasi rischio (*πάντας κινδύνους κινδυνεύειν*), come fanno le femmine degli uccelli che combattono per i loro piccoli contro le più forti tra le bestie", *Leg.* 814b.

Il problema dell'educazione è certamente centrale nella prospettiva etica e politica di Platone; anche nel *Lachete*, il dialogo dedicato alla virtù del coraggio, la *iunctura* è adoperata: in questo caso l'attenzione è puntata non tanto al "rischio/pericolo" a cui l'educazione può allenare, quanto piuttosto al "rischio/pericolo" che la stessa educazione può costituire: Socrate raccomanda a Lachete e a Nicia, due giovani aspiranti educatori, di intraprendere la loro opera sui figli loro e su quelli dei loro amici, prima che "sia affrontata la rischiosa prova" (ὁ κίνδυνος κινδυνεύηται) di sperimentarla in situazioni più impegnative¹⁸. Dunque si presti attenzione, per esempio, a non cominciare con

gli abitanti di Caria, notoriamente mercenari di professione e avvezzi ad affrontare gravi pericoli senza scomporsi¹⁹; come dice il proverbio, non si deve "iniziare a praticare l'arte del vasaio costruendo una giara", *Lach.* 187b, ma con qualcosa di più semplice. Infine, osservando le caratteristiche dell'attività formativa e educativa dal punto di vista di chi ne sta apprendendo gli insegnamenti, in altro dialogo Socrate consiglia Alcibiade di non aver fretta: egli deve pazientare finché la persona giusta che si prenderà davvero cura di lui non gli si presenterà e gli consiglierà il da farsi: fino ad allora è più sicuro rinviare le decisioni "che esporsi al pericolo di sbagliare [*παρὰκινδυνεύειν τοσοῦτον κίνδυνον*]", *Alcib. II*, 151a.

3. La centralità del coraggio

Quando si riferisce al "rischio", o con esso si misura, Platone lascia intuire quale sia l'importanza della "sfida" che esso implica²⁰. *Sfidare* significa mettersi alla prova e, insieme, proporsi di superare un limite²¹. La presenza di un avversario può essere più o meno reale: ciò che è determinante è appunto quel limite specifico che ciascuno interiormente ha fissato e di cui intende, più o meno completamente, sbarazzarsi. Nella sfida occorre il coraggio, indispensabile sia nel momento in cui si prende la decisione di "sfidare" sia una volta che, a decisione presa, si debba coerentemente ed efficacemente lottare per superare il limite prestabilito.

È interessante che proprio nella "sfida" sia, da un lato, presente un versante "conosciuto" che la ragione scientifica ha fissato: ed è per questo che la scienza (*sophia*) e la tecnologia applicata (*phronêsis* e *technê*) normalmente giocano un ruolo importante nella "sfida"²²; dall'altro lato, che permanga inevitabilmente uno sfondo di precarietà, di insicurezza, di incoscienza dove l'azzardo (*tolmân*) e l'irrazionale (*alogon*) incombono.

Come si diceva, il dialogo *Lachete* è dedicato al "coraggio". Ci si chiede in che consista il coraggio in battaglia, se sia una virtù intesa come capacità di non cedere al nemico o di mostrare forza d'animo nelle situazioni difficili; oppure

se sia un sapere, in particolare “una scienza delle cose da temere oppure da osare [τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην] sia in guerra sia in qualsiasi altra evenienza”, 194e. Che sia semplicemente una scienza è sostenuto da Nicia, ma la questione appare problematica a Lachete e a Socrate; anzi, spesso l’ignoranza di quello che si sta per compiere sembra mettere in evidenza un maggiore coraggio da parte di chi agisce: “Quanti osano, pur non essendo degli esperti, scendere nel pozzo e immergersi nell’acqua mostrando, in queste o in simili azioni, forza d’animo, tu diresti che sono più coraggiosi di coloro che invece sono esperti?”, 193c.

