

C. Mazzoni

SOCRATE

Vita.

Socrate (470/469, Atene – Atene 399, morto per condanna a morte) non scrisse nulla. Tutto ciò che sappiamo di lui (nel senso stretto delle sue dottrine), lo sappiamo dai suoi allievi (specie Platone e Senofonte), le cui testimonianze non sempre coincidono: non è un caso che si parli di “Socrate platonico” o del “Socrate di Senofonte”. Socrate nacque da Sofronisco, scultore, e Fenarete, levatrice. Nel testo dell’atto d’accusa, si legge: “*Socrate è colpevole di essersi rifiutato di riconoscere gli dei riconosciuti dalla città e di aver introdotto altre nuove divinità. Inoltre è colpevole di aver corrotto i giovani. Si richiede la condanna a morte*”. Una figura coerente rispetto al capo d’accusa è quella che emerge dalle “Nuvole” di Aristofane, commedia del 423, nella quale Socrate riveste un ruolo fondamentale. Tre sono i caratteri attribuiti a Socrate: egli insegna la retorica a pagamento alla maniera dei Sofisti; indaga la natura alla maniera di Anassagora – di cui è seguace –, denunciando con ciò un atteggiamento ateo; vive appartato e sdegnoso meditando, con pochi seguaci, in quello che è ironicamente detto “il pensatoio” (una presunta scuola della quale sarebbe a capo), ove si svolgerebbero indagini fisiche, geometriche, astronomiche, geografiche.

Le conseguenze dell’insegnamento socratico si risolverebbero: 1) nella sostituzione delle vecchie divinità con divinità nuove (il vortice, le nuvole, etc.), 2) nella liceità argomentata dal figlio di bastonare il padre (dopo la dimostrazione teorica, segue la mess’in scena dei fatti). E’ da notarsi come “Le Nuvole” siano l’unica opera scritta mentre Socrate era ancora in vita (Senofonte e Platone scriveranno entrambi dopo la morte del maestro), dunque come non si possa affatto prescindere dalla descrizione, per quanto caricaturale, di Aristofane (i capi d’accusa poi imputati a Socrate erano stati puntualmente anticipati ne “Le Nuvole” ben vent’anni prima): questo significa che Socrate, per i suoi concittadini, era quale Aristofane ce lo presenta.

In generale è tuttavia da ritenere che l’opinione diffusa presso il pubblico coevo dell’attività socratica, stante l’effettiva notorietà di Socrate (personaggio in ben tre opere teatrali), fosse in certa maniera distorta e semplicistica. Dopo la morte di Socrate, i discepoli si trovarono perciò impegnati nell’opera di restituire l’esattezza delle dottrine del maestro, sfatando i luoghi comuni e le semplicistiche assimilazioni (Socrate come i Sofisti o i Naturalisti): questo, d’altro canto, si tradusse presumibilmente in un eccessivo afflato apologetico. Le opere platoniche che trattano del processo e della morte di Socrate sono l’*Apologia di Socrate* (per il processo) e il *Critone* e il *Fedone* (per la morte, attesa da Socrate, secondo quanto ci raccontano, impavidamente discorrendo di Filosofia con i propri discepoli).

Il filosofare socratico

Tre sono i caratteri salienti del filosofare socratico:

1) Pratica dialogica. L’insegnamento non discende sull’allievo dall’alto, non è il mero trasferimento di un prodotto pre-costituito da un soggetto docente ad un altro discente, bensì il maestro si pone sullo stesso piano dell’allievo che viene perciò elevato al rango di suo interlocutore. Il dialogo socratico consiste di una serie di domande e risposte tese alla risoluzione di un problema (di natura etica) posto in principio dal maestro stesso nella forma del “che cos’è?” (che cos’è la giustizia? il coraggio? etc.). L’insegnamento, almeno all’apparenza, si costituisce come *ricerca* condivisa, secondo il seguente andamento (si veda, a titolo di esempio, *Gorgia I – IX*, riportato in apertura): 1) posizione del problema da parte del docente (i termini “docente” e “dicente” risultano, per la struttura stessa della pratica in questione impropri, tuttavia ne faremo uso per comodità d’esposizione) – in genere a questo si lega la

