

**Giuseppe Bailone**

# **Due dialoghi**

*I panni di Dio*

*Socrate e il filosofo della caverna*



*editrice petite plaisance*

Publicato su Koinè, Periodico culturale – Anno X  
N° 1 – Gennaio 2003  
Reg. Tribunale di Pistoia n° 2/93 del 16/2/93  
Direttore responsabile: **Carminè Fiorillo**

# Due dialoghi

## *I panni di Dio – Socrate e il filosofo della caverna*

di Giuseppe Bailone

### *I panni di Dio*

B Vorrei parlare con te di morale e del suo fondamento.

A *Molto volentieri. Ma perché mi proponi un tema così impegnativo?*

B La crisi delle ideologie, dei partiti e della politica militante fa della morale l'ultima resistenza al (dis)ordine esistente, la carica di nuovi compiti e la sollecita a darsi solide fondamenta.

A *Allora proviamo a misurarci con questo problema.*

B Abbiamo il vantaggio di affrontare un problema che è da millenni al centro del dibattito filosofico. Possiamo utilizzare una riflessione vastissima.

A *Il problema del fondamento è da subito, da Talete, il più importante problema della filosofia e la morale è un territorio che la filosofia ha sempre considerato suo. Non ci resta che rivisitare i diversi tentativi di fondazione filosofica della morale e vedere poi se ci resta qualcosa da dire.*

B Prima, però, farei un po' di filosofia sul problema del fondamento della morale, perché così come abbiamo cominciato a discutere sembra ovvio che la morale debba essere fondata, che la filosofia le debba trovare un fondamento. Ma è così?

A *La tua domanda potrebbe essere presa per gioco come una domanda sulla moralità del dare un fondamento alla morale.*

B Non ci avevo pensato ma hai ragione. Sembra un gioco. Non siamo ancora partiti alla fondazione della morale e siamo già arrivati alla moralità della fondazione della morale.

A *È vero. Ma tu pensi che sia un dovere morale per un filosofo dare una fondazione alla morale?*

B Se la filosofia ha il dovere di dare un fondamento alla morale, la morale ha bisogno del fondamento filosofico per essere. Ma se la morale, non ancora fondata,



non è, quale sarà il valore morale del dovere filosofico di dare un fondamento alla morale?

Se, invece, la morale è già pienamente se stessa anche prima di essere fondata, che bisogno ha di essere fondata?

È il fondamento a rendere morale la morale? Prima della sua fondazione qual è la moralità della morale?

*A Il gioco si fa serio anche se mi sento un po' nelle spire di sofismi. La storia della filosofia non ci viene in aiuto?*

B Ci viene in aiuto con Cartesio che ha risolto un problema analogo con l'adozione di una morale provvisoria.

*A Mi spieghi questa soluzione cartesiana?*

B Cartesio vive una profonda crisi spirituale che travolge tutte le sue certezze. Per uscire dal dubbio prova a viverlo fino in fondo, a dubitare fino a quando il dubbio stesso non diventi impossibile.

Decide però di darsi delle regole provvisorie per la condotta, delle certezze ipotetiche, come chi, dovendo demolire la propria casa per farsene una nuova, prima di iniziare la demolizione si costruisce una tenda come abitazione provvisoria.

*A Si muove con lo spirito della scienza moderna: l'ipotesi serve ad arrivare alla conferma sperimentale di nuove certezze.*

B Ma il suo è un dubbio esistenziale, non un semplice problema scientifico. E l'adozione di certezze provvisorie per la condotta rende il dubbio puramente ipotetico.

*A Dici cioè che Cartesio vive come reali le certezze ipotetiche, la morale provvisoria, e come ipotetico il dubbio reale?*

B Sì. Cartesio è passato alla storia come il filosofo del dubbio, ma in realtà è il filosofo delle certezze: il dubbio reale lo vive come ipotetico, quindi finto, mentre vive come reali le certezze ipotetiche in attesa di certezze certificate. E le vive così tanto come certezze che, una volta costruita una nuova metafisica che ritiene solidissima, non sente più il bisogno di tornare su quelle regole morali provvisorie per fondarle sulla nuova verità.

*A Cartesio non ci serve dunque?*

B Ci aiuta a capire che se il problema della fondazione della morale diventa un problema teorico non ha più bisogno di soluzioni, perché il problema evapora, o almeno cambia natura: il non saper che cosa fare diventa semplicemente non sapere.

*A Adesso non ti capisco.*

B Teoria e pratica sono radicalmente diversi e radicalmente diversi sono i problemi della condotta e quelli puramente teorici. Tra la teoria e la pratica c'è un salto che nessun movimento teorico è in grado di coprire, perché la teoria è per definizione l'arresto della pratica, sospensione contemplativa.

