

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

MAURIZIO MIGLIORI*

LA STRUTTURA SEQUENZIALE DEL *FEDONE*

UN «GIOCO» MAGISTRALE PER PROVARE L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

Questo testo, che dovrà ignorare una infinita quantità di problemi, vuole solo mostrare che il *Fedone* ha una struttura architettonica *in crescendo*, tesa a proporre, oltre a una serie di dati 'tecnici', il quadro metafisico che rende più forte l'unica vera dimostrazione dell'immortalità dell'anima data alla fine. Nello stesso tempo il testo evidenzia anche le debolezze di tutto questo armamentario, cosa ovvia visto che siamo prima della messa in gioco della dialettica. Su questo asse Platone inserisce una serie di indicazioni etiche con una forte valorizzazione della dimensione umana ed empirica¹ e la rinnovata proposta di Socrate come l'incarnazione vivente della filosofia.

Poiché lo scopo primario (ma non esclusivo) del *Fedone* è quello di costruire una 'dimostrazione', alla fine propongo brevi riferimenti alle altre prove, per mostrare sia la loro sostanziale omogeneità, sia il crescendo (protettivo) della loro esplicitazione.

Due premesse

1. Platone nel *Fedro* chiarisce la natura della scrittura filosofica. Senza riprendere tutta la questione di *come scrive Platone*², sintetizzo i dati che Socrate considera necessari per *parlare e scrivere* in modo buono e adeguato (258D), cioè

- conoscere la verità sul tema che si tratta (260D-E);
- curare la forma costruendo il discorso come un intero ordinato fatto di parti (264B-C);

* Università degli Studi di Macerata.

¹ Il testo, per certe durezze, appare a molti commentatori 'mortuario', il che impedisce loro di cogliere che invece è un dialogo sulla vita, quella dell'Aldiqua (questo sarà oggetto di un mio ulteriore articolo, dal titolo: *Umano, sempre e necessariamente umano: la presenza della dimensione "terrestre" nel dialogo "sull'anima"*), e quella dell'Aldilà. Lo mostra il tono 'sereno', continuamente sottolineato da Fedone, che considera la possibilità di ricordare Socrate «la cosa più dolce di tutte» (58D): quel giorno Socrate gli parve felice (58 E - 59A), tanto che lui e tutti gli altri provavano una strana mescolanza di piacere e dolore (59A).

² Per questo cfr. il mio *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. I. Dialettica, metafisica e cosmologia; II. Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 25-190. A questo lungo studio, di quasi 1500 pp., dovrò rimandare spesso per giustificare letture che non coincidono con quelle più tradizionali.

- conoscere l'anima degli interlocutori (271A-272A), per decidere a chi dire e a chi no, e come dirlo, facendo ad esempio un discorso semplice per anime semplici e complesso per anime complesse (277C).

Poi pone un problema di fondo:

Rimane solo da trattare l'opportunità e la non opportunità di scrivere, a che condizioni sia bello e a quali non sia opportuno farlo (*Fedro*, 274B6-7).

Emergono così i limiti della scrittura (275A-276C)³, uno strumento debole che si presta a mille fraintendimenti. Pertanto solo un ingenuo può pensare di tramandare o ricevere con questo strumento una conoscenza stabile (275C; 277D). Tuttavia Platone non rinuncia alla forma scritta, evidentemente in quanto è consapevole dell'importanza di questo medium, che è l'unico strumento per comunicare con amici lontani (tanto nello spazio quanto nel tempo). Lo scritto non va condannato, ma considerato un fratello più debole di quello orale, come tale bisognoso di maggiori cure (276A).

Per questo l'Autore (276C-D) considera lo scrivere un «gioco», sia pur importante e tanto utile da potervi dedicare una vita (come ha fatto egli stesso). Chi ha la conoscenza del giusto, del bello e del buono sarà saggio: le sue idee

non le scriverà seriamente nell'acqua nera, seminandole mediante la cannuccia con discorsi che non possono discorsivamente difendersi da soli e che non possono insegnare in modo adeguato il vero... Ma egli, a quanto pare, li seminerà nei giardini di scritture e li scriverà, *quando scriva, per gioco* (*Fedro*, 276C7-D2).

Il *gioco scritto* diviene addirittura la caratteristica del filosofo, che è

colui che ritiene che in un discorso scritto su qualunque argomento vi è necessariamente *molta parte di gioco* e che non è mai stata scritta un'opera in versi o in prosa degna di *molta serietà* (*Fedro*, 277E5-8).

Questa si connette all'altra caratteristica: se uno

ha composto queste opere conoscendo la verità ed essendo in grado di soccorrerle quando viene messo alla prova sulle cose che ha scritto, e *se parlando è capace di dimostrare la debolezza degli scritti*, costui non deve essere denominato con un qualche nome tratto da quelli, ma da ciò cui si è dedicato... Chiamarlo sapiente (σοφόν), Fedro, mi sembra eccessivo e adatto solo a una divinità, ma amante della sapienza (φιλόσοφον) o qualcosa di simile, sarebbe più adatto a lui e più moderato (*Fedro*, 278C4-D6).

Platone qui indica la caratteristica del «filosofo che scrive»: 1. la conoscenza della verità; 2. la capacità di 2.1. soccorrere lo scritto e 2.2. dimostrarne la debolezza *parlando*. Proprio perché l'essere umano non è mai perfettamente sapiente come la divinità, lo scritto filosofico non deve tendere principalmente a informare il lettore, ma deve condurlo alla

³ Lo scritto 1) non rafforza la memoria, ma la indebolisce, perché gli individui non si eserciteranno come prima; 2) serve al massimo per richiamare alla memoria di chi già sa; 3) abitua i lettori ad affidarsi non a quello che hanno dentro, ma a segni esterni; 4) non offre il vero sapere, ma solo l'apparenza, per cui molti, avendo tante informazioni, si crederanno dotti, mentre non sapranno nulla; sarà dunque difficile discuterne con loro; 5) sembra vivo ma non lo è; infatti è incapace di rispondere alle domande e si limita a ripetere sempre la stessa cosa; non sa come difendersi, ma ha bisogno del soccorso dell'Autore, cosa quasi mai possibile; 6) è una forma di comunicazione non controllabile perché rotola nelle mani di chiunque e non sa quando parlare e quando tacere.

scoperta delle aporie e delle possibili vie di soluzioni. Questo richiede una grande cautela dello scrittore, che rivela solo quanto è necessario per la crescita dell'allievo, riservandosi sempre *le cose di maggior valore* per difenderle dalle possibili incomprensioni del lettore. Tali «cose» sono «di maggior valore» in relazione ad un contesto: ciò che è «non detto» nei primi dialoghi è poi chiarito in quelli successivi che «non dicono» cose più complesse. La soluzione è sempre 'oltre', in opere successive, che aprono nuovi problemi e così via. Il risultato è una sequenza protrettica, che conferma la scelta (socratica) di non danneggiare l'allievo rivelandogli la soluzione. Si tratta invece di accompagnarlo nella sua crescita, proponendogli tematiche via via più complesse.

In sintesi, il filosofo è colui che scrive sui diversi temi:

- *in negativo* trattenendosi, cioè avendo sempre⁴ cose di maggior valore con cui soccorrere le più deboli affermazioni che affida alla scrittura, di cui conosce il limite;
- *in positivo* proponendo stimoli, problemi, indicazioni incomplete, *forti allusioni*, insomma «giochi» che spingano il lettore a riflettere e quindi non a *imparare*, ma a *fare filosofia*;
- di conseguenza, la soluzione ultima risulta per definizione non scritta, ma oggetto, quando opportuno, di stimolanti allusioni.

2. Dovendo parlare di 'dimostrazione' occorre semantizzare questo termine. Qui per dimostrazione non si intende una generica argomentazione, ma una successione di asserzioni che concludono legando strettamente un soggetto ad un altro termine, sia esso un predicato o una definizione. Quindi una serie di argomentazioni che spingono a ritenere legittimamente che «A è B sulla base di C e anche D» non costituisce una vera dimostrazione, mentre lo è, ad esempio, la classica figura per cui «dato che A è C e C è B, ne consegue che A è B». In sintesi e semplificando, in una dimostrazione i termini in gioco sono direttamente implicati.

Queste premesse sono necessarie perché Platone nel *Fedone* gioca in molti modi, proprio perché introduce per la prima volta in modo esplicito un tema come l'immortalità dell'anima. Lo fa ad esempio con la figura di Socrate⁵ e con il contesto narrativo⁶. Noi ci limiteremo a quello che appare il gioco più rilevante, fatto sulla stessa 'dimostrazio-

⁴ Il che spiega perché il fondamento ultimo della filosofia non viene mai messo per scritto da Platone, anche se negli ultimi dialoghi ci sono molte forti allusioni ad esso.

⁵ Socrate è qui certamente poco 'socratico', privo di qualunque vero riferimento al 'non sapere', comunque lo si voglia intendere.

⁶ I personaggi che danno avvio al dialogo sono Fedone, allievo di Socrate, ed Echecrate pitagorico, uditore dei tarantini Filolao ed Eurito, nativo di Fliunte (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VIII 46; GIAMBLICO, *Vita pitagorica*, 251, 267). Il luogo in cui si incontrano è proprio Fliunte: Echecrate si lamenta perché non ha notizie dettagliate sulla morte di Socrate (nessun concittadino va ad Atene e da molto tempo non arriva nessun ateniese) (57A-B). Nel dialogo narrato ci sono Simmia e Cebete, che non risultano nel catalogo dei pitagorici, ma che sono presentati come uditori di Filolao e intimi di Socrate (così anche SENOFONTE, *Memorabilia*, I.2,48; III.11,17). Platone ne parla anche nel *Critone* come amici disposti a mettere a disposizione il denaro necessario alla fuga (45B). Anche Echecrate sembra molto vicino all'ambiente socratico, visto che conosce bene il modo di fare di Apollodoro (59A-B), un allievo legatissimo a Socrate (anche in questo dialogo piange e si dispera più di tutti, 117D). Il contesto è dunque vicino al pitagorismo, ma con una sottolineatura di distacco, accentuata da alcune critiche *non richieste dallo svolgimento argomentativo*: sulla morte e sul suicidio si afferma due volte (61D, E) che il grande pitagorico Filolao non ha detto nulla di chiaro. Per una ampia presentazione dei 16 personaggi di questo dialogo, cfr. PLATONE, *Fedone, o dell'anima*, traduzione, commento e note di G. Casertano, Paolo Loffredo Iniziative Editoriali, Napoli 2015, pp. 13-32.

ne' attraverso una sapiente articolazione del dialogo. La struttura architettonica è spesso decisiva nei testi di Platone e non poteva mancare in un'opera per tanti aspetti estrema come il *Fedone*. Tuttavia, per ricostruirla non dovremmo basarci su nostri presupposti, ma sulle indicazioni che il testo stesso ci fornisce. Questo è sempre vero, ma vale soprattutto nel caso di Platone: proprio perché la funzione del gioco è educativa e protrettica, l'Autore offre segnali che risultano chiari se si ricorda non solo quanto abbiamo sopra detto sul «gioco», ma anche che il testo era letto ad alta voce: il cambio di interlocutori, le domande etc. etc. acquistano un risalto che si perde nella lettura a bocca chiusa⁷.