tipica professione d'ignoranza socratica (Socrate finge d'essere ignorante rispetto al proprio interlocutore), la quale rientra nella cosiddetta "ironia socratica"; 2) risposta del discente; 3) confutazione da parte del docente (il docente conduce il dicente a contraddizione rispetto alle premesse da lui stesso assunte); 4) pratica maieutica (il docente cerca di trarre dal discente stesso delle conclusioni risolutive circa il tema oggetto d'analisi). Il dialoghi platonici, a differenza di quelli riportati da Senofonte, sono generalmente aporetici, ossia non-concludenti (non si risolve mai il problema oggetto d'analisi in via definitiva, ma la ricerca è costantemente aperta). In generale non è comunque da escludere che la pratica socratica fosse finalizzata a far prevalere una certa tesi sin dal principio nota a Socrate, salvo cercare di trarre la conclusione dall'interlocutore mediante il dialogo: di ciò sarebbe testimonianza la fase maieutica stessa.

Ne resta, ad ogni modo, l'assunzione della Filosofia non più come un insieme di conoscenze date e trasferibili da un soggetto ad un altro, bensì come una ricerca costantemente aperta (la Filosofia è un sapere condiviso e aperto che si costruisce nel dialogo inter-personale). Sapiente non è colui che sa, ma colui che, sapendo di non sapere, cerca costantemente di sapere. L'aneddoto racconta del responso dell'oracolo di Delfi per il quale Socrate era da ritenersi il più sapiente fra gli uomini. Tale responso fu interpretato da Socrate nel senso per il quale egli, a differenza degli altri cosiddetti "sapienti", i quali ritenevano di sapere non sapendo, sapeva di non sapere.

Esempio di pratica dialogica

Dal GORGIA platonico (I-IX)

Socrate dialoga con Gorgia, noto sofista, presenti altri personaggi (Cherofonte, Polo, Callicle). La domanda socratica iniziale riguarda l'arte di cui Gorgia sarebbe maestro:

SOCRATE: [...] Gorgia, dicci tu in persona con quale nome ti si deve chiamare in quanto esperto di una certa arte.

GORGIA: Della retorica, Socrate.

Socrate pretende da Gorgia la concisione nelle risposte e lo costringe a proseguire la discussione rispondendo in modo conciso alle sue successive domande.

SOCRATE: E tu vorresti, Gorgia, continuare così fino in fondo la discussione come abbiamo cominciato adesso, cioè per via di domande e di risposte, rimandando a un'altra volta quella maggiore ampiezza di discorsi con cui Polo aveva cominciato? Ma cerca di mantenere la promessa e di non ingannare, rispondendo davvero il più brevemente possibile alle mie domande.

GORGIA: Talvolta, Socrate, alcune risposte richiedono discorsi lunghi; comunque mi sforzerò di rispondere nel modo più breve.

Gorgia ha risposto d'esser maestro di retorica e Socrate domanda quale sia l'oggetto della retorica:

SOCRATE: Su via allora! Poiché tu sostieni di conoscere l'arte retorica e di sapere formare altri alla retorica, quale dunque è l'oggetto proprio della retorica? Come, ad esempio, l'arte tessile ha per oggetto la confezione delle stoffe. E' così?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: E la musica la composizione di canti?

GORGIA: Sì.

[...] SOCRATE: [...] E allora, rispondimi allo stesso modo anche a proposito della retorica: qual è l'oggetto di cui è scienza la retorica?

GORGIA: I discorsi.

Dinnanzi alla risposta di Gorgia per la quale la retorica avrebbe ad oggetto i discorsi, Socrate gli mostra come anche le altre arti abbiano ad oggetto i discorsi per quanto Gorgia stesso non sarebbe disposto ad ammettere che pure esse si chiamino retorica:

SOCRATE: Ma quali discorsi, Gorgia? Forse anche quelli che persuadono gli ammalati della dieta che debbono seguire per diventare sani?

GORGIA: No!

SOCRATE: Non tutti i discorsi sono, dunque, oggetto della retorica?

GORGIA: Evidentemente no.

SOCRATE: Eppure essa rende abili a parlare.

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Ma anche a pensare su ciò di cui si discorre?

GORGIA: Certo!

SOCRATE: Ma anche la medicina, di cui ora parlavamo, non rende abili a parlare e a pensare sugli ammalati?

