

Fra teocentrismo e antropocentrismo etico: Socrate nell'interpretazione di Stelio Zeppi

[Giovanni Catapano](#)

[Dipartimento di Filosofia](#)
[Università di Padova](#)

Il volume *Il pensiero religioso nei presocratici. Alle radici dell'ateismo* (Edizioni Studium, Roma 2003) raccoglie alcuni dei saggi che Stelio Zeppi ha dedicato, durante la sua lunga e meritoria carriera di studioso, alla problematica teologica nel periodo della storia della filosofia antica da lui prediletto, quello che va dalle origini a Socrate (1). L'ultimo saggio, su Protagora, è inedito, e corregge in parte la lettura dell'agnosticismo dell'Abderita proposta in precedenza, scorgendo ora al fondo di esso, quale logica e inevitabile conseguenza del fenomenismo teorizzato a livello gnoseologico, una posizione che in realtà è ateistica (2). Protagora però non è il solo protagonista del volume: accanto a lui spiccano le figure di numerosi altri pensatori, quali Senofane (3), Parmenide (4), Democrito (5), e di scrittori non prettamente filosofici, come Tucidide (6) ed Euripide (7), per non parlare di poeti come Esiodo (8) e Pindaro (9). È un peccato che il volume non contenga un indice dei nomi: esso avrebbe reso facilmente l'idea dell'ampiezza d'orizzonti posseduta dalle ricerche di Zeppi, che si muovono con invidiabile padronanza fra autori differenti per epoca e per genere, dal poetico al filosofico, dal teatrale allo storico al medico.

Sarebbe impossibile, nell'angusto spazio concesso alla presente nota critica, render conto nei dettagli del modo in cui Zeppi tratta ciascuno di quegli autori. Mi soffermerò perciò su uno solo, un filosofo che non scrisse nulla ma di cui difficilmente si potrebbe sopravvalutare l'importanza: mi riferisco naturalmente a Socrate, personaggio tanto enigmatico quanto decisivo per gli sviluppi del pensiero occidentale. Zeppi gli riserva un intero capitolo della parte seconda del volume (10) (sezione che è un vero e proprio "libro nel libro") e una posizione preminente in quasi tutta la terza e ultima parte (11). Il motivo di tale attenzione particolare per il grande Ateniese risiede nella convinzione che il cuore del suo messaggio sia caratterizzato da una peculiare dialettica tra divino e

umano, nella quale si riflette e trova parziale soluzione la tensione di fondo che attraversa tutta la cultura greca del V secolo a.C. (12).

Quel secolo straordinario è infatti segnato, a giudizio di Zeppi, da un drammatico conflitto: «quello che si svolge tra la difesa e la contestazione dello spirito religioso ereditato dal passato» (13). Esso investe specialmente la questione della genesi delle arti e delle cognizioni che sono alla base della civiltà. Secondo la concezione tradizionale, espressa da Omero ed Esiodo, il sapere umano ha un'origine divina, proviene cioè da una rivelazione fatta dagli dèi ai poeti stessi e, tramite loro, all'intera umanità (14). A partire da Talete, invece, e procedendo con i Pitagorici antichi, con Senofane e con Eraclito, la conoscenza del vero e del bene è considerata una conquista esclusivamente umana, in assenza di illuminazioni dall'alto (15). Dopo un primo tentativo di mediazione rappresentato dal poema di Parmenide, nel quale la rivelazione della dea è stimolo all'esercizio del *lógos* umano (16), la divaricazione fra la linea teocentrica tradizionale da un lato, proseguita dall'Empedocle del poema lustrale (17), e quella antropocentrica dall'altro, si fa più netta appunto nel V secolo, quando l'«ondata illuministica» degli atomisti e dei sofisti spinge l'antropocentrismo sino alle prime forme di ateismo (18). Se Democrito ancora conserva la funzione ispiratrice degli dèi nella creazione poetica (19), Prodicò e Crizia non solo negano l'origine divina delle arti ma, con una sorta di feuerbachismo *ante litteram*, affermano anzi (senza avere peraltro intenzioni polemiche) l'origine meramente umana della credenza negli dèi, sorta nei primitivi dalla spontanea divinizzazione delle forze naturali utili alla vita e dei loro scopritori (secondo Prodicò) o indotta opportunamente da qualche saggio antico per rafforzare nel popolo il timore di trasgredire le leggi (secondo Crizia) (20).

