

FRANCO TOSCANI

L'anima e la morte nel *Fedone* di Platone. Sugli inizi della metafisica occidentale¹

All'amico Attilio Finetti

1. L'ANIMA E IL SUO DESTINO NEL *FEDONE*

Il 10 maggio 1869, da poco giunto a Basel come giovanissimo professore di filologia classica, Friedrich Nietzsche scrive a Ritschl: «Leggendo il *Fedone* ho modo di contagiare i miei allievi con la filosofia [...]».²

Il giovane Nietzsche aveva proprio ragione: ancora oggi, come vedremo nelle pagine seguenti, il *Fedone* platonico continua a suscitare diverse interpretazioni filosofiche e un vivace dibattito. La lettura metafisica tradizionale di questo importante dialogo ha concentrato la sua attenzione essenzialmente sulle posizioni e sugli esiti dei ragionamenti dell'indiscusso e unico vero protagonista, Socrate.

Le interpretazioni più recenti del *Fedone* si sono invece maggiormente soffermate e interrogate sui silenzi imbarazzanti, dissensi, obiezioni, dubbi, domande, perplessità, reticenze, interrogativi che caratterizzano l'opera (cfr. ad esempio *Fedone* 70 a-b, 77 b, 80 d, 84 c-d, 85 c-e, 88 c-e, 103 c, 107 a-b) e riguardano non solo (e soprattutto) i due principali interlocutori di Socrate, Simmia e Cebete, ma anche, talvolta, il maestro stesso, nonostante tutte le sue razionali certezze e forti, verosimili speranze.

Presto nel dialogo le posizioni si delineano. Dando voce a una diffusa opinione popolare secondo cui, con la morte del corpo, anche l'anima si dissolve, Cebete afferma che, circa l'immortalità dell'anima, vi è «molta incredulità (*apistia*) fra gli uomini. Questi temono che essa, una volta abbandonato il corpo, non esista più da nessuna altra parte, ma anzi che, nello stesso giorno in cui l'uomo muore, l'anima si decomponga e perisca. Insomma essi temono che l'anima, appena si sia separata dal corpo e ne sia venuta fuori, disperdendosi come soffio (*pneûma*) o fumo (*kapnós*), tenda a dissolversi e non esista più in nessun altro posto. D'altra parte, se l'anima esistesse in qualche luogo, raccolta in sé stessa e liberata da quei mali che tu, Socrate, ci hai appena enumerato, sarebbe una gran bella speranza (*elpis*) che ciò che tu dici fosse vero. Ma proprio questa speranza, forse, ha bisogno di una persuasione e di un atto di fede non di poco conto: che l'anima esista anche dopo la morte dell'uomo e che essa mantenga una specie di potenza (*dynamis*) e di saggezza (*phrónesis*)» (*Fedone* 70 a-b).

¹ Il presente saggio fa parte di un lavoro più ampio che è in corso di svolgimento e che, probabilmente col medesimo titolo, dovrebbe essere pubblicato nel corso del 2013.

² F. Nietzsche, *Briefwechsel* (1975), trad. it. di C. Colli Staude, *Epistolario 1869-1874*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. II, Adelphi, Milano, 1976, p. 7.

La tesi avanzata da Simmia circa la *psyché* come mera armonia del corpo che, per quanto divina, cessa di esistere col deperimento corporeo (cfr. *Fedone* 85 e-86 d) appare subito a Socrate inadeguata, non all'altezza della sua essenza autentica, divina.

Per Socrate, consapevole della vita intesa come unità inscindibile di piacere e dolore, il filosofo è colui che dispregia il corpo, si astiene dalle sue passioni e si cura dell'anima. Afferma Socrate: «io credo che un uomo che abbia dedicato tutta la sua vita alla filosofia, quand'è sul punto di morire, non abbia alcun timore, ma, anzi, debba sperare che, di là, una volta morto, otterrà i più grandi beni (*mégista agathá*). Come questo sia vero, Simmia e Cebete, cercherò di dimostrarvelo» (*Fedone* 63 e-64 a. Cfr. anche *Fedone* 78 b).

L'incantatore (epodós) Socrate (cfr. *Fedone* 78 a) profonderà così ogni sforzo per cercare di dimostrare razionalmente la sopravvivenza dell'anima dopo la morte, ma in realtà, fin dall'inizio del suo discorso, il protagonista del *Fedone* sa che non vi può essere alcuna certezza razionale circa la salvezza *post mortem* degli uomini buoni, sa che si può solo *sperare* (cfr. *Fedone* 69 d-e) in tale salvezza e che il ricorso al *mythos* (al mito, alla favola verosimile, al bel racconto, alla narrazione, alla leggenda) è alla fine inevitabile; sa che il suo è in fin dei conti un discorso di fede, ma, come *philósophos*, come amante del sapere e cultore dei *lógoi*, egli cerca in ogni modo di usare la ragione, di condurre validi ragionamenti, di portare il discorso razionale alle sue estreme conseguenze e possibilità circa il tema proposto. Socrate, comunque, ammette (cfr. *Fedone* 91 b) la propria fondamentale *ánoia* (*ignoranza*) sul destino della propria anima e dell'anima umana più in generale.

Come spesso avviene in Platone, il suo pensiero, anche su questi temi, è in costante divenire, conosce interne tensioni e oscillazioni.

Nell'*Apologia di Socrate* il protagonista insisteva sul fatto che della morte nulla si può sapere con precisione e chiarezza: «In effetti, della morte nessuno può sapere nulla con sicurezza, neanche se sia il bene supremo che spetta all'uomo, eppure essa viene temuta nella certezza che si tratti del peggiore dei mali. Allora, non è forse la più condannabile specie d'ignoranza il presumere di sapere ciò che non si sa? Ma io, cittadini, proprio su questo punto mi distinguo dalla maggior parte degli uomini. Infatti, anche se affermassi di essere più sapiente di qualcuno in merito a quanto stiamo dicendo, ciò accadrebbe nel senso che non avendo conoscenza sufficiente intorno alle realtà dell'Ade, sono, per giunta, consapevole di non averla» (*Apologia di Socrate* 29 a-b).

Nell'*Apologia di Socrate* la morte o è come un sonno senza sogni, «un non essere più nulla», un non sentire più nulla (come dirà poi anche Epicuro) o, come vuole la dottrina orfico-pitagorica, è una migrazione dell'anima verso un altro luogo; questo è l'*aut-aut* dell'*Apologia* (cfr. *Apologia di Socrate* 40 c-e) e in nessun caso la morte è un male.³

Nel *Fedone* l'*aut-aut* tende a risolversi e la seconda ipotesi prende decisamente il sopravvento: la morte è un accesso all'aldilà.

Ma come giunge o, meglio, crede di giungere Platone a questo risultato? Non tanto soffermandosi analiticamente sull'essenza e sulla definizione dell'anima (cosa che egli

³ Cfr. A. Tagliapietra, "Introduzione", in Platone, *Fedone*, a cura di A. Tagliapietra e con un saggio critico di E. Tetamo, Feltrinelli, Milano, 1994, p.14. Cfr. anche B. Centrone, "Introduzione", in Platone, *Fedone*, trad. it. e "Note" di M. Valgimigli, "Introduzione" e "Note aggiornate" di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. IX.

non farà mai neppure negli altri dialoghi in cui si parla della *psychê*⁴, ma prendendo in considerazione il rapporto anima/corpo e, in particolare, la *separazione* fra anima e corpo, a tutto favore della prima.

2. IL CORPO/TOMBA DEL FEDONE, L'ANIMA E LA CRITICA DI NIETZSCHE

Il giovane Nietzsche parla di una vera e propria *battaglia socratica contro la sensibilità*.⁵

Nel *Fedone* tutto ciò che è corporeo - i piaceri del mangiare e del bere, dell'amore (cfr. *Fedone* 64 d), le malattie (cfr. *Fedone* 66 c), la vista, l'udito, i sensi in generale (cfr. *Fedone* 65 c, 66 a) - è essenzialmente fonte di fastidio, preoccupazione, timore, vanità, errore, fallacia, impurità, turbamento, distrazione, confusione, allontanamento dalla ricerca della verità e dall'attività filosofica.

Anche nell'*Alcibiade primo* si ribadisce che l'uomo, se è qualcosa, non è nient'altro che la sua anima: «Se l'uomo non è né il corpo, né la somma di corpo e anima, non resta che concludere, credo, che l'uomo o non è nulla o, se deve essere qualcosa, non può esser altro che anima».⁶

Nel *Fedone* il corpo è concepito negativamente come una prigione, una tomba (*sóma-séma-phrouá-eirgómós*, cfr. *Fedone* 62 b, 67 d, 81 d-e, 82 e, 92 a, ma anche *Cratilo* 400 b-c, *Fedro* 250 c, *Gorgia* 492 e-493 a, 525 a), un peso, un fattore di impedimento, sede di vacuità e frivolezze, vizi e volgarità, insaziabilità e superficialità.

Il protagonista del *Fedone* non è neppure sfiorato dal dubbio che l'antitesi fra corpo e anima così radicalmente istituita (di assai probabile ascendenza orfico-pitagorica)⁷ possa oscurare la comprensione del fatto che l'autentico amore del sapere passa solo attraverso l'amore e la cura del corpo.

Solo il corpo, infatti - come corpo animato -, pensa, ama, sente, agisce, soffre, gioisce. Questa rivalutazione del corpo sarà operata con nettezza e radicalità, molti secoli dopo Socrate e Platone, da Ludwig Feuerbach - capace di apprezzare con schiettezza, pienezza ed equilibrio tutte le virtù e capacità del corpo - e da Friedrich Nietzsche, che insisterà sulla *große Vernunft* del corpo, scrivendo, in senso radicalmente antiplatonico, in *Also sprach Zarathustra* (1883-1885): «Ma il risvegliato, il sapiente dice: io sono in tutto e per tutto corpo, e niente al di fuori di esso; e anima è una parola per un qualcosa del corpo.

Il corpo è una grande ragione (*Der Leib ist eine große Vernunft*), una molteplicità con un unico senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore.

Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami 'spirito', un piccolo strumento e giocattolo della tua grande ragione. [...]

⁴Cfr. i saggi di Tagliapietra (pp. 7-54) e Tetamo (*La teoria platonica dell'anima nel Fedone e negli altri dialoghi*, pp. 279-311) nell'edizione Feltrinelli, già citata, del *Fedone*.

⁵Cfr. F. Nietzsche, *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* (1871-72, 1873-74, 1876), trad. it., *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, a cura di P. Di Giovanni, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, pp. 79-80.

⁶Platone, *Alcibiade primo* 130 c. Cfr. E. Tetamo, *La teoria platonica dell'anima nel 'Fedone' e negli altri dialoghi*, in Platone, *Fedone*, cit., p. 302.

⁷Di Platone anche nei termini di un «teologo orfico» parla P. Friedländer nel suo *Platon* (1964), trad. it. e a cura di A. Le Moli, *Platone, "Introduzione"* di G. Reale, Bompiani, Milano, 2004, p. 43.

Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente imperatore, un saggio sconosciuto – si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo.

C'è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza (*Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit*). E chi sa mai per che cosa il tuo corpo ha bisogno proprio della tua migliore saggezza?

Il tuo Sé ride del tuo Io e dei suoi salti orgogliosi. [...]

Ai disprezzatori del corpo voglio dire una parola. Che essi disprezzino, è dovuto al fatto che apprezzano. Che cos'è che ha creato apprezzare e disprezzare e valore e volontà?