*A Come ben sanno quelli che imparano a nuotare: nessuna nozione, nessun movimento teorico li porta a prendere confidenza con l'acqua.*

B Anzi, più si attardano sul piano teorico e più l'acqua diventa estranea e altra. E allora, o ci si tuffa in acqua, senza fondazione teorica, anzi lasciando perdere per un momento l'acqua dei libri, o si lascia perdere l'acqua reale e ci si chiude nei libri, come

fa Cartesio. La vita è più ampia della teoria, come insegna Aristotele che considera la teoria la forma più alta di vita umana, ma appunto solo una parte della vita.

*A Pensi allora che la morale non abbia bisogno di fondazione filosofica?*

B Credo che la filosofia possa far molto bene alla morale, anche cercando di fondarla, ma che la morale non possa aspettare la filosofia per essere.

*A Ho bisogno di qualche chiarimento.*

B La filosofia può rendere ottimi servizi alla morale, prima e dopo l'azione, sviluppando la riflessione sulle finalità, sui moventi e sulle condizioni oggettive dell'azione. Ma la riflessione non sfocia, da sé, in azione. Lasciata a se stessa la riflessione può andare all'infinito e non diventa decisione. Anche se arriva a conclusioni certe, resta sempre da decidere se farle diventare azione o meno.

*A Torna l'esempio del tuffo in acqua.*

*E mi viene in mente anche Leibniz e il suo principio di ragion sufficiente: la conoscenza delle condizioni oggettive e soggettive in cui ha agito Giulio Cesare spiegano a sufficienza il suo attraversamento del Rubicone ma non trasformano la contingenza di quell'atto in necessità. Resta la scelta di Cesare.*

B Hai fatto bene a ricordare Leibniz e il suo affascinante tentativo di conciliare ordine geometrico e libertà. Ma io ricorderei anche Pascal, un altro filosofo innamorato della matematica e della scienza, del sapere rigorosamente determinato e certificato, ma consapevole dello scarto abissale tra teoria e pratica.

*A Mi spieghi un po' meglio?*

B Per Pascal, chi non ha il dono della fede religiosa che orienti la condotta, deve scommettere sull'esistenza di Dio e decidere di vivere come se Dio ci fosse o come se Dio non ci fosse. Le certezze cartesiane su Dio non parlano al cuore e non orientano l'azione.

*A Nella condotta, cioè, o ci lasciamo guidare dalla fede o scommettiamo. È così?*

B Per Pascal, la fede è dono di Dio mentre la scommessa è un gesto umano che può essere ragionevolmente orientato ma non determinato. Non siamo lontani dalla ragion sufficiente di Leibniz.

Il senso tragico di Pascal è molto distante dall'ottimismo metafisico di Leibniz, ma entrambi hanno ben presente lo scarto fra sapere e agire.

*A Socrate, l'incarnazione della filosofia, però identificava sapere e bene. Diceva che fa il bene chi sa e che il male è ignoranza.*

B È vero. Ma Socrate viene prima di quella distinzione, che si afferma con Aristotele e diventa poi un elemento importante della nostra cultura.

*A Per Socrate il sapere viene alla luce come un parto, con suo travaglio di emozioni.*

B È saper agire, conoscenza del bene, di quel che si deve fare, e nasce come una decisione. Ma noi siamo profondamente abituati a quella distinzione e abbiamo difficoltà a capire la tesi socratica. La visita alla sua filosofia rischia di essere poco fruttuosa

*A Ci troviamo meglio con filosofi che hanno presente quella distinzione.*

*Kant ha dato molto rilievo alla distinzione tra teoria e pratica. Possiamo visitare con profitto la sua filosofia morale.*



B Sì, molto volentieri. Kant è un riferimento obbligato per chi voglia parlare di morale e della sua fondazione.

A *Facciamo allora visita a Kant. Vai avanti tu. Io ti seguo.*

B Kant ha fatto nella teoria della morale una rivoluzione analoga a quella di Copernico in astronomia. Invece di provare a scrivere una nuova fondazione teorica della morale, ha detto che la morale viene prima, non solo in termini cronologici. Ha parlato di primato della ragione pratica. Ha detto che la morale si fonda da sé. Che non ha bisogno della metafisica. Che la metafisica, se fosse scienza renderebbe la morale eteronoma, cioè la distruggerebbe riducendola a imperativi ipotetici.

A *Perché?*

B Se l'esistenza di Dio fosse certa, come pensava Cartesio, la morale si ridurrebbe a obbedienza.

Se si potesse con la filosofia capire l'ordine razionale e divino che governa il mondo, come pensavano gli Stoici, la morale consisterebbe nel piegarsi a quell'ordine e l'autonomia morale andrebbe persa.

A *E per Kant l'autonomia morale significa che la morale sta in piedi da sola?*

B Sì. Significa che il concetto del bene e del male non dev'essere determinato prima della legge morale (di cui apparentemente dovrebbe essere il fondamento) ma soltanto dopo di essa e attraverso di essa. Significa che la legge morale è un fatto (*Factum*) e non si può dedurre da precedenti dati della ragione, per es., dalla coscienza della libertà, ma s'impone per se stessa come un *sic volo, sic iubeo*.

