

## La condizione umana nei dialoghi centrali di Platone

A dispetto dell'impressione, che l'impianto di dialoghi come *Fedone* e *Repubblica* potrebbe a tratti suggerire, di un prevalente interesse platonico per l'ambito trascendente di archetipi ideali, la produzione platonica è per lo più concentrata sull'esame e sulla discussione dei valori che orientavano l'esperienza personale e civile degli uomini del suo tempo e anche quando, come nella *Repubblica*, la riflessione politica assume a oggetto i contorni di una organizzazione statale che è spesso definita *ideale* o *utopica*, l'attenzione del filosofo è sempre rivolta alla concreta situazione storica delle *poleis* greche contemporanee. In questo senso, provocatoriamente, qualche interprete ha parlato di *empirismo* platonico, della centralità, in altre parole, della esperienza storica nella elaborazione del filosofo.

Sommariamente possiamo indicare due campi di interesse privilegiato della ricerca platonica intorno alla condizione umana:

- i) la natura e il destino dell'anima, con il connesso nodo della sua relazione con il corpo;
- ii) l'organizzazione della vita comunitaria secondo giustizia e la possibilità di conseguire la felicità nella città rifondata filosoficamente.

Per molti versi entrambe le direzioni muovono dalla lezione di Socrate. La prima sviluppa l'intuizione socratica dell'identità tra l'individuo e la sua anima, saldandola con la tradizione e i problemi che giungevano da orfismo e pitagorismo. La seconda elabora il nodo drammatico della vicenda umana del maestro e del suo scontro con le istituzioni cittadine, che nella tarda *Epistola VII* lo stesso Platone individuerà come punto di partenza del suo originale percorso filosofico.

### Anima e corpo

Nel *Menone*, allo scopo di garantire, oltre le dichiarazioni di *ignoranza* da parte di Socrate e le obiezioni eristiche del relativismo sofistico, la possibilità della ricerca della verità, Platone, come abbiamo in precedenza registrato, aveva operato una svolta strategica.

Egli aveva avanzato la tesi che la *conoscenza* fosse possibile come *anamnesi*, reminiscenza: una tesi che in quel contesto appariva come un atto di fede razionalistico, nelle possibilità, cioè, della intelligenza umana di conoscere la realtà, e si appoggiava all'autorità del *mito orfico* delle vicissitudini, terrene e ultraterrene, dell'*anima immortale*.

In altri dialoghi, che possiamo ipotizzare scritti a non grande distanza dal *Menone*, ritornano le implicazioni di quella tradizione religiosa, che concorrono a definire un preciso quadro antropologico e escatologico.

### Il corpo tomba

Nel *Cratilo*, in particolare, Platone giocava sulla ambigua polivocità del termine greco *sēma*, che indica *segno*, *segnale*, *indizio*, ma anche *augurio*, *portento* ovvero *segno*, *figura* e ancora *monumento*, *tomba*, *sepolcro*. Il corpo, in greco *sōma*, era così inteso come sepolcro dell'*anima*, entro il quale, come in custodia, essa doveva *rendere giustizia* delle sue colpe. Ciò implicitamente comportava il riconoscimento di una origine diversa, superiore, per l'anima, dal momento che il *corpo* - la carnalità - era solo luogo e strumento di detenzione e punizione.

In questa prospettiva, profondamente segnata da modelli orfici e pitagorici, Platone sembrava proporre una antropologia dualistica, imperniata sulla antitesi tra *psychē* e *sōma*, ma sostanzialmente socratica, nel riconoscimento della riducibilità dell'uomo alla sua *anima*. Questa impostazione dualistica è esaltata nel dialogo probabilmente più celebre sul tema, il *Fedone*.

### La semplicità dell'anima

Fondamentale nella logica del dialogo - dedicato proprio alla discussione della *immortalità* dell'anima - è la *semplicità* dell'anima, fatta sostanzialmente coincidere con l'*intelligenza* [*nous*]: essa coglie le *idee* (intelligibili) in quanto ontologicamente omogenea a esse.