Il Sé creatore si è creato l'apprezzare e il disprezzare, si è creato il piacere e il dolore. Il corpo creatore si è creato lo spirito come una mano della sua volontà».⁸

Piaceri e dolori non sono solo pesi e catene da cui occorre liberarsi, ma sono - che ci piaccia o no - ciò che ci caratterizza stabilmente.

L'atteggiamento socratico-platonico inaugura invece qui quella che sarà una costante pressoché ininterrotta della storia della filosofia/metafisica occidentale sin quasi ai nostri giorni, ossia la svalutazione del corpo e del senso della terra.

In riferimento a ciò lo stesso Nietzsche, nella prefazione alla seconda edizione del suo libro *Die fröhliche Wissenschaft* (*La gaia scienza*, 1882), scrive: «L'inconsapevole travestimento di fisiologiche necessità sotto il mantello dell'obiettivo, dell'ideale, del puro-spirituale va tanto lontano da far rizzare i capelli - e abbastanza spesso mi sono chiesto se la filosofia, in un calcolo complessivo, non sia stata fino a oggi principalmente soltanto un'interpretazione del corpo e un *fraintendimento del corpo*».⁹

Ciò che noi chiamiamo anima non è allora altro che il nostro corpo vissuto e animato, pensante e senziente, che ci fa godere e soffrire, desiderare e amare, sperare e disperare, il corpo mortale sede di ogni nostra esperienza e intenzionalità. È il nostro tesoro più prezioso e a rischio nel contempo.

Soltanto a partire dal corpo si dà per noi ogni incanto del mondo. Il corpo non è un nostro possesso, ma è il campo aperto, problematico e ricco di ogni nostra forza e debolezza, di ogni nostro successo e scacco, di ogni nostra esperienza, fruizione e godimento del mondo.¹⁰

⁸ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1883-1885), Erster Teil: "Von den Verächtern des Leibes", trad. it. di S. Giametta, *Così parlò Zarathustra*, Parte prima: "Dei disprezzatori del corpo", "Introduzione" e "Commento" di G. Pasqualotto, Rizzoli, Milano, 1985, pp. 52-53.

⁹ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, a cura di G. Vattimo, Einaudi, Torino, 1979, p. 6. Cfr. anche il "Commento" di G. Pasqualotto a *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 430-449.

¹⁰ Cfr. su tutto ciò M. Merleau-Ponty, *Il corpo vissuto. L'ambiguità dell'esistenza, la riscoperta della vita percettiva, la 'carne del mondo', dalle prime opere a 'L'occhio e lo spirito'*, a cura di F. Fergnani, Il Saggiatore, Milano, 1979. Sul corpo come «véhicule de l'être au monde» si veda anche M. Merleau-Ponty, «Le corps», Première partie in *Phénoménologie de la perception* (1945), Gallimard, Paris, 2008, pp. 93-241; J.-P. Sartre, «L'existence d'autrui», «Le corps» e «Les relations concrètes avec autrui», Troisième partie in *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), a cura di A. Elkaim-Sartre, Gallimard, Paris, 2007, pp. 257-471; U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 1983 e 2005.

3. SOCRATE E LA «STRATEGIA DELL'ANIMA» PLATONICA

Nel *Fedone* anche le malattie (cfr. *Fedone* 66 c) sono citate da Socrate solo come portatrici dei fastidi e dei disagi del corpo, ma non come rivelatrici della nostra essenza, della precarietà e fragilità della condizione umana, della verità essenziale che ci concerne, del nostro essere costitutivamente posti fra salute e malattia.

Il corpo è sempre e solo per il Socrate del *Fedone* un intralcio, un fastidio e il filosofo, allora, non è *philosómatos* («amante del corpo»), *philochrématos* («amante delle ricchezze»), *philótimos* («amante degli onori») e non è neppure un mero *philópsychos* («amante dell'anima»), ma è appunto *philósophos* («amante della sapienza»), *philomathés* («amante dell'apprendimento»), *erastès phronéseos* («innamorato dell'intendimento»), tutto rivolto alla *phrónesis*.¹¹

L'impegno dei filosofi consiste essenzialmente nella purificazione (*kátharsis*) dell'anima, cui si perviene con la morte - che quindi va accolta e accettata serenamente -, tramite la separazione e liberazione dell'anima dal corpo (*lysis kai chorismòs psychè apò sómatos*, cfr. *Fedone* 67 c-d).

Qui si comincia a stabilire che la via della filosofia è la via *ascetica* della purificazione / liberazione da tutte le passioni del corpo, un corpo concepito essenzialmente come carcere dell'anima.

La novità della posizione socratico-platonica è di eccezionale rilievo in riferimento alla nozione di anima così come era emersa fino ad allora nel mondo greco presocratico e preplatonico. Infatti, in Omero le anime scomparivano sotto terra, come vento sibilante, «fumo» (*kapnós*) e, andando nell'Ade, dimoravano solo come ombre, fantasmi, perdendo ogni lucidità, potenza e forza (cfr. *Iliade* XXIII, 100, 103-104; XVI, 855-857. Cfr. anche il libro XI dell' *Odissea*).

Come scrive Bruno Snell, la parola *psyché* «non ha in origine niente a che fare con l'anima pensante e senziente. In Omero *psyché* è soltanto l'anima in quanto essa 'anima' l'uomo, cioè lo tiene in vita. [...] Della *psyché* Omero dice ch'essa abbandona l'uomo nel momento della morte, che si aggira nell'Ade, ma nulla egli dice di come la *psyché* si comporti nel vivente. [...] Questo allontanarsi dell'anima dall'uomo, Omero lo descrive in pochi tratti; essa esce dalla bocca e viene emessa col respiro (o anche attraverso la ferita) e vola verso l'Ade. Là essa diventa spettro, conduce l'esistenza delle ombre, come 'immagine' (*éidolon*) del defunto. La parola ha affinità con *psychein*, 'spirare', e significa l'alito di vita, e quindi la *psyché* esce dalla bocca (l'uscita attraverso la ferita è, a quanto pare, una forma secondaria). Quest'alito vitale è quasi un organo fisico che, finché l'uomo è in vita, vive in lui.

Ma dove questa *psyché* abbia sede e come essa agisca, Omero non lo dice, e quindi non ne possiamo sapere niente neanche noi».¹²

¹¹ Cfr. *Fedone* 66 e, 67 b, 68 a-c. Cfr. anche A. Lami, *L'ultima prova dell'immortalità dell'anima e l'ombra di Protagora*, in Platone, *Fedone*, trad. it. di P. Fabrini, a cura di A. Lami, Rizzoli, Milano, 2007, pp. 9-11.

¹² B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (1946), trad. it. di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino, 1971, pp. 28-29. Per una interpretazione "umanistica" di Omero è L. Grecchi, ne *L'umanesimo di Omero*, Petite Plaisance, Pistoia, 2012. Sulla nozione di anima nel mondo greco prima di Socrate e Platone, si veda anche A. Stavru, *Socrate e la cura dell'anima. Dialogo e apertura al mondo*, Christian Marinotti Edizioni, Milano, 2009, pp. 15-37.

Con il Platone del *Fedone* avviene invece la vera e propria fondazione del dualismo ontologico fra le cose sensibili e ciò che è eterno; nella sua visione metafisica il corpo appartiene alle cose sensibili e visibili, caduche, passeggere; l'anima, invece, alle cose eterne, incorruttibili e invisibili.

Leggiamo nel *Fedone*: «quando l'anima e il corpo sono uniti, la natura (*physis*), a quest'ultimo, impone di servire e obbedire, a quella, invece, di guidare e di dominare (*árchein kai despózein*). Dopo di che, quale dei due ti sembra simile a ciò che è divino e quale a ciò che è mortale? [...] E allora, Cebete, vedi un po' se da tutto questo che si è detto possiamo concludere che l'anima è affatto simile a ciò che è divino, immortale, intelligibile, uniforme, indissolubile, a ciò che è sempre invariabilmente identico a sé stesso, mentre il corpo è affatto simile all'umano, al mortale, all'inintelligibile, al multiforme, al dissolubile, insomma a ciò che non è mai eguale a sé stesso» (*Fedone* 79 e-80 b).

Poiché la *psyché* è il principio che governa il corpo, essa è «simile» (*éoiiken*) o «quanto di più simile» (*omoiótaton*) al divino, ossia a ciò che è immortale, intelligibile, uniforme, indissolubile, immutabile, eterno. L'anima è quindi «del tutto indistruttibile, o quasi» ed «è in tutto e per tutto più somigliante (*ólo kai pantì omoióteron*) all'essere perpetuo, immutabile piuttosto che al suo opposto» (cfr. *Fedone* 79 e-80 b). Il corpo è meramente umano, quindi passeggero, transeunte, effimero, mortale. L'imperativo per il Socrate platonico allora diventa: bisogna sottrarre l'anima a questo destino tragico coi mezzi che abbiamo a disposizione, dunque innanzitutto coi nostri *lógoi*.

La genesi di ciò che Carlo Sini nei suoi scritti ha chiamato la platonica «strategia dell'anima» è qui chiara: l'intelligenza viene astratta dal corpo, isolata dalla «fallacia del corpo» (*sómatos aphrosyne*, *Fedone* 67 a); si tende ad una totale purificazione (*katharmós*), ad assolutizzare la purezza ed eternità dell'anima, separandola radicalmente dall'impurità, transitorietà e caducità del corpo.

La parte migliore dell'uomo, quella più aurea e divina non può morire, non *deve* morire, insomma. Non si può accettare che tutto si concluda con il nulla, col deperimento dell'elemento corruttibile, con la scomparsa definitiva pure della parte divina dell'uomo.

Così Platone (o il Socrate di Platone) cerca di rispondere ai quesiti che si pongono di fronte al tragico, alla condizione abissale, all'*Abgrund* e al dolore ineliminabile dell'esistenza, alla sua perdita secca, alla disperazione per ciò che va irrimediabilmente perduto, al bisogno acutamente avvertito dall'uomo di fare in qualche modo sopravvivere le proprie migliori istanze vitali.

La «strategia dell'anima» platonica avvia qui quel processo di psicologicizzazione, antropologizzazione e razionalizzazione integrale del mondo che ancor oggi caratterizza la storia dell'Occidente. Tale strategia ha condotto all'affermazione dell'attuale volontà di potenza scientifico-tecnologica, economico-politica e militare, ma non ha ancora esaurito i suoi effetti. Più avanti ci chiederemo infatti se l'esito di tale strategia platonica possa essere solo quello poco prima indicato.

4. L'ATTEGGIAMENTO FILOSOFICO SOCRATICO-PLATONICO

La tesi della mortalità dell'anima appare volgare e rozza al Socrate platonico e alla cultura "alta" di quell'epoca. Alla base della «strategia dell'anima» e della credenza socratico-platonica nella sua immortalità sembra esservi la fortissima aspirazione alla liberazione radicale da tutti i limiti, impedimenti e mali umani, il bisogno irresistibile di salvaguardare l'attività filosofica e la vita contemplativa, lo studio e la ricerca del filosofo, di eternizzare la *psyché*, la vita dello spirito, l'uomo come essere razionale, il *lógos*, le capacità logiche dell'uomo.

Nel *Fedone* la critica della *misologia* (cfr. *Fedone* 89 c- 91 c), da collegare a quella della *misanthropia*, ribadisce tutto ciò con l'aggiunta - in alcuni punti salienti, come ora vedremo - di un peculiare *páthos* e di alcuni chiarimenti essenziali.