Di ciò Lachete sembra convinto, ma Socrate incalza l’interlocutore cominciando a sottolineare la differenza tra coraggio (*andreia*) e temerarietà (*thrasutês*). Solo il primo infatti si può considerare accompagnato dalla scienza ed è positivamente valutabile, la seconda caratterizza invece coloro che non sono esperti; e questo magari anche se a prima vista la temerarietà può apparire più efficace del coraggio: “Tuttavia, Lachete, costoro [cioè i non esperti] temerariamente corrono pericoli [κινδυνεύουσιν] e mostrano capacità di resistenza [καρτεροῦσιν]

maggiore di quanti agiscono con cognizione di causa”, 193c.

Infatti il saggio Nicia precisa:

T7

Le azioni che tu e la maggioranza chiamate coraggiose, io le definisco temerarie; chiamo invece coraggiose quelle che sono accompagnate dalla ragione e delle quali sole io parlo,

ταῦτ’ οὖν ἂν σὺ καλεῖς ἀνδρεία καὶ οἱ πολλοί, ἐγὼ θρασέα καλῶ, ἀνδρεία δὲ τὰ φρόνιμα περὶ ὧν λέγω.

(*Lach.* 197b-c)

È chiaro dunque che, per questa strada, il coraggio autentico è quello alimentato dalla ragione; ed esso non può che costituire il rimedio più efficace al rischio della follia, se per “follia” si intende l’abbandono della razionalità: cioè l’abbandono di una *relazione strategica* con il “rischio”.

Non è infatti vero che l’autentico coraggio “non c’entri nulla con la scienza [χωρὶς δῆπου σοφία ἐστὶν ἀνδρείας]”, *Lach.* 195a, e quasi si ponga in contrapposizione con essa. Anzi: il coraggio è connesso alla scienza di ciò che si deve temere e osare²³, cioè di ciò che è bene e di ciò che è male nel presente, nel passato e, soprattutto, nel futuro:

T8

Non solo il coraggio è scienza delle cose che fanno paura e che sono da osare, ma lo è – più o meno – di tutti i beni e di tutti i mali che avvengono in tutti i tempi,

οὐ μόνον δεινῶν τε καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη ἢ ἀνδρεία ἐστίν, ἀλλὰ σχεδόν τι ἢ περὶ πάντων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ πάντως ἐχόντων.

(*Lach.* 199c)

A questo punto, dopo la curvatura etica che il dialogo assume, Socrate sembra propendere per una conclusiva identificazione: il coraggio sarebbe non solo una parte della virtù, ma potrebbe essere la virtù nella sua completezza, dato che la conoscenza di tutti i beni e i mali presenti, passati e futuri metterebbe l’uomo in condizione di sapersi sempre comportare nel modo corretto, sia nei confronti degli dèi che degli uomini,

τοῖς κινδύνοις παρῆγοντο e quindi acquisire onore (*timê*). Al contrario, ai tempi di Cambise e poi di Serse, lo stato persiano non si preoccupò più dell’educazione dei giovani, non favorì lo spirito di corpo e la solidarietà e, non trovando nessuno che volesse con zelo adeguato affrontare i pericoli della guerra (697d-e), si dovette ricorrere a mercenari e lo stato assunse le caratteristiche della tirannia. Sempre nelle *Leggi*, 810d-e, Clinia esorta il suo interlocutore ateniese a continuare nella messa a punto e nella valorizzazione di leggi efficaci anche se invise ai più. Si tratta di una vera “sfida a proseguire con coraggio (παρὰκινδυνεύοντά τε καὶ θαρροῦντα)” all’insegna di una seria riflessione sulla costituzione e sulla legislazione.

²¹ Si osservi che, in greco, il concetto di “limite” è espresso dal vocabolo πέραις che è corradicale a πείρα, l’“esperienza”, cf. BE-ΕΚΕΣ 2010, pp. 1162-63, *ad loc.* Un sottile ma preciso filo segna perciò il percorso secondo cui l’“esperto” (*peritus*) è colui che ha fatto esperienza del limite, si è confrontato con

esso e l’ha oltrepassato (così i verbi πείρειν e περιᾶν che dipendono dalla radice indoeuropea *per- = attraversare, passare).

²² *Phronêsis* però non deve avere il sopravvento; per la cultura greca, e anche per Platone, l’esagerato attaccamento alla vita e il conseguente tentativo di trascorrerla “lontano dai pericoli [μὴ κινδυνεύειν]” non deve spingere un uomo a vivere “da vile, accompagnato dal disprezzo [ὧν κακὸς ὄνειδει συνεχόμενος]”, *Leg.* 944e.