Imprigionata nel corpo, essa è presentata come estranea ai processi aggregativi e disgregativi degli enti materiali, diversa strutturalmente in forza della sua origine superiore, di cui conserva traccia non solo nella semplicità, ma anche nella memoria delle forme intelligibili, che può essere attivata a partire dalle sollecitazioni sensibili.

È in questa ottica che il *corpo* - con la sua materialità, divisibilità, composizione - rappresenta elemento di disturbo, dispersione, che rompe la concentrazione e quindi l'intensità del rapporto dell'anima con le *idee*: il *corpo* è limitazione e ottundimento per l'anima.

#### *L'anima, la morte, la filosofia*

Platone poteva così sottolineare da un lato il nesso tra *anima* e *verità*, dall'altro ribadire le ipoteche del *corpo* sul processo di conoscenza. La *verità* è intima all'anima, che la coglie concentrandosi in se stessa, dispiegando la propria attività intelligibile, e fuggendo la distrazione dei *piaceri* sensuali e il confuso contributo sensibile.

Il *raccoglimento* dell'anima è dunque imprescindibile per la conoscenza: ciò rivela l'autonomia della *psychē* rispetto al *corpo*. Così, all'interno di un'opera che descrive le ultime ore di vita del maestro, Platone delinea la ricerca della sapienza (*filosofia*) come sforzo di liberazione dal *corpo*.

Il *disprezzo* per il corpo da parte dell'anima più consapevole (filosofica) andava così di pari passo con il rilievo della natura congenere di *anima* e *essere* in senso pieno (*idee*): senza l'intralcio dei sensi o delle passioni, essa sarebbe strutturalmente protesa verso *ciò che è*, verso quella verità che le appartiene essenzialmente.

#### *La compromissione dell'anima con il corpo*

Nell'ultimo libro della *Repubblica* Platone aveva modo di ribadire gli effetti del commercio tra anima e corpo, ricorrendo all'immagine del dio marino Glauco, la cui fisionomia originaria risultava sfuggente, alterata dalle incrostazioni di conchiglie e alghe: analogamente, il discorso umano sull'anima non poteva prescindere dalla condizione dell'anima nella sua unione con il *corpo* e dallo stravolgimento che ciò comportava per la sua natura genuina.

Confermate la natura divina e la destinazione immortale dell'anima, l'autore presentava accentuazioni nuove rispetto alla impostazione del *Fedone*.

Intanto il riconoscimento della inevitabile, sistematica compromissione dell'anima con il *corpo*: gli allettamenti e inquinamenti sensuali e sensibili dovevano mutarne le apparenze, manifestarla in forme diverse rispetto alla sua specifica natura.

Ciò implicava, però, la distinzione della sua *essenza* pura dal contatto corporeo - in pratica quella ampiamente sottolineata appunto nel *Fedone* - dalla sua condizione *incarnata*, ma anche la implicita ammissione che in tale situazione l'anima sviluppi legami stabili con il *corpo*, attraverso cui e in cui noi ne cogliamo la presenza.

#### *Le facoltà dell'anima*

Nella *Repubblica* queste accentuazioni si giustificavano con l'esigenza di dar conto della espressione sociale e politica dell'uomo, delineando una compagine statale che aderisse organicamente alle strutturali propensioni degli individui.

Tale intenzione si palesa proprio nella individuazione delle *facoltà*, *capacità* dell'anima - che nascono in larga misura proprio dal suo radicamento corporeo - ricavata seguendo la traccia delle articolazioni funzionali della *Città*.

Le *facoltà* sono desunte dal loro manifestarsi nella condotta quotidiana dell'uomo, allo scopo di ricondurre tutte le azioni a una direzione *psichica*, attribuendole a diverse modalità di

relazione tra *anima* e *corpo*. Ciò comporta l'ammissione di una articolazione nella natura dell'*anima*, che vede assegnarsi, per esempio, funzioni pulsionali ed emotive nel *Fedone* attribuite alla corporeità [vedi T1].