In polemica e in aperta ironia coi sofisti - gli «antilogici» (*antilogikôî*) sapientoni e/o sapientissimi (*pássophoi* e *sophôtatoi*, cfr. *Liside* 216 b, *Fedone* 90 c), esperti dei *sofismi*, tecniche logiche fondate su abili giochi di parole -, Socrate sa che unicamente sapiente (*sophós*) è il dio e che l'uomo può essere soltanto *philósophos*.¹³

Il rischio della misologia è di condurre solo all'illusione della verità, al suo presunto possesso definitivo, alla smisurata e infausta presunzione.

Il protagonista del *Fedone* ripropone allora tenacemente l'esigenza di un'autentica arte del ragionare fondata non sul monologo del pensatore solitario o sul presupposto più o meno sottaciuto del suo monopolio della verità, ma sull'ascolto reciproco fra i mortali, sul confronto leale delle idee, sul dialogo approfondito, sul rispetto dell'autonomia di pensiero di ciascuno, sul servizio alla verità (e non a noi stessi).

Lo stesso Socrate - come emerge in alcuni punti del *Fedone* che sono l'eredità migliore di Platone, colpevolmente ignorata anche da grandi critici del socratismo e del platonismo come Nietzsche e Heidegger - sa di correre seri rischi in proposito.

Egli si rende conto infatti di poter essere un cattivo filosofo (un *philonikos* arrogante e saccente), della possibilità di voler innanzitutto mirare alla persuasione (e non alla verità), della tentazione di voler avere ragione a tutti i costi, di soddisfare prima di ogni altra cosa il proprio narcisismo di pensatore.

Perciò mette mirabilmente in questione anche sé stesso (cfr. *Fedone* 91 a).

Il servizio alla verità proprio del filosofo autentico esige la massima severità con sé stesso, che egli non abbia alcuna indulgenza verso sé stesso, che faccia i conti con la verità in modo aperto, senza alcun pregiudizio, domandando, dubitando e interrogando strenuamente innanzitutto sé stesso sulla verità dei propri pensieri e ragionamenti. La libertà della ricerca è qui essenziale, totale e abolisce ogni timore reverenziale nei confronti di qualsivoglia autorità.

¹³ Cfr. anche *Apologia di Socrate* 23 a, *Simposio* 204 a-b, *Fedro* 278 d, *Liside* 218 a-b. E A. Lami, nota 135, *op. cit.*, pp. 262-263.

5. LA CAUSA INTERNA E L'ASSOLUTIZZAZIONE DELLA VITA

Com'è noto, verso la fine del *Fedone*, poco prima di parlare del grande mito geografico-escatologico, Socrate ripercorre brevemente il suo itinerario filosofico, accenna ai suoi studi giovanili dedicati all'indagine sulla natura e all'influenza esercitata sul suo pensiero giovanile dai filosofi preplatonici.

In particolare, egli fa riferimento ad Anassagora e alla sua idea, sempre apparsagli convincente, di una *mente* (*noús*) ordinatrice, intesa come *causa* (*aitía*) di tutte le cose: «questa mente ordinatrice ordina tutte le cose nel loro insieme e ognuna dispone singolarmente nel modo che per essa è il migliore» (*Fedone* 97 c).

Lo stesso Anassagora, però, si rivela incoerente con questa impostazione e lascia insoddisfatto Socrate, perché concepisce il *noús* solo come causa meccanica: «Da meravigliosa speranza (...) io mi sentivo cader giù e portare via man mano che, procedendo nella lettura, vedevo quest'uomo non valersi affatto della mente, non assegnarle alcun principio di causalità nell'ordine dell'universo, bensì presentare come cause e l'aria e l'etere e l'acqua e altre cose numerose e assurde» (*Fedone* 98 b-c).

Manara Valgimigli commenta a proposito di *Fedone* 98 a-c: «Causa e Sommo Bene si identificano nella dottrina platonica: dove infatti la teleologia è rigorosamente ontologica, e la ontologia rigorosamente teleologica».¹⁴

Il punto fondamentale qui è che per i pensatori presocratici le cause sono naturali, per Socrate, invece, la vera causa è la mente.

Stanco delle indagini naturalistiche che ai suoi occhi risultano ormai sterili, Socrate, avviando la sua «seconda navigazione» (*déuterós ploús*, cfr. *Fedone* 99 d- 101 d), si rifugia letteralmente (il verbo usato da Platone è *katapheúgein*, cfr. *Fedone* 99 e; 76 e-77 a) nel primato dei *lógoi*, dei concetti e dei ragionamenti, individuando in essi la verità delle cose; così egli ritiene che le cause vere e proprie di tutte le cose siano il bello in sé, il buono in sé, il grande in sé, etc. e che, muovendo da queste, si possa giungere a dimostrare l'immortalità dell'anima. Qui la vera causa diventa la causa interna, quella da noi costruita.¹⁵

Comincia qui, più ancora che con Parmenide, la lunga storia – non ancora conclusa e carica di implicazioni decisive, non solo di tipo filosofico-culturale – del logocentrismo occidentale (che la critica femminista ha chiamato, forse ancora più esattamente, logofallogocentrismo), dell'autoproduzione logico-metafisica dell'uomo come causa prima, Fondamento del mondo, di sé stesso e di tutte le cose.

In corrispondenza di ogni cosa della realtà sensibile esiste un'idea ed è la luce dell'idea – dell'idea della vita o dello spirito umano vivificante, in particolare – che qui viene assolutizzata. D'ora in poi è all'idea (*idéa*), al *lógos*, ai *lógoi*, all'attività filosofica, al pensiero dei filosofi che spetta il primato. Tutto ciò che è sensibile, materiale, corporeo impedisce qui di attingere verità e conoscenza, allontana e distoglie dalla ricerca della verità.

¹⁴ M. Valgimigli, nota 147, in Platone, *Fedone*, cit., p. 188.

¹⁵ Cfr. *Fedone* 100 b. Sul tema della causalità nel *Fedone*, cfr. B. Centrone, "Introduzione", *op. cit.*, pp. XXVII-XXXIII ed E. Tetamo, *La teoria platonica dell'anima nel Fedone e negli altri dialoghi*, cit., pp. 297-300.

6. PLATONE, HEIDEGGER E L'ESSENZA DELLA VERITÀ

Su questo aspetto Martin Heidegger, nello scritto *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942-1947), rileva come in Platone, rispetto al pensiero greco a lui precedente, avvenga un mutamento decisivo, un *non-detto* (*das Ungesagte*), una *svolta* (*Wendung*) nell'essenza della verità, non più intesa come *alétheia*, nel senso della *Unverborgenheit* (svelatezza) come carattere dell'essere stesso, ma ora come *orthótes* (correttezza), *omoíosis* (concordanza, *adaequatio*) e certezza, tratto dello sguardo che cattura, soggioga l'essere riducendolo alla presenza.

Identificando il vero con l'*idéa*, cioè con l'ente in quanto visibile all'intelletto (o intelligibile), Platone dimentica l'oscuro, il nascosto da cui proviene l'apparire. Il *non-detto* di Platone (Heidegger cita a questo proposito un passo della *Repubblica*, VII, 517 c, in cui si parla dell'idea del bene come sovrana elargitrice di *alétheia* e di *noûs*) è il processo con cui «l'*idéa* diviene padrona dell'*alétheia*. [...] L'*alétheia* cade sotto il giogo dell'*idéa*. Quando Platone dice, a proposito dell'*idéa*, che essa è la sovrana che consente lo svelamento, egli rinvia a qualcosa di non-detto, e cioè che d'ora in poi l'essenza della verità non si dispiega più come essenza della svelatezza a partire da una propria pienezza essenziale (*Wesensfülle*), ma si trasferisce nell'essenza dell'*idéa*. [...] In questo modo, dal primato dell'*idéa* e dell'*ideîn* sull'*alétheia* nasce un mutamento dell'essenza della verità. La verità diventa *orthótes*, correttezza dell'apprensione e dell'asserzione (*Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens*)».¹⁶

L'*idéa* stessa diventa quindi fondamento (*Grund*) dell'*alétheia*, ciò che rende possibile la verità. La verità come *orthótes* diverrà successivamente, nella filosofia medievale, *adaequatio intellectus et rei* (concordanza della teoria con la realtà fattuale), concezione profondamente radicata nella storia del pensiero occidentale e che giunge sino a noi.

Inizia così il progetto di padroneggiamento conoscitivo/pratico dell'ente, comincia ad affermarsi la metafisica della soggettività che pensa costitutivamente l'ente come sempre accessibile/disponibile all'illimitata volontà umana di afferramento. La metafisica occidentale si costituisce come un processo di affermazione del primato indiscusso della soggettività, fino al suo inveramento essenziale nella volontà di potenza di Nietzsche e nel dominio della tecnica moderna, la forma più compiuta del pensiero calcolante che ha il suo fondamento nella filosofia greca.

In Platone, dunque, l'anima, come vero sé, in quanto causa del vivere, principio di vita, diventa la fiaccola sempre accesa dell'idea, l'eterna fiaccola della vita. Essendo per definizione portatrice di vita, l'anima non può ricevere e accogliere in sé il suo contrario, la morte, perciò è immortale (cfr. *Fedone* 105 c-e). In quanto principio di vita, l'anima arreca sempre e solo vita, non può essere mortale, perché, se tale fosse, verrebbe meno al suo principio stesso, alla sua natura e ragione.

Da parte di tutti si può così convenire che la divinità e l'idea stessa della vita (*o ... theós ... kai autò tò tès zoès eídos*) non possono perire (cfr. *Fedone* 106 d).

Quella che Platone opera è una vera e propria assolutizzazione/divinizzazione della parte migliore dell'uomo, ravvisabile a suo avviso nell'attività intellettuale, nel pensiero,

¹⁶M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942-1947), in *Wegmarken* (1976, vol. IX della *Gesamtausgabe*), a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, pp. 230-231; trad. it., *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, pp. 184-185.

nella *psyché* che – leggiamo in *Fedro* 245 c – è *archè kinéseos*, causa e principio di movimento che, come tale, non cessa mai di muoversi e non è soggetta al divenire. Come parte più eccelsa, la *psyché* è *theoidés* (cfr. *Fedone* 95 c), qualcosa di divino o di simile al divino e, quindi, immortale.

La divinizzazione riguarda proprio l'attività teoretica del filosofo, la sua vita filosofica considerata nella sua astratta purezza, l'ipostatizzazione della sua figura stessa di essere pensante. Il filosofo diventa per le sue virtù teoretiche un essere santo e puro, mondo da ogni male e peccato, come tale destinato alla vita eterna.

Tra i beati immortali vi sono infatti anche i filosofi, coloro che con l'esercizio della filosofia sono riusciti a purificarsi e che, grazie a ciò, vivranno per tutta l'eternità - dopo la morte del corpo, ossia dell'elemento corruttibile, passeggero, effimero, sporco, peccaminoso, transeunte - senza più alcun rapporto coi loro corpi, pervenendo a dimore di indescrivibile bellezza (cfr. *Fedone* 114 c). La «strategia dell'anima», com'è evidente, si nutre qui massicciamente di aspetti favolistici e mitologici.

7. IL FILOSOFO E LA MORTE

La «strategia dell'anima» tenta in ultima analisi di superare e sconfiggere definitivamente la morte ed è a tale scopo che l'anima deve cambiare luogo, fuggire dal corpo, «in *senso religioso* come viaggio verso l'Ade, in *senso filosofico* come passaggio dal sensibile all'intelligibile». ¹⁷

Quando la morte s'abbatte sull'uomo, dunque, muore in lui solo il corpo, la parte mortale, ma la sua parte immortale rimane salva, incorrotta (cfr. *Fedone* 106 e).