²³ Cf. anche *Leg.* 644c-d e 649b-d, dove si fa presente che nell’anima si devono coltivare due tendenze: “quella di essere il più possibile audaci [μάλιστα θαρρήσομεν]” oppure “quella di essere quanto più possibile timorosi [μάλιστα φοβησόμεθα]”. Occorre chiedersi se, come ci si addestra al coraggio (*andreia*) e a disprezzare la paura (*aphobia*) quando ci si trova in mezzo al pericolo, non si debba coltivare in situazioni opposte sentimenti opposti, e quindi evitare l’impudenza e la spavalderia (*thrasutês*).

“guardandosi da ciò che è temibile [τὰ δεινά] e da ciò che non lo è e procurandosi quelli che sono i beni [τὰγαθά]”, 199d-e. Tuttavia il dialogo rimane in sospeso e l’identificazione proposta non trova conferma. È assodato che il coraggio (non la temerarietà) sia una virtù strettamente connessa alla scienza, ma evidentemente per Platone questo non è sufficiente a farne l’unico riferimento immediatamente positivo per una condotta di vita virtuosa. L’impressione è che nella sua movenza più profonda rimanga qualcosa d’irrazionale che impedisce tale esito: esattamente ciò che in realtà riconduce il coraggio all’agire arrischiato dell’uomo.

4. Sapienza, tecnica e rischio

Si è sottolineata l’inscindibile relazione, o meglio l’implicazione, tra la sapienza e la condizione di rischio in cui si svolge la vita umana. Perché il risultato sia positivo ed efficace occorre però che la capacità razionale sia usata correttamente, altrimenti, come Socrate spiega a Filebo, si può addirittura peccare di empietà: “Non mi pare che per noi sia piccolo tale rischio [σμικρὸς ἡμῖν εἶναι ὁ κίνδυνος] se non ragioniamo correttamente [κατορθώσασι] su quanto ora ci è chiesto” (*Phil.* 28a). Ovviamente il primo pericolo è quello di seguire pedissequamente le opinioni degli altri; Socrate presenta a Protarco l’eventualità in modo esplicito:

Τῷ

Vuoi dunque che anche noi concordiamo con i nostri predecessori nel dire che queste cose stanno in questo modo, e che non solo riteniamo che si debbano ripetere senza pericolo le affermazioni degli altri, ma che pure noi insieme a loro corriamo rischi e che con loro condividiamo il biasimo, allorché un uomo straordinario ci verrà a dire che le cose non stanno così ma che non hanno alcun ordine?

Βούλει δὴ τὰ τι καὶ ἡμεῖς τοῖς ἔμπροσθεν ὁμολογούμενον συμφήσωμεν ὡς ταῦθ' οὕτως ἔχει, καὶ μὴ μόνον οἴωμεθα δεῖν τὰλλότρια ἄνευ κινδύνου λέγειν, ἀλλὰ καὶ συγκινδυνεύωμεν καὶ μετέχωμεν τοῦ ψόγου, ὅταν ἀνὴρ δεινὸς φῆ ταῦτα μὴ οὕτως ἀλλ' ἀτάκτως ἔχειν;
(*Phil.* 28e-29a)

L’invito socratico è chiaro: è rischioso seguire pedissequamente le opinioni tramandate, c’è il pericolo di doverne rispondere in prima persona e di non essere in grado di farlo. Piuttosto è preferibile prendersi un altro rischio, per esempio quello di impegnarsi in un discorso davvero vincolante²⁴. E forse in questo consiste il vero rischio per chi si mette sulla strada della filosofia. È ciò che teme Demodoco nel presentare il proprio figlio Teagete a Socrate perché questi (o uno dei sofisti) lo introduca alla filosofia:

Τῷ

A me del denaro importa poco, ma mi dà pensiero il non piccolo pericolo che questo mio figlio corre nell’incamminarsi con tante aspettative per questa strada. Finora l’ho trattenuto cercando di convincerlo; ma dato che ora non sono più in grado di farlo, penso che la cosa migliore sia quella di dargli retta, così che almeno, poiché spesso si trova in compagnia di altri senza che io ci sia, non finisca per essere traviato,