Nel nostro caso *l'indicazione strutturale è costituita dagli interventi di Fedone ed Echecrate che interrompono lo svolgimento del dialogo in carcere*, il che, in un *teatro filosofico*, costituisce una cesura estremamente forte, *un cambio di scena*. Partendo da questo dato, vediamo emergere anche le ulteriori movenze del dialogo, che possiamo così schematizzare:

- A. *Cornice iniziale* (57A-59C): Il dialogo a Fliunte tra Fedone ed Echecrate, cui segue la narrazione.
1. *Prima parte* (59C-88C): Platone ostenta *due ragioni di fondo che giustificano la convinzione nell'esistenza di un'anima razionale e immortale*;
 - 1.1. *introduzione* (59C-69E): Socrate mostra di essere convinto dell'immortalità dell'anima;
 - 1.2. *due argomentazioni* divise dall'intermezzo del fanciullino di Cebete;
 - 1.2.1. *prima argomentazione* strutturata in due passaggi: 1) il divenire 'pendolare' della realtà (dal morto al vivo e dal vivo al morto) in un orizzonte cosmologico (69E-72D); 2) la preesistenza dell'anima giustificata dall'anamnesi (72E-77B); i due passaggi uniti possono giustificare la credenza nell'immortalità dell'anima e *in un certo senso* dimostrarla (77B-78B);
 - 1.2.2. *seconda argomentazione*: l'anima è affine al divino, per cui è credibilmente incorruttibile (78B-80B);
 - 1.3. a conferma della debolezza di queste argomentazioni segue *un mito escatologico* con esplicitazioni etiche (80B-84B).
 - 1.4. Questa Prima parte alla fine collassa con i dubbi di Simmia e Cebete (84C-88C).
- B. *Lo stacco tra la prima e la seconda parte* (88C-91C): l'intervento dei due personaggi-cornice segna uno stacco forte che isola la prima parte (88C-89A). La ripresa è preparata con due quadri (89A-91C), la deliziosa scena con Fedone che non dovrà tagliarsi i capelli in segno di lutto e l'invito socratico a non perdere fiducia nei ragionamenti.
2. *Seconda parte* (91C-102A): il quadro metafisico al cui interno va collocata la visione platonica dell'anima. La confutazione della obiezione di Simmia serve ad eliminare la concezione dell'anima come armonia, mentre quella

⁷ Ho scoperto questo dato, peraltro ovvio data la caratteristica oralità del tempo, nell'interpretazione del *Parmenide*: la struttura delle argomentazioni della seconda parte risulta più chiara se si presta attenzione alle risposte di Aristotele, che invece vengono ignorate perché noi, leggendo mentalmente, le saltiamo in quanto *quasi sempre* irrilevanti (cfr. in proposito il mio *Dialettica e verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990, 2000).

di Cebete, molto più complessa, comporta la ricostruzione della ricerca socratico-platonica che porta alla Seconda navigazione, cioè alle Idee con un accenno alla ulteriore ricerca verso i Principi primi. L'esito positivo della Seconda parte non riguarda tanto l'anima quanto l'esistenza delle Idee.

- C. *Breve stacco rafforzativo* (102A): tale risultato positivo viene ribadito dall'intervento dei due personaggi-cornice.
3. *Terza parte* (102A-117B): molto strutturata, ma senza vere cesure, il che ci costringe ad affrontare il problema della sua unità; comprende: la dimostrazione dell'immortalità dell'anima (102A-107B), un grande mito che conferma la profonda unità del reale (107C-115A), il resto della giornata in prigione (115B-117B).
- D. *Riferimento a Echecrate* (117B): una sola parola, ma il riferimento a Echecrate serve a spezzare la scena nel momento in cui Socrate prende in mano la ciotola con la cicuta.
4. *La morte di Socrate* (117B-118A): la scena della morte.
- E. *Cornice finale* (118A): Fedone ricorda ad Echecrate che Socrate fu l'uomo migliore, più sapiente e più giusto del suo tempo.

Ovviamente, nella analisi mi limiterò esclusivamente ai dati che portano alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima, mostrando il senso di questa struttura che appare dipendente dalla visione della scrittura come gioco protrettico.

Prima parte (59C-88C)

1. Introduzione (59C-69E)

Mi soffermo su questa parte per mostrare con quanta insistenza Platone *anticipi il senso del dialogo*. Socrate fa infatti una serie di affermazioni che in qualche modo presuppongono il risultato della dimostrazione:

Infatti soprattutto per chi è sul punto di intraprendere il *viaggio verso l'aldilà* è conveniente indagare con la ragione e discorrere con miti su questo *viaggio verso l'aldilà* e dire come crediamo che sia (61D10-E3).

Ciò che viene detto a questo proposito nei misteri, che *noi uomini siamo come in una prigione*⁸ e che non dobbiamo né liberarcene né fuggire, mi sembra un pensiero profondo e non facile da capire. Ma questo almeno, Cebete, mi sembra ben detto: che sono gli dèi a prendersi cura di noi e che noi siamo proprietà degli dèi (62B2-8).

Questo Socrate crede a molte cose: c'è un viaggio e un'Aldilà, il nostro vero essere⁹ è prigioniero (nel corpo), bisogna intrecciare mito e *logos*, gli dèi si prendono cura

⁸ Il termine greco, *phourà*, ha un duplice senso, come «carcere» o come «posto di guardia». Alcuni, come A CARLINI, *Note critiche al testo del Fedone*, «Bollettino del comitato per la preparazione dell'Edizione Nazionale del Classici greci e latini», 16 (1968), pp. 25-60, in part. p. 32, propendono per il secondo senso con un ragionamento certo interessante (e anche condivisibile) sul ruolo di servizio che l'essere umano deve esercitare nei confronti degli dèi. Il testo, però, parla di misteri (probabilmente orfici); pertanto, come la maggioranza dei traduttori, credo che solo il primo senso sia rispettoso del testo (che poi parla di liberazione e di fuga).

⁹ Nell'*Alcibiade I* Socrate indica nell'anima *il vero se stesso* (αὐτὸ τὰυτό, 129B1), cioè l'uomo stesso (τί τούτων ὁ ἀνθρώπος, 129E10).

degli esseri umani. A partire da quest'ultimo dato si formula una obiezione: è assurdo desiderare la morte, visto che si è proprietà di divinità buone che con la morte (cioè, sottinteso, con il dissolvimento di sé) vengono abbandonate. Socrate si impegna affermando due volte (63B; 69E) che cercherà di difendersi in modo più che *convincente* davanti ai giudici. Egli spera di andare presso uomini buoni, anche se di questo non è certo, mentre afferma due volte con sicurezza che crede di andare presso dèi sapienti e buoni. Per questo non si rattrista come gli altri, ma spera che per i morti ci sia qualcosa, che, come si dice dai tempi antichi, è migliore per i buoni che per i cattivi (63B-C). Poi, ribadito che gli sembra verosimile che un filosofo debba sperare di ricevere dopo morto grandi beni nell'Aldilà (63E-64A), cerca di spiegare in che senso un tale soggetto desidera morire. La morte non è altro che la separazione dell'anima dal corpo (64C)¹⁰, due componenti dell'essere umano rispetto alle quali il filosofo non è equidistante in quanto si occupa essenzialmente dell'anima, anzi

il filosofo, diversamente dagli altri uomini, scioglie l'anima dalla comunanza con il corpo il più possibile (64E8-65A2).

Infatti dal punto di vista conoscitivo il corpo è di ostacolo: l'anima ragiona meglio quando i sensi non sono coinvolti, solo così conosce, *per quanto è possibile*, il giusto, il bello e il buono, cioè l'essenza (τῆς οὐσίας, 65D13) di tutte le cose, ciò per cui sono quello che sono. Il riferimento anticipato alle Idee, che svolgeranno poi un ruolo decisivo nel dialogo, è molto evidente. Inoltre la terminologia è molto forte: si parla di verità assoluta (τὸ ἀληθέστατον, 65E2), del modo più puro (καθαρότατα, 65E6) di procedere, cioè conoscere con «il pensiero solo in se stesso e puro» ciascuno degli enti «solo in se stesso e puro» (66A1-3), senza che i sensi interferiscano impedendo di raggiungere verità e conoscenza (ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν, 66A6). Il brano è ridondante, pieno di superlativi e ripetizioni: si parla dal punto di vista dell'anima, quindi in modo assoluto, considerando il corpo come un male (κακοῦ, 66B6) che impedisce di conquistare in modo adeguato la verità (66B). Il quadro è estremo. Si vuole

guardare con l'anima in se stessa le cose in se stesse (66E1-2).

La conclusione non può che essere altrettanto radicale:

Se infatti non è possibile, in unione col corpo, conoscere qualcosa in modo puro (καθαρῶς), delle due l'una: o non è mai possibile acquisire il sapere, o è possibile da morti, perché allora l'anima sarà sola in se stessa (αὐτὴ καθ' αὐτήν) separata dal corpo, prima no (66E4-67A2).

Dal punto di vista della *sapienza*, della *perfetta conoscenza*, quella che può conseguire l'anima *da sola e nella sua forma pura*, solo dopo la morte forse è possibile raggiungerla. *Nel corso della nostra vita* «saremo vicinissimi al sapere» (67A3) se avremo pochi rapporti col corpo e ci manterremo puri (67A5), mentre una volta morti, essendo puri (καθαροὶ, 67A7)

conosceremo da noi stessi tutto ciò che è netto (πᾶν τὸ εἰλικρινές), cioè il vero (τὸ ἀληθές), perché non è lecito a chi è impuro cogliere ciò che è puro. Questo, Simmia, credo che dovranno dire tra loro e opinare tutti i veri amanti del sapere (67A8-B4).

¹⁰ Lo stesso è detto anche in *Gorgia*, 524B2-4.

Dunque si parla della *conoscenza perfetta* tra elementi puri: l'anima di fronte alle Idee. Questo porta Socrate a parlare della

grande speranza <che> ha colui che giunge là dove io sto per andare di venire in possesso là *in modo adeguato, se mai in qualche luogo è possibile*, di ciò per cui ci siamo dati tanto da fare nella vita passata (67B8-10).

Due dati vanno qui sottolineati: Platone ostenta la sua assoluta convinzione nell'esistenza dell'Aldilà e la strutturale polivalenza del discorso. Dal punto di vista *assoluto* della sola *psichè*, la conoscenza (pura) è propria della sola anima disincarnata, dal punto di vista dell'essere umano, fatto di anima e corpo, ci si avvicina, per quanto possibile, a tale conoscenza. Il risultato non è la sapienza divina, ma la scienza umana¹¹. Se non si accetta questo, tutta la successiva ricerca negherebbe quanto qui Platone sta affermando.

Poiché questo approccio polivalente può lasciare dubbiosi, ricordo che per fortuna abbiamo un passo nelle *Leggi*, in cui Platone lo esplicita proprio in questo ambito: l'Ateniese afferma che siamo per natura burattini che partecipano di piccole parti della verità (804B2-4); sembra che la vita umana non abbia alcun valore, ma la cosa viene chiarita:

Non stupirti, Megillo, ma comprendimi: infatti ho detto quello che ora ho detto guardando la divinità e subendone l'influenza. Ma, se questo ti è caro, sia pure il nostro genere umano non privo di valore e degno di una certa attenzione (804B7-C1).