L'assolutizzazione della vita e, ancor più, dell'idea della vita è sempre presupposta qui come indiscussa e sostanzialmente indiscutibile. Il Socrate del *Fedone* platonico parte sempre dalla premessa indimostrata e indimostrabile - alla quale però egli si aggrappa tenacemente - della totale garanzia, salvaguardia ed eternità della vita.

La fondazione della metafisica occidentale avviene (cfr. *Fedone* 79 a-c, *Gorgia* 524 b) intendendo la morte nel senso della separazione dell'anima (come realtà invisibile) dal corpo (come realtà visibile) e con l'istituzione di un dualismo ontologico che verrà poi ripreso e rielaborato in modo nuovo, con una forte caratterizzazione religiosa, dal cristianesimo. Il filosofo non teme la morte perché essa non è la *distruzione* (*ólethros*), ma la *separazione* (*apallagé*) dal corpo (cfr. *Fedone* 88 b, 64 c), che garantisce la salvezza (*sotería*, cfr. *Fedone* 107 c-d) della *psyché*. È su questo punto che farà perno quell'interpretazione del platonismo che sfocerà nel cristianesimo.

Col *Fedone* comincia ad affermarsi con forza l'idea, filosofica e religiosa insieme, della vittoria totale sulla morte, del pensiero e dell'anima umana come vie maestre della lotta contro la morte e della sua sconfitta definitiva.

Citando e commentando il passo del *Fedone* 71 c-e, 72 a, Andrea Tagliapietra ha opportunamente osservato che Platone, attraverso un «singolare espediente logico, è riuscito a porre una sorta di *continuità* fra la morte e la vita, cercando di dissimulare

¹⁷ A. Tagliapietra, "Note al testo", in Platone, *Fedone*, cit., p. 272.

la caratteristica più propria della morte, vale a dire quella peculiarità che la configura, nonostante tutto, come una *cesura irreversibile dell'esistenza*».¹⁸

Il tentativo filosofico di Platone, sulla scorta della tradizione orfico-pitagorica e misterica, è quello di arginare la morte, passando sopra o non considerando appieno la tragicità, la perdita secca, la dura e tremenda irreversibilità della morte.

Anche per il Nietzsche della *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* (corso tenuto all'università di Basel nei semestri invernali 1871-72, 1873-74 e nel semestre estivo 1876), il vero tema del Fedone è «Il filosofo e la morte», ovvero «L'evoluzione dell'autentica paura della morte». La morte è stata definita come il vero genio ispiratore, o anche il musagete, della filosofia, la quale, secondo Platone, sarebbe addirittura *thanátou meléte*. Ben difficilmente, infatti, si potrebbe far filosofia senza la morte. Solo l'uomo ha la certezza di morire, e la cura contro questo male è fornita dalle visioni metafisiche, il nucleo di tutte le religioni e di tutte le filosofie. Questo caratteristico collegamento tra morte e filosofia risulta specificamente platonico, non socratico. Il vero Socrate infatti accetta la credenza popolare nella possibile esistenza dell'aldilà, ma non l'opinione platonica che il filosofo aneli alla morte. Platone fa di Socrate un esempio mitico per la dimostrazione della sua dottrina. Non si può parlare di un processo storico».¹⁹

8. IL "TRASFERIMENTO" DELLA MORTE. LA NICHTIGKEIT

Senza qui entrare nel merito della complessa e difficile questione del rapporto fra il pensiero di Socrate e quello di Platone, fra ciò che è propriamente socratico e ciò che è propriamente platonico, sta di fatto che nel Fedone la filosofia vuole essere la miglior forma di preparazione alla morte, anzi il farmaco (*phármakon*) rivolto alla salvezza ultraterrena dell'anima. Forse è invece il caso, oggi, di elaborare un pensiero che prepari alla morte dopo aver vissuto una vita buona e aver preso congedo dalla metafisica spiritualistico-animistica.

Per la precisione, nessuna *meditatio mortis* è mai sufficiente, non s'impara mai a morire, non è in realtà possibile alcuna vera e propria *preparazione* alla morte, la quale - come ha ben visto Vladimir Jankélévitch in *Quelque part dans l'inachevé* (1978) - è sempre «al contempo prevista e imprevedibile», un'«ombra opaca» che sempre ci accompagna nella vita, la «malattia delle malattie [...] per definizione incurabile»: «non si impara a morire; non ci si prepara a ciò che appartiene a un ordine del tutto diverso. Ciò che la morte esige è una preparazione senza preparativi [...]».²⁰

La morte non è una trasmigrazione, un *viaggio (apodemía)*, un *trasferimento (metoíkesis)*, come lo intende Platone (cfr., ad esempio, Fedone 117 c), è piuttosto un «passaggio al niente», un «passaggio che [...] non passa da nessuna parte».²¹

¹⁸ A. Tagliapietra, "Introduzione", cit., p. 29.

¹⁹ F. Nietzsche, *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* (1871-72, 1873-74, 1876), trad. it., *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, a cura di P. Di Giovanni, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, pp. 66-67.

²⁰ V. Jankélévitch-B. Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé* (1978), trad. it. di V. Zini, *Da qualche parte nell'incompiuto*, a cura di E. Lisciani Petri, Einaudi, Torino, 2012, p. 132.

²¹ *Ibidem*, p. 137.

Sui mortali e sul loro rapporto con la morte scrive Heidegger nel saggio *Das Ding* (1950): «I mortali sono gli uomini. Si chiamano i mortali perché possono morire. Morire significa essere capaci della morte in quanto morte (*Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen*). Solo l'uomo muore. L'animale perisce. Esso non ha la morte in quanto morte né davanti a sé né dietro di sé. La morte è lo scrigno del nulla (*Der Tod ist der Schrein des Nichts*)». ²²

Riconoscere ciò non comporta affatto necessariamente alcuna tanatofilia, alcun «culto della morte» cupo e tetro, come rileva lo stesso Heidegger in un altro saggio raccolto nei *Vorträge und Aufsätze* del 1954, dal titolo *Bauen Wohnen Denken* (1951).

Il nostro compito consiste allora non nell'inventarci un altrove salvifico ultraterreno e nell'affidarci ciecamente ad un aldilà metafisico, ma nel cercare di fare radicalmente i conti con la morte, pensando a fondo il nesso indissolubile vita-morte, pensando insieme la povertà e la ricchezza dell'essenza umana.

Soltanto la *Nichtigkeit* ci garantisce la nostra effettiva libertà, ci dischiude lo spazio della nostra capacità più autentica di esperire il mondo, il nostro più proprio poter-essere. Una vera e non illusoria ricchezza umana si dà soltanto a partire dalla povertà dell'essenza umana, dal riconoscimento della nostra essenziale fragilità, finitezza, caducità. Si tratta per noi, come uomini e come filosofi, di pensare il nulla, di pensare la morte con radicalità, di cogliere la *Nichtigkeit* come costitutiva della nostra esistenza. Tutto ciò non è nichilismo né significa indulgere al prevalere di toni cupi e rassegnati.

Il nichilismo vero e deprecabile è proprio invece di chi asseconda la illimitata volontà di potenza scientifico-tecnologica, economico-politica e militare dell'uomo contemporaneo.

La coscienza della *Nichtigkeit* ci affranca da ogni volontà di dominio, da ogni miope ego-mania, da ogni arbitrario e metafisico primato del Soggetto, ci riconduce alla povertà della nostra essenza e con ciò ci dischiude l'orizzonte di una vita umana più degna e ricca per tutti. L'uomo come ospite, viandante, via via soggiornante gode del cammino e dei suoi frutti, senza alcuna ossessione della meta e della fine.

9. MYTHOS E LÓGOS NEL *FEDONE*

Alla fine del *Fedone* e in ultima analisi - come ammette lui stesso - il discorso di Socrate si affida ad una bella favola di *salvezza* (cfr. *Fedone* 107 c-d), è un discorso di *fede* e di *rischio* (*kíndynos*, cfr. *Fedone* 85 c-d), si risolve in un «mito verosimile», una «narrazione verosimile», una immaginazione ambiziosa, un racconto del viaggio estremo, una grande *speranza* (*elpís*) che l'anima conservi *sempre* *potenza* e *saggezza* (*dynamis* e *phrónesis*, cfr. *Fedone* 70 a-b).

Come osserva in merito finemente ancora Tagliapietra: «Di fronte alla morte e di fronte al pericolo della caducità logica che porta al silenzio - quello stesso silenzio che marca le pause principali del testo (*Fedone* 84 c; 116 b) -, anche la parola non rigorosa, anche la parola verosimile, ha diritto di cittadinanza, è preferibile al tacere del linguaggio. [...] Fra la nozione del mito come 'finzione ingannatrice' e quella del *lógos* come 'discorso vero', il *Fedone* sembra ritagliare una terza possibilità, che nella *Repubblica* e nel *Timeo* verrà

²²M. Heidegger, *Das Ding* (1950), in *Vorträge und Aufsätze* (1954, vol. VII della *Gesamtausgabe*), Klett-Cotta, Stuttgart, 2004, p. 171; trad. it. e a cura di G. Vattimo, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976-1980, p. 119.

descritta come la via della 'narrazione verosimile'. La 'narrazione verosimile' è un racconto che diviene occasione di sviluppo per il discorso razionale, è un mito che si traduce in *lógos*, è parola che accompagna e completa i termini dell'argomentazione logica. Così, il finale del *Fedone* ospita uno dei più bei 'miti verosimili' dell'intero *corpus* dei dialoghi (*Fedone* 107 c-115 c). Di fronte all'incognito della morte, esaurite le parole della ragione, Socrate si abbandona alla parola della speranza». ²³

Nessuna delle almeno tre presunte prove portate da Socrate sull'immortalità dell'anima (l'argomento dei contrari, la dottrina della reminiscenza, l'ammissione dell'«ipotesi» delle forme ideali e la somiglianza dell'anima con la realtà intellegibile) è probante e convincente. ²⁴

Ha rilevato opportunamente, a questo proposito, Paul Friedländer nel suo *Platon* (1964): «Troppo poco ci si è resi conto che Platone in generale nulla 'insegna' direttamente dei destini dell'anima. Socrate ne discute all'interno di miti che sono parte integrante della drammaturgia platonica. E se si richiama ai sacerdoti dei misteri e ai teologi, vien così designata la derivazione di quelle rappresentazioni mitiche, ma in nessun modo è detto che cosa erano in sostanza per lui. Se qui è lecito avanzare un'ipotesi, si dirà che avevano una profonda realtà simbolica o eran per lui forme, immagini, espressioni di quello che preferiva dire nel proprio linguaggio. Ma si sbaglia se si fa di tutto ciò la base per una fisica o una storia platonica dell'anima». ²⁵

Già Erwin Rhode, nel suo *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1890-1894), aveva osservato che la via con cui Platone giunge alla fede nell'immortalità dell'anima non si può rilevare dalle "prove" messe in campo nel *Fedone*: «In realtà egli ha tolto questo principio di fede dalle dottrine religiose che gliel'offrivano bell'e pronto. E non lo nasconde. Per i tratti principali della storia dell'anima quale egli la viene svolgendo si richiama spesso, quasi scusandosi e come per compensare d'un'argomentazione filosofica che manca, all'autorità dei teologi e dei sacerdoti celebratori di misteri. E diventa egli stesso, né lo nasconde, un poeta teologico». ²⁶

L'incantatore logico Socrate, quindi, mira alla dimostrazione razionale, vuole giungere a una «chiara certezza» conclusiva, al *saphés* (cfr. *Fedone* 107 b) e approda soprattutto, in realtà, al mito inteso non in contrapposizione, ma come prolungamento del *lógos*; un mito che – come ha giustamente notato Alessandro Lami – è costituito essenzialmente di speranza e rischio. ²⁷

Il filosofo si abbandona alla *consolazione* (*paramythía*, cfr. *Fedone* 115 d), fondata comunque, a suo avviso, su argomentazioni ragionevoli. Dall'inizio alla fine tutto il *Fedone* è giocato,

²³ A. Tagliapietra, *Introduzione*, cit., pp.41-42. Cfr. anche *Fedone* 61 d-e.