GORGIA: Per forza!

SOCRATE: Anche la medicina, dunque, sembra abbia a suo oggetto discorsi?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: I discorsi sulle malattie?

GORGIA: Esattamente.

SOCRATE: E così anche la ginnastica ha per oggetto discorsi, discorsi sulla buona e sulla cattiva disposizione dei corpi?

GORGIA: Certo.

SOCRATE: E lo stesso, Gorgia, si deve ripetere in generale per tutte quante le arti: ciascun'arte ha per oggetto discorsi, ciascuna quel discorso che si riferisce, di volta in volta, all'attività di cui, appunto, è arte?

GORGIA: E' chiaro.

SOCRATE: Ma allora, perché non chiami retoriche anche le altre arti, se tutte hanno ad oggetto discorsi, e chiami, invece, retorica questa, in quanto ha per oggetto discorsi?

Dunque Gorgia è costretto a specificare meglio la sua definizione:

GORGIA: Socrate, mentre nelle altre arti, la scienza si risolve tutta, per così dire, nel lavoro manuale e in attività del genere, la retorica, invece, non consiste in nessuna simile opera manuale, ma tutta la sua efficacia e azione si esplica mediante la parola. Ecco perché io definisco la retorica arte della parola e la mia definizione credo sia esatta.

Con ciò la retorica è distinta dalle arti manuali, ma Socrate porta nuovamente Gorgia a contraddizione con se stesso: infatti, l'aritmetica, la geometria, il calcolo fanno molto più uso della parola che dell'azione, anzi, talune si risolvono unicamente in discorsi, eppure certo Gorgia non chiamerebbe l'aritmetica retorica.

SOCRATE: [...] vi sono, invece, altre arti che realizzano il proprio scopo solo mediante la parola e che, diciamo, non hanno alcun bisogno di lavoro o di pochissimo, come, ad esempio, l'aritmetica, il calcolo, la geometria, la scacchistica e molte altre: in alcune di esse la parte che hanno i discorsi è quasi uguale a quella che ha l'azione, mentre in molte il discorso ha il sopravvento, tanto che la loro azione e il loro effetto totalmente si risolvono nei discorsi. Mi sembra, appunto, che tu ponga tra queste la retorica.

GORGIA: E' vero.

SOCRATE: Ma nessuna di tali arti, credo, tu voglia chiamare retorica, anche se, a prendere quel che hai detto nella sua precisa formulazione verbale, allorché definivi la retorica arte che agisce e realizza il proprio scopo mediante la parola, volendo cavillare, si può obiettare: Gorgia, tu chiami l'aritmetica retorica? Solo ch'io non penso affatto che tu dia il nome di retorica né all'aritmetica né alla geometria.

GORGIA: Esatto è il tuo modo di pensare, Socrate, e hai afferrato la questione nei suoi giusti termini.

La parola è solo il mezzo adoperato dalla retorica così da altre arti e non basta a distinguerla: occorrerà chiarire il suo oggetto specifico.

SOCRATE: Anche tu, allora, devi completare la tua risposta alla mia domanda. Poiché la retorica è sì, tra le arti, una di quelle che particolarmente usa la parola, ma ve ne sono altre che operano allo stesso modo, cerca ora di spiegare quale sia l'ambito della retorica che si fonda sui discorsi. Se, ad esempio, a proposito di una di quelle arti, cui or ora accennavo, mi si domandasse. "Socrate, cosa è l'aritmetica?", risponderei, coma hai fatto tu adesso: una delle arti che operano mediante la parola. E se mi

si domandasse ancora: “Ma qual è il suo oggetto?”, risponderei: il pari e il dispari, quali che siano le loro rispettive quantità. [...] E se, infine, quel tale m’interrogasse sull’astronomia e, dopo avere io risposto che anche l’astronomia attua il proprio scopo mediante la parola, aggiungesse: “Ma, Socrate, qual è l’oggetto cui si riferiscono i discorsi dell’astronomia?”, risponderei: il moto degli astri, del sole, della luna, e la velocità relativa dei loro movimenti.

GORGIA: Esatte sarebbero le tue parole.

SOCRATE: E ora a te, Gorgia! La retorica, dunque, è, tra le arti, una di quelle che trovano esclusivamente il loro principio nella parola e mediante la parola realizzano il proprio scopo, o no?