ἐμοὶ δὲ τῶν μὲν χρημάτων καὶ ἔλαττον μέλει, ἡγοῦμαι δὲ τοῦτον οὐκ εἰς μικρὸν κίνδυνον ἰέναι οἷ σπεύδει. τέως μὲν οὖν αὐτὸν κατεῖχον παραμυθούμενος· ἐπειδὴ δὲ οὐκέτι οἷός τέ εἰμι, ἡγοῦμαι κράτιστον εἶναι πείθεσθαι αὐτῷ, ἵνα μὴ πολλάκις ἄνευ ἐμοῦ συγγενόμενός τῷ διαφθαρή.
(*Theag.* 121d-122a)

La filosofia è ritenuta dunque una strada praticabile – e molto meglio di altre – ma comunque rischiosa. La preoccupazione del padre è comprensibile, anche perché dal contesto si coglie che Teagete in realtà mira ad apprendere l’arte dei sofisti²⁵, in particolare applicata alla politica; purtroppo per lui (oppure: meglio per lui) sulla sua strada incontra Socrate che lo fa riflettere. Nella conclusione del dialogo Socrate esplicitamente chiede a Teagete se non sia più adatto per lui farsi educare da qualcuno di quelli che sono capaci di garantire l’utilità (ἐγκρατεῖς αὐτοῖ εἰσιν τῆς ὠφελίας) di quello che offrono agli uomini, piuttosto che rischiare, andando con Socrate, “di affidarsi al caso [ὅτι ἂν τύχη τοῦτο πράξιαι]”, *Theag.* 130e. Teagete tuttavia decide di seguire Socrate, almeno per il momento.

Avviarsi lungo la strada della filosofia risulta dunque arrischiato perché il sapere che essa propone non appare un sapere immediatamen-

²⁴ Così *Phil.* 36d: “Come dici? In questo modo corriamo il rischio [κινδυνεύομεν] di suscitare una riflessione di non poca importanza [οὐ πάνυ σμικρὸν]”. Nel *Filebo* le occorrenze significative di *kindynos* e di *kindyneu-eis* sono 4 su 10.

²⁵ Sul pericolo di affidare l’anima a un sofista cf. *Prot.* 311c-313a: “Sai a quale pericolo ti esponi [οἶσθα εἰς οἷόν τινα κίνδυνον ἔρχῃ] affidandogli la tua anima?”.

te utile come quello dei sofisti. In altro dialogo, Gorgia non per nulla si chiede quale tipo di sapienza sia quella che non riesce a risolvere i problemi e a distogliere dai pericoli:

T₁₁

Ma allora, o Socrate, come può essere considerata “sapienza” quest’arte che riesce a peggiorare la buona natura di un uomo e a renderlo incapace di portare aiuto e di salvare se stesso o chiunque altro dai più grandi pericoli, al punto da permettere ai malvagi di spogliarlo di tutte le sue sostanze e di lasciarlo vivere del tutto disonorato nella città?

καίτοι πῶς σοφὸν τοῦτό ἐστιν, ὃ Σώκρατες, ἥτις εὐφυὴ λαβοῦσα τέχνη φῶτα ἔθηκε χείρονα, μήτε αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον βοηθεῖν μηδ’ ἐκσῶσαι ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων μήτε ἑαυτὸν μήτε ἄλλον μηδένα, ὑπὸ δὲ τῶν ἐχθρῶν περισυλάσθαι πᾶσαν τὴν οὐσίαν, ἀτεχνῶς δὲ ἄτιμον ζῆν ἐν τῇ πόλει; (*Gorg.* 486b-c).

Si badi che Gorgia, come tutti i sofisti, ha in mente solo un sapere pratico e immediatamente utile; le singole arti infatti devono salvare dai pericoli e soprattutto devono garantire, all’uomo che le apprende, il possesso della “potenza” (*dynamis*) necessaria per soccorrere anzitutto se stesso (509c-d).