A *La libertà è un problema metafisico che Kant risolve come postulato della ragion pratica: più mi impegno nella realizzazione del dovere e più sono portato a credermi libero. Si tratta di fede razionale. È così?*

B Sì. Kant non dice che ho dei doveri perché, a differenza degli animali, sono libero ma che non posso non credermi libero perché c'è in me la legge morale.

A *Assolutizza la morale e parla di imperativo categorico.*

B Sì. Ma per capire l'assoluto morale di Kant, bisogna tener presente che sul suo pensiero morale agiscono due tradizioni filosofiche molto diverse.

A *Quali sono queste due tradizioni?*

B Una è quella del platonismo agostiniano, della teoria del maestro interiore, dell'illuminazione divina nel profondo dell'interiorità spirituale, che chiude l'individuo nella sua identità e lo spinge all'arroganza teocratica. Di questa tradizione il rigorismo kantiano rappresenta l'estremo sviluppo laico.

A *Intendi dire che Kant laicizza la parola divina traducendola in voce della ragione?*

B Sì, ma bisogna aggiungere che Kant sacralizza la ragione, rendendola assoluta nella sua funzione pratica.

A *Kant porta alle estreme conseguenze la teoria luterana del sacerdozio universale, che però non significa liquidazione del clero ma la sua universalizzazione: non è che non ci sono più preti, ma tutti sono diventati preti.*

B Ognuno, però, solo di se stesso.

A Certo. Solo di se stesso, ma prete, cioè ministro del sacro, custode di ciò che è intoccabile, divino. Altro che laicizzazione, democratizzazione. Siamo in piena teocrazia. Individualistica però!

B Non avevo mai pensato a questa possibile lettura della rivoluzione luterana. Sorprendente. Arroganza teocratica e relativismo individualistico fusi insieme in miscela esplosiva.

Adesso il rigorismo kantiano risulta ancora più chiaro. Mi hai dato una mano a capire meglio quello che volevo dire.

Ma in Kant agisce anche un'altra scuola di pensiero etico che torce l'imperativo categorico nella direzione opposta, nella direzione del confronto con gli altri uomini e del loro riconoscimento. È la scuola dei moralisti inglesi del Settecento, di Shaftesbury, di Hume e di Adam Smith.

A Sono filosofi che parlano di senso morale, umanità, simpatia. La morale si costruisce aprendo gli occhi sugli altri, riconoscendoli e riconoscendosi in essi.

B Sì. Kant si appella alla ragione, mentre i filosofi inglesi fanno riferimento al sentimento come tendenza alla felicità altrui, ma anche in Kant è ben presente l'esigenza di agire secondo norme che gli altri possano far proprie. E si vede molto bene nelle formule kantiane dell'imperativo categorico.

A In quella che dice: opera in modo che la massima della tua volontà possa valere sempre come legge universale.

B Sicuro. Ma anche nell'altra che invita a trattare l'umanità, nella tua come nell'altrui persona, sempre anche come fine mai come semplice mezzo.

A Effettivamente, insieme a molto rigorismo di ascendenza religiosa, ci sono in Kant segni molto netti dell'influenza dei moralisti inglesi del Settecento.

Ma di questa ambiguità kantiana che cosa facciamo? Consideriamo viva la lezione inglese e lasciamo morire la bimillenaria tradizione agostiniana?

B In passato ha prevalso più spesso la tendenza ad esaltare il rigorismo e l'assolutismo kantiano, oscurando l'influenza inglese. Io, però, non rovescerei quella tendenza ma apprezzerei lo sforzo kantiano di tenere insieme le due eredità e di andare oltre, proponendo un assoluto aperto.

A Che cosa intendi per assoluto aperto?

B Un assoluto non ridotto a cosa, non chiuso nella sua identità, non definito una volta per tutte, non sacro, non intoccabile.

A Un assoluto veramente assoluto, nel suo significato etimologico di libero da restrizioni e vincoli. È questo che intendi? Si tratta della libertà stessa. È vero?

B Sì. È proprio questo che intendo: la libertà morale, la cui coscienza non è la premessa teorica del dovere ma è il primo postulato del dovere.

A Anche su questo punto sei d'accordo con Kant?

B Sì, non è possibile avere la certezza teorica della libertà umana dai limiti naturali, ma noi superiamo continuamente questi limiti progettando il dover essere e cercando di realizzarlo, alzando gli occhi al cielo per migliorare la terra, sognando l'isola che non c'è ma che sarebbe bene che ci fosse e cercando di realizzarla. E Kant insegna a vedere in questo sforzo una tensione verso l'assoluto, un uscire dai limiti posti



dalle condizioni in cui agiamo, ma orienta questa tensione verso il riconoscimento degli altri, la comprensione delle loro ragioni e la ricerca della loro comprensione. Non propone un'assolutezza della ragione che porta al fanatismo intransigente, ma un'assolutezza che vuol essere sempre ragionevole, disposta al confronto, aperta appunto.