Socrate, a parere di Zeppi, avrebbe sperimentato intimamente questo dissidio che tormentava l'età sua, e solo verso la fine della propria vita ne avrebbe prospettato consapevolmente il superamento. A documentare la presenza di un'antinomia nel pensiero socratico circa il ruolo del divino nella conoscenza della verità morale starebbero i *Memorabili* di Senofonte da una parte e l'*Eutifrone* di Platone dall'altra. Nel primo testo Socrate, dialogando con Ippia, distingue le leggi umane, scritte e particolari, da quelle divine, non-scritte e universali, assegnando a queste ultime una netta superiorità e portando il suo interlocutore a riconoscere che «difficilmente altri dal Dio potrebbe porre come legge il giusto» (*Mem.* IV, iv, 25). «Affermazione solenne e perentoria di teocentrismo» (21), commenta Zeppi, intendendo con questo termine la tesi per cui «è [...] la divinità [...] a conferire alle leggi umane il valore che possiedono; è essa l'autrice e la rivelatrice unica della giustizia e della moralità» (22). Nel secondo testo, invece, Socrate sostiene che una cosa non è santa perché è amata dagli dèi, ma è amata dagli dèi perché è santa, e il fatto che sia amata dagli dèi non indica la sua essenza, ma solo una sua qualità accidentale (*Euthyphr.* 10a-11b). Zeppi ritiene che

questa affermazione sia assolutamente antitetica alla prima e la classifica come “antropocentrica”, perché a suo giudizio essa implica che alle scelte morali pertengano «principi e criteri del tutto autonomi dal comportamento divino e tali che gli uomini stessi debbono scoprirli e ritrovarli con le loro sole forze» (23).

L'*Apologia di Socrate* e il *Critone* platonici attestano tuttavia che l'ultimo Socrate, ormai prossimo alla morte, era arrivato a conciliare teocentrismo e antropocentrismo etico (24). Nel celebre discorso di autodifesa contenuto in *Apol.* 20e-23b, egli spiega che il suo esame dialogico di politici, poeti e artigiani, che tante inimicizie gli aveva provocato nella città, rispondeva al desiderio di comprendere l'oracolo delfico che l'aveva indicato come il più sapiente di tutti. Tra parola divina e ragione umana s'instaura perciò un rapporto di cooperazione: «Fonte di ogni valore è la divinità, ma il messaggio [...] da essa inviato abbisogna di quel chiarimento interpretativo che soltanto dalla ragione umana può provenire [...]. Divino e umano, dunque, si congiungono indissolubilmente [...] nel generare gli imperativi che forniscono al vivere la sua dignità e la sua ragion d'essere» (25). Concorde con questa è, nella sostanza, la posizione assunta da Socrate nel *Critone*, dove alla dichiarazione di voler seguire esclusivamente la ragione migliore (46b) fa séguito il rinvio all'opinione di quell'unico giudice che s'intende del giusto e dell'ingiusto (47c-d) ed è tutt'uno con la verità (48a): «Dove è manifesto che la fonte suprema della verità è collocata nel pensiero della Divinità, intesa teisticamente come personalità, e che l'umano retto pensare è il pensare conforme a quello divino, pur essendo intrinsecamente autonomo» (26).