Servendosi, a titolo di esempio, di una serie di immagini Socrate/Platone conferma tuttavia che certamente il sapere tecnico è fondamentale e allo specialista occorre rivolgersi nel momento dello specifico bisogno o del pericolo; tuttavia, come Socrate spiega al giovane Clinia, la sapienza vera è quella che supera i confini della specializzazione e immediatamente si coniuga al bene: essa ha valenza assoluta in ogni campo e mai può sbagliare. Per raggiungerla occorre però frequentare il sapiente autentico, non il sofista:

T₁₂

Ma non sai, Clinia, che i flautisti sono quelli che meglio riescono nell’arte di suonare il flauto?

– Fu d’accordo.

E che anche i grammatici, allo stesso modo, nell’arte di scrivere e leggere le lettere?

– Assolutamente.

E dunque, forse che di fronte ai pericoli del mare [πρὸς τοὺς τῆς θαλάττης κινδύνους] è pensabile che qualcuno sia più abile degli abili nocchieri, se vogliamo parlare in termini generali?

– Per nulla.

E allora? durante una spedizione militare con chi preferiresti condividere i pericoli e la sorte [τὸ κινδύνου τε καὶ τῆς τύχης μετέχοις]? con un comandante che sa il suo mestiere o con uno che non lo sa?

– Con uno che sa.

E insomma, se tu fossi malato, con chi preferiresti correre il pericolo [μετὰ ποτέρου ἂν ἡδέως κινδυνεύοις], con un medico che sa cosa fare o con uno che non lo sa?

– Con uno che sa.

Allora, feci io, si dovrebbe pensare che goda di una sorte migliore chi ha a che fare con esperto o con uno che non lo è?

– Fu d’accordo –

La sapienza pertanto fa sì che gli uomini riescano bene in ogni ambito [πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ]. Infatti la sapienza non può per definizione sbagliare in alcuna evenienza, ma di necessità agisce e fa quello che deve fare correttamente; altrimenti non sarebbe sapienza.

(*Euthyd.* 279e-280a)

Quello che è successo a Teagete e quello che Socrate spiega a Clinia è esattamente quanto si era augurato lo straniero di Elea nella sua chiacchierata con Teeteto:

T₁₃

Come dunque la chiameremo, o Teeteto, questa scienza? Forse che, per Giove, ci siamo imbattuti nella scienza degli uomini liberi e corriamo il rischio, mentre siamo alla ricerca del sofista, di imbarcarci nel filosofo?

Τίν’ οὖν αὖ [νῦν] προσερούμεν, ὃ Θεαίτητε, ταύτην; ἢ πρὸς Διὸς ἐλάθομεν εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπειρόντες ἐπιστήμην, καὶ κινδυνεύομεν ζητούντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνηρηκέναι τὸν φιλόσοφον; (*Soph.* 253c)

Distinguere tra sofista (cioè tra colui che è specialista in un settore ed è preoccupato esclusivamente dell’utilità che deriva dall’esercizio delle sue competenze) e sapiente (cioè colui che punta alla verità assoluta e dunque al bene assoluto) è fondamentale in ambito filosofico; tuttavia riuscire a farlo può essere frutto della buona sorte.

Inoltre anche il non sapiente (e tale dev’essere considerato il sofista) si fa avanti con le sue

idee che, a volte, non sono da respingere se considerate nello specifico del loro dominio d'interesse. Ma soprattutto colui che ancora si ritiene impegnato nella ricerca della verità (e in quanto tale non si ritiene sapiente perché non l'ha raggiunta ancora) non deve rinunciare a indagare a fondo e deve assumersi la responsabilità di poter dire qualcosa anche lui, pur correndo il rischio di scontrarsi, in questo, con le tesi di autorevoli scienziati che l'hanno preceduto. È ovvio che “si vada incontro a un rischio di una certa consistenza [εἰς τοσοῦτον προῖέναι κίνδυνον]” (*Theaet.* 181b), ma esso sarà da affrontare senz'altro, pena l'impossibilità di guadagnare una scienza davvero efficace²⁶.

Epilogo

L'impegno dell'uomo lungo il corso della sua vita si accompagna alle situazioni di rischio in cui può arrivare a sperimentare il proprio valore, le proprie competenze tecniche e, più in generale, la propria sapienza. Se tali occasioni pericolose non si presentassero, tale uomo non potrebbe nemmeno verificare nel concreto il suo carattere e il suo temperamento. In un certo senso l'uomo è costretto a misurarsi con il pericolo e con il fatto di dover rischiare; e certamente il massimo rischio si sperimenta allorché si deve scegliere *la vita migliore* per se stessi.