*A Ma disponibilità al confronto e imperativo categorico come possono stare insieme?*

B Sicuramente non nel momento in cui bisogna agire, ma, prima e dopo l'azione, il dialogo, il confronto e la ricerca, la riflessione su quel che si è fatto o si sta per fare, non possono che essere molto proficui. Quando invece bisogna agire, ogni uomo, secondo Kant, sa che cosa si dovrebbe fare per avere un mondo giusto, che cosa dovrebbero fare tutti se si trovassero in quella determinata condizione e quello è l'imperativo categorico.

*A Assomiglia alla coscienza religiosa della tradizione agostiniana, e, come quella, appartiene a tutti gli uomini in quanto tali.*

B Sì, assomiglia alla coscienza religiosa della tradizione agostiniana, ma Kant, nel tentativo di tenere insieme Agostino e Hume, aggiunge un elemento tutto suo che rende la sintesi molto originale ed esalta gli elementi di apertura delle due scuole di pensiero morale: la formalità del dovere, il carattere puramente formale dell'imperativo categorico.

*A Nessun contenuto è di per sé morale, ma lo diventa solo assumendo la forma della razionalità, della universalità. La stessa azione può essere morale o non morale solo in base alla forma che assume. Se faccio una cosa perché la ritengo un comando divino, io obbedisco e il mio diventa un imperativo ipotetico. Se la stessa cosa io la faccio perché vorrei che tutti gli altri la facessero, perché, se fossi Dio, vorrei imporla a tutti, il mio è un imperativo categorico. È così?*

B Proprio così. L'assoluto di Kant è aperto perché rigorosamente formale.

E hai fatto bene a metterti al posto di Dio. È quello che propone Kant con la terza formulazione dell'imperativo categorico, che dice: *Agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare, per tua volontà, legge universale della natura.*

*A Che sorprendente sviluppo della tradizione agostiniana! Dal maestro interiore agostiniano, passando attraverso il libero esame luterano, siamo arrivati a prendere il posto di Dio!*

B In via puramente ipotetica e per esercitare potere non sugli altri ma solo su se stessi: mi metto al posto di Dio, penso a come vorrei che fosse il regno di Dio e ne divento suddito. Siamo agli antipodi dell'agostiniano *costringili ad entrare*. Mettersi nei panni di Dio è, inoltre, il tentativo più radicale di misurarsi con l'altro. Non solo con altri più o meno diversi da me ma uomini come me, bensì con un altro che immagino assoluto. E, in questo sforzo, c'è un buon correttivo al rischio del relativismo, sia individualistico che culturale.

*A Kant ci indica la via che ci libera insieme dall'arroganza teocratica e dal relativismo. L'invito kantiano a legiferare, a mio carico soltanto, come se fossi Dio, è un buon antidoto alla deriva individualistica del libero esame luterano e alle tendenze di relativismo culturale presenti nell'illuminismo inglese.*

B Mettersi nei panni di Dio, inoltre non significa credersi Dio, così come mettersi nei panni degli altri significa sì cercare di capirli ma anche rendersi ben conto di stare dentro i propri panni e di entrare in quelli degli altri solo per finzione.

*A È vero. Più mi immedesimo nell'altro e cerco di vivere come mio il dolore o la gioia dell'altro e più mi rendo conto di essere diverso dall'altro.*

B Siamo al polo opposto del fondamentalismo religioso, che vuole imporre la propria volontà divina, si appropria di Dio e lo impone con la forza agli altri. Qui è la volontà individuale che deve farsi universale nella situazione particolare in cui si trova, farsi divina, pura razionalità universale, e imporsi solo a se stessa.

*A Tenendo anche conto delle conseguenze dell'azione?*

B Pensi a Max Weber e alla sua distinzione tra l'etica della convinzione e l'etica della responsabilità? Tra l'etica che valuta le azioni e le loro conseguenze e l'etica che valuta solo l'intenzione di chi agisce?

*A Sì, ma penso anche alla tesi di Hans Jonas che i progressi della scienza e della tecnica impongono a tutti di seguire un'etica della responsabilità. Non è più pensabile oggi chiudersi nella purezza delle proprie intenzioni e dire: io faccio quel che è giusto e rimetto l'esito nelle mani di Dio. Credo che mettersi al posto di Dio, agire come se la massima della propria azione dovesse diventare legge universale della natura comporti un dovere che non può non tenere conto delle conseguenze.*

B Hai ragione. Mettersi al posto di Dio è il contrario che mettersi nelle sue mani e chiudere gli occhi sulle conseguenze dell'azione. La convinzione che propone Kant non può che maturare come responsabilità delle conseguenze. La purezza della forma razionale impone molta attenzione ai contenuti dell'azione.

*A Il confronto che abbiamo fatto con il fondamentalismo ne suggerisce un altro con il potere politico. Il potere di imporre agli altri la propria volontà è stato, nella storia, prima costretto a mettere per iscritto le proprie leggi e a rispettarle fino ad arrivare alla scrittura delle leggi da parte dei rappresentanti del popolo.*

B Se ci pensi si tratta di due processi di liberazione da poteri coercitivi esterni che possono forse incontrarsi nel punto finale: l'utopia, l'autonomia razionale. Il progresso politico inchioda prima il potere coercitivo alla scrittura delle leggi imposte dal potere per arrivare dal potere sulle leggi al potere della legge. Il progresso morale è liberazione dalla coercizione degli obblighi religiosi, tradizionali, familiari, sociali, dai limiti della chiusura egoistica.