GORGIA: Proprio così!

SOCRATE: E allora dimmi: qual è l’oggetto della retorica? Qual è, tra le cose che sono, l’oggetto dei discorsi retorici?

GORGIA: Le più importanti, le migliori cose umane, Socrate.

Gorgia ha risposto che oggetto della retorica sono le cose umane migliori e più importanti, ma Socrate obietta che è risposta equivoca poiché ogni artista della propria arte direbbe lo stesso, essendo ognuno convinto che la propria arte procuri agli uomini il bene maggiore: ciò vale per il medico, il maestro di ginnastica, etc.

SOCRATE: Ma, Gorgia, anche queste tue parole sono equivocate e niet’affatto chiare. Senza dubbio credo che tu abbia ascoltato cantare nei conviti quello scolio, in cui si dice che, tra i beni, primo fra tutti è da porre la salute, poi la bellezza, in terzo luogo, come dice l’autore, la ricchezza acquisita senza frode, etc.

GORGIA: L’ho ascoltato sì. Ma dove vuoi parlare, dicendo questo?

SOCRATE: Al fatto che, subito, ti troveresti contro gli artefici di quei beni cantati dal poeta dello scolio, il medico, il maestro di ginnastica e l’uomo d’affari; e il medico, prendendo per primo la parola, direbbe: “Socrate, Gorgia t’inganna: non la sua, ma la mia, è l’arte che procura all’uomo il massimo dei beni”. E se gli chiedessi: “Ma tu, chi sei, per poter dire questo?”, forse risponderebbe: “Un medico”. “E in che senso lo dici? Perché l’effetto della tua arte è il più grande dei beni?”. “Senza dubbio, Socrate, risponderebbe, dal momento che si tratta della salute! Quale bene più alto può esservi per l’uomo?”. E se dopo il medico prendesse la parola il maestro di ginnastica, dicendo: “Anch’io, Socrate, resterei stupito se Gorgia riuscisse a dimostrarti d’esser capace di realizzare, mediante la sua arte, un bene più grande di quel che io sia capace con la mia”, anche a lui direi: “Ma tu, uomo, chi sei? E quale è l’opera tua?”. “Maestro di ginnastica, risponderebbe, e la mia opera consiste nel fare belli e forti i corpi umani”. Dopo il maestro di ginnastica, credo, prenderebbe la parola l’uomo d’affari, guardando tutti dall’alto in basso: “Vedi un po’, Socrate, se in Gorgia, o in qualsivoglia altro uomo, puoi trovare un bene maggiore della ricchezza”. E volgendoci a lui gli diremmo: “E che? Sei tu artefice di ricchezza?”. “Sì”. “E cosa sei?”. “Uomo d’affari”. E noi: “Giudichi che la ricchezza sia per gli uomini il bene più grande?”. “Certamente”, risponderà. “Eppure, aggiungeremmo noi, anche Gorgia sostiene, di contro, che la propria arte è la causa di un bene maggiore di quello di cui è causa la tua”. Evidentemente l’uomo d’affari domanderebbe allora: “In che consiste tale bene? Gorgia risponda!”. Su via, Gorgia, supponi d’essere interrogato da qui tali come me, e rispondi dicendo in che consiste ciò che tu sostieni essere il bene maggiore per l’uomo, e di cui dichiari d’essere artefice.

GORGIA

E’ veramente il bene più grande, Socrate, e, ad un tempo, causa di libertà per gli uomini, e, insieme, di dominio sugli altri nella propria città.

SOCRATE: Sì, ma che vuol dire?

GORGIA: Intendo la capacità di persuadere, mediante discorsi, in tribunale, i giudici, nel buleterio i consiglieri, nell’assemblea i cittadini riuniti, e così in ogni altra riunione che abbia carattere politico. Possedendo una tale capacità farai tuo schiavo il medico, farai tuo schiavo il maestro di ginnastica, mentre chiaro risulterà che quel tal uomo d’affari riuscirà ad accumulare ricchezze non per sé, ma per gli altri, per te che sai parlare e persuadere la massa.