Nell'ultimo libro della *Repubblica* Platone presenta un grandioso affresco del mondo nella vita ultraterrena. Giunte davanti alle tre Parche (Lachesi, Cloto e Atropo) le anime vengono disposte in ordine per scegliere il nuovo modello che, nel successivo ciclo di vita mortale, di necessità interpreteranno. Dapprima sono lanciate le sorti (cioè i numeri di turno secondo la successione dei quali ogni anima sceglierà); le anime raccolgono quella che è caduta casualmente loro vicino. Un banditore a questo punto dispone per terra i modelli di vita, in numero maggiore di quante sono le anime: tutte quindi, nonostante il differente casuale numero di turno, hanno la possibilità di scegliere il loro modello al quale di lì a poco sarà assegnato da Lachesi il demone abbinato. Esse sono cioè del tutto responsabili in questo: “La responsabilità è di chi

sceglie: il dio non ha colpa”, αἰτία ἐλομένου θεὸς ἀνάτιος (617e). Ebbene, proprio qui si annida il massimo rischio per l'uomo che dovrà ben valutare i diversi modelli, capire ciò che si nasconde in ciascuno di essi e come si rapportino con la virtù, prima di decidersi per quello che ritiene più adatto:

ΤΙ4

Proprio qui come pare, caro Glaucone, sta il massimo rischio per l'uomo, e soprattutto per questo ci si deve preoccupare che ciascuno di noi, lasciati da parte gli altri interessi, in questo studio qui sia indagatore e avvertito: se mai sarà in grado di conoscere e trovare chi lo renderà capace ed esperto – distinguendo la vita buona e quella malvagia – di scegliere sempre e in ogni caso quella migliore possibile,

ἐνθα δὴ, ὡς ἔοικεν, ὠφίλε Γλαύκων, ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπων, καὶ διὰ ταῦτα μάλιστα ἐπιμελητέον ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητῆς καὶ μαθητῆς ἔσται, ἐάν ποθεν οἷός τ' ἦ μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν τίς αὐτὸν ποιήσει δυνατόν καὶ ἐπιστήμονα, βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα, τὸν βελτίον ἐκ τῶν δυνατῶν αἰεὶ πανταχοῦ αἰρεῖσθαι.

(*Resp.* 618b-c)

È importante questo intervento di Socrate: esso fornisce la chiave per un'interpretazione eticamente plausibile del mito di Er²⁷, presentato alla conclusione dell'ultimo libro della *Repubblica*. Come si deduce, si tratta del momento e della scelta e del rischio supremo: da ciò dipende la salvezza, cioè “l'opportunità di essere felice non solo in questa vita [κινδυνεύει ... οὐ μόνον ἐνθάδε εὐδαιμονεῖν]”, ma anche di fare il viaggio da questa vita all'altra “per un cammino piano che attraversa il cielo [πορεύειν ... λείαν καὶ οὐρανίον]”, 619e, non per quello oscuro e difficile della terra.

Chi sarà davvero in grado di operare la scelta migliore e di continuare a operarla a ogni ciclo della vita, in qualsiasi evenienza della sorte?

Per non compiere scelte errate e correre il rischio di subire gravi malanni “si dovrà saper scegliere sempre quella vita che sta nel mezzo [γνώ τὸν μέσον αἰεὶ τῶν τοιούτων βίον αἰρεῖσθαι]” e fuggire gli eccessi da una parte e dall'altra; costui non potrà essere che il filosofo²⁸, “l'uomo che

²⁶ In *Teeteto* 173a Socrate si raccomanda di essere cauti ed equilibrati nel porre i giovani e gli schiavi di fronte a rischi cui non sono preparati: si tratta infatti di anime delicate cui “grandi rischi e grandi paure” (μεγάλους κινδύνους καὶ φόβους) non fanno bene. Nel *Sofista* invece il tema affrontato è tra i più ardui e per questo tra i più rischiosi: al centro è la questione dell'“essere”; il discorso è oggettivamente complesso e problematico (παραινδυνευτικὸς λόγος, 242b), perché si corre “il rischio davvero di ipotizzare [κινδυνεύομεν ὡς ἀληθῶς ... ἀπομαντεύεσθαι]” che l'ente, non essendo né in quiete né in moto, sia una terza cosa (250c).