*A Due movimenti progressivi verso l'assoluta razionalità, verso l'utopia.*

*Mi viene da pensare ad Aristotele e al suo Dio, motore immobile verso la perfezione formale.*

B Anch'io ci penso spesso. Un Dio affascinante, amabile, senza potere coercitivo.

*A Ma tu credi in Dio?*

B Sì.

*A Sic et simpliciter?*

B Se devo mettermi nei suoi panni, non posso non crederci. Devo scommettere sulla sua esistenza.



A *Almeno sull'esistenza dei suoi panni.*

B Ci siamo! I suoi panni. L'universalità razionale. La pura forma aristotelica. Un Dio di cui nessun fondamentalista può appropriarsi.

A *È vero. Il fondamentalista è colui che impone a Dio il proprio corpo e poi lo arruola nei suoi eserciti.*

B Invece di liberarsi dei propri limiti, li rende grevi e insuperabili, credendoli divini. Contro il fondamentalismo, aggiorniamo la scommessa di Pascal, accostandola alla morale kantiana.

A *Kant e Pascal saranno d'accordo?*

B Di questo si potrebbe parlare domani.

Non stiamo facendo un lavoro filologico. Stiamo discutendo di filosofia e l'insegnamento dei filosofi va seguito con attenzione ma utilizzato liberamente.

A *Per finire in scommessa, scommetto che sarebbero d'accordo.*

# *Socrate e il filosofo della caverna*

*Socrate sta parlando coi suoi amici,  
quando vede arrivare Sofronisco molto agitato.*

“Che cosa ti succede, padre mio? Perché sei così agitato?”

“Ho bisogno di te. Scusami se ti disturbo mentre parli con i tuoi amici, ma molti amici miei sono in difficoltà e hanno bisogno del tuo aiuto”.

“Non mi disturbi affatto, padre mio. I discorsi che sto facendo con i miei amici possono attendere. Anzi, nell’attesa magari maturano e poi si ripresentano con più chiarezza. I miei amici sono comprensivi e io parlo con te con vera gioia. Parlami, dunque! Perché i tuoi amici sono in difficoltà e che cosa posso fare io per loro?”.

“I miei amici in difficoltà sono gli abitanti della caverna del settimo libro della *Repubblica* di Platone. Sono stati portati in tribunale per il delitto che si è consumato in chiusura di quel mito. Li si accusa di omicidio filosofico. Si cerca di convincere la giuria che la loro condanna sarebbe un riscatto morale della tua condanna a morte. Devi venire tu a spiegare che non è così, che non ti sentiresti affatto vendicato dalla loro condanna. Che il loro delitto, peraltro solo ipotetico, non è stato contro la filosofia e, ancor meno contro di te come incarnazione della filosofia, che non hanno messo a morte uno come te”.

“Aiutami a capire, padre mio – *dice Socrate*. Perché parli di omicidio ipotetico?”.

“Perché gli abitanti della caverna platonica non hanno ucciso il filosofo. Ho qui con me il testo e posso farti vedere che Platone non dice che hanno ucciso il filosofo, ma che l’avrebbero ucciso se avessero potuto averlo tra le mani”.

*Socrate legge il testo platonico.*

“Hai ragione, padre mio, ma forse il delitto si è poi consumato dopo il racconto platonico e, anche in Platone, la loro intenzione omicida è evidente. Non si possono però processare le intenzioni. Se sono stati portati in tribunale vuol dire che contro di loro c’erano delle prove. Dobbiamo pertanto fare l’ipotesi che abbiano veramente ucciso il filosofo se vogliamo essere loro utili in tribunale, nel caso che le prove siano evidenti”.

“Facciamo pure quest’ipotesi – *dice Sofronisco* – e preparati a difenderli”.

“Ma – *dice Socrate* – se veramente avessero ucciso il filosofo, perché dovrei difenderli proprio io?”.

“Perché, come ti ho già detto, gli accusatori cercano di far passare quel delitto come la ripetizione della tua messa a morte da parte degli Ateniesi e propongono la condanna del popolo della caverna come risarcimento morale e giudiziario nei confronti tuoi e della filosofia”.



“Perché io non dovrei sentirmi risarcito dalla loro condanna? Non sono stato io ingiustamente messo a morte da una giuria popolare, dal popolo di Atene, per ragioni filosofiche? Loro non avrebbero commesso contro quel filosofo, contro la filosofia, un delitto analogo?”.

“Figlio mio, il filosofo della caverna non è stato ucciso perché filosofo ma per legittima difesa. E, come filosofo, non assomiglia affatto a te.”

“Che cosa dici, padre mio?”.