²⁴ Cfr. sulla questione, fra l'altro, H. G. Gadamer, *Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons Phaidon* (1973), trad. it., *Le prove dell'immortalità nel Fedone di Platone*, in *Studi platonici*, a cura di G. Moretto, vol. II, Marietti 1820, Genova, 1984, pp. 73-87.

²⁵ P. Friedländer, *Platon* (1964), trad. it. cit., *Platone*, p. 43.

²⁶ E. Rhode, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1890-1894), trad. it. di E. Codignola e A. Oberdorfer, *Psyche. Culto delle anime e fede nell'immortalità dell'anima presso i Greci*, "Prefazione" di S. Givone, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 489.

²⁷ Cfr. A. Lami, *L'ultima prova dell'immortalità dell'anima e l'ombra di Protagora*, cit., pp. 28-33. Cfr. anche, sempre di Lami, la n. 248, *op. cit.*, p. 372. Ancora sul mito come «discorso ragionevole» si veda ciò che dice lo stesso Socrate, ammettendo le proprie difficoltà, nel *Gorgia* (527 a; 523 a; 524 a-b).

inestricabilmente, sul doppio registro e sull'andirivieni di *diaskopeîn* e *mythologeîn* (cfr. *Fedone* 61 e), sul meditare e sul favoleggiare, sul riflettere con la ragione e sul raccontare attraverso i miti, sull'indagare dialetticamente e sull'inventare storie.

Nel mito finale del *Fedone* ai malvagi sono riservati castighi, mentre per i giusti si prospetta una vita eterna e beata, finalmente sciolta dai legami corporei; per i filosofi, in particolare, purificati dalla filosofia (intesa appunto come *katharmós*, cfr. *Fedone* 82 d), è indispensabile ricercare virtù (*areté*) e saggezza (*phrónesis*), per poter giungere a indescrivibili dimore bellissime, troppo belle per le nostre possibilità di coglimento: «giacché bello è il premio e la speranza è grande» (*kalòn gàr tò áthlon kai e elpís megále*, cfr. *Fedone* 114 b-c).

Il mito ha pretese di ragionevolezza, ma non è affatto risolutivo; anche Simmia mantiene i suoi dubbi sino all'ultimo (cfr. *Fedone* 107 a-b) e su di lui continua a pesare chiaramente «l'ombra di Protagora», il cui celebre frammento agnostico sugli dei suona: «Degli dei non sono in grado di sapere né se sono né se non sono né quali sono: molte sono infatti le difficoltà che si frappongono, sia l'oscurità della cosa sia la limitatezza (*brachys*) della vita umana» (fr. 4).

Socrate ammette in più occasioni e in qualche modo le proprie difficoltà, lascia più volte intendere – non solo nel *Fedone*, si pensi ad esempio a *Gorgia* 527 a – che il ricorso al mito, alla «bella favola» non può soddisfare del tutto, si rende necessario in mancanza di meglio, per venire incontro ai limiti e alle esigenze insoddisfatte della nostra ragione.

10. IL SOCRATE PLATONICO E LA BELLEZZA DEL RISCHIO

L'affidamento al mito è rischioso, ma per il Socrate platonico vale la pena correre il rischio, «giacché questo rischio è bello (*kalós gàr o kíndynos*)-; ed è indispensabile, con cose di questo tipo, quasi farsi l'incantesimo (*epádein*), ed è proprio per questo, del resto, che già da un pezzo mi dilungo in questo racconto» (*Fedone* 114 d).

Anche nel *Carmide* si dice che la cura dell'anima avviene tramite incantesimi - l'incantesimo dei bei discorsi, dei *lógoi* -, in virtù dei quali nell'anima si genera la *sophrosyne*, la saggezza (cfr. *Carmide* 157 a-b).

Fra gli interpreti del *Fedone* c'è chi, come Giovanni Reale, tende a minimizzare il rischio (*kíndynos*) di cui parla Platone. Secondo Reale, infatti, non «è il caso di dare un peso eccessivo al tema del *rischio*: Platone, infatti, ha perfettamente capito che il credere nell'al di là implica un *rischio*, però nella misura in cui, diremo con linguaggio non suo, è certezza di cose *sperate*, ma non *vedute* e non *razionalmente e dialetticamente conosciute*. [...] Socrate vuole così suggellare, con questo messaggio di certezza, che viene dall'al di là quasi raggiunto, che egli, morendo, si sente ormai veramente risanato, ha raggiunto la vera vita».²⁸

Secondo noi, invece, si tratta di prendere sul serio il *rischio* e di non trasformarlo dunque miracolosamente in una *certezza* (sia pure soltanto di *cose sperate*), mettendo in bocca a Platone il linguaggio di Paolo di Tarso e del cristianesimo ufficiale.

²⁸G. Reale, *Temi di fondo, struttura e significato del 'Fedone'*, in Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2002, p. 63.

Per Reale, inoltre, le dimostrazioni dell'immortalità dell'anima nel *Fedone* si fondano sulla teoria delle idee, la quale a sua volta rinvia alla dottrina non scritta dei «Principi supremi».

Commentando il *Fedone* 101 e-102 a (oltre che 107 a-b) e facendo perno sull'*arché* contenuta nel testo greco (interpretata in modo del tutto discutibile come un esplicito rinvio alle «dottrine non scritte» dei «Principi primi e supremi»), Reale scrive: «È questo il passaggio-cardine dalle Idee ai Principi primi e supremi, che costituiscono il fondamento ultimativo da cui derivano le Idee stesse (...). Si tenga presente che qui Platone non esprime un dubbio critico sui postulati che portano alla teoria delle Idee, quasi con uno spirito aporetico, ma torna a ripetere, come sopra (101 d-102 a), che dalla teoria delle Idee bisogna passare a quella dei Principi primi e supremi, che fondano le Idee medesime, oltre i quali non c'è più nulla da ricercare. Al vertice della metafisica platonica non stanno dunque le Idee, ma, appunto, i Principi primi e supremi».²⁹

Tutto preso dal suo tentativo di ricezione e approfondimento delle tesi interpretative formulate dalla "scuola di Tubinga", Reale dà a nostro avviso per scontato ciò che appare invece assai problematico per Platone stesso, non considerando debitamente i ripetuti avvertimenti di Platone circa i limiti della possibilità di comprensione della ragione umana e, quindi, il mantenimento della necessaria *apertura* di un discorso filosofico che Reale vuole invece *chiudere* dogmaticamente.

11. L'EUFEMIA DEL GRANDE INCANTATORE. L'INTERPRETAZIONE DEL FEDONE DI JANKÉLÉVITCH

Come voleva anche la tradizione pitagorica, non si può morire senza «parole di buon augurio» (*en euphemia*, cfr. *Fedone* 117 e) e il grande incantatore (*epodós*), gettando la maschera, poco prima di morire chiede anche per la sua persona i benefici dell'incantamento logico.

Secondo Jankélévitch, il modo socratico di affrontare la morte, nel *Fedone*, è caratterizzato dalla dissimulazione dell'istante mortale, dalla ricucitura di ogni lacerazione, dalla elusione della "soglia" della morte, della sua angoscia e solitudine: «I discepoli in lacrime si vedono dunque raccomandare l'eufemia come una condizione dell'eutanasia. [...] Lo stare 'a lato', o l'arte di guardare 'di sbieco' è la prima scappatoia dell'uomo davanti all'indicibile».³⁰

Santippe - che manifesta apertamente la sua *pietas*, ricorda a Socrate la drammaticità del momento, geme e si dispera - viene fatta allontanare (cfr. *Fedone* 60 a); l'amico Apollodoro, singhiozzante e dal cuore straziato, rattrista anche gli altri discepoli e per questo viene rimproverato dallo stesso Socrate (cfr. *Fedone* 117 d-e); le umane sofferenze e sensibilità, la *pietas*, le parole (Santippe che accorata dice al marito: «Socrate, questa è l'ultima volta che i tuoi amici parleranno con te e tu con loro», *Fedone* 60 a) e gli atteggiamenti femminili, le lamentazioni e stonature (*plemmelêîn*) dei presenti, infastidiscono un sereno, forte e imperturbabile Socrate, la cui unica "nota falsa" - osserva ancora Jankélévitch - è in quella piccola scossa mortale, in quel sussulto finale (*ekinêthe*, cfr. *Fedone* 118 a) che del

²⁹ G. Reale, "Note al testo", in Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, cit., pp. 298-299. Cfr. anche il saggio introduttivo già cit. di Reale, pp. 45-49 e G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1997.

³⁰ V. Jankélévitch, *La mort* (1966), trad. it. di V. Zini, *La morte*, a cura di E. Lisciani Petrini, Einaudi, Torino, 2009, p. 60.

resto passa “quasi inosservato”: «Sino alla fine, e persino al di là di questa fine, la vita e l'oltrevita di Socrate si svolgono con la compagnia dell'amicizia e delle libere discussioni. [...] nell'Isola dei Beati la conversazione cominciata sulla terra potrà proseguire sino alla fine dei secoli. [...] Per Platone [...] il saggio non sa cosa voglia dire essere incalzato dal tempo! [...] Propriamente parlando, nel *Fedone* non accade niente; e di conseguenza la morte è qualcosa che non *arriva* mai. L'istante della morte non è forse, fatta astrazione da ogni circostanza, l'evento allo stato puro? Nell'essere, in quanto emerge effettivamente dal non-essere, la cessazione d'essere è implicata a titolo di possibilità: ma l'Idea platonica, non essendo qualcosa che accade, non muore; ma la verità, non avendo un avvento, è eterna. Si comprende che l'istante senza verità, che l'avvento effettivo, che l'accadere storico dell'evento irrazionale possano ispirare al filosofo delle Idee una vera fobia».³¹

Queste acute e penetranti riflessioni di Jankélévitch ci rammentano fra l'altro che il modo stesso di intendere il pensiero filosofico cambia radicalmente secondo i diversi possibili approcci ai temi della finitezza e della mortalità, della fragilità e umiltà dell'esistenza.

Così riprende Andrea Tagliapietra queste indicazioni: «C'è una filosofia orgogliosa e arrogante, che punta tutto sul pensiero e si dimentica dell'uomo, e c'è una filosofia discreta, che sa fare un passo indietro, che nell'umiltà della finitudine scorge la traccia e l'ombra, l'anticipazione dell'autentico destino dell'uomo. Solo in questo secondo caso la filosofia diviene saggezza».³²

12. MARTIN HEIDEGGER E LA CRITICA DELLA METAFISICA PLATONICA

Noi ora cercheremo di concludere il nostro lavoro – dopo un riferimento essenziale al modo stimolante e ricco di acquisizioni, anche se per certi aspetti discutibile e insufficiente, in cui Martin Heidegger ha sviluppato la sua critica della metafisica platonica (e poi occidentale nel suo complesso) –, proponendo proprio una pista di lettura del *Fedone* che ne ravvisa l'eredità migliore nel possibile riaccostamento di filosofia e saggezza della vita pratica, riflessione e capacità di vita buona.