²⁷ Cf. il commento in nota di VEGETTI 2007, p. 83, e le osservazioni di DE LUISE 2007, in particolare sulla questione della “responsabilità”, pp. 344-52 e 362-66.

²⁸ Che si tratti del filosofo è confermato dal mito narrato da Platone nel *Fedro*, 246a-249b: solo la biga alata (metafora dell'anima) di colui che ha esercitato la filosofia in modo autentico è in grado di seguire le bighe ben equilibrate (ισορροπῶς) degli dèi nel modo migliore (ἄριστα), raggiungere la piana della verità (τὸ ἀληθείας ... πεδίον), e lì rimanere fuori dal pericolo per sempre (αἰεὶ ἀβλαβῆ εἶναι). La piana della verità del *Fedro* corrisponde ovviamente al grande prato in cui, secondo il mito di Er della *Repubblica*, stanno le tre Parche ad assegnare le sorti e a fissare i destini delle anime: 614e, 616b.

sarà in sommo grado felice [εὐδαιμονέστατος γίγνεται ἄνθρωπος]” (*Resp.* 619a-b).

In nome della felicità autentica e non occasionale val la pena, dunque, rischiare: in un modo tale però che *phronêsis* e *andreia* siano nel giusto e saggio equilibrio. Nel modo stesso che l’Occidente allora cominciò a proporsi.

Riferimenti bibliografici

BARROTTA P., ed., 2012, *Il rischio. Aspetti tecnici sociali etici*, Roma, Armando ed.

BEEKES R., 2010, *Etymological Dictionary of Greek*, 2 voll. Leiden, Brill.

CASSIN B., 1980, *Si Parménide. Le traité anonyme “De Melisso Xenophane et Gorgia”*, éd. critique et commentaire, Lille, Publications Universitaires de France.

CINI M., 2006, *Il supermarket di Prometeo. La scienza nell’era dell’economia della conoscenza*, Torino, Co-dice ed.

CORTELAZZO M., ZOLLI P., 1979-1985, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli.

DE LUISE F., “Il mito di Er: significati morali”, in VEGETTI 2007, pp. 311-66.

MASO S., 1995, “Tra Parmenide e Aristotele: la sofistica”, in MASO S. e C. FRANCO (a cura di), *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Logoi*, Bologna, Zanichelli.

MASO S., 2005, “Prometeo osò”, in MASO S. (a cura di), *Il rischio e l’anima dell’Occidente*, Venezia, Cafoscarina ed., pp. 113-18.

MASO S., 2006, *Fondements philosophiques du risque*, Paris, L’Harmattan.

MASO S., 2012, “Rischio e techne nella filosofia antica”, in BARROTTA 2012, pp. 183-204.

NESTLE W., 1942, *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. – Stuttgart (1. Auflage 1940).

SEMERANO G., 1994, *Le origini della cultura europea*, vol. II. 1: *Dizionario della lingua greca*; vol. II. 2: *Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, Firenze, Olschki.

VEGETTI M., 2007, *Platone, La Repubblica*, trad. e commento a cura di M.V., vol. VII (libro X), Napoli, Bibliopolis.

STEFANO MASO <maso@unive.it>, qualified Philosophy Teacher at the high-school (classic Lycée) from 1984 to 2005, is assistant Professor of History of Ancient Philosophy at University Ca' Foscari of Venice. He is co-editor of *Reading Aristotle. Physics VII.3: What is alteration and what is not* (Parmenides Publishing, Las Vegas 2011), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo* (Hakkert, Amsterdam 2005), *Plato Physicus* (Hakkert, Amsterdam 2003), *Antiaristotelismo* (Hakkert, Amsterdam 1999); co-author of *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Logoi. Una reinterpretazione dei testi* (Zanichelli, Bologna 1995); author of *Filosofia a Roma* (Carocci, Roma 2012), *Lingua philosophica graeca* (Mimesis, Milano 2010), *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro* (Bibliopolis, Napoli 2008), *Fondements philosophiques du risque* (L’Harmattan, Paris 2006), *Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque* (L’Harmattan, Paris 2006).