Si può esprimere un giudizio *dal punto di vista del divino* e un altro *dal punto di vista dell'umano, con esiti molto diversi*¹². La situazione è analoga nel *Fedone*. In questa introduzione la riflessione è tutta svolta in chiave di assoluto e dal punto di vista della *pura anima*, per cui la conclusione è ovvia e ripetuta in vario modo: se il filosofo dedica la vita a separare l'anima dal corpo, sarebbe ridicolo se, giunto vicino alla morte, si addolorasse (67C-68B).

Platone ha così introdotta una visione della morte¹³ e della vita¹⁴ che un filosofo deve avere e che rappresenta il bagaglio di convinzioni che Platone anticipa ai successivi ragionamenti.

¹¹ Come dice giustamente B. CENTRONE in PLATONE, *Fedone*, a cura di B. Centrone, Laterza, Roma - Bari 1991, p. 61: «Se la *phronesis* si realizza solo nella separazione dal corpo, ma questa si ha compiutamente solo con la morte, allora la vera sapienza è al di là della vita terrena; per questo l'uomo è filosofo (68C), cioè amico della sapienza, e non sapiente (*sophòs*), in quanto non può mai attingere compiutamente alla verità suprema». In sintesi, troviamo qui la stessa posizione che Platone afferma nel brano del *Fedro*, 278C4-D6, citato sopra.

¹² Per un approfondimento di questa molteplicità di approcci cfr. *Il disordine ordinato*, pp. 163-166. Si tratta di un atteggiamento proprio della filosofia classica, che abbiamo definito *multifocal approach*. Su questo è in corso di stampa per l'Academia Verlag un volume a cura di E. CATTANEI, A. FERMANI - M. MIGLIORI, *By the sophists to Aristotle through Plato* che sottolinea la necessità e utilità di questa chiave ermeneutica con un intervento di F. Eustacchi sui sofisti, due su Platone (A. Fermani e M. Migliori), tre su Aristotele, due di L. Palpacelli e uno di A. Fermani.

¹³ La morte non è altro che la separazione del corpo e dell'anima; gli dèi si prendono cura di noi, che siamo loro proprietà; un filosofo quando muore certamente incontra gli dèi; quello che attende un giusto dopo la morte è meglio di quello che ha qui.

¹⁴ Il filosofo si interessa quasi esclusivamente dell'anima; questa conosce tanto più quanto meno è disturbata dal corpo; il filosofo per tutta la vita tende a separare l'anima dal corpo; accoglie la morte perché l'anima andrà là dove è possibile conoscere con la massima purezza le cose pure.

2.1. *La visione ciclica del reale: l'argomento dei contrari (69E-72D)*

Cebete sottolinea che bisogna dimostrare che l'anima continua ad esistere e che conserva potere e pensiero (70B3-4). Socrate risponde, presentando due argomenti, che collega alla fine per avere una apparenza di 'dimostrazione'.

Il primo argomento, quello dei contrari, non riguarda solo l'anima, ma il cosmo e il vivente, *come afferma esplicitamente Socrate (70D)*. Secondo l'antica dottrina della reincarnazione il vivo nasce dal morto, una conferma del principio per cui un contrario deriva dall'altro contrario (il dormire deriva dall'essere sveglio e viceversa). Il procedimento appare forzato¹⁵ e poco convincente¹⁶ per l'affermazione che un contrario *deriva* da un contrario, mentre qui si mostra solo che qualcosa *passa* da una situazione ad una contraria (una cosa diventa più grande da più piccola che era, 70E). A conferma, Platone afferma successivamente che qui non si è parlato del contrario in sé, ma delle realtà che hanno contrari (103A-C)¹⁷.

Comunque qui abbiamo una anticipazione della visione ciclica della cosmologia¹⁸: il procedere reciproco dai contrari spiega perché la realtà non è già tutta consumata nella morte (72A-D)¹⁹. Questo argomento costituisce solo uno sfondo, poco significativo nello specifico, perché l'immortalità risulta un presupposto accettato per il nesso dei contrari: il mondo testimonia un continuo passaggio dalla morte alla vita, pena dover ammettere che tutto si consuma nella morte. Su questo (e non su altro) Cebete si dichiara totalmente d'accordo. Pertanto Socrate può concludere che l'anima vive nell'Ade (71E). Ma che cosa sia l'anima e *perché* possa sopravvivere alla morte del corpo è un tema nemmeno accennato.

¹⁵ Il problema maggiore non è costituito dall'uso dei termini 'nascere' e 'morire' (cfr. CENTRONE, in PLATONE, *Fedone*, p. 69) che (in una scrittura in chiave di 'gioco protrettico') si possono giustificare 1) se si ricorda che il morire è la fine dell'unione di anima e corpo e il nascere una nuova incarnazione; 2) se si centra l'argomento sull'anima: questa 'muore' come anima di uno specifico soggetto e 'nasce' come nuovo soggetto (nel *Menone*, 81C5, Socrate afferma che l'anima è «sia immortale sia nata molte volte», affermazione che capiremo bene alla fine di questo articolo); così anche il parallelo con la coppia sonno-veglia funziona: l'anima vive (nel senso che dà origine all'essere umano) e muore (nel senso che si stacca dal corpo) come l'individuo è sveglio e dorme.

¹⁶ Anche le risposte di Cebete testimoniano spesso una notevole incertezza.

¹⁷ Possiamo dire che siamo a livello empirico, in quanto il soprasensibile non è stato ancora introdotto.

¹⁸ Come mostra il grande mito cosmologico del *Politico*, 268D-276E, il modello del divenire per Platone è pendolare: due cicli di movimento, che si alternano senza soluzione di continuità in due direzioni contrarie; il mondo passa da un massimo di ordine a un massimo di disordine e viceversa, ricevendo dal suo artefice l'unica immortalità che può competere a una realtà materiale (per un approfondimento cfr. i miei *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al "Politico" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 80-96; 324-331, e *Il Disordine ordinato*, pp. 137-139; 534-538; 662-663).

¹⁹ «Così, come indicato dalla terminologia, il punto di vista adottato è quello della filosofia naturale, per la quale, dati la trasformazione perenne della vita nella morte, della morte nella vita e il movimento ciclico del divenire, si può dedurre "che l'anima deve esistere da qualche parte e da lì rinascere". Questa visione sublime della vita espressa dalla filosofia naturale si affianca a quella espressa nei misteri. L'uomo è parte del grande ordine cosmico; "l'equilibrio dell'infinita bilancia" si applica anche a lui» (P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, 3 Bde., Walter de Gruyter, Berlin - New York 1964-1975; tr. it. a cura di A. Le Moli, *Platone*, Bompiani, Milano 2004; p. 761). Questo autore sottolinea (*ibi*, p. 762) che il discorso non vale per tutti i contrari (alcuni ammettono passaggi intermedi), tuttavia funziona perché il riferimento è a situazioni alternative, come vita e morte, veglia o sonno.

2.2. *Reminiscenza e metempsicosi (72E-77B)*

A conferma della debolezza dell'argomento, Cebete, evidentemente non soddisfatto, ricorda per sostenerlo ulteriormente una dottrina che *Socrate ha sostenuto spesso*, quella della reminiscenza²⁰. Infatti un individuo ben interrogato è in grado di risolvere problemi che dovrebbe ignorare²¹. Ciò implica la preesistenza della *psichè*. La trattazione, lunga e articolata, conferma la capacità autonoma dell'anima che ha una conoscenza delle Idee, ad esempio dell'Uguale in sé, che deve essere presupposta alla visione sensoriale di due cose (parzialmente) uguali. Dal nostro punto di vista è rilevante il fatto che Socrate stabilisce un nesso necessario (αὐτῇ ἀνάγκῃ, 76E9) tra le Idee e la preesistenza delle anime, con esplicita approvazione di Simmia e anche di Cebete²². *Si comincia così a delineare quell'orizzonte meta-empirico e meta-fisico al cui interno ha senso parlare di un'anima immortale (e tentare di dimostrarlo).*

2.3. *L'unione delle due tesi (77B-78B)*

I due interlocutori, però, osservano che l'argomento mostra solo che l'anima esiste prima della nascita, ma nulla dice del dopo; pertanto si può pensare che l'anima perisca (77B-C). Socrate, invece, ritiene che la prova funzioni collegando i due argomenti: dato l'argomento dei contrari, la preesistenza comporta la sopravvivenza dell'anima, premessa per una nuova esistenza.

In conclusione, possiamo dire due cose di segno apparentemente opposto. Da una parte, questo intreccio tra i due argomenti ha una sua forza persuasiva, dall'altra come 'dimostrazione' ha un valore molto limitato, come mostra il fatto che, a partire da una credenza religiosa, si incentra non sulla natura dell'anima, ma sulle sue attività, e soprattutto funziona come una sorta di postulato: *visto che* la realtà è ciclica, *visto che* l'anima possiede conoscenze a priori, *dobbiamo pensare* che l'anima esista prima e dopo il suo rapporto con un corpo. A riprova, Socrate non chiede l'approvazione dei due interlocutori e prosegue. Prima, però, crea uno stacco con il fanciullino di Cebete che propone un tema prima appena accennato, la paura; il timore che con la morte l'anima si dissolva (77D-E) deve essere vinto con un incantesimo²³. Dunque Platone stesso ci dice che non

²⁰ «La dottrina della reminiscenza, che è di genesi pitagorica, ha avuto una fondazione teoretica solo sulla base della metafisica platonica; per questo qui si fa dire proprio ad un "pitagorico" che essa è di Socrate, e subito si fa dire a Simmia che non l'ha bene in mente» (G. Reale, in PLATONE, *Fedone*, Prefazione, Saggio introduttivo, traduzione e note di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 295, n. 62). Per una trattazione di questo fondamentale aspetto della gnoseologia platonica cfr. *Il disordine ordinato*, pp. 203-238.

²¹ Si tratta di un evidente richiamo all'episodio dello schiavo in *Menone*, 81A-86C.

²² A conferma, in seguito Cebete, intervenendo sui limiti della 'dimostrazione', sottolinea che la prima parte, la preesistenza dell'anima, gli sembra dimostrata in modo adeguato (86E-87A).

²³ Non entro nel merito, se non per escludere che questo fanciullino sia la parte irrazionale dell'anima, visto che Cebete dice che «c'è forse anche in noi un fanciullino» (ἴσως ἐνι τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς ὅστις, 77E6). Questa immagine manifesta solo la intrinseca debolezza dell'anima umana, sempre divisa e conflittuale: l'anima razionale può e deve essere convinta razionalmente, ma saranno utili anche i miti. E tuttavia l'incantesimo deve essere ripetuto – lo dice Socrate – ogni giorno. *D'altra parte ne abbiamo l'assoluta evidenza: un pensatore della potenza di questo Socrate, incarnazione del vero filosofo, affronta con ragionamento e mito questo tema (anche) nell'ultimo giorno della sua vita.*

c'è stata una vera dimostrazione sull'anima e che il lavoro non è, per così dire, nemmeno cominciato: Socrate non ha ancora fatto il suo (razionale e mitico) incantesimo²⁴.