#### *L'anima tripartita*

Platone procede così a una tripartizione nei due estremi delle facoltà *razionale* e *irrazionale*, tra cui Platone colloca un elemento *irascibile*, che può lasciarsi condizionare in un senso o nell'altro:

- i) desideri e passioni sono, infatti, ricondotte a una stessa funzione o forma psichica, *concupiscibile* [*epithymētikon*], responsabile delle pulsioni fisico-corporee;
- ii) nell'uomo, tuttavia, è palese anche la capacità di contrastare e mediare tali spinte pulsionali: ciò è merito di una funzione specifica, *razionale* [*loghistikon*], cui si devono attribuire le attività intellettuali e argomentative;
- iii) accanto ai precedenti, si manifesta nell'uomo anche una caratteristica forza d'animo o di volontà [*thymoeides*], che, pur distinguendosi, può essere di supporto alla ragione e che, nello stesso tempo, è irriducibile alla facoltà desiderativa.

#### *Le tensioni dell'anima*

Il modello è confermato nel *Fedro* e sarà ancora riproposto e precisato nella grande sintesi del più tardo *Timeo*. Nel *Fedro*, in particolare, Platone allude alla struttura dell'anima all'interno di un grande mito, che paragona l'anima umana alla potenza d'insieme di un auriga e di una pariglia alata [vedi T2].

Come nella *Repubblica* possiamo individuare una componente *razionale* - che appare essenziale all'*anima* e non a caso impronta unitariamente le anime degli dei - rappresentata dalla teorica funzione direttrice dell'auriga; una *irascibile*, disposta a lasciarsi condurre dalla prima ma da essa distinta, rappresentata da un elemento della coppia di cavalli; una *concupiscibile*, destinata a scontrarsi con le direttive razionali dell'auriga e la docilità dell'altro elemento del tiro, e quindi a essere la maggiore responsabile del disordine nell'anima.

Nel mito le anime destinate alla incarnazione sono diverse – intrinsecamente caratterizzate da una eterogeneità di componenti - rispetto a quelle uniformi degli dei, estranee alla prospettiva della unione con il corpo: in questo senso l'anima umana presenta una articolazione funzionale rispetto alla sua destinazione di ente immortale ma incarnato.

#### *Natura e destinazione dell'anima*

La struttura dell'anima manifesta dunque una sostanziale tensione tra le componenti: una ben disposta, l'altra meno, alla guida dell'auriga. Il suo disordine è potenzialmente legato a quella struttura.

Da un lato Platone, nel sottolineare il nesso *anima-corpo*, le attribuisce – secondo tradizione – il compito di vivificare il mondo materiale, nel suo complesso e nelle sue varie parti; dall'altro egli marca, però, il nesso essenziale tra *psychē* e *mondo divino*: quella dell'*anima* è una natura *meta-fisica*, ma destinata a *sollevare*, con le proprie *ali*, un *corpo*.

L'anima si trova così dislocata tra la patria sovraceleste degli dei e la fisicità corporea, a fungere da cerniera e canale di comunicazione. In questo contesto, per esempio, è ribadito il nesso essenziale tra *anima* e *idee* e, una volta incarnata, la possibilità per l'anima di recuperarle (*reminiscenza*). Essa *nutre* con le *idee* la propria essenza metafisica, mentre ciò che è legato alle distrazioni del *corpo* è causa di corruzione.

#### *L'anima e l'immortalità*

Il tema dell'*immortalità* costituisce una delle costanti della riflessione matura di Platone sull'anima: è sviluppato nel *Fedone*, ripreso e riformulato nella *Repubblica*, nel *Timeo* e nelle *Leggi*, ma richiamato anche – come abbiamo visto – nel *Menone* e nel *Fedro*.

Si tratta probabilmente dell'articolazione teorica di una prospettiva che in Platone si delineò a partire da due ordini di esigenze, morali e gnoseologiche.

Per quanto riguarda il primo aspetto, il recupero della lezione orfico-pitagorica del giudizio dell'anima e dell'attesa di premi e punizioni (il primo grande affresco escatologico si incontra nella conclusione del *Gorgia*) avveniva all'interno di una revisione dell'orizzonte socratico. La promessa di felicità o pene ultraterrene doveva sostenere la scelta virtuosa, alla luce della evidenza della frequente divaricazione, in questa vita, tra *virtù* e felicità, per cui spesso al giusto spettava una sorte meno fortunata e all'ingiusto una migliore. La virtù non era più in sé, socraticamente, garanzia di felicità: il destino immortale dell'anima proiettava su uno scenario oltremondano la compensazione, assicurando nel mito un supporto all'orientamento morale.