Gorgia è così, da ultimo, pervenuto, incalzato da Socrate, ad una risposta esaustiva (almeno per il momento). Socrate la riassume a questa maniera:

SOCRATE: Ora sì, Gorgia, ora mi sembra che tu abbia chiarito molto meglio cosa tu intendi con arte retorica, e, se ti ho ben capito, sostieni che la retorica è fattrice di persuasione e che tutta la sua opera e la sua stessa essenza hanno questo fine; o puoi affermare che le possibilità della retorica vanno oltre tale scopo, oltre la capacità di produrre persuasione nell’animo degli ascoltatori?

GORGIA: Oh no, Socrate! Mi sembra, anzi, che tu l’abbia definita perfettamente. Tale è l’essenza della retorica.

La risposta risulta tuttavia ancora insoddisfacente, come Socrate ben presto fa notare a Gorgia: non la sola retorica è in grado di persuadere, ma anche l'aritmetica lo fa.

SOCRATE: E allora veniamo di nuovo a quelle arti, di cui parlavamo sopra: l'aritmetica e chi si occupa d'aritmetica non c'insegnano le proprietà dei numeri?

GORGIA: Esatto.

SOCRATE: L'aritmetica ha, dunque, una funzione persuasiva?

GORGIA: Evidente.

SOCRATE: Se qualcuno ti domandasse, dunque, di quali specie di persuasione si tratta e quale ne sia l'oggetto, risponderemmo che si tratta della persuasione relativa all'insegnamento delle quantità pari e dispari. E così potremmo dimostrare che tutte le altre arti, precedentemente enumerate, sono artefici di persuasione, e dire di che specie di persuasione si tratta e quale ne sia l'oggetto. O no?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Non la sola retorica, dunque, è artefice di persuasione.

GORGIA: Vero!

Dunque, si tratta di meglio precisare cosa distingue la retorica dalle altre arti capaci di persuadere:

SOCRATE: E allora, poiché non la sola retorica, ma anche altre arti producono tale effetto, abbiamo il diritto [...] di porre al nostro interlocutore un'ulteriore domanda, e chiedergli: quale specie di persuasione si realizza mediante la tecnica retorica e di cosa persuade? Non ti pare giusto aggiungere una tale domanda?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: E allora rispondi, Gorgia, dal momento che anche tu lo ritieni giusto.

GORGIA: Sostengo, Socrate, che la persuasione retorica è quella che ha luogo nei tribunali e in altri luoghi dove si riunisce la folla, come già prima dicevo, e che oggetto di tale persuasione è il giusto e l'ingiusto.

La persuasione retorica è perciò rivolta alla folla. Tuttavia Socrate porta Gorgia a precisare la modalità con la quale il retore convince: egli non persuade in forza del vero, come fa la scienza (e l'insegnante in quanto portatore di scienza).

SOCRATE: C'è qualcosa che tu chiami sapere scientifico?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: E, ancora, c'è qualcosa che chiami credere?

GORGIA: Io sì.

SOCRATE: E, secondo te, sapere scientifico e credere, scienza e credenza, sono una stessa cosa o cose diverse?

GORGIA: Personalmente, Socrate, credo che siano diverse.

SOCRATE: Giusto, e potrai convincertene con questa osservazione. Se uno ti chiedesse: "Gorgia, può esserci credenza falsa e credenza vera?", tu, secondo me, dovresti rispondere di sì.

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Ancora: può esserci una scienza falsa e una scienza vera?

GORGIA: Assolutamente no!

SOCRATE: E' chiaro, dunque, che credenza e scienza non sono la stessa cosa.

GORGIA: Vero!

SOCRATE: Eppure tanto coloro che sanno, quanto coloro che credono, sono persuasi.

GORGIA: Proprio così.

SOCRATE: Vuoi allora che poniamo due specie di persuasione, l'una dovuta alla credenza non accompagnata dal sapere, l'altra frutto di scienza?

GORGIA: Senz'altro!

SOCRATE: Ma quale delle due specie di persuasione è quella dovuta alla retorica nei tribunali e nelle pubbliche riunioni in relazione al giusto e all'ingiusto? La persuasione da cui proviene il credere non accompagnato dal sapere, o l'altra specie di persuasione, quella dovuta al sapere?

GORGIA: Evidentemente, Socrate, quella da cui si genera la credenza.