3. *L'anima è affine al divino (78B-80B)*

Il nuovo argomento viene impostato con tutt'altro taglio per mostrare che non è plausibile che l'anima si dissolva persino prima del corpo, rafforzando nel contempo il tema dell'*affinità* tra anima e Idee. Anche in questo caso è lo sfondo teorico complessivo che dà valore all'argomento: esistono due realtà, una visibile, composta e mutevole, una invisibile, semplice e stabile. Se si prende la coppia corpo-anima emerge subito che il corpo è «più simile e più affine» (ὁμοιότερονί καὶ συγγενέστερον, 79B4-5) alla realtà visibile, mentre l'anima, invisibile, è affine al genere semplice e fisso. Il ragionamento si basa sul concetto di 'affinità', l'essere congenere: l'anima non può essere semplicisticamente posta tra le Idee e nemmeno *esclusivamente* nella sfera del soprasensibile, visto il suo rapporto con il mondo fisico. Infatti, Platone ribadisce subito questo nesso: l'anima domina il corpo e, a causa di questo rapporto, è spinta ad attaccarsi alle cose terrene, mentre in sé si eleva a ciò che è eterno cui è affine (συγγενής, 79D3). Resta comunque sottolineato il rapporto con il *mondo intellegibile delle Idee*:

l'anima è in sommo grado simile (ὁμοιότατον) a ciò che è divino, immortale, *intelligibile* (νοητῶ), uniforme, indissolubile, sempre identico a se medesimo (80B1-3).

Anche questo argomento non è molto probante, in quanto la natura dell'anima viene in qualche modo data per scontata. Tuttavia, questa tesi costituisce una necessaria premessa alla vera prova, basata sulle Idee, ed ha una sua efficacia: in una visione della (unica) realtà strutturata su due piani ontologici, l'anima appartiene al blocco delle entità superiori. Platone insiste ripetutamente su questo punto (79D, 80B, 81A) e lo sostiene ulteriormente con un discorso mitico collegato a riflessioni etiche.

4. *Il mito (80B-84B)*

Questo sottolinea il diverso destino del corpo e dell'anima. Emerge un dato: il corpo si dissolve, ma non subito e in certe condizioni anche molto lentamente; alcune parti, poi, possono durare così a lungo da sembrare quasi immortali. L'anima invece non solo non si dissolve, ma va in un luogo a lei conveniente, puro e invisibile, presso una divinità buona e sapiente (84D7):

se ne andrà, dunque, a ciò che le assomiglia (τὸ ὅμοιον), a ciò che è invisibile (τὸ ἀιδέες), a ciò che è divino, immortale, *intelligente e saggio* (φρόνιμον) (81A4-5).

Dunque l'anima è affine *anche* alla divinità, quindi agisce e pensa, il che spiega bene perché è solo 'affine' alle Idee. In sintesi, è affine all'intellegibile, è affine alla divinità intelligente, è legata fortemente al corpo nella vita umana: qui Platone non dice (e non ha ragione di dirlo) che l'anima è tripartita, ma certamente non pensa ad un'anima semplice²⁵. Per capire meglio questa visione polivalente, riprenderemo la tematica successivamente.

²⁴ A conferma, Cebete si rammarica perché stanno per perdere l'unico incantatore capace di fare l'incantesimo tutti i giorni. Ma il filosofo invita tutti a cercarne un altro in Grecia o tra i barbari, ma soprattutto tra di loro; evidentemente per lui non c'è nessuno che sa farlo meglio dei suoi amici (Platone compreso, evidentemente).

²⁵ D. BOSTOCK, *Plato's Phaedo*, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 119, parla di «carattere camaleontico»

Il mito conclude con i diversi destini delle anime, con il filosofo, che unico riesce a raggiungere la sfera divina (82B-C) e quindi la perfetta felicità. La conclusione è che non c'è ragione di temere che, nel separarsi dal corpo, l'anima sia «dispersa dai venti» (84B).

5. *Le obiezioni di Simmia e Cebete (84C-88C)*

Come abbiamo visto, si tratta di argomentazioni che hanno un certo tasso di plausibilità, ma anche molti presupposti e incompletezze. Non stupisce dunque che siano come azzerate dalle obiezioni di Simmia e di Cebete, che non affrontiamo analiticamente²⁶, limitandoci ad un dato significativo: Cebete ribadisce che la reminiscenza dimostra che l'anima preesiste, ma non che continui a vivere. *Ciò conferma che, agli occhi dello stesso Platone, gli argomenti precedenti non sono sufficienti a una 'dimostrazione'*. Inoltre il filosofo introduce un'osservazione non enfaticizzata, ma che propone un tema risolutivo: *si può pensare che l'anima viva più a lungo del corpo e che quindi ne 'consumi' molti, ma che alla fine muoia, mentre si deve dimostrare che è immortale* (86E-88B)²⁷. Questa affermazione, ribadita più volte nel testo, sottolinea una distinzione importante: l'anima può *sopravvivere* alla morte del corpo, cosa che conferma la sua natura superiore, ma l'*immortalità* è una cosa diversa.

Lo stacco tra la prima e la seconda parte (88C-91C)

Le obiezioni richiedono adeguate risposte. Prima di proporle, però, Platone interrompe con due passaggi lo svolgimento del testo, il che segnala il salto che il dialogo sta per compiere. Il primo fondamentale stacco è costituito dal dialogo tra Fedone ed Echecrate (88C-89A), il quale ribadisce lo smarrimento che le obiezioni determinano e pone una domanda di fondo: a quale ragionamento si potrà credere se anche questi, che sembravano così convincenti, sono sottoposti al dubbio? La risposta è nella successiva difesa del valore del *logos* (89C-91C). I ragionamenti vengono in odio perché si è dato loro troppa fiducia; quando poi si hanno le inevitabili delusioni si arriva a credere che non ci sia nulla di cui fidarsi. Si è pensato in termini assoluti (ottimo-pessimo), mentre le realtà umane sono quasi sempre mediane. Ciò vale per tutta la realtà, quindi anche per la conoscenza:

Dunque, Fedone – egli disse – uno si troverebbe a subire una condizione deplorabile se, *pur essendoci un qualche ragionamento vero e saldo e che è possibile cogliere come tale*, poi, per il fatto di essersi trovato davanti ragionamenti che a volte sembrano veri e a volte no, invece di individuare come causa se stesso e la propria incompetenza, finisse per il dolore con lo spostare la causa da sé ai ragionamenti e così continuasse a odiarli e a insultarli per il resto della vita,

dell'anima del Fedone; per la strutturazione dell'anima in parti (e non in semplici funzioni), cfr. *Il disordine ordinato*, pp. 736-786.

²⁶ «Le obiezioni hanno lo scopo di creare quella perplessità, quello sgomento e quella tensione che, nel modo più efficace, preparano emotivamente il lettore ad affrontare il momento più impegnativo. Infine, le due obiezioni offrono a Platone l'occasione di confutare alcune tesi correnti negli ambiti filosofici di allora» (REALE, in PLATONE, *Fedone*, p. 33).

²⁷ Secondo Cebete, per non aver paura della morte occorre «dimostrare che l'anima è *del tutto immortale e indistruttibile* (παντάπασιν ἀθάνατόν τε καὶ ἀνώλεθρον)» (88B5-6). Gli stessi identici termini saranno riproposti da Socrate, 95C1.

restando privo della verità e della conoscenza degli enti (τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης) (90C8-D7).

L'errore è tutto nel soggetto, che deve correggersi. Infatti Socrate propone di procedere con atteggiamento critico, sottolineando ripetutamente che bisogna preoccuparsi *solo della verità*²⁸.

Lo iato è poi rinforzato dal modo con cui la scena torna nella prigione: un delicato dialogo sui bei capelli di Fedone, proprio colui che sta raccontando. Socrate appare certo che domani il giovane non se li taglierà in segno di lutto, tanto da dire che, *se non riusciranno a vincere le obiezioni, cioè a dimostrare che l'anima è immortale*, lui stesso se li taglierà. Uno scherzo che non dovrebbe lasciare dubbi sulle conclusioni del dialogo (89A-C).

Seconda parte: il quadro metafisico e l'unità del reale (91C-102A)

Questa parte, fornendo il quadro metafisico di riferimento, ci offre una trattazione fondamentale sia in sé sia in quanto propedeutica alla prova stessa, a conferma della *struttura in crescendo verso la dimostrazione* (che troveremo molto dopo). Sorvoliamo sulla risposta a Simmia, il quale, dovendo scegliere tra due tesi incompatibili, trova l'argomento della reminiscenza e dell'esistenza delle Idee più convincente di quello dell'anima-armonia (91E-92E). Ben più complessa la risposta a Cebete, il quale chiede di dimostrare che l'anima è *incorruttibile e immortale*, poiché il fatto che essa sia forte e affine al divino prova solo che essa può vivere a lungo. La questione teoretica sottesa è chiara: *l'anima appartiene ad una sfera superiore, ma manca una giustificazione di tale superiorità*. Occorre allargare il discorso all'intera struttura del reale, cosa che Socrate fa partendo dalla causa della generazione e della corruzione, cioè dalla «indagine sulla natura». Con una lunga trattazione (96A-102A)²⁹ Socrate ricostruisce *la genesi della sua filosofia*. Poiché questo processo porta alle Idee e ai Principi è chiaro che qui Platone propone *la logica del suo* percorso filosofico come esito del socratismo. Non potendo analizzare compiutamente questo passo, mi limito a presentare uno schema molto sintetico:

1. la ricerca riguarda la causa e i processi per cui ciascuna realtà si genera, si corrompe ed esiste (96A-B);
2. la proposta di Anassagora, l'Intelligenza che *ordina e causa*, appare interessante in sé, ma deludente *in opere operato* per l'assenza di un riferimento al Bene che giustifichi l'azione finalistica del *Nous* e per l'utilizzo delle sole concause materiali (98A-99B);
3. più in generale, i fisici non credono che ci sia una forza divina che ha disposto le cose nel modo migliore possibile né che il bene determini come le cose devono essere (99C).

A questo punto, visto che non trova le cause a livello fisico, 'Socrate' decide di cambiare strada:

²⁸ *Aletheia* e derivati compaiono in questo brano dieci volte (89D6, 90B6, C7, C9, D2, D7, 91A8, B2, C1, C2).

²⁹ G. Reale ha dedicato una articolata analisi a questo testo (*Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, CUSL, Milano 1984, Vita e Pensiero, Milano 1987, 2003²¹, pp. 137-213); per quanto ci riguarda cfr. *Il disordine ordinato*, pp. 195-202.

Comunque, mi sono avviato in questa direzione e, prendendo di volta in volta quel postulato (ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον) che mi sembra più forte, giudico vere le cose che si accordano con esso, sia rispetto alle cause sia rispetto a tutte le altre cose, mentre giudico non vere quelle che non si accordano (100A3-7).

In sintesi egli ha elaborato un tipo di causa

muovendo dal postulato (ὑποθέμενος) che esista un bello in sé e per sé e un bene e un grande e così via (100B5-7).