“Sì, era un violento e uno sprovveduto. Tu sei stato molto sprovveduto, e ne abbiamo già parlato, ma non sei mai stato violento. Quel filosofo non ti assomiglia, se non nel tentativo ingenuo e maldestro di voler cambiare al popolo in massa rapidamente la testa, come avresti voluto fare tu in un solo giorno al processo. Ma tu non hai mai usato la forza, se non quella delle parole. Hai messo in difficoltà con la tua ironia molte persone, irritandole talvolta fino all’exasperazione e davanti a tutti, ma non li hai mai sottoposti a rieducazione forzata”.

“Certo – dice Socrate – l’ironia scuote l’anima ma non la violenta come l’educazione forzata. Ma tu come fai a dire che il filosofo della caverna praticava l’educazione forzata?”.

“Ho letto attentamente il mito di Platone. Certo non parla di rieducazione forzata. Dice però che *chi prendesse a sciogliere e a condurre su quei prigionieri certamente verrebbe ucciso, se potessero averlo tra le mani e ammazzarlo*”.

“Mio buon padre, come hai letto tu stesso non c’è alcun riferimento alla violenza rieducativa di cui accusi il filosofo. Anzi, Platone non dice neppure che a fare quell’azione rieducativa sia stato il filosofo, parla di un soggetto ipotetico e non identificato. Del filosofo dice solo che viene deriso, perché uscendo dalla caverna si è rovinato gli occhi e non sa più vedere le ombre con l’abilità di prima e dei suoi ex compagni di prigionia”.

“Se il filosofo sia stato veramente ucciso e se sia stato lui a provocare il delitto, cercando di trarre fuori a forza dalla caverna il popolo, verrà chiarito dal dibattito. Ma non è per questo che sono venuto a cercare il tuo aiuto. Io voglio che tu venga a spiegare alla giuria che il trattamento filosofico a cui tu sottoponevi i tuoi interlocutori, fatto di ironia e di maieutica, ha ben poco a che fare con quello a cui è stato sottoposto prima il filosofo della caverna e a cui lui avrebbe poi cercato di sottoporre il popolo della caverna, andando incontro alla morte. Devi venire a spiegare che quel filosofo non è Socrate, non è socratico e che tu non ti ritieni assolutamente vendicato, per l’ingiustizia subita, da un’eventuale condanna del popolo della caverna.”

“Adesso ho capito che cosa vuoi da me. Andiamo, quindi, a leggere attentamente il mito di Platone e cerchiamo di capire bene la natura dell’educazione filosofica di cui si parla”.

“Grazie, figlio mio. Sono ben contento di rileggere con te il mito di Platone. È breve e bellissimo. Capirai subito come stanno le cose e farai in tempo ad andare in tribunale ad aiutare i miei amici. Proprio in apertura del libro settimo, Platone propone l’immagine di una caverna con ...”.

“Ho ben presente, padre, il quadro della caverna, degli uomini incatenati, delle ombre e dell’eco. Cominciamo a leggere da quando uno dei prigionieri si libera e

si muove verso l'uscita".

"D'accordo, Socrate. È proprio quello un punto da leggere con molta attenzione. Perché non è che quel prigioniero si liberi: *viene sciolto, costretto improvvisamente ad alzarsi, a girare intorno il capo, a camminare e levare lo sguardo alla luce*".

"Tu, padre mio, sottolinei la costrizione e parli di rieducazione forzata. Ma è così?".

"Sì. Platone insiste sulla costrizione e dice che senza di essa il prigioniero non sarebbe mai arrivato alla verità. Dice che a quella violenza il prigioniero si sarebbe sottratto, se avesse potuto farlo. La costrizione non gli ha lasciato possibilità di scelta. È stato tutta la vita legato e senza possibilità di muoversi, di girarsi e di voltare la testa. Improvvisamente, cioè senza alcun preavviso e senza alcuna possibilità di prepararsi alla novità, viene sciolto e costretto a fare quel che non aveva mai fatto, muoversi, girare il capo, camminare e levare lo sguardo alla luce. Una violenza da tortura! E senza alcuna possibilità di difesa. Tu, Socrate, hai spesso messo a disagio i tuoi interlocutori, ma loro hanno sempre avuto la possibilità di andarsene e l'hanno fatto spesso. Anche il popolo della caverna ha potuto sottrarsi alla violenza di uno contro molti".

"Abbiamo quindi tre diverse situazioni:

1. Una rieducazione forzata e riuscita
2. Una rieducazione forzata e fallita
3. Rieducazioni non forzate, libere e senza garanzia di successo".

"Molto bene, padre mio, hai colto perfettamente le differenze.

Aggiungerei solo che la uno e la due differiscono tra loro per grado diverso di investimento della forza, mentre differiscono dalla terza come la costrizione dalla libertà".