SOCRATE: La retorica, dunque, a quanto pare, è sul giusto e l'ingiusto, fattrice di persuasione fondata sul credere e non di persuasione fondata sull'insegnamento.

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Neppure il retore, dunque, è maestro nei tribunali e nelle altre pubbliche riunioni per ciò che riguarda il giusto e l'ingiusto, ma suggerisce solo una certa credenza.

Siamo approdati, finalmente, alla definizione ultima sulla quale, in buona sostanza, si assesterà il resto del dialogo: la retorica conduce la folla ad una certa credenza non con la forza del vero ma con la sola capacità oratoria.

2) Ricerca del *che cos'è?* (*ti esti?*)

Il punto di partenza della pratica dialogica socratica è sempre dato da un interrogativo di natura etica che si esprime nella forma del “che cos'è?”.

L'universale, ossia la definizione di “bello” “buono” “giusto”, etc. viene ricavata induttivamente da ciò che è detto “bello” “buono” “giusto”, etc. mediante una serie di esempi e contro-esempi. Tale ricerca pone come oggetto in verità il linguaggio e la definizione che, entro il linguaggio, è stata attribuita ai vari termini.

La difficoltà del procedimento induttivo risiede nella sua stessa natura, la quale va dal particolare all'universale (dalle cose dette “uomo”, alle proprietà richieste all'”Uomo in generale”, dalle cose dette “giuste”, alla “Giustizia in generale”): è sempre infatti possibile addurre contro-esempi che richiedano definizioni più universali. Mi spiego: possiamo ricavare dalla circostanza che uccidere un uomo sia detta “cosa ingiusta”, un certa definizione di “giustizia”; tuttavia si può opporre che in certe circostanze è giusto anche uccidere un altro uomo (ad esempio per salvare se stessi, o se quell'uomo ha compiuto certi delitti, etc.). Esistono determinati casi in cui è poi difficile stabilire, ad esempio, se uno è “uomo” o no: ad esempio dato uno con le fattezze dell'uomo, raziocinio, etc., ma senza fegato, o con acqua nelle vene al posto del sangue, o col fegato al posto del cuore e viceversa, etc.

Il procedimento deduttivo (dall'universale al particolare), viceversa, non presenterebbe tale difficoltà: infatti, a partire dalla definizione di “uomo” (resa nota in partenza) è sempre possibile stabilire con certezza se questo o quello è “uomo”.

Nota. Aggiungiamo noi: tale ultimo procedimento (deduttivo) non è però percorribile poiché l'uomo partecipa di un linguaggio *già costituito* e del quale ignora le definizioni dei termini originarie (noi sentiamo chiamare questo o quello “uomo”, ma non sappiamo che cosa è “Uomo”, ossia ignoriamo la definizione, la quale è sempre da noi ricavata induttivamente *a partire da quelli che sentiamo chiamare “uomo”*).

L'induzione e la deduzione, che qui abbiamo esemplificato in riferimento alle definizioni linguistiche, possono esulare dall'ambito del linguaggio. Così da molti fuochi che bruciano è possibile indurre la proposizione universale “tutti i fuochi bruciano”, dal fatto che tutti i corpi di cui abbiamo esperienza, in assenza di un sostegno, cadono verso il basso, è possibile induttivamente concludere la proposizione universale “tutti i corpi, in assenza di resistenza, cadono verso il basso”. Una conclusione ricavata con procedimento induttivo (dal particolare all'universale) è tuttavia molto meno solida rispetto ad una deduttiva (dall'universale al particolare): infatti, il fatto che tutti i fuochi sperimentati fino ad ora brucino o che tutti i corpi di cui abbiamo avuto esperienza fino ad ora cadano verso il basso, non è di per se stesso sufficiente per escludere che domani non possa darsi un fuoco che non bruci o un corpo che, anziché cadere, lieviti (cioè non è di per se stesso sufficiente per concludere in modo assoluto che tutti i fuochi bruciano o che tutti i corpi cadono verso il basso).