Col *Fedone*, si è già detto, Platone fonda la metafisica occidentale. Su tale fondazione, così carica di storia e di futuro per l'Occidente, conviene interrogarsi maggiormente. Che cosa ci dice a questo proposito Heidegger, uno dei pensatori contemporanei che ha indubbiamente cercato di fare i conti, ripetutamente nel corso del suo lungo e discusso itinerario di pensiero, con l'intera tradizione metafisica (non solo platonica, quindi) dell'Occidente?

Per rispondere a questa domanda sarebbe necessaria una ricerca approfondita, che qui non possiamo evidentemente svolgere, sui numerosi saggi e opere di Heidegger – pensiamo ad esempio agli scritti sui pensatori presocratici e sulla greicità – che maggiormente si sono posti e occupati della questione, spesso anche in modo frammentario, non sistematico. Ci rivolgeremo allora – dopo aver già fatto riferimento, nelle pagine precedenti, a *Platons*

³¹ V. Jankélévitch, *La morte*, cit., pp. 256-260.

³² A. Tagliapietra, “Introduzione”, cit., p. 45. In questa stessa direzione si veda fra l'altro P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (2002), trad. it. di A. M. Marietti e A. Taglia, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura e con una “Prefazione” di A. I. Davidson, Einaudi, Torino, 2005.

Lehre von der Wahrheit, su cui torneremo ancora più avanti – ad una sola di queste opere, cercando di trarne alcune indicazioni fondamentali.

Si tratta dello *Heraklit*, il corso di lezioni friburghese dei semestri estivi 1943 e 1944 dedicato al pensiero di Eraclito, in cui leggiamo sulla fondazione platonica della metafisica occidentale: «È Platone ad aver pensato per la prima volta l'essere dell'ente a partire dall'aspetto (*Aussehen*) in cui esso appare, considerando l'aspetto come tale. Aspetto in greco si dice *eîdos*, *idéa*, 'idea'. L'aspetto in cui si fa visibile ciò che in generale è una casa, non questa o quella casa percepibile coi sensi ma l'aspetto dell'esser-casa in generale, è qualcosa di non sensibile, è il sovrasensibile (*das Aussehen von Haushaftem ist etwas Nicht-Sinnliches, das Uebersinnliche*). Pensare l'ente a partire dall'idea, a partire dal sovrasensibile, è l'elemento caratteristico del pensiero che riceve il nome di 'metafisica'». ³³

Occorre invece pensare il *lógos* prima di Platone e di Aristotele, cioè prima di ogni dottrina della ragione e delle idee, prima del *lógos* inteso come mero dominio dell'asserzione e dell'enunciato, prima di ogni "logica" e di ogni "metafisica". In questa ricerca e in questa direzione ci possono aiutare ancor oggi – in un modo tuttora inaudito per i nostri contemporanei e per la nostra epoca – i pensatori preplatonici, in particolare Eraclito e Parmenide.

La metafisica infatti non pensa ciò che è da pensare (*das Zu-denkende*) o lo pensa in modo distorto e inadeguato. Si rende allora necessario scavare e ricercare ciò che è l'impensato o il non pensato a sufficienza della metafisica.

Ancora Heidegger, nel suo *Heraklit*, scrive sulla metafisica così com'è intesa in Platone e Aristotele e sull'esito della metafisica occidentale come «volontà di vivere» (*der Wille zum Willen*): «L'essere si definisce a partire dall'*Alétheia-Physis* in modo predominante come *idéa*, come *ousía*, come *enérgeia*. [...] Dall'essenza dell'*idéa*, correttamente intesa come visibilità (*Sichtsamkeit*) che si manifesta prima di ogni configurazione determinata, fino all'imporsi in grado di dominare, vi è un nesso essenziale unitario, nel cui sviluppo l'elemento della volontà (*das Willenshafte*) si manifesta in modo sempre più deciso [...]. Applicando l'essenza dell'essere alla soggettività si è stabilito completamente che l'essenza dell'essere è la volontà, vale a dire si è stabilito che l'essenza dell'essere è autorappresentazione (*das Sich-vor-stellen*) che tutto racchiude in sé stessa e che domina tutto ciò che è stato posto, tutto ciò che esiste e che sussiste. [...] Quanto più la volontà diventa intenzionalmente un volere, tanto più decisamente essa vuole, perché ogni volere è un volere sé stessi, è un volersi in quanto volontà di volere (*weil jedes Wollen ein Sich-Wollen ist, sich als der Wille zum Willen*). [...] L'oblio dell'essere si è così compiuto e la volontà di volere si è consumata in un voler essere cieco e incondizionato». ³⁴

³³ M. Heidegger, *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (1943-1944, vol. LV della *Gesamtausgabe*), a cura di M. S. Frings, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, pp. 253-254; trad. it. di F. Camera, *Eraclito. L'inizio del pensiero occidentale. Logica. La dottrina eraclitea del Logos*, Mursia, Milano 1993, p. 167. Cfr. anche *Heraklit*, cit., p. 270; trad. it. *Eraclito*, cit., p. 178. Si veda inoltre M. Heidegger, *Das Ding* (1950), in *Vorträge und Aufsätze* (1954, vol. VII della *Gesamtausgabe*), Klett-Cotta, Stuttgart, 2004, p. 160; trad. it. *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976-1980, p. 111.

³⁴ M. Heidegger, *Heraklit*, cit., pp. 385-386; trad. it. *Eraclito*, cit., pp. 251-252. Cfr. anche *Heraklit*, cit., pp. 364-365; trad. it. *Eraclito*, cit., p. 237.

Da Platone sino a noi si compie così il complesso e lungo percorso della metafisica occidentale, che trova il suo punto d'approdo nell'attuale volontà di potenza scientifico-tecnologica, economico-politica e militare.

Tale volontà di potenza sta da tempo mostrando e non ha cessato di esibire i suoi effetti devastanti sull'intero pianeta Terra. La devastazione avanza e non s'intravede ancora un punto-limite della sua potenza distruttiva. La *Seinsvergessenheit* (*l'oblio dell'essere*) è, nel discutibile linguaggio di Heidegger – che vuole *oltrepassare* (*überwinden*) la metafisica senza talvolta potersi sottrarre all'uso del linguaggio metafisico stesso –, l'esito estremo dell'intero percorso della metafisica occidentale.

L'essere - per attenerci qui al linguaggio heideggeriano, che agli occhi stessi del pensatore tedesco appariva sempre più inadeguato - va pensato, invece, abbandonando del tutto ogni tratto e carattere di volontà. Ma è ancora possibile per noi tornare a *pensare* la *Physis-Alétheia*, lo *Hen kai pan*, l'Uno-Tutto, il *Lógos* che governa ogni *lógos* umano, l'immenso Tutto, l'Aperto, l'incommensurabile che ci misura e comprende, in cui si dà il breve gioco della esistenza dei mortali?

13. SULLE TRACCE DEL FEDONE

Non consideriamo però di chiudere qui, con questi cenni al pensiero dell'essere heideggeriano e alla sua critica della metafisica platonica, i conti col *Fedone*, con Platone e la tradizione socratico-platonica.

Riteniamo anzi che Heidegger, tutto preso dalla elaborazione del suo «pensiero dell'essere», non si sia posto radicalmente il problema dell'eredità del pensiero platonico e non ne abbia intravisto tutta la ricchezza da riprendere e sviluppare.

Per il pensatore tedesco si tratta soltanto, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, di abbandonare il *soggiogamento* (*Unterjochung*) all'*idéa*, di rammemorare, rispetto alla signoria platonica dell'*idéa* sull'*alétheia*, *das anfängliche Wesen der Wahrheit* (*l'essenza iniziale della verità*), di pensare la verità *anfänglicher* (*in modo più iniziale*).³⁵

Per il pensatore tedesco, ogni riferimento all'interrogazione della e sulla soggettività suona irrimediabilmente come una ricaduta nella metafisica umanistica e come un allontanamento dai sentieri del «pensiero dell'essere». Heidegger ha proposto in tal modo di Platone - come abbiamo visto - una interpretazione certo stimolante e penetrante, ma pure riduttiva e assai parziale che, in particolare, considera del tutto irrilevante o fuorviante il tema etico, della cura di sé, della soggettività.³⁶

In polemica esplicita col pensiero heideggeriano (e con la sua interpretazione dell'opera platonica), un nuovo paradigma umanistico-metafisico – che pone l'anima umana (e la sua struttura razionale, morale, simbolica) come il fondamento dell'essere – è alla base della

³⁵ Cfr. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942-1947), in *Wegmarken* (1976, vol. IX della *Gesamtausgabe*), cit., pp. 237-238; trad. it., *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit., pp. 191-192.

³⁶ Sulla interpretazione heideggeriana del pensiero platonico e, in particolare, sul saggio *Platons Lehre von der Wahrheit* (apparso nel 1942 e ripubblicato da Heidegger nel 1947 congiuntamente al *Brief über den Humanismus*), cfr. P. Friedländer, "Aletheia. Un confronto critico dell'autore con sé stesso e con Martin Heidegger", in *Platon* (1964), trad. it. cit., *Platone*, pp. 251-261.

interpretazione del pensiero platonico sviluppata in questi ultimi anni da Luca Grecchi, la cui riflessione ha già suscitato un'ampia e fruttuosa discussione, che è senz'altro da proseguire.

In questa sede ci limitiamo a rilevare il fatto che la interpretazione umanistico-metafisica di Grecchi – pur suggestiva e condivisibile per tanti aspetti – proprio ponendo l'uomo o l'anima umana come Fondamento del reale (o di tutto ciò che è), a nostro avviso non fa radicalmente i conti con la *Nichtigkeit* costitutiva della condizione umana.³⁷

Noi qui seguiamo però, nuovamente, le tracce del *Fedone*. La traccia principale - il tesoro più prezioso - si riassume a nostro avviso nella parola greca *epiméleia* (*cura*). C'è una tensione etica che percorre da cima a fondo il *Fedone* ed è ad essa che la nostra rilettura critica di questo dialogo platonico soprattutto si riallaccia.

Al termine del *Fedone* Socrate raccomanda infatti ai suoi amici – ai fini della *sotería* (*salvezza*) e/o dell'ottenimento dell'immortalità dell'anima – la premurosa cura di sé, la cura dell'anima e di condurre una vita caratterizzata da saggezza, temperanza, senso della misura, giustizia, coraggio, libertà, verità (cfr. *Fedone* 107 c; 114 e-115 a-b).

Pensato a fondo, il richiamo alla cura di sé, all'esercizio della virtù, alla cura dell'anima non è affatto astratto, non suona sterilmente interioristico e spiritualistico, concerne il giusto rapporto che ognuno di noi deve avere con sé stesso, le modalità della convivenza, la capacità di stare con gli altri, la qualità dell'esistenza sociale e politica dell'umanità.

La cura di sé è possibile soltanto a partire dal tentativo difficile e affascinante di conoscere sé stessi, che si attua non nell'isolamento e nella chiusura in sé stessi, ma nell'apertura al mondo e nel dialogo costante con gli altri.

«La cura dell'anima – rileva lucidamente Alessandro Stavru – è una cura del sé, il che vuol dire che è rivolta a ciò che l'uomo è e non a quel che *possiede*. Si tratta della forma suprema di cura».³⁸

Questo è per noi - al di là di ogni interpretazione spiritualistico-metafisica o umanistico-metafisica di Platone, al di là di ogni presunto primato del Soggetto o di ogni tensione all'immortalità dell'anima *et similia* - il vero messaggio del *Fedone*, da riprendere con forza anche oggi.