"Sì, figlio mio, nelle pagine platoniche c'è costrizione, travolgente nel primo caso, insufficiente nel secondo caso. Nella mia pratica filosofica c'è dialogo e libertà. Anche il contesto è radicalmente diverso. Io ho sempre parlato in pubblico, nelle piazze, nei simposi, sempre alla presenza di altre persone. Il filosofo della caverna viene a trovarsi in una condizione eccezionale ed è solo a subire la costrizione".

"Dici molto bene, Socrate. È sempre solo. Sia quando subisce la violenza che quando cerca di praticarla a sua volta. La solitudine è la sua debolezza in tutti e due i casi. Perde sempre. Non può che perdere".

"Non perde sempre. Nel primo caso, padre mio, guadagna la verità, anzi la Verità. La sua radicale sconfitta si rivela una vittoria totale".

"Figlio mio, mi stai travolgendo con l'avvio di un discorso estremamente interessante, ma io ho bisogno che tu vada subito in tribunale a difendere i miei amici. Ti prego, vai subito. Ricordati di insistere sul carattere dialogico, pubblico e libero della tua pratica filosofica. Fai capire bene ai giudici che non riparano l'ingiustizia che hai subito condannando il popolo della caverna platonica. Poi riprenderemo il discorso su costrizione e verità, su dialogo, libertà e verità".

"D'accordo. Vado immediatamente".



*Socrate interviene in tribunale.  
Gli uomini della caverna vengono assolti per legittima difesa.  
Sofronisco festeggia la vittoria coi suoi amici  
e poi torna a riprendere la discussione con suo figlio Socrate.*

“Grazie, figliolo, il tuo intervento è stato decisivo e i miei amici te ne sono molto grati”.

“Anch’io sono molto grato a loro che mi hanno offerto l’occasione di una discussione con te, padre mio, sulla natura dell’educazione filosofica.

Adesso possiamo riprendere la discussione dal punto in cui l’avevamo lasciata”.

“Molto volentieri, Socrate. Ripartiamo dalla via della costrizione alla verità, anzi, alla Verità. Sei proprio convinto, padre mio, che il prigioniero della caverna, portato di forza al cospetto della verità, abbia raggiunto la verità? La verità è una cosa che sta da sé, tutta piena in se stessa e del tutto indipendente dal percorso di chi la raggiunge? Alla verità è indifferente l’avventura di chi la cerca? È come una moneta il cui valore non dipende da chi la guadagna o la perde, né dallo spirito di chi se la trova in tasca?

La ricerca della verità è una caccia al tesoro?”.

“Padre mio, imposti molto bene il problema. Ti chiedi cioè se la verità sia un ente con una sua identità ben definita in se stessa e perciò ben definibile concettualmente. È così?”.

“Sì, è così e penso anche che ci siano delle verità con queste caratteristiche”.

“Pensi alle verità matematiche, padre mio?”.

“Sì, Socrate, ma non solo a quelle. Anche alle verità di fatto, alle certezze scientifiche. Credo cioè che si possa insegnare la matematica col bastone, con le buone maniere o con il bastone e la carota e che, se le imprese riescono nella stessa misura, le verità acquisite siano esattamente le stesse. Il teorema di Pitagora, capito in libertà educativa o in regime di rigorosa costrizione, è sempre quello. Anche un fatto io posso riconoscerlo con libero movimento dell’anima o perché ci sono costretto ed è sempre quello. Se qualcuno mi porta con la forza a vedere che fuori piove, io scopro la stessa cosa che avrei potuto scoprire uscendo di mia libera iniziativa di casa. Credo che la stessa considerazione si possa fare per le certezze scientifiche. Ma alla domanda *come devo vivere?*, la più importante di tutte le domande, io non trovo la stessa risposta con percorsi diversi, liberi o coatti”.

“Padre mio, sei un bravo filosofo. Hai impostato molto bene il problema. Vuoi anche provare a dire il perché di questa differenza?”.

“Forse, se insistiamo ancora un po’ sulla differenza, troviamo qualche indicazione nella differenza stessa”.

“Insistiamo pure, padre mio, ma io ho l’impressione che tu abbia già qualche idea e che stia giocando un po’ con me. Scopri bene le tue carte e subito”.

“D’accordo. Arrivo subito al nodo. La differenza è tra essere e dover essere. Tra la parola essere, da sola, e il binomio dover essere. Tra l’essere che è e l’essere che

deve essere. Tra l'identità univoca, pulita e coerente dell'essere e l'identità ambigua e contraddittoria del dover essere”.

“Padre mio sei stato a scuola da Parmenide, da Eraclito e, per finire, da Gorgia?”.

“Sono stato ad ascoltarli, ma un po' da lontano per non farmi bruciare dal fervore dei loro seguaci. E, da lontano, ho potuto riflettere e mettere un po' di ordine nella mia testa”.