3) Etica

Premessa. Le etiche si distinguono, se riguardate retrospettivamente, in teleologiche (o etiche del fine) e deontologiche (o etiche del dovere): le prime ritengono che alcuna azione in se stessa sia malvagia

piuttosto che buona, ma che la sua bontà o malvagità vada sempre giudicata in rapporto ai fini che essa consegue; le seconde, viceversa, ritengono che un'azione sia buona o malvagia a prescindere dalla considerazione delle sue conseguenze. Una morale teleologica deve perciò presupporre dei valori da conseguire (per lo più si tratta della felicità declinata in una delle sue tante maniere), mentre una deontologica trova il proprio fondamento in un comando (ad esempio il comando divino) o nella natura (ciò che è secondo natura).

La differenza pratica è che per una morale teleologica la stessa azione può essere ora malvagia ora no (circostanza esclusa dalle morali deontologiche): ad esempio, se il fine da conseguire è la felicità del maggior numero, uccidere un altro essere umano è in generale cosa malvagia, ma può diventare cosa buona se quell'uccisione risparmia la vita a molte altre persone. I due impianti morali talora confliggono: ad esempio nel caso dell'eutanasia, che può essere ammessa se il valore da realizzare è la qualità della vita o negata se è comandato di non uccidere.

L'impianto dell'etica socratica è quello tipicamente classico, ossia di stampo eudemonistico, salvo introdurre in essa contenuti d'altra matrice (insistenza sui valori interiori, ossia dell'anima, contrapposti a quelli esteriori del corpo, ossia virilità, coraggio, forza, ricchezza, etc.): Nietzsche (filosofo ottocentesco) parlerà di rovesciamento socratico della morale cavalleresca.

Secondo l'etica classica "bene" è ciò che procura felicità e "male" ciò che procura infelicità (buone sono le condotte che ci conducono alla felicità e cattive quelle che ci conducono all'infelicità): "eudaimonia" in greco significa "felicità". Per Socrate l'uomo felice è l'uomo giusto, il che si traduce nell'affermazione che non uccidere, non rubare, etc. procurano la felicità in modo maggiore rispetto alla condotte contrarie (spesso, invece, siamo portati a ritenere che rubare sarebbe meglio per noi che andare a lavorare, etc.). Nel *Gorgia* platonico Socrate sostiene la tesi paradossale che subire ingiustizia è preferibile (procura più felicità) del commetterla (è meglio essere derubati che rubare) e, in ogni caso, laddove si abbia commesso ingiustizia, è meglio essere puniti che sfuggire alla pena (si veda la seconda citazione: *Gorgia XXIV-XXXI*).

La difficoltà teorica sta nel dimostrare la necessità di tenere condotte giuste sulla base della maggiore felicità che esse procurano rispetto a quelle contrarie. Quanto al contenuto, poi, della "giustizia", le affermazioni socratiche si mantengono assai generiche e astratte, ragion per cui, la sua morale è da molti stata ritenuta vuota o meramente formale: infatti altro è dire che l'uomo felice è l'uomo giusto, altro chiarire chi sia l'uomo giusto.

Altra tesi socratica è quella per la quale si pecca soltanto per ignoranza (questo è quanto passa per "**Etica intellettualistica**" o "**intellettualismo etico**"). Ciò discende dalla premessa (tipica per una morale eudemonistica) per la quale bene è ciò che procura la felicità. Siccome tutti vogliamo la nostra felicità, se facciamo il male è solo per un difetto di ragionamento (ad esempio vediamo solo il piacere immediato che il mangiare un certo cibo ci darà, ma non ne consideriamo i ben maggiori effetti nefasti per il futuro, etc.).

Unico principio direttivo dell'azione è la ragione (etica intellettualistica, con anima intesa in senso monolitico): faccio una cosa se la ragione mi mostra che è bene farla, non la faccio in caso contrario. Platone, al contrario, ammetterà che è possibile fare un'azione anche se la ragione mi dice che è bene non farla (tripartizione dell'anima).

Concezione dell'anima

Per Socrate l'anima è incorporea e immortale, cioè sopravvive al corpo. Egli, in questo, riprende tesi che provenivano dalla religione orfica, la quale, probabilmente, a sua volta, le riprendeva dalla tradizione indiana. Per l'Orfismo l'anima precede il corpo e l'incarnazione è una punizione a seguito di una colpa originaria da espiare, appunto, attraverso la serie delle successive reincarnazioni. Di qui la nota tesi per

la quale il corpo sarebbe la prigione dell'anima. Si noti che, ancora nella tradizione omerica, non esisteva la distinzione fra anima e corpo.