Più che un sistema compiuto, Platone ci indica un cammino di conversione e di esperienza tutt'altro che facile e scontato, un esercizio dell'intelligenza e di tutta l'anima verso la verità.

Nel *Teeteto* acuta è la consapevolezza che il male è fortemente radicato e non può mai essere del tutto eliminato; di fronte a esso, il compito dell'uomo è «assomigliarsi a Dio (*omoiósis to theô*), per quanto possibile», ossia cercare di essere - per quel che l'uomo può - giusto, buono, virtuoso, sapiente (cfr. *Teeteto* 176 a-c; *Lettera VII*, 340 b-341 d). Qui risiede il

³⁷ Cfr. soprattutto L. Grecchi, *L'umanesimo di Platone*, Petite Plaisance, Pistoia, 2007 e Id., *Il filosofo e la politica. I consigli di Platone, e dei classici Greci, per la vita politica*, Alpina, Torino 2007. Per la discussione dell'umanesimo metafisico di Grecchi, rinvio al mio scritto *Il pensiero vissuto. Lettera su umanismo, antiumanesimo e nichilismo nel pensiero contemporaneo* e alla vivace "corrispondenza" con lo stesso Grecchi ("Su Heidegger e sul sistema in filosofia"), in L. Grecchi, *Corrispondenze di metafisica umanistica con F. Bordonaro, G. Bailone, F. Soldani, F. Toscani, A. G. Biuso*, Petite Plaisance, Pistoia, 2007, pp. 77-115.

³⁸ A. Stavru, *Socrate e la cura dell'anima. Dialogo e apertura al mondo*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2009, pp. 66-67.

valore stimolante delle idee, dell'*enthousiasmós* filosofico (cfr. *Fedro* 249 c-d), la lettura più fruttuosa che possiamo fare della teoria delle idee e il senso genuino dell'*eros* platonico, dell'amore per le idee.

14. LA VITA E L'IDEA DELLA VITA. L'EROS PLATONICO

Rifiutando l'interpretazione del pensiero platonico nel senso del "realismo ontologico" e riflettendo sul significato della dialettica platonica, Enzo Paci insiste sulla feconda «ambiguità, implicita nei testi platonici. L'immortalità dell'anima è immortalità dell'idea della vita, non della vita. La vita, non l'idea della vita, appartiene alla situazione erotica e la situazione erotica è tale perché in essa l'idea non si identifica con il divenire. La vita è caratterizzata per la presenza in essa dell'idea della vita senza che la vita possa, per questo, divenire immortale. La vita vive perché ama l'idea e muore perché non la possiede. [...] L'alterità [...] è caratterizzata dalla situazione erotico-dialettica: l'*eros* è sempre *eros* con l'altro da sé ed è *eros* con l'altro da sé perché non possiede l'idea e perché non riduce l'altro a puro non essere, a puro nulla. Infatti, nel *Simposio*, è nell'incontro delle alterità che l'*eros* è creatore di vita ed è tale se questo incontro avviene nella visione dell'idea e non nel possesso ontologico dell'idea. Proprio in quanto non posseduta l'idea è il valore teologico del mondo e dell'alterità creatrice del divenire: gli esseri umani sono fecondi nella bellezza (*Simposio* 206 b-c) perché scoprono la propria povertà (*Eros* è figlio di *Póros* e di *Penía*) di fronte all'alterità e all'idea. [...] Ciò significa lasciare che la visione si produca in noi e lasciare che l'idea della vita operi come principio di vita».³⁹

Platone non perde mai di vista la tragicità, la drammaticità, la tremenda insufficienza del mondo reale, il suo carattere profondamente insoddisfacente e il bisogno che esso presenta di essere trasceso. Come figlio di ricchezza e povertà, l'*eros* filosofo interviene, con la sua tensione desiderante, per colmare la mancanza, per soccorrere la realtà svilita, degradata, desolata.

La realtà si rivela come mancanza, bisogno, negatività, necessità di soddisfazione, riempimento, compiutezza. La realtà soffre della mancanza dell'idea, della perfezione, della bellezza, della verità e in questo stato di sofferenza tende verso ciò che non è ma può essere, verso ciò che è perfetto ma non è reale.

L'*eros* filosofico è l'amore, la tensione verso l'idea, la visione di ciò che è perfetto e che è più della realtà data, in quanto la trascende e si pone come un limite sempre approssimabile e da raggiungere, anzi mai compiutamente raggiungibile. La visione è ciò che dà senso alla vita, la orienta, la fa muovere e dirigere verso i fini.

La vita anela senza posa all'idea, ma l'idea richiede un amore infinito, una tensione inesauribile. L'uomo privo dell'*eros* per l'idea, dello slancio infinito verso la perfezione, verso l'*areté*, è un uomo che s'illude soltanto di essere realista, ma resta schiavo della cattiva realtà.

³⁹E. Paci, *Il significato della dialettica platonica* (1958), in *Relazioni e significati*. Vol. III. *Critica e dialettica*, Lampugnani Nigri, Milano, 1966, pp. 216-218. Il saggio si trova alle pp. 211-233 di questo volume.

L'idea è più viva e più reale in coloro che la vivono come principio di vita, che non pretendono di incarnarla, di possederla e vogliono vivere secondo il significato intenzionale.

Lo slancio erotico verso l'idea è consapevole di non potere mai del tutto essere soddisfatto e si fa così *eros* desiderante sempre di nuovo, perché sempre di nuovo deve soddisfare il suo desiderio inesausto di verità, amore, bellezza, disporsi ad accogliere e a vivere - per quel che è umanamente possibile - gli infiniti aspetti e l'infinita ricchezza della verità.

Dal punto di vista platonico, l'uomo vive la dualità fra la propria condizione imperfetta e la perfezione dell'idea. La realtà si muove verso l'irrealtà dell'idea, ma l'idea, in quanto non posseduta, è suprema, divina, troppo perfetta per scadere a realtà. La perfezione luminosa dell'idea è ciò che impedisce alla realtà di acquietarsi in sé stessa, è ciò che spinge la vita a superare il suo stato attuale.

Dire che la verità vive nel mondo ma non ha realtà non significa negare o sminuire ogni sforzo concreto diretto verso la verità, ma significa soltanto negare la pretesa del possesso idolatrico della verità e mantenere sempre viva la direzione intenzionale verso di essa.

L'irrealtà della verità viene affermata dinanzi alla realtà non vera del mondo dato ed esige un pieno affidamento alle nuove possibilità storiche di trasformazione del mondo secondo il significato di verità.

A questi risultati condusse nella seconda metà del XX secolo l'interpretazione offerta da Enzo Paci del pensiero platonico alla luce della fenomenologia husserliana intesa come teleologia razionale infinita.⁴⁰ Il residuo umanistico-metafisico presente in questa interpretazione e in questa concezione paciana della fenomenologia - si tratta qui della metafisica della fiaccola sempre viva dell'umanità razionale - non impedisce certo di coglierne e di valorizzarne ancor oggi gli stimoli fruttuosi.

Qui la filosofia non è solo ricerca intellettuale, non è freddezza intellettualistica, ma è anche saggezza pratica, scelta di vita, profonda tensione esistenziale alla *kalokagathía*, capacità di dare forma, spessore e passione autentica alla propria vita.⁴¹

15. SOCRATE E LA CURA DI SÉ

Alla fine dell'*Apologia*, nella preghiera-ammonimento agli ateniesi, Socrate aveva detto fra l'altro: «se vi sembrerà che si curino della ricchezza o di qualsiasi altra cosa più che della virtù; e se avranno l'aria di essere qualcosa senza essere nulla, rimproverateli - come io facevo con voi - perché non si curano di ciò che dovrebbero, e presumono di essere qualcosa mentre in realtà non valgono nulla. Se così farete avrò ottenuto da voi - io con i miei figli - ciò che è giusto» (*Apologia di Socrate* 41 e-42 a).

⁴⁰ Cfr. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano, 1963 ed E. Paci, "Prefazione alla terza edizione italiana" (1968), in E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936-1954), trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di W. Biemel, il Saggiatore, Milano, 1972, pp. 5-18.

⁴¹ Ampiamente condivisibili sono a questo proposito le osservazioni sul platonismo svolte in *Prego Dio che mi liberi da Dio. La religione come verità e come menzogna* (Bompiani, Milano, 2010, pp. 45-46, 50-60) da Marco Vannini, il cui limite però consiste a nostro avviso nel non fare adeguatamente i conti con il dualismo proprio della tradizione metafisica platonico-cristiana.

Questo messaggio è di sconcertante, straordinaria attualità, soprattutto nel suo opporsi al primato dell'apparire e dell'aver sull'essere e nell'invito a non sprecare l'esistenza sotto il segno della banalità e superficialità, idiozia e vanità, insulsaggine e malvagità, stupidità e insensatezza.

La saggezza pratica della vita, l'esigenza di una vita degna e buona, l'esistenza sociale e politica dell'umanità sono qui in primo piano. Si tratta di vivere (cfr. *Fedone* 114 e-115 a) secondo *sophrosyne* (*temperanza*), *dikaiosyne* (*giustizia*),⁴² *andreía* (*coraggio*), *eleuthería* (*libertà*), *alétheia* (*verità*).

Se *noûs* e *phrónesis* sono ciò che di più alto e divino vi è nell'anima umana, se essi sono indispensabili per conoscere noi stessi e se conoscere noi stessi coincide con la *sophrosyne*, è fondamentale cercare di conoscere noi stessi per conoscere la *cura* di cui abbiamo bisogno (cfr. *Alcibiade primo* 128 e-129 a, 133 c).

Ora, cercare di conoscere noi stessi non è un'impresa facile, anzi impegna in modo strenuo e inquieto tutta la nostra vita, perché – come da gran tempo ci ha avvertito Eraclito – «Per quanto tu cammini, anche percorrendo ogni strada non potrai mai raggiungere i confini dell'anima (*psychês peírata*), tanto profondo è il suo *lógos*» (frammento 45). Il tentativo va però compiuto, per rendere comunque più nobile e dignitosa la nostra esistenza.

La figura del Socrate platonico del *Fedone* (e non solo di quest'opera) ci appare allora in una sua peculiare ambivalenza. Da un lato egli incarna l'incantatore e seduttore logocentrico, l'uomo dell'eufemia e della maschera logica, della consolazione e del mito "verosimile", l'uomo razionale e metafisico dell'Occidente (con tutte le sue ambiguità e implicazioni, anche extrateoretiche, di grande rilievo).

Dall'altro questo filosofo è stato e rimarrà - come diceva Maurice Merleau-Ponty - il *patron* di tutti i filosofi, l'uomo della verità e della saggezza, della misura e della giustizia, della ricerca razionale e della libertà, dell'ironia e del dubbio maieutico, della critica e dell'autocritica, per il quale solo attraverso il *dialogo* – ossia il contrario del monologo del pensatore solitario rinchiuso nella sua torre d'avorio – è possibile avvicinarsi alla verità inesauribile e ad una vita umana più ricca e dotata di senso (cfr. *Fedone* 91 a-c).