Ci troviamo qui, secondo Zeppi, di fronte a un'intuizione più che a una dottrina (27); il ridotto grado di elaborazione teorica non diminuisce però la rilevanza storica di questo tentativo conciliatorio («una delle maggiori e più rivoluzionarie conquiste della coscienza occidentale») (28) né il suo carattere consapevole e intenzionale, che segna un progresso rispetto alla compresenza non tematizzata di divino e umano nella filosofia di Parmenide (29) e manifesta ancora una volta la profonda aspirazione di Socrate a «comporre i dilemmi e le contrapposizioni che travagliavano la coscienza del V secolo» (30). Un segno della volontà di tenere insieme immanenza e trascendenza è l'ambivalenza irriducibile del *daímon* socratico, presenza divina che abita nell'intimo dell'uomo (31). Il Socrate dell'*Apologia* e del *Critone*, insomma, «sente [...] congiungersi nella sua persona [...] gli opposti elementi divino e umano (il responso dell'oracolo delfico e la decifrazione che egli, ragionando, ne opera; il demone in quanto influsso proveniente *ab extra* e il demone in quanto intima voce della coscienza) come indissolubili fonti d'ispirazione morale, come guide indissociabili nella ricerca del bene» (32). Da questo punto di vista, egli da un lato eredita e porta a compimento l'autocomprensione che era stata di Parmenide, Empedocle e Pindaro (emblematico, di quest'ultimo, il fr. 150 Snell: «Vaticina, o Musa, e io sarò il tuo interprete») (33), dall'altro prefigura le concezioni

cristiane del *deus in interiore homine* e della collaborazione tra Dio e uomo nell'opera di salvezza (34). Viene infine a cadere la contrapposizione tra i due principali filoni interpretativi del pensiero socratico, concentrati rispettivamente sulla sua dimensione razionalistica e su quella religiosa: lungi dall'essere inconciliabili, essi devono invece completarsi a vicenda (35).

Fin qui, in estrema sintesi, l'interpretazione di Zeppi. Essa ha, oltre alla chiarezza e al rigore con cui è argomentata ed esposta, almeno due meriti evidenti: mostra il nesso tra religiosità e razionalità nella meditazione di Socrate, contro l'enfatizzazione unilaterale dell'uno o dell'altro aspetto, e ne mette in luce il legame con il contesto storico-culturale, consentendo di comprenderne meglio la genesi e lo scopo. Si tratta di meriti di non poco conto, e ci sarebbe da chiedersi se il contributo dei saggi di Zeppi, dalla loro prima edizione sino ad oggi, sia stato adeguatamente recepito dalla letteratura critica sull'argomento (un aggiornamento bibliografico, in questa seconda edizione, forse sarebbe stato opportuno).

Vi è solo un punto, nella ricostruzione proposta dallo studioso triestino, che mi pare possa destare qualche perplessità. Si tratta della presunta antinomia tra il teocentrismo dei *Memorabili* e l'antropocentrismo dell'*Eutifrone*. Essa testimonierebbe, se capisco bene, una fase del pensiero di Socrate in cui la mediazione tra etica teocentrica ed etica antropocentrica non era stata ancora realizzata. Questa mediazione, infatti, «è conquista raggiunta dall'ultimo Socrate, dal Socrate pervenuto al cospetto della morte» (36). Che il filosofo ateniese abbia attraversato una lunga e sofferta evoluzione spirituale, dalla quale solo lentamente e gradualmente sia stato portato alla soluzione del problema che avvertiva come proprio di sé e dei suoi contemporanei, è perfettamente verosimile; bisogna però verificare se i testi citati da Zeppi consentano davvero di documentarlo. È discutibile, ad esempio, che si possa opporre l'*Eutifrone* all'*Apologia di Socrate* e al *Critone*, come attestazioni di fasi distinte della riflessione socratica: com'è noto, anche il primo dialogo — appartenente come gli altri due al periodo giovanile della produzione platonica — è ambientato nell'anno della morte di Socrate, e si svolge proprio nel portico del tribunale dove il filosofo si trova a causa dell'accusa mossa da Meleto.