D'altra parte, come abbiamo in precedenza [UNITÀ 2 e 3] registrato, il nodo dell'immortalità dell'anima era direttamente coinvolto anche nello sforzo platonico di superare le difficoltà avanzate dal relativismo e dallo scetticismo, di marca prevalentemente sofistica. L'*anamnesi*, la reminiscenza presupponeva una originaria visione degli enti intelligibili da parte di un'anima libera dai lacci corporei, ma anche la sua incarnazione e il complesso rapporto con la sensibilità.

#### *Le prove dell'immortalità dell'anima*

Platone non si limitò a recuperare miti dalla tradizione orfico-pitagorica o a forgiarne di originali, prospettandoli come scelte di fede capaci di dare un senso alla vita morale, ma sviluppò veri e propri argomenti per provare l'immortalità.

I principali sono contenuti nel *Fedone*, altri sono presenti nella *Repubblica*, nel *Fedro* e nelle *Leggi*. Essi sono legati alla duplice valenza che Platone riconosce alla *psychē*: quella di *principio vitale* di movimento per i corpi, e quella di sede della *intelligenza* e della *coscienza* morale.

È significativo che sia proprio la tradizionale associazione vitalistica a fornire per lo più materiale per lo sforzo argomentativo platonico, quasi che l'autore non si rendesse del tutto conto della difficile convivenza tra quella prospettiva e le esigenze morali di sopravvivenza individuale che si trovavano alla base dei miti escatologici che lo stesso Platone andava disseminando nei propri dialoghi.

#### *Anima e vita*

Il primo argomento del *Fedone*, per esempio, punta a rilevare la circolarità dei processi e quindi la stabilità della loro condizione di fondo: ogni processo (per esempio, quello dell'addormentarsi) è vincolato al proprio contrario (per esempio il risvegliarsi) così che ne è garantita la permanenza. Vivere e morire sono intimamente connessi, come poli, nella continuità incessante della vita, assicurata dall'anima.

Nello stesso dialogo Platone modula diversamente la relazione vitalistica: l'essenza specifica dell'anima è la *vita*, per cui essa non potrà mai accogliere in sé l'essenza opposta, la *morte*. Questa non coinvolge dunque l'anima, la quale sempre si ritrae di fronte alla morte, conservando intatto il proprio principio vitale.

Nel *Fedro*, poi, si sostiene che ciò che sempre si muove è immortale. Ma si muove sempre solo l'ente che si muove da sé ed è causa di movimento per gli altri enti; esso deve esistere, altrimenti tutto, prima o poi, cesserebbe il moto. Tale principio non può essere la materia, che riceve movimento dall'esterno, e deve essere presente negli enti animati, che sono semoventi: in conclusione, esso sarà l'*anima*.

### *Anima e conoscenza*

Nel *Fedone* Platone sviluppa anche l'altro versante argomentativo. Così, il fatto che l'anima sia in grado di conoscere nozioni (l'autore propone l'esempio della *uguaglianza*) non desumibili, nella loro universalità e precisione, dalle approssimazioni dell'esperienza, rinvierebbe al processo della *reminiscenza* e quindi a una esistenza dell'anima precedente l'unione con il corpo.

Inoltre, il fatto che l'anima possa conoscere la verità di enti che sono eterni, immutabili, semplici, si spiega in forza della sua natura congenere, in pratica della sua semplicità, che comporta estraneità rispetto ai processi di generazione e corruzione.

Nella *Repubblica*, invece, il discorso verte sugli effetti morali. Il male proprio del corpo è la malattia, quello proprio dell'anima è il vizio: tuttavia, mentre il male fisico porta alla morte del corpo, quello morale non riesce a fare altrettanto con l'*anima*. Se essa non può essere distrutta dal suo male specifico, nulla potrà riuscirvi.