Dunque, l'orizzonte della filosofia platonica *non è costituito dal solo mondo delle Idee*, ma da un *intero* che comprende 1) il mondo fisico che *va spiegato* e 2) una realtà superiore che fonda l'esistenza della prima e ne spiega l'articolazione³⁰. Ciò costituisce una premessa per la successiva *dimostrazione*, come subito Socrate anticipa:

Se mi concedi e ammetti che esistano queste realtà, spero, partendo da queste, [...] di *scoprire perché* l'anima è immortale (100B7-9).

Socrate fa infine un intervento enfatico (101C) in cui invita ad affermare «alto e forte» che una data cosa si genera per partecipazione all'Idea e che le altre ipotesi vanno tutte respinte. Inoltre bisogna rispondere in modo corretto se qualcuno attacca il postulato delle Idee:

Se poi qualcuno volesse discutere lo stesso postulato, lo lasceresti stare e non gli risponderesti prima di aver considerato se le conseguenze che da esso derivano concordano o non concordano fra di loro; quando poi dovessi darne ragione procederesti nello stesso modo, ponendo un ulteriore postulato, quello che ti sembra il migliore fra quelli più elevati fino a che tu non pervenga a qualcosa di adeguato (ἰκανόν). E, se vuoi scoprire qualcosa degli esseri, non farai confusione, come gli antilogici che mettono in discussione, insieme, il principio e le conseguenze che da esso derivano (101D3-E3).

Nel caso di un attacco alla sfera delle Idee occorre

1. controllare le conseguenze di tale postulato per vedere se concordano tra loro, se cioè il paradigma è coerente e non contraddittorio;
2. quanto alla richiesta di un fondamento, bisogna verificare se esiste un postulato più alto, risalendo ad ipotesi superiori fino a che non si trova qualcosa di adeguato, cioè che possa essere posto come primo³¹,

³⁰ Risulta chiaro che «deve essere introdotta una distinzione che implichi una differenza di valore e, per così dire, una differenza di livello... Siamo qui in piena metafisica: l'essere fisico è certamente una specie di realtà, ma una specie di realtà che non può esistere da sé sola e per sé sola, né può essere conosciuta o spiegata da sé stessa» (C.J. DE VOGEL, *Rethinking Plato and Platonism*, E.J. Brill, Leiden 1986; tr. it. di E. Peroli, *Ripensando Platone e il Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 1990, p. 251).

³¹ «La prima operazione riproduce la confutazione operata da Socrate: è chiaro, infatti, che qualora le conseguenze che si deducono da un'ipotesi discordino tra loro, cioè si contraddicano, l'ipotesi deve considerarsi falsa. Qualora invece le conseguenze non discordino tra loro, ciò non significa che l'ipotesi da cui derivano sia vera, ma solo che essa è incontraddittoria, cioè possibile. Per vedere se essa è vera, bisogna poterla dedurre da un'ipotesi superiore, il cui valore sia 'sufficiente', cioè sia garantito, e che quindi possa fungere da autentico 'principio'. Il *Fedone* non dice come si possa accertare la sufficienza, cioè il valore, di tale principio. Esso tuttavia allude chiaramente alla necessità di integrare il procedimento negativo, cioè distruttivo, con un procedimento positivo, cioè costruttivo, capace di condurre alla verità» (E. BERTI, *Si può parlare di un'evoluzione della dialettica platonica?* «Journal of the International Plato Society» on line, 2002, ora in Id., *Nuovi studi aristotelici, I Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 407-416, qui pp. 410-411). In effetti il 'come' può essere chiarito solo con la dialettica, a partire dal *Parmenide* passando per *Sofista* e *Politico* fino al *Timeo* e al *Filebo*.

3. stando molto attenti a seguire procedimenti corretti, lavorando o sui fondamenti nel momento ascendivo o sulle conseguenze in quello discensivo.

Il procedimento è unico: si risale dalle aporie fisiche alla teoria delle Idee, dalle aporie delle Idee alla ricerca di quei Principi che sono primi e che costituiscono la premessa di tutto questo sistema causativo; poi si deve ridiscendere a verificare le conseguenze. La conclusione è netta: così bisogna procedere

se veramente vuoi *scoprire qualcosa sulle realtà*; infatti di queste cose costoro <gli antilogici> né parlano né si preoccupano, capaci come sono, con la loro sapienza, confondendo ogni cosa, di piacere ugualmente a se stessi. Ma tu, *se sei un filosofo*, credo che farai come io dico. Quel che dici è verissimo, risposero *insieme* Simmia e Cebete (101E3-102A3).

Breve stacco rafforzativo (102A)

Qui quasi esplose Echecrate, che rafforzava con entusiasmo la totale adesione al *meraviglioso* discorso di Socrate, che apparirebbe chiaro anche a uno che ha poca intelligenza. Un intervento inutile, ma che crea uno iato, necessario perché ormai *le premesse sono state tutte poste e si può procedere alla dimostrazione*.

Terza parte (102A-117B)

Questa parte è strutturata in tre parti molto diverse tra loro; proprio per questo è importante coglierne il senso e sottolinearne l'unità, che è garantita dalla compresenza dei due piani della realtà su cui tanto ha insistito il dialogo.

1. La dimostrazione dell'immortalità dell'anima (102A-107B)

Per ragioni di spazio non posso seguire analiticamente il testo³² limitandomi anche in questo caso a schematizzare i passaggi:

1. La premessa è l'esistenza delle Idee: le cose esistono per partecipazione alle Idee;
2. i contrari in sé si escludono a vicenda;
3. nelle cose che partecipano del contrario, l'arrivo di un contrario fa scomparire l'altro: nessun contrario si genera dall'altro;
4. nella trattazione precedente sui contrari si parlava di una cosa che deriva da un'altra che è contraria, mentre adesso si parla dei contrari che si respingono sia in sé sia nelle cose che ne partecipano;
5. la formulazione non è perfetta; Platone ce lo dice per bocca di Cebete che ha molte cose che lo lasciano perplesso (103C5-6), ma questo tema non viene minimamente approfondito; in effetti senza la dialettica è quasi impossibile chiarire i nessi tra gli opposti; il massimo che si può dire è che un contrario non è mai contrario di se stesso (103C7-8);
6. le realtà che hanno come caratteristica propria un contrario, anche se non coincidono con questo, non possono mai accettare l'altro (il tre non può mai diventare pari);
7. gli oggetti che *necessariamente* accolgono una realtà del tipo sopra descritto assumono lo specifico contrario di quella (un oggetto che *necessariamente* è tre

³² Per un'analisi più approfondita cfr. *Il disordine ordinato*, pp. 792-806.

- è *necessariamente* dispari e non potrà mai accettare il pari; il doppio, pur non essendo contrario al dispari, non lo accoglierà mai);
8. l'anima è ciò che fa vivere un corpo, cioè è principio di vita;
 9. pertanto non può accogliere la morte, quindi è immortale;
 10. Platone non vuole lasciarci dubbi sulla validità della prova affermandolo e riaffermandolo³³;
 11. A questo poi aggiunge che l'immortale deve essere incorruttibile, senza che ci sia bisogno di prove ulteriori.

Cebete alla fine ribadisce la sua adesione alla dimostrazione svolta:

Io, Socrate, non ho nessun motivo per muovere obiezioni a ciò che dici né per non aver fede nei ragionamenti (107A2-3).

A tale affermazione si associa Simmia, il quale però sottolinea anche la vastità dell'argomento, la debolezza umana e la natura del tema. I primi postulati (τάς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας, 107B5), le Idee e i Principi, come sottolinea Socrate stesso, appaiono degni di fede (107B6), ma devono essere approfonditi in modo da essere compresi

*per quanto è possibile ad un essere umano*³⁴. E se anche questo risulterà chiaro, allora non avrete nulla da cercare ulteriormente (107B8-9).

La necessità di tale approfondimento risulta più che evidente: basta pensare ai successivi dialoghi dialettici. Si tratta di una trattazione che però qui non si può fare. Risulta però un dato: questa è l'unica vera dimostrazione, ed è quella che dà senso anche agli argomenti precedenti perché afferma che la natura dell'anima implica la vita, il che spiega perché sia possibile credere 1) al ciclo per cui dal morto deriva la nuova vita, 2) l'anamnesi; 3) l'appartenenza dell'anima alla sfera meta-empirica.

Ma se l'anima è immortale si impone il tema della sua 'collocazione' e 'destino', cosa che Platone affronta con un nuovo mito.

2. Un grande mito sull'unità del reale (107C-115A)

A noi non interessa qui capire i singoli passaggi del mito, ma comprenderne il ruolo nel dialogo. Non deve infatti sfuggirne la stranezza: Socrate descrive il cosmo e la terra. Questa è nel cielo ed è stabile per il perfetto equilibrio del cosmo; essa è pura ed è in un cielo puro che si chiama etere; in essa ci sono delle cavità in cui si riversano aria ed acqua. Gli esseri umani vivono in queste illudendosi di essere sulla superficie. La loro situazione è simile a quella dei pesci che sott'acqua credono che il sole che vedono sia il vero sole e che la superficie del mare sia il cielo, perché non riescono e/o non vogliono mettere il muso fuori e capire qual è la realtà vera.

Un dato emerge subito: i livelli sono due, diversi ma uniti: il parallelo con il mare è rivelatore. Si tratta di avere il coraggio di uscire fuori e di vedere, per quanto possibile, il vero cielo, la vera luce e la vera terra, cioè quello che è e non è un «altro mondo».

³³ «“Così sia – disse – questo diremo che è stato dimostrato. O come ti sembra?”. <Cebete> “In modo del tutto adeguato (ικανώς), Socrate”» (105E8-10). E Cebete è colui che «è sempre alla ricerca di nuovi ragionamenti e non si lascia convincere subito da quello che gli si dice» (63A1-3). Poi Socrate ribadirà che «l'anima si è manifestata immortale» (ἀθάνατος φαίνεται οὐσα, 107C8).

³⁴ Per il valore di questa pervasiva formula in Platone, cfr. *Il disordine ordinato*, pp. 304-307.

La successiva descrizione ribadisce questo dato: i colori sono più belli di quelli che usiamo qui, sulla vera terra ci sono alberi, fiori e frutti, animali e anche uomini, tutto più bello e non rovinato come da noi: gli esseri umani sono sani, vivono più a lungo, ci superano in tutte le facoltà tanto quanto l'etere è più puro dell'aria. Il parallelo è portato avanti fino in fondo:

Quello che per noi sono l'acqua e il mare per le nostre necessità là è l'aria, mentre quello che per noi è l'aria per quelli è l'etere (111A7-B2).

Su questa terra si aprono cavità e anche un enorme baratro, il Tartaro, ci sono grandi fiumi, il più grande dei quali è l'Oceano, mentre agli antipodi c'è l'Acheronte e la palude Acherusiade, dove giungono la maggior parte delle anime dei morti. L'unità è così esaltata: in qualche modo anche l'Aldilà è direttamente connesso con l'Aldiquà. Infatti il mito passa senza salti al giudizio riservato alle morti. Quelli che sono correggibili restano ad espiare le loro colpe nella palude, quelli insanabili vengono gettati nel Tartaro da cui non usciranno più, mentre altri, che si sono pentiti in vita, hanno una possibilità di uscirne se sono perdonati da coloro cui hanno fatto violenza. Infine coloro che hanno vissuto una vita santa, quindi anche i filosofi, sono subito liberati, salgono nella terra pura e lì vivono completamente liberi dal corpo.