Questa difficoltà di ordine cronologico non è certo insormontabile; essa tuttavia suggerisce un interrogativo: siamo sicuri che la posizione di Socrate nell'*Eutifrone* propenda decisamente verso l'antropocentrismo, e quindi si collochi al di qua del superamento dell'antinomia teocentrismo-antropocentrismo che si riscontra nell'*Apologia* e nel *Critone*? Zeppi giustamente fa notare che nell'*Eutifrone* «Socrate non giunge all'antropocentrismo estremo del Protagora del *Teeteto*, che ritiene i valori etico-politico-giuridici creati dagli uomini» (37): non dell'origine dei valori è questione nell'*Eutifrone*, ma della loro conoscenza. Socrate inoltre «mostra di non rendersi ben conto delle sconvolgenti conseguenze» (38) implicate nella sua rivoluzionaria «dissociazione di santo

e caro agli dèi» (39). Ciò nonostante, secondo Zeppi «egli spinge l'antropocentrismo ai suoi limiti estremi» (40), perché stabilisce che «ciò che la divinità addita agli uomini come oggetto della sua dilezione e della sua approvazione e del suo volere non fornisce ad essi una norma necessariamente obbligatoria, un imperativo categorico, e neppure — più modestamente — un'indicazione atta ad orientarli nelle loro scelte morali» (41), sicché agli uomini non resta che affidarsi alle proprie forze per scoprire che cosa è santo o giusto e che cosa non lo è. Ma quest'ultima conclusione è davvero sottintesa nel dialogo tra Socrate ed Eutifrone?

A ben vedere, quando in *Euthyphr.* 10d Socrate afferma che «ciò che è caro agli dèi (*theophilés*) non coincide con il santo (*hósion*), e neppure il santo coincide con ciò che è caro agli dèi [...]: si tratta, invece, di cose diverse l'una dall'altra» (42), egli non intende dire che gli dèi amino qualcosa che non sia santo né che qualcosa che sia santo non sia amato dagli dèi, ma solo che il fatto di essere amato dagli dèi non definisce l'essenza del santo. L'esser santa di una cosa è la ragione per cui essa è amata dagli dèi, non viceversa: in quanto santa, essa è amata dagli dèi, e in quanto amata, è loro cara. L'esser santa di una cosa e il suo esser cara agli dèi sono dunque due aspetti concettualmente differenti, poiché uno è la causa, l'altro la conseguenza dell'amore che gli dèi hanno per essa.

Tutto ciò non esclude affatto che l'essere amata dagli dèi sia un'indicazione valida della santità di una cosa. Socrate stenta a credere che fra gli dèi esistano discordie e contese (6a-c), le quali vertono solo intorno al giusto e all'ingiusto, al bello e al brutto, al buono e al cattivo (7b-8a); da ciò si può evincere che per Socrate vi sia unanimità fra gli dèi nel ritenere santa una cosa e quindi nell'amarla. A meno di ipotizzare che tutti gli dèi si sbagliano, non resta che concludere che ciò che gli dèi amano, e quindi hanno caro, è davvero santo. L'amore degli dèi per una cosa è pertanto un criterio sì insufficiente per sapere che cosa sia il santo in sé, ma sufficiente per sapere se quella cosa sia o no santa. Esso cioè, per riprendere le parole di Zeppi sopra citate, può essere «un'indicazione atta ad orientare gli uomini nelle loro scelte morali» (43), anche se non può esserlo per le loro indagini teoretiche.

Mi pare allora eccessivo asserire che «nell'*Eutifrone* Socrate compie due distinte operazioni: svincola la moralità dalla subordinazione alla religione, subordina la religione alla moralità» (44), se per “moralità” s'intende quella umana e per “religione” la religione *simpliciter* e non soltanto quel politeismo mitico dei poeti e del culto ufficiale in cui crede il sacerdote Eutifrone. Direi piuttosto che Socrate svincola l'essenza dei valori morali dalla volontà divina e viceversa vincola la volontà divina ai valori morali. Non parlerei a questo riguardo di “antropocentrismo”, perché al centro non sta l'uomo, ma il Valore morale nella sua autonoma sussistenza, indipendente tanto dall'uomo quanto dagli dèi. Gli dèi tuttavia, a differenza degli uomini, conoscono con certezza ciò che è

buono e santo, e perciò non possono non amarlo concordemente (giacché si può volere il male solo per ignoranza); le loro preferenze costituiranno dunque un segno che potrà indirizzare anche le limitate intelligenze e volontà umane a ciò che è veramente giusto e bello.