Da Socrate proviene l'invito non solo a interrogare incessantemente gli altri, ma anche a mettere in questione senza posa, radicalmente, noi stessi, a "scandagliare le cantine" della nostra anima, come scrive lucidamente Umberto Galimberti: «ognuno sa che, oltre agli interlocutori esterni, ciascuno ha un interlocutore interno a cui dire la verità. Qui la critica diventa 'autocritica', capacità di dire la verità a sé stessi, di scandagliare la propria ombra, le cantine della propria anima, in linea con il messaggio dell'oracolo di Delfi: 'Conosci te stesso'. Forse tutte le pratiche psicoanalitiche, con la complicazione dei loro linguaggi, non hanno ancora raggiunto la semplicità di questo messaggio a cui ci conduce il buon uso della *parresía*: dire a sé stessi, almeno a sé stessi, la verità. [...] Nel gioco intrecciato tra 'le parole e le cose', a cui Foucault ci ha abituato, *parresía* segnala un nodo. Provare a scioglierlo potrebbe migliorare le relazioni tra gli uomini e la loro condizione civile. Ma non abbiamo

⁴² Sulla *dikaiosyne* come «virtù dell'anima», «dimensione personale, interiorizzata, dell'anima» e sulla sua differenza con i termini *dike* e *dikaion*, cfr. S. Gastaldi, *Dikaion/dikaiosyne*, in Platone, *La Repubblica. Libro I*, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli, 1998, vol. I, pp. 159-169.

la minima speranza. Da noi ha fatto scuola l'*Odissea* con il resoconto delle mille astuzie del suo eroe, non *L'apologia di Socrate* con la *parresía* del suo nobile testimone». ⁴³

Certamente, la cura di sé o la «cura dell'anima» è finalizzata in Socrate e Platone - e specialmente nel Socrate del Fedone platonico - al riparo dalla morte nella salvezza ultraterrena, nel "premio" mitico finale.

Nel Fedone la filosofia appare come un esercizio di morte che, nella separazione dell'anima dal corpo, vede finalmente una purificazione, una liberazione dalla prigione del corpo capace di consentire, per quanto possibile, il rimaner sola dell'anima con sé stessa e di consegnarci così alla «vita vera» (cfr. Fedone 64 a-67 d). Questa interpretazione metafisica del pensiero platonico lo inchioda alla tradizione della cultura occidentale e, molto spesso, lo considera essenzialmente alla luce del cristianesimo e del suo avvento.

Nel corso della evoluzione del suo pensiero dai dialoghi giovanili a quelli della maturità e della vecchiaia, lo stesso Platone ha notevolmente modificato la sua concezione dell'anima, concedendo maggiore spazio - specie nella *Repubblica* - alle sue istanze irrazionali, desideranti e passionali. ⁴⁴

16. L'INTERROGAZIONE INCESSANTE SUL BENE UMANO

Alla luce di tutto ciò, rileviamo qui che la filosofia stessa, intesa come «esercizio di morte» (di *meléte thanátou* si parla nel Fedone 81 a), può essere fruttuosamente ripensata non come avviamento alla «vita vera» invisibile/ultraterrena né, tantomeno, come cupa meditazione sull'esistenza, ma come tentativo sempre rinnovato di pensare la finitezza umana in modo lucido e radicale, esercizio che non perde mai di vista il nesso indissolubile vita-morte e, con ciò, cerca di condurre l'uomo alla «buona morte» attraverso la *vita buona*, ossia mediante una vita fondata sul senso del limite e della misura, della giustizia e della virtù, della convivialità e solidarietà, della letizia e della felicità accessibili ai mortali.

Nella nostra ricerca e nel nostro continuo domandare sul bene umano, su ciò che per noi è bene, partiamo dal «sapere di non sapere», che non è mai mera negatività ed è anzi ciò che ci fa amare la ricerca e ci orienta nel cammino, come rileva il filosofo ceco Jan Patočka. ⁴⁵

Filosofare coincide così con la capacità di sostare nella domanda, significa essere presi dal tarlo della ricerca, dalla passione di un lavoro rivolto alla conoscenza di noi stessi, degli altri, delle cose, del mondo, della verità.

Secondo Patočka, l'ironia socratica fa parte in modo essenziale della «cura dell'anima» e ha sin dall'inizio una sua profonda ispirazione pedagogica: «quest'ironia è in nucleo una forza pedagogica, educativa». ⁴⁶

⁴³ U. Galimberti, *Michel Foucault a lezione di greco*, "La Repubblica", 16 febbraio 1996.

⁴⁴ Cfr. M. Vegetti, "Introduzione al libro IV", in Platone, *La Repubblica. Libro IV*, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli, 1998, vol. III, p. 32. Sui cambiamenti rilevanti del modo platonico di intendere la nozione di anima e la "cura di sé" dai dialoghi giovanili a quelli della maturità e della vecchiaia, rinviamo anche al bel saggio di E. Tetamo, *La teoria platonica dell'anima nel Fedone e negli altri dialoghi*, cit. .

⁴⁵ Cfr. J. Patočka, *Sókrates. Prednasky z antické filosofie* (1947), ediz. it. a cura di G. Girgenti e M. Cajthaml, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna (RN), 1999, pp. 373-377.

⁴⁶ J. Patočka, *ibidem*, p. 405. Sull'importanza dell'aspetto pedagogico nella figura di Socrate che «educa educandosi», insiste anche A. Labriola nel suo *Socrate* (1871), a cura di B. Croce, Laterza, Bari, 1934, pp. 103-106.

L'ironia smonta tutte le false credenze e supposizioni, tutti i pregiudizi, le presunte certezze ed è anche autoironia, nel senso che riguarda le pretese stesse del filosofo di impossessarsi della verità, la tentazione dell'idolatria, di accantonare la domanda e il dubbio. Il *sóphron* (sapiente) è tale anche e soprattutto perché è consapevole dei suoi limiti.

Viene qui smascherato quell'atteggiamento che tende a dimenticare l'essere a tutto vantaggio dell'avere e dell'apparire. La cura dell'anima o cura di sé è rivolta instancabilmente ad affermare il primato dell'essere sull'avere e sull'apparire.

La *phrónesis* richiede allora un incessante compito di comprensione, di richiamo alla riflessione e di lotta contro ogni mancanza di riflessione o contro ogni cattiva riflessione. La *psyché* è così ciò che in noi ha la capacità di direzione, di governarci, di aver cura, di indirizzarci per cogliere ciò che è bene e ciò che è male per noi, il bene umano (*anthrópinon agathón*).

La virtù (*areté*) è strettamente connessa con l'*agathón*. Solo se siamo davvero rivolti all'*agathón* – ossia a ciò che è veramente bene per noi, al di là di ciò che può sembrarci a prima vista il nostro bene –, solo se viviamo nella dimensione del nostro bene, possiamo essere virtuosi.

La *psyché* sceglie l'*areté* non limitandosi semplicemente a servire e ad assecondare la vita, ma facendo in modo che essa rimanga sempre – per quel che l'uomo può – presso il proprio bene.

In questo modo si forma uno stile e un senso unitario della nostra esistenza: «Anche se non sappiamo che cosa questo sia in termini positivi, tuttavia questo *agathón*, come ricerca dell'unico essenziale, come rinuncia a tutto ciò che è solo secondario, è capace di informare e concentrare tutta la vita. E così l'*areté* si realizza con la dimora presso l'*agathón*: l'*areté* è la realizzazione di sé, l'attiva realtà dell'anima».⁴⁷

17. VIRTÙ, DISCIPLINA DI SÉ E FELICITÀ TERRENA. LA PIÙ FECONDA EREDITÀ DEL FEDONE

L'*areté* è la nostra più autentica vocazione, perché si tratta con essa di compiere il senso della nostra vita, di perseguire il suo fine ultimo e stabile. È la potenza di agire nel suo senso più alto e nobile. La virtù di una cosa è la qualità di una cosa, il bene che le è proprio, peculiare, ciò che appartiene alla sua essenza più profonda.

Virtuosa è una vita ben spesa nella realizzazione non effimera di sé, capace di distinguere ciò che è essenziale e ciò che è secondario, ciò che alimenta o arricchisce il nostro essere e ciò che lo avvilita o degrada.

Tutto ciò non ha nulla di ascetico o di meramente interioristico/spiritualistico, non comporta alcuna rinuncia alla vita e alla sua pienezza in nome della ricompensa in un aldilà metafisico, in una presunta vita superiore ultraterrena: questa è la lettura che di Socrate ha dato Nietzsche, ma noi, con Patocka, seguiamo un'altra pista interpretativa.

La scelta dell'anima consistente nel dimorare presso il bene in quanto tale coincide con una disciplina di sé che dà significato compiuto e spessore alla vita umana, le garantisce il massimo di stabilità e pienezza di vita terrena.

⁴⁷J. Patocka, *op. cit.*, p. 411.

Il giusto rapporto con noi stessi richiede il giusto rapporto con gli altri, con le cose, con il mondo, con la città, con la politica, con la verità.

Il senso però non è mai già dato in anticipo, esso è il frutto delle molteplici pratiche della vita quotidiana. Siamo impegnati ogni giorno – nella collaborazione e nel conflitto con gli altri – in ciò che Edmund Husserl chiamava la *Sinngebung*, l'opera di conferimento o donazione di senso, il compito più affascinante e difficile della nostra vita.

Solo la vita secondo la virtù ci dà la felicità (*eudaimonía*), che quindi non è da confondere con la soddisfazione dei piaceri immediati o col mero calcolo dei godimenti. La felicità accessibile ai mortali risiede invece nella cura dell'anima, nel giungere a dare senso alla nostra vita, nell'impegnarci in un progetto esistenziale finalizzato alla nostra maturazione umana, nella concentrazione su questo fine essenziale. La vita perviene a una sua pienezza solo nel vivere secondo il senso, secondo l'*agathón*, secondo questo *télos* essenziale.

Diventa allora ancora più importante continuare a proporre un pensiero capace di opporsi al crescente inaridimento della terra e dell'uomo che la abita. Anche la «cura dell'anima» o la cura di sé indicata esplicitamente nel messaggio finale del *Fedone* si iscrive ancor oggi in questo tentativo.

Da un lato il Socrate grande incantatore logico spinge ad amare la verità, l'incessante sforzo critico e autocritico dell'uomo, continua a sedurre, a sprigionare effetti positivi, a stimolare la ricerca della verità e della conoscenza di noi stessi; dall'altro, sconta i limiti del linguaggio e del sapere, corre anche involontariamente la tentazione e il rischio dell'arroganza e del narcisismo intellettuale, sperimenta lo scacco di ogni logocentrismo e razionalismo, di ogni tentativo di "mettere le brache al mondo".

Il maggiore lascito filosofico del *Fedone* a nostro avviso non consiste - come vuole invece la lettura metafisica tradizionale - in una dottrina compiuta rivolta alla dimostrazione razionale dell'immortalità dell'anima né in un sistema teorico ben definito da recepire senza dubbi e indugi.

Questo splendido dialogo platonico, la cui ricchezza è pressoché inesauribile, ci esorta piuttosto a un cambiamento radicale dell'atteggiamento filosofico, a una conversione profonda e complessiva del modo di essere dell'uomo nel mondo.

L'appello finale del *Fedone* alla cura di sé o alla cura dell'anima suona come un invito pressante, indirizzato a ciascuno di noi, a compiere un genuino e non sterile esercizio filosofico, ad assumere un nuovo atteggiamento pratico, politico, etico e conoscitivo nel contempo, rivolto innanzitutto ad acquisire saggezza e sapienza (in realtà mai del tutto acquisite e acquisibili), a fare i conti col male presente anche in noi (e non solo negli altri), a spendere bene le nostre esistenze, a non sprecare il tempo che ci è concesso, a vivere concretamente secondo lo spirito della verità, della giustizia e della libertà.

È un appello forte e più che mai attuale alla disciplina di noi stessi indispensabile per approssimarci alla ricchezza immensa del bene umano.