“Hai messo molto bene a fuoco la differenza. Bravo, padre mio. Avere a che fare con una sola parola è ben diverso che avere a che fare con due parole esigenti e strettamente congiunte: il significato di una viene profondamente modificato dal significato dell'altra. Il dover essere è molto più e molto meno dell'essere. È molto più dell'essere, perché, a differenza di ciò che è, esige di essere, incombe e si propone, si fa avanti, non resta fermo nel suo essere. È molto meno dell'essere, perché è sempre il non ancora, per quanto sia prossimo ad essere; manca sempre del tratto fondamentale dell'essere. E per diventare essere ha bisogno dell'essere più incerto e più fragile degli esseri, l'uomo. E, della parte più leggera e più indefinibile dell'uomo, la sua libera volontà. Il dover essere è sempre al di là e al di qua dell'essere. Nuota nel mare della libertà. Si può provare a semplificare unendo le due parole in una sola, il bene, ma i problemi riemergono subito intatti, come avrai notato leggendo Platone e i suoi tentativi di chiarire la posizione ontologica del Bene”.

“È vero Socrate, le parole da tenere insieme, per capire il bene, sono tre: essere, dovere e libertà. E si tratta di tre parole invadenti, che o sono piene o non sono. La parola libertà, tirata in ballo dal dovere, non sempre si fa vedere ma è quella che manda all'aria ogni quadro di certezze, ogni sistemazione. Ogni volta che tutto sembra sistemato, interviene lei con la sua grazia e rimette tutto in forse”.

“Bravo, padre mio. Grazia è la parola che ci aiuta a capire la libertà. C'è sempre nel comportamento libero qualcosa che sfugge a ogni spiegazione e rende gratuito l'atto che si deve compiere: è la libertà di compierlo o di non compierlo. Questo elemento gratuito è la risorsa fondamentale delle città libere. Però è come l'aria che si respira: si avverte quando comincia a mancare. Nella città di Platone non c'è libertà, non c'è l'aria, nulla è gratuito ma tutto è rigorosamente determinato, sistemato dal sapere dei sapienti. Nato in una famiglia dell'alta aristocrazia con tendenze di estremismo antidemocratico teme la libertà popolare e la vede solo come licenza. Diventato giovane in tempi di crisi e di guerra, considera la sua città profondamente malata. Vive in una situazione eccezionale ed elabora una cura eccezionale per la città. Ma la libertà ha bisogno di tempi normali. La libertà o è normale o non è. In tempi eccezionali la prima ad essere sacrificata è sempre la grazia della libertà, se non c'è il coraggio di vivere l'emergenza con il lusso della normale libertà. In Platone il coraggio della libertà non c'è. C'è il rigore inflessibile del medico, la gravità della malattia, medicine solo amarissime e nessuna fiducia nel malato”.

“Hai ragione, figlio mio. Delle tre parole da tenere sempre insieme Platone ha imparato solo le prime due. Ma il dovere, non accompagnato dalla libertà, diventa obbligo. E il bene perde un suo elemento fondamentale: la libertà di raggiungerlo e di realizzarlo. Platone non immagina neppure che nella caverna i prigionieri possano sciogliersi da soli e muovere avventurosamente e liberamente verso l'uscita e



la verità. Potresti provare tu a riscrivere questo mito nel senso della libertà”.

“Sai bene che non mi fido della scrittura. Piuttosto vorrei ancora fare due parole con te sulla sentenza”.

“D’accordo, Socrate. Che cosa vuoi dire?”.

“Non mi convince molto la legittima difesa di molti contro uno: potevano neutralizzare la violenza del filosofo senza ucciderlo”.

“Al processo è risultato che la determinazione del filosofo era incredibile e che non c’era modo di fermarlo. Agiva come un automa, come una macchina”.

“Senza libertà. Agiva senza libertà, perché non aveva mai conosciuto la libertà. Prigioniero prima dell’errore poi della verità, inchiodato prima all’uno e poi all’altra. Determinato sempre, obbligato. Senza grazia, senza respiro”.

“Senza libertà, padre mio, che cos’è la filosofia?”.

“Adesso capisco perché al tuo processo non hai neppure preso in considerazione la possibilità dell’esilio. Solo Atene ti consentiva di essere il suo filosofico e fastidioso tafano”.

“Grazie, padre mio, per la comprensione della mia intransigenza al processo contro di me”.

“Capisco adesso ancora meglio la differenza tra la tua filosofia e quella dell’uomo della caverna platonica. Tu hai affrontato la morte per la libertà di ricerca della verità che hai sempre detto di non possedere, lui è stato martirizzato dalla forza di una verità raggiunta a forza e creduta in suo possesso, da condividere e da imporre agli altri”.

“Forza della verità, padre mio, è un’espressione che fa torto alla verità. La verità raggiunta a forza e imposta a forza, quando non si tratti di certezze scientifiche o di fatto ma del senso da dare alla vita individuale e associata, è solo forza. Me l’hai spiegato bene tu”.

“E vero: non si tratta di forza della verità o di pensiero forte, ma solo di forza”.

“ E di legittima difesa. Adesso, padre mio, devo andare ma vorrei poi riprendere la discussione su quel che mi hai detto l’altro giorno del discorso che Lisia aveva preparato per me. Ci ho pensato su e vorrei parlarne”.

“A presto, figliolo”.