Come si vede il mito ha ripercorso alcuni degli elementi cardine dei ragionamenti svolti. Naturalmente Platone è cosciente dell'operazione che ha fatto e quindi conclude con un passo veramente paradigmatico:

affermare con certezza che le cose stanno così come io le ho esposte, non si addice ad un uomo intelligente; però sostenere che le cose che riguardano le nostre anime e le loro dimore sono o così o in un modo simile, *dal momento che l'anima è apparsa* (φαίνεται) *immortale*, questo mi pare che si addica e che valga la pena correre il rischio di credere che sia così – infatti il rischio è bello³⁵ (114D2-6).

Dunque, la descrizione vale per quel che vale; ma visto che *l'anima è apparsa immortale* siamo quasi obbligati a ipotizzare il suo destino, inquadrandolo in una visione del cosmo, della terra e della condizione umana³⁶, riaffermando con forza che la realtà è unica e strutturata in una duplicità di piani.

³⁵ Nel suo sforzo di ricondurre il *Fedone* alla dimensione etica Casertano, che pure polemizza continuamente con quegli studiosi che, a suo dire, si lasciano condizionare dalle loro opinioni personali, anche se il testo fa esplicito riferimento alle anime e alle loro dimore 'ultraterrene', utilizzando il passo precedente a 114C8, finisce col dire che il rischio «non è quello banale e un po' volgare del credere all'immortalità dell'anima, perché alla fin fine non "costa niente", ma di correre un rischio *nei confronti della verità*» (*Fedone*, p. 394). Rinunciando a inutili polemiche, ricordo in modo generico e senza rimandi i tanti passi in cui Platone collega le giuste scelte da fare nella vita al giudizio che attende l'anima immortale dopo la morte. Tra le due dimensioni non c'è mai uno iato.

³⁶ Al contrario la Bonelli, che conduce un'analisi piena di approfondite riflessioni teoretiche sugli argomenti del *Fedone* e che non appare convinta della validità delle prove, ritiene che questo mito confermi «che la ragione argomentativa non ha trionfato» per cui la successiva indagine (che però da quel che dice non è quella dialettica o quella delle successive prove di cui tra poco parleremo) «potrà nella migliore delle ipotesi, condurci a ritenere che questi ragionamenti siano probabili e non certi, almeno finché resteremo attaccati a un corpo». Ma già quest'ultima affermazione mostra che, nel contesto platonico, la sopravvivenza dell'anima è qualcosa di non evitabile. Infatti la conclusione della studiosa, pur confermando il peso della lettura teoretica, è molto positiva: «Se però la ragione non ha trionfato, essa ha certamente superato se stessa. Il *Fedone*, infatti, malgrado le critiche che gli sono state mosse riguardo a certe definizioni, certi presupposti, certi ragionamenti utilizzati, è davvero una manifestazione impressionante di dove la

3. *Il resto della giornata in prigione (115A-117B)*

A conferma, Socrate stesso riporta senza alcuna interruzione la narrazione alla situazione in carcere. Con un gesto che mostra l'attenzione per il corporeo e il concreto empirico, va a lavarsi, liberando così le donne dalla dolorosa fatica di occuparsi del suo cadavere. Tutta la scena è molto umana e nello stesso tempo coerente, perché invece le preoccupazioni di Critone sono prese in giro da Socrate, perché parlare male è anche pensar male: occorre ribadire a Critone che Socrate tra poco non ci sarà più e che quindi non va bene parlare del 'suo' funerale.

Ma la cosa più importante Platone ce la dice quasi di nascosto in poche righe. Lasciando gli amici che continuano a discutere tra loro, il filosofo va a lavarsi con il solo Critone (116A), debole filosofo³⁷ che nei dialoghi svolge il ruolo del più caro amico. Dopo gli vengono condotti i tre figli – il testo ricorda che *erano due piccoli e uno grande* – e la moglie con le donne di casa, con cui si trattiene in un'altra stanza. Alla fine, Socrate li congeda e torna dagli amici.

Il sole era ormai prossimo al tramonto; infatti egli era rimasto *molto tempo* nell'altra stanza (116B5-6).

Platone ha donato all'Occidente l'immagine ideale del filosofo di fronte alla morte, ma ci ha raccontato anche l'ultimo giorno di Socrate, che ha dedicato *come sempre* un certo tempo alla riflessione filosofica sull'anima, il *necessario* tempo alla cura del corpo, e *molto tempo* alla famiglia, come è giusto e ovvio. La discussione lo ha impegnato per alcune ore, per il resto ha fatto quello che andava fatto. Non possiamo sottrarci alla magia del grande poeta: Platone ha posto Socrate su un alto piedistallo con scritto sotto *Il Filosofo*. Tuttavia, l'Autore non dimentica affatto i dati della vita concreta, *compresa l'età dei figli*, perché questi sono elementi propri dell'essere umano. Anche nel corso del processo, Socrate aveva riaffermato *e con giusta sottolineatura emotiva, la sua 'normalità'*:

Ho anch'io parenti, e vale anche per me il detto di Omero <*Odissea* XIX 163> che io non sono nato né da quercia né da pietra, ma da esseri umani. Perciò, cittadini ateniesi, ho anch'io parenti e figli: ho tre figli di cui *uno giovinetto e due bambini* (*Apologia*, 34D3-7).

Socrate ha passato gran parte della sua ultima giornata con moglie e figli. Se non fosse così, Socrate sarebbe non un filosofo, ma – come ci ricorda Aristotele, *Politica* I, 2, 1253a29 – o una bestia o un divinità. Invece è solo un essere umano che affronta la morte restando fedele, per quanto è possibile alla sua multiforme natura.

La morte di Socrate (117B-118A)

La cicuta è pronta e per l'ultima volta Fedone si rivolge ad Echecrate, isolando così la scena finale.

Ed egli, Echecrate, prendendola <la coppa con la cicuta> col volto sereno, senza tremare e senza cambiare colore o espressione, ma come al solito guardando quell'uomo da sotto in su col suo

ragione può spingersi in questioni di drammatica incertezza, come il destino dell'anima e la morte» (M. BONELLI, *Leggere il Fedone di Platone*, Carocci Editore, Roma 2015, pp. 113-114).

³⁷ Oltre che nel dialogo omonimo, la sua ingenuità appare più volte in questo dialogo (cfr. 63D-E; 115C-E; 116E).

sguardo taurino, disse: «Che dici? Di questa bevanda è lecito o no far libagione a qualche divinità?». Quello rispose: «Socrate, ne pestiamo solo quel tanto che basta per bere». «Capisco – disse – ma, in qualche modo è lecito e necessario pregare gli dèi ché il passaggio da questo mondo all'altro si compia felicemente. Questa è la mia preghiera e così sia» (*Fedone*, 117B3-C3).

La sua ultima frase, il suo ultimo ringraziamento, sintetizza tutto con un poetico, logico e dolente passaggio dalla prima alla seconda persona plurale, dal 'noi', ancora oggi, sul far della notte, al 'voi' di domani:

Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio: dateglielo, non dimenticatevene (118A7-8).

Su questa riga si sono sparse fiumi di parole. Eppure resta il fatto che l'offerta ad Asclepio era per chiedere una (o per ringraziarlo di una) guarigione³⁸. Anche se deve chiedere agli amici di fare quello che lui il giorno dopo non può più fare, questo ringraziamento riguarda Socrate e la fine della sua vita, e quindi i suoi compagni, che con lui hanno vissuto fino all'ultimo giorno: bisogna ringraziare per come è avvenuto questo 'compimento'. E la cosa è ostentata nelle ultime 'definite' parole di Fedone rivolte a Echecrate:

Questa, Echecrate, fu la fine del nostro amico, fra quanti allora conoscevamo l'uomo migliore, possiamo ben dirlo, e soprattutto il più saggio e il più giusto (118A15-17).

In sostanza, Socrate muore tranquillo sulla base di una polivalente fede razionale. Egli ha dimostrato che l'anima è immortale sulla base di un nesso con le Idee, su cui occorrerà necessariamente tornare, come Platone farà nei dialoghi dialettici, per giungere ad un chiarimento, *per quanto è possibile ad esseri umani*³⁹. Su questa base si può costruire un discorso mitico sull'approdo finale⁴⁰, sorretto dalla *certezza* che la divinità è giusta e benevola. Appunto, come detto all'inizio, «indagare con la ragione e discorrere con miti».

*Un necessario riferimento alle altre dimostrazioni dell'immortalità dell'anima*⁴¹

Per chiarire la questione della 'dimostrazione' dell'immortalità dell'anima si impone ora una breve aggiunta. Ci sono infatti due problemi che non possiamo ignorare. 1) Platone nel *Fedone* ha svolto le argomentazioni senza tematizzare la natura complessa dell'anima, secondo un modello binario: l'anima è quella parte dell'essere umano che usa il

³⁸ Per una presentazione della bibliografia e una sintesi delle troppe ipotesi (anche molto fantasiose) proposte su questa frase, cfr. Casertano, in *PLATONE, Fedone*, pp. 397-399.

³⁹ Questo è un dato che non dovrebbe mai essere dimenticato: la scienza umana è valida *per quanto è possibile*, cioè non ha quel valore che è proprio solo della sapienza divina e dell'anima divina (disincarnata e sottratta al ciclo della reincarnazione). E tuttavia è *episteme*.

⁴⁰ «La vita dell'uomo, secondo la concezione di Platone, si estende al di là del tratto di tempo che intercorre tra nascita e morte. Specialmente nei miti finali del *Gorgia*, del *Fedone* e della *Repubblica*, così come anche nel grande mito delle anime del *Fedone* e nel mito del decimo libro delle *Leggi*, Platone parla di un ciclo della singola anima che include un'esistenza "nell'al di qua" legata al corpo e un'esistenza "nell'al di là". Nel periodo di tempo che intercorre tra il distacco dal corpo e il rientrare nuovamente in un corpo, l'anima si ritrova in una "migrazione", ovvero in un luogo "nell'al di là" (al di sopra o al di sotto della terra)» (K. GAISER, *La metafisica della storia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1988, 1991², ristampa 1992 – opera composta dall'Autore, rielaborando la seconda parte di *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Klett Verlag, Stuttgart 1963, 1968², p. 134).

⁴¹ Per una trattazione più adeguata delle dimostrazioni, cfr. *Il disordine ordinato*, pp. 786-846

corpo. Non c'è alcuna ragione di dire altro rispetto alla funzionalità o alla natura dell'anima umana⁴². 2) Dopo il *Fedone* propone altre 'diverse' dimostrazioni. «L'introduzione di una nuova prova non significa necessariamente che Platone ritenesse insoddisfacenti quelle del *Fedone* [...], ma può indicare la volontà di corroborarle»⁴³. In effetti, soprattutto in un procedimento protrettico, le altre prove in *Repubblica*, *Fedro*, *Leggi* consentono sia di chiarire la dimostrazione, sia di connetterla meglio al quadro della filosofia platonica, come richiesto già dal *Fedone* (in cui si parla di – e/o si accenna a – metempsi-cosi, anamnesi, modello pendolare del cosmo, rapporto dei contrari, teoria delle Idee, possibilità/necessità di procedere verso i Principi, principio di affinità, e così via)⁴⁴.