### Amor platonico

La riflessione su *eros* [*amore*] è uno dei grandi contributi della filosofia di Platone alla formazione della nostra tradizione occidentale, e anche un nodo che intreccia diversi percorsi all'interno della sua ricerca. Fondamentale il contributo di due dialoghi: il *Simposio*, opera della maturità esplicitamente dedicata all'argomento, e il *Fedro*.

Non si tratta tuttavia di un originale tema platonico. Platone, anzi, poteva attingere a un repertorio di spunti presenti nella tradizione: dall'amore-passione di Elena e Paride, cantata da Omero ma ancora utilizzata da Gorgia nel suo *Encomio* per ribaltare il comune giudizio sulle scelte dell'eroina greca, all'amore-forza cosmica [*Philia*] celebrato da Empedocle nel suo poema. Soprattutto nel *Simposio*, che raccoglie una serie di interventi a magnificazione di amore, è evidente lo sforzo platonico di sintesi e rielaborazione di queste memorie letterarie e filosofiche.

### *L'eros come liberazione*

Inserita nella cornice teorica di una discussione sulla retorica, l'analisi di *amore* nel *Fedro* trova il suo momento più alto nella conclusione del mito del carro alato, sopra richiamato [vedi T2]. È infatti all'interno della vicenda dell'anima, della sua originaria, parziale contemplazione della verità e della successiva *caduta* nella corporeità, che Platone propone l'amore non solo come potente impulso al recupero della memoria della verità, ma anche come *desiderio* dell'*essere vero*.

Dal momento che della perfezione intelligibile, cui le anime umane avevano almeno in parte attinto, sul piano sensibile solo la *bellezza* risplende così da poter essere percepita, essa è in grado di concentrare su di sé l'attenzione delle facoltà *irrazionali* dell'*anima* e, in presenza di una adeguata direzione razionale, di contribuire al suo orientamento verso la realtà intelligibile.

Innescati dal riflesso sensibile delle idee, nell'anima si fanno avvertire il *rimpianto* per la primitiva condizione presso gli dei, perduta poi con l'incarnazione, nonché l'aspirazione alla sua reintegrazione. Nell'anima imprigionata nel *corpo-tomba*, l'*eros* si manifesta quindi come desiderio di liberazione dal sensibile e di vita e nutrimento per l'anima adeguati al suo statuto metafisico.

### *L'eros come mania*

Platone ha modo di rilevare anche un altro aspetto fondamentale dell'esperienza erotica: lo sviluppo dalla percezione sensibile della bellezza alla passione per i bei corpi è potenzialmente per l'anima il preludio di un processo di ascensione verso l'intelligibile, che va di pari passo con lo spaesamento rispetto al contesto mondano.

Concentrarsi sulla bellezza palesata ai sensi, da questa risalire al modello metasensibile, comporta sia distrazione dagli interessi e dagli altri affetti terreni, sia una progressiva esaltazione emotiva, legata al riconoscimento della propria destinazione e alla conseguente tensione verso i valori e le conoscenze che costituiscono l'autentico alimento dell'anima.

Così l'esperienza d'amore si qualifica – da un punto di vista esterno e interno – come *follia* [*mania*], invasamento: perdita di contatto con l'ambiente e proiezione verso una realtà diversa, che completamente assorbe.

#### *La divina mania*

Platone distingue in effetti due forme di follia: una patologica e nefasta nei suoi effetti, l'altra *divina*, perché in essa è la divinità stessa a possedere l'uomo, a forgiarne le espressioni. Questa a sua volta si presenta in tre tipologie di fenomeni canonici:

- i) nella preveggenza di profeti e sibille, veicoli dei responsi divini da essi proposti in un vero e proprio stato di *trance*, di trasporto incosciente;
- ii) nella ispirazione religiosa degli iniziati e dei promotori di culti e riti destinati ad allontanare dagli uomini l'ira degli dei;
- iii) nella creatività poetica, in cui il poeta subisce – un po' come la sacerdotessa di Apollo – l'azione ispiratrice delle Muse, per cui la sua opera, come i responsi profetici, non è risultato di autonoma elaborazione ma mediatrice di una comunicazione divina.

#