Se la lettura dell'*Eutifrone* qui proposta è legittima, allora non è necessario ravvisare un'antinomia con quanto Socrate fa ammettere a Ippia in *Mem.* IV, iv, 25, cioè che «difficilmente altri dal Dio potrebbe porre come legge il giusto» (45). Non voglio con questo lasciar intendere che il pensiero socratico inclini verso il teocentrismo. Ritengo infatti che, come la tesi dell'*Eutifrone* potrebbe non essere antropocentrica, così l'affermazione dei *Memorabili* potrebbe non essere teocentrica, se per "teocentrismo" intendiamo la concezione per cui la divinità è non solo la «rivelatrice», ma anche, come dice Zeppi, «l'autrice [...] unica della giustizia e della moralità» (46). A me pare che la frase che Socrate fa pronunciare a Ippia possa essere interpretata nel senso che solo il dio, verosimilmente, è in grado di conoscere che cosa è realmente giusto, e dunque di farlo oggetto di una prescrizione. Il giusto, però, non è tale perché sia prescritto dal dio, ma è prescritto dal dio perché è tale, esattamente come il santo non è tale perché è amato dagli dèi, ma è amato dagli dèi perché è tale.

Se le cose stanno o possono stare così, non mi sentirei di sottoscrivere il seguente giudizio di Zeppi: «Tra la conversazione socratico-ippiana riportata da Senofonte e il ragionamento svolto da Socrate nell'*Eutifrone* l'incompatibilità non potrebbe essere più radicale, l'opposizione più diametricale» (47). Mi sembra invece che i due testi siano interpretabili come espressioni di una medesima concezione, che definirei un realismo dei valori (sussistenza autonoma e oggettiva degli stessi), unito a uno scetticismo antropologico nel primo testo (incapacità umana di conoscere e prescrivere autonomamente il giusto) e a un antivolontarismo teologico nel secondo (indipendenza del santo dall'amore divino). Si tratta, com'è facile notare, di una concezione coincidente o in tutto compatibile con l'appello del *Critone* all'opinione dell'unico giudice (divino) esperto del giusto e dell'ingiusto quale ragione migliore da seguire, e quindi con il sinergismo ermeneutico (cooperazione tra parola divina e interpretazione umana) dell'*Apologia*, ad esso assimilabile. L'ipotesi evolutiva, che assegna il superamento dell'opposizione fra teocentrismo e antropocentrismo etico all'ultimo periodo della vita di Socrate, non viene con ciò smentita, ma si mostra bisognosa di una base documentaria più ampia dei passi segnalati da Zeppi (48).

Al di là delle perplessità che ho cercato qui di spiegare, la lettura del pensiero socratico fornita da Zeppi rimane per molti versi illuminante e suggestiva. Soprattutto, essa ci fa intravedere da un'angolatura originale la misura della grandezza storica e filosofica di un uomo che ha lasciato un marchio indelebile nella nostra coscienza di occidentali, e quindi ci consente di apprezzare, una volta di più, quanto sia vero ciò che Zeppi scrive

nella Premessa del volume, e cioè che la speculazione etico-religiosa della Grecia preplatonica «costituisce a tutt'oggi una fonte e una stimolazione insostituibili di profonda riflessione critica, di ardita e creativa meditazione filosofica, di esemplare affrontamento di problemi con i quali anche noi non possiamo esimerci dal confrontarci» (49). Anche per questo non possiamo che essere grati all'illustre studioso triestino.