Credo però che si possa ipotizzare anche una ragione teoretica. Senza questo contesto metafisico la prova finale avrebbe la debolezza propria di ogni argomento ontologico (come quello classico dell'esistenza di Dio): data la natura del concetto di vita, che esclude la morte, colui che necessariamente ne partecipa rifiuta la morte e vive sempre, quindi è immortale. C'è un fatale passaggio dalla sfera del pensiero a quella dell'essere. Invece Platone, inserendo l'anima nella sfera ontologica del divino, in quanto affine alle Idee e alla divinità, evita, per quanto possibile, questo esito⁴⁵.

Vediamo ora molto in breve la sequenza protrettica delle altre successive prove.

1. *La Repubblica*

Anche in questo dialogo Socrate prima afferma l'immortalità dell'anima (608D), poi la dimostra sia per convincere Glaucone sia come necessaria premessa per potere poi, nel mito di Er, parlare dei premi più grandi.

La prova parte da un dato: ogni cosa ha un male connaturato (σύμφυτον, 609A3-4) che, se l'aggredisce, la danneggia e alla fine la fa morire. *Se non c'è un male proprio in grado di distruggerla, niente può farlo*. È il caso dell'anima i cui vizi, come l'ingiustizia o l'ignoranza, non riescono a farla morire: essa è dunque immortale. *Nella sua semplicità* l'affermazione ha senso e l'argomento non appare totalmente diverso rispetto alle altre prove, in quanto propone in forma rovesciata la visione dell'anima come sede della vita⁴⁶, tale quindi da rifiutare qualsiasi rapporto con il suo opposto. Esso inoltre ribadisce

⁴² Per la questione della compresenza di diversi approcci all'anima, cfr. *ibi*, pp. 736-786.

⁴³ B. CENTRONE, in PLATONE, *La Repubblica*, traduzione di F. Sartori, introduzione di M. Vegetti, note di B. Centrone, Laterza, Bari 1997, 1999², nuova edizione riveduta 2001, p. 809, n. 23.

⁴⁴ L. STEFANINI, *Platone*, 2 voll., Cedam, Padova 1932-1935; nuova edizione aggiornata 1949², Istituto di Filosofia, Università degli Studi di Padova, Padova 1991, I p. XLI, giunge a dire (esagerando) che «questo dialogo può essere definito un riassunto del sistema platonico dal punto di vista dell'immortalità».

⁴⁵ «Si può chiedere per quale motivo Platone, che parla tanto di idea dell'anima (*Repubb.*, X, 595B) o adotta a proposito dell'anima le stesse espressioni con cui denota le idee (αὐτὴν δὲ καθ' αὐτὴν ἐπιθυμοῦσι τὴν ψυχὴν: *Fed.*, 67E <7-8>), non abbia preferita la via più breve, attribuendo senz'altro all'anima l'eternità che è propria di tutte le idee... Nel *Fedone* l'eternità è conferita all'anima non dal fatto che essa è idea, ma dal fatto che partecipa a un'idea eterna: e il filosofo sceglie la via più lunga... per mantenere il distacco – non mai smentito nelle sue opere – tra l'anima e l'idea, tra l'intelligente e l'intelligibile, tra il soggetto e l'oggetto» (*ibi*, vol. I, p. 283, n. 3).

⁴⁶ «Qui opera la concezione dell'anima come quell'entità che entra nel corpo portandovi la vita (*Phaedo* 105D3-4), su cui si basa la prova finale del *Fedone*, e che Platone deriva con insensibile slittamento da una tesi più generica, secondo cui l'anima è ciò che fa vivere» (CENTRONE, in PLATONE, *La Repubblica*, p. 810, n. 30). Infatti in *Repubblica* 353D9-10 si esplicita che il vivere è funzione dell'anima, e in 445A9, l'anima viene definita «ciò che ci fa vivere» (ὃ ζῶμεν).

un dato visto nel *Fedone*: la morte del corpo, realtà inferiore, non può danneggiare l'anima che, essendo di natura superiore, può sopravvivere a molte morti⁴⁷.

A questo punto Platone, con un colpo di scena, afferma che 1) nella sua natura più vera (τῆ ἀληθεστάτῃ φύσει, 611B1) l'anima non ha varietà di forme, 2) una realtà immortale non può essere composta di parti. Per evitare equivoci, Socrate riafferma subito che l'anima è immortale, come conseguenza necessaria (ἀναγκάσειαν, 611B10) sia del discorso appena svolto, sia di altre prove qui non citate. Per conoscere *veramente* (τῆ ἀληθείᾳ, 611B10) come sia l'anima, bisogna guardare il suo amore per il sapere, da cui emerge che è affine a ciò che è divino ed eterno (611E2-3). Dunque la *vera natura* dell'anima è quella razionale, mentre l'anima come aggregato è destinata a scomparire, cosa ovvia visto che ha parti mortali. Bisogna ancora una volta prendere atto del fatto che Platone parla di anima in vari sensi.

Un ulteriore dato lo troviamo nel mito di Er: le anime che, finito il ciclo di 1000 anni, si apprestano a reincarnarsi sono complete delle tre parti, delle due mortali e di quella immortale; infatti ricordano, si scambiano richieste, sbagliano; poi, fatta la scelta, dimenticano tutto bevendo l'acqua del fiume Amelete. Ciò comporta due conseguenze importanti. In primo luogo, si conferma che l'anima tripartita, che non è immortale, sopravvive alla morte del corpo. In effetti si tratta di *una cosa di buon senso*, su cui nel *Fedone* tornano tre volte Cebete e due Socrate, il quale dice una cosa che adesso acquista il suo pieno senso:

Se le cose stanno così, non conviene al corpo dissolversi rapidamente e all'anima essere totalmente indissolubile o qualcosa di simile? (*Fedone*, 80B8-10).

Platone vuole farci riflettere su un dato: *sopravvivenza e immortalità sono due concetti diversi*. Il mito del *Fedro*, per il quale un'anima non ritorna agli dèi per un periodo di diecimila anni, *tempo richiesto per la ricrescita delle ali* (248E-249A), afferma che il ciclo di mille anni dopo dieci volte richiede un nuovo inizio.

Se torniamo adesso al passo del *Fedone*, 81A, e, invece di sospettare una sorta di imprecisione⁴⁸, pensiamo ad una scrittura *che gioca* con il lettore e ci chiediamo in che senso l'anima è affine alla divinità intelligente e saggia, emerge che Socrate sta parlando del *nous*, termine che si applica alla Divinità e alla parte razionale dell'anima, l'unica immortale. Pertanto, alla fine di un determinato ciclo, l'anima tripartita si scompone e muore, mentre il ciclo ricomincia da capo (modello a pendolo), aggiungendo nuove parti mortali a quella immortale. Ma non sfugga, però, che non è di quest'ultima che Platone parla nel mito, visto che si reincarna in animali etc.

In sintesi, Platone parla dell'anima almeno secondo tre approcci: secondo un modello unitario, quando la pone come dominatrice del corpo; secondo un modello binario, che considera la parte umana e mortale e quella divina e immortale; secondo un trinario

⁴⁷ Socrate afferma insistentemente che una cosa non perisce per il difetto di un altro, ma per uno suo proprio, 609D-610B. Platone distingue due forme di causalità attraverso l'uso di διὰ e di ὑπό: lo stesso corpo non perisce a causa (ὑπό, 609E1) di alimenti marci, ma *in ragione* (διὰ, 609E5) del cibo *a causa* di un male proprio (ὑπό, 609E6); non è invece corretto dire che è stato distrutto a causa (ὑπό, 609E6) del difetto degli alimenti, cioè di un male estraneo, senza l'intervento di uno connaturato (ἔμφυτον, 610A2).

⁴⁸ Platone «tratta in un modo un po' impreciso le Idee e il "divino" come appartenenti ad una sola e medesima categoria» (C. ROWE, *L'argument par "affinité" dans le Phédon de Platon*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 116 [1991], pp. 463-477, qui p. 471).

nel momento in cui ne analizza il funzionamento desiderativo, volitivo e razionale. Pertanto bisogna *sempre* chiedersi di quale (aspetto dell') anima il testo sta parlando.

Secondo dato: malgrado la lunga vita dell'anima tripartita, *non c'è sopravvivenza* del soggetto. *Nella reincarnazione sopravvive solo il dato oggettivo, l'anima, che non è più 'lui', in quanto non conserva nulla della precedente soggettività* e dimentica tutto (621A-B): è la stessa anima tripartita, ma non ha più nulla del soggetto precedente, che è dissolto. Emerge così la radicale differenza tra il nostro modo di pensare e quello antico: l'immortalità riguarda la dimensione ontologica, mentre la soggettività appare condannata, anche se le si garantisce una lunga sopravvivenza, anche felice, nell'Aldilà.

Questo spiega anche perché in altri dialoghi, come il *Simposio*, Platone parli di immortalità riferendosi alla generazione di una discendenza⁴⁹. L'individuo scompare dopo 1000 anni (per restare nel mito), ma l'essere umano, fatto di anima e corpo, dura molto meno. 'Uomo' in un senso è la sua anima razionale, in un altro è la sua anima tripartita, in un altro è anima e corpo (questo è quello che chiamo *multifocal approach*). E dal terzo punto di vista alla sua morte non resta nulla, se non la discendenza: è l'unica eternità che il *concreto essere umano* può avere.

2. Il Fedro

Nel *Fedro*, 245C-246A, abbiamo un salto di qualità in quanto si pone il problema della natura dell'anima:

in primo luogo dunque bisogna comprendere la verità (τἀληθές) intorno alla natura dell'anima, divina e umana, esaminando *sia le affezioni sia le azioni*. L'inizio della dimostrazione è questo (245C2-4).

Per capire l'argomento⁵⁰, occorre ricordare due dati: il concetto greco di *kinesis* riassume in sé tutte le modificazioni che caratterizzano la realtà e quindi in modo precipuo la vita; «per un greco, *psychè* designa la vita prima che l'anima, intesa in senso sostanziale come quell'entità che apporta la vita»⁵¹. Come al solito dobbiamo limitarci ad uno schema:

1. una realtà che si muove sempre è immortale;
2. solo ciò che muove se stesso si muove sempre, mentre ciò che è mosso da altro, quando cessa il movimento, cessa di vivere;
3. ciò che muove se stesso è fonte e principio di movimento;

⁴⁹ Casertano, facendo riferimento ad un mio articolo del 2007, sottolinea che «non è un caso che, esaminando questo problema anche in altri dialoghi, lo studioso non faccia riferimento al *Simposio*» (*Fedone*, p. 440, n. 72). Speravo che le tante pagine infarcite di citazioni platoniche de *Il disordine ordinato*, fossero sufficienti. Comunque sono lieto di poter chiarire ulteriormente il mio pensiero anche su questo punto.