Note

(1) Basti qui ricordare, tra le sue numerose pubblicazioni nel settore, i volumi *Protagora e la filosofia del suo tempo*, La Nuova Italia, Firenze 1961 (Pensatori antichi e moderni); *Studi sulla filosofia presocratica*, La Nuova Italia, Firenze 1962 (Pensatori antichi e moderni, 61); *Studi sul pensiero etico-politico dei sofisti*, Cesviet, Roma 1974 ("Studi e ricerche" - Filosofia, 2); *L'umano e il divino nella poesia greca da Omero a Pindaro*, La Editoriale Libreria, Trieste 1984.

(2) Cfr. S. Zeppi, *Il pensiero religioso nei presocratici. Alle radici dell'ateismo*, Edizioni Studium, Roma 1993 (La dialettica, 16), p. 228. Si confrontino, nel medesimo volume, le pp. 44, 48 e 113.

(3) Cfr. *ivi*, pp. 13-16, 21-35, 73-74, 93, 114, 172, 182-183, 198-200.

(4) Cfr. *ivi*, pp. 17, 160, 163-174, 185-188, 201-202.

(5) Cfr. *ivi*, pp. 53-55, 91, 127-137.

(6) Cfr. *ivi*, pp. 115-125.

(7) Cfr. *ivi*, pp. 40, 82-86, 91, 94-95, 215.

(8) Cfr. *ivi*, pp. 3, 84, 179-180, 196, 210-212.

(9) Cfr. *ivi*, pp. 160, 169, 192-193, 205-206, 214.

(10) Cfr. *ivi*, pp. 139-161. Sempre nella seconda parte, cfr. anche le pp. 41, 74-76, 114.

(11) Cfr. *ivi*, pp. 191-194, 204-205, 216-219.

(12) Cfr. *ivi*, pp. 139-140, 154-158.

(13) *Ivi*, p. 39.

(14) Cfr. *ivi*, pp. 178-180, 195-196.

(15) Cfr. *ivi*, pp. 181-184, 197-200.

(16) Cfr. *ivi*, pp. 163-174, 185-188, 201-202.

(17) Cfr. *ivi*, pp. 189-190, 203.

(18) Cfr. *ivi*, pp. 87-114, 190-191, 203-204.

(19) Cfr. *ivi*, pp. 134-135.

(20) Cfr. *ivi*, pp. 89-91, 95-99.

(21) *Ivi*, p. 140.

(22) *Ivi*, p. 141.

- (23) *Ivi*, p. 142.
- (24) Cfr. *ivi*, p. 143.
- (25) *Ivi*, p. 144.
- (26) *Ivi*, p. 145.
- (27) Cfr. *ivi*, p. 146.
- (28) *Ivi*, p. 194.
- (29) Cfr. *ivi*, p. 192.
- (30) *Ivi*, p. 146.
- (31) Cfr. *ivi*, pp. 147-152.
- (32) *Ivi*, p. 153.
- (33) Cfr. *ivi*, pp. 160, 169, 192-193, 205-206.
- (34) Cfr. *ivi*, pp. 161, 194, 205.
- (35) Cfr. *ivi*, pp. 158-159.
- (36) *Ivi*, p. 143.
- (37) *Ivi*, pp. 142-143 (corsivo mio).
- (38) *Ivi*, p. 142.
- (39) *Ibidem*.
- (40) *Ibidem*, n. 1.
- (41) *Ivi*, p. 142 (corsivo mio).
- (42) Trad. Reale.
- (43) *Ibidem*.
- (44) *Ibidem*, n. 1.
- (45) Il testo greco suona così: *scholêi gàr àn állos gé tis tà díkaia nomothetéseien, ei mè theós*.
- (46) *Ivi*, p. 141 (corsivo mio).
- (47) *Ivi*, p. 143.
- (48) Tale ipotesi, avanzata nel saggio su Socrate contenuto nella seconda parte del volume, è del resto taciuta nei saggi della terza parte, dove compaiono solo i riferimenti al *Critone* e soprattutto all'*Apologia* (cfr. *ivi*, pp. 191-192, 204-205).
- (49) *Ivi*, p. VII.