⁵⁰ Il problema se si stia parlando dell'anima cosmica o dell'anima individuale mi sembra troppo dibattuto. Nel *Fedro* Platone passa con tranquillità attraverso tutti e tre gli approcci all'anima appena elencati. Né si può pensare che, proprio prima del mito della biga alata, *non voglia* parlare dell'anima umana, ma solo di quella cosmica. Dunque, anche se l'andamento della prova non ha un respiro antropico, il fatto che l'Autore introduca il tema con un'espressione ambigua (ψυχὴ πάσα, 245C5) e che non faccia nulla per evitare tale ambiguità, mostra che egli si poneva consapevolmente *prima della distinzione tra i due tipi di anime*. Gli interessa affermare l'immortalità, connessa alla natura vivificatrice dell'anima, cosa che vale sia per il cosmo, sia per l'essere umano. Tutto il resto è rinviato a momenti più appropriati.

⁵¹ B. CENTRONE, in PLATONE, *Fedro*, traduzione di P. Pucci, introduzione e note di B. Centrone, Laterza, Roma - Bari 1998, p. 144, n. 90.

4. tutto ciò che è generato si genera necessariamente da un principio, il quale invece non può essere generato, pena non essere più principio;
5. se non è generato è anche incorruttibile; se infatti perisse non potrebbe generarsi da qualcosa e nulla potrebbe generarsi perché non c'è un principio;
6. in sintesi: ciò che muove se stesso è principio di movimento; non è possibile che perisca o che si generi; se perisse cielo e terra sarebbero immobili e non ci sarebbe il principio per rimmetterli in moto e rigenerarli.

Per concludere che l'anima è ingenerata e immortale occorre porre una premessa: l'anima muove se stessa, in forza della sua funzione vivificatrice; un corpo è inanimato quando il suo movimento è provocato dall'esterno, è animato quando riceve il movimento dall'interno, cioè dall'anima; ora ciò che muove se stesso muove sempre perché non c'è mai uno stop nel rapporto con se stesso, dunque è immortale.

Ora, avendo dimostrato che ciò che si muove da sé è immortale (ἀθάνατον) si può affermare che proprio questa è l'essenza e la definizione dell'anima. Infatti ogni corpo il cui movimento è provocato dall'esterno, è inanimato, ma ogni corpo che riceve il movimento dall'interno, da se stesso, è animato, dato che questa è la natura dell'anima. Se le cose stanno così, se ciò che muove se stesso non può essere altro che anima, necessariamente l'anima sarà ingenerata e immortale (ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον) (245E2-246A2).

Platone prende sul serio questa dimostrazione: usa il termine specifico ἀπόδειξις (245C4); «più volte usa anche il termine ἀνάγκη nel suo significato tecnico, che sottolinea la necessità consequenziale del ragionamento (245D1, 245D4, 246A1)»⁵². Così Socrate può concludere che sull'immortalità dell'anima si è detto a sufficienza (ικανῶς, 246A3).

3. *Le Leggi*

Come al solito, Platone non ha affatto detto tutto⁵³. Infatti il tema viene ripreso nelle *Leggi*, in cui troviamo la distinzione tra movimento che muove altro e automovimento che muove sia altro sia se stesso. Solo quest'ultimo può essere Primo motore, anteriore a tutte le cose, alla generazione e al tempo.

Siamo in ambito teologico: chi nega l'esistenza degli dèi è un materialista, per il quale l'anima è posteriore e derivata (891B-C) rispetto per esempio alle quattro materie prime. Invece per l'Ateniese l'anima esiste prima dei corpi e degli elementi primi, il che va dimostrato (892B-C). Con un dialogo svolto con se stesso (893A-B) si distinguono vari tipi di movimenti (893B-894A), poi con Clinia se ne analizzano due: 1) quello che muove gli altri ma non se stesso, cioè che è *mosso da altro*, e 2) quello che muove sia se stesso sia gli altri. Quest'ultimo

è *primo* per generazione e potenza secondo il *logos* (894D6).

Infatti in una sequenza di oggetti mossi da altro occorre che ci sia un Primo motore che dia origine al movimento. La ragione, non esplicitata, è però chiara: in caso contrario,

⁵² G. REALE, in PLATONE, *Fedro*, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, p. 207.

⁵³ Questi passaggi delineano quella «struttura di soccorso» per la quale rinviamo a T.A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretation zu den frühen und mittleren Dialogen*, de Gruyter, Berlin 1985, tr. it. di G. Reale, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Vita e Pensiero, Milano 1988, 1992; ID., *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano 1991, Bompiani, Milano 2004.

o c'è un processo all'infinito o il movimento non ha spiegazione. Quello che muove se stesso e poi trasmette il movimento ad altri è *tale primo motore* (894E), principio di tutti i movimenti e primo (895B3-4), il mutamento *più vecchio e più potente* di tutti (895B5-6), quindi primo in entrambi i sensi.

Una realtà materiale o un composto che ha un tale movimento *vive*, in quanto subisce un'affezione (πάθος, 895C6) da parte dell'anima, la cui definizione è «movimento capace di muovere se stesso» (di converso, se chiediamo che cos'è il movimento che muove se stesso dobbiamo dire «anima»). Pertanto,

l'anima è la stessa cosa che la prima generazione e movimento delle cose che sono, che sono state e che saranno, e anche di tutti i loro contrari, poiché ci è parsa causa di ogni mutamento e di ogni movimento per tutte le cose (896A6-B1).

Se l'anima è tale causa prima, è *stata generata prima del tempo* che è connesso al movimento degli astri: così

si è dimostrato in modo del tutto adeguato (ικανότατα) che l'anima è la più antica (πρεσβυτάτη) di tutte le cose, essendo generata come principio del movimento (896B2-3).

La conclusione, accettata da Clinia che dice «verissimo» (ἀληθέστατα, 896C4), ribadisce:

Abbiamo dunque detto in modo giusto e adeguato le cose più vere e complete, che l'anima è per noi venuta prima del corpo, il corpo in seguito per secondo: l'anima comanda e il corpo per natura è comandato (896B10-C3).

A scanso di equivoci Platone chiarisce che *tutta* l'anima preesiste al corpo, in quanto ci sono

temperamenti, comportamenti, desideri, ragionamenti, opinioni vere, cure e insieme ricordi (896C9-D1).

In conclusione

Possiamo a questo punto concludere sui due terreni che abbiamo intrecciato.

1. Tra i vari argomenti c'è un nesso forte che ruota sull'anima causa di vita e movimento, vista sul piano onto-predicativo nel *Fedone*, con un argomento *e contrario* nella *Repubblica*, come principio primo nel *Fedro*, connesso con la tematica dell'automovimento, che trova una più esplicita chiarificazione nelle *Leggi*. Non è uno stesso argomento, ma tutti si svolgono *in un identico orizzonte di pensiero*, con *Fedone* e *Repubblica* che presentano lo stesso asse di ragionamento in positivo e in negativo, e con *Fedro* e *Leggi* che esplicitano il fondamento, cioè la capacità di automovimento dell'anima. Una sequenza di prove protretticamente molto efficace.
2. Nel *Fedone* Platone propone il tema dell'esistenza di un'anima immortale, tema che (per lui) supera la questione della sopravvivenza dell'individuo; il testo appare costruito in modo geniale così da presentare elementi filosofici e cosmici che danno senso alla dimostrazione; ciò però non può essere fatto in modo adeguato per la mancanza della dialettica. Infatti gli interlocutori sottolineano ripetutamente la necessità di procedere con cautela e senza illusioni. Simmia lo dice molto bene:

Infatti, Socrate, a me pare, come forse anche a te, che avere una conoscenza chiara su tali questioni in questa vita, o è impossibile o è difficilissimo, ma che *non mettere alla prova in tutti i modi le cose che si dicono a riguardo e rinunciare prima di aver esaurito l'esame da ogni punto di vista,*

è proprio di un uomo molto debole. Bisogna, infatti, su questi argomenti fare una di queste cose: o apprendere da altri come stanno le cose, o scoprirlo da sé oppure, se ciò è impossibile, *accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare* e, saliti su quello come su una zattera, affrontare il rischio di attraversare il mare della vita, se non si può fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su una nave più solida, cioè su un qualche discorso divino (85C1-D4).

Siamo per Platone in una *situazione limite*, ma *non oltre il limite*: una conoscenza chiara è o impossibile o molto difficile, per cui bisogna o apprendere da altri come stanno le cose o scoprirlo da sé; se questo non è possibile, bisogna limitarsi ad accettare il ragionamento migliore e meno facile da confutare, sempre che non si possa avere l'aiuto decisivo di una qualche rivelazione divina. L'unica cosa che egli rifiuta è non mettere alla prova i vari argomenti. Bisogna intrecciare ragione e miti (61E1-2) per non accontentarsi di «una fiducia stolta e insensata» (95C4). Lui lo fa con grande *pathos* nel *Fedone* e con crescente complessità e profondità di argomentazioni nei dialoghi successivi⁵⁴.

Abstract

Assumendo come criterio ermeneutico quanto Platone stesso dice nel *Fedro* a proposito della scrittura filosofica intesa come gioco serio (e protrettico), l'articolo evidenzia due dati: 1) la geniale struttura del *Fedone*: Platone, intrecciando ragionamenti e miti, prima propone (nella veste di apparenti dimostrazioni) argomenti che illustrano l'orizzonte metafisico e il quadro onto-cosmologico in cui è possibile e ragionevole parlare di un'anima immortale, poi propone una prima elementare dimostrazione; 2) la validità (per Platone) di tale dimostrazione risulta confermata dalle successive prove nella *Repubblica*, nel *Fedro* e nelle *Leggi*, che approfondiscono e chiariscono l'argomento.

Parole chiave: anima, immortalità, mito, Socrate, dimostrazione

This paper assumes as hermeneutic criterion what Plato says in *Phaedrus* about the philosophical writing conceived as a serious (and protreptic) game. The aim of the article is emphasizing two features of Plato's philosophy: 1) The clever structure of *Phaedo*: Plato, intertwining arguments and myths, first proposes (disguised as illusory demonstrations) arguments which show the metaphysical horizon and the onto-cosmological framework in which it is possible and reasonable talk about an immortal soul; second, he provides a naïve proof of the immortality of the soul; 2) The validity (according to Plato) of this demonstration is confirmed from subsequent proofs in *Republic*, in *Phaedrus*, and in *Laws*; these arguments explain and enhance that proof.

Keywords: soul, immortality, myth, Socrates, proof

⁵⁴ Il nostro approccio è stato solo storico-ermeneutico; l'analisi teoretica della validità delle prove è questione diversa. L'intreccio tra le due porta spesso a confondere i piani. La domanda è: Platone è convinto della portata delle sue dimostrazioni? A me sembra difficile negarlo, fermo restando i limiti del sapere umano e la consapevolezza che questo apre un ben più irrisolvibile problema, quello del destino dell'anima che sopravvive alla morte del corpo. Ma questo conferma solo che questa grande 'invenzione' greca è per sua natura fonte di problemi, il che però non deve immediatamente riverberarsi sulle convinzioni di Platone, che vanno valutate sulla base dell'evidenza degli scritti. Quanto alla radicale differenza tra questa grande invenzione greca e la visione ebraico-evangelica della morte e della resurrezione, rimando al vecchio ma sempre valido O. CULMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1959; tr. it. di S. Gallico, *Immortalità dell'anima o resurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1967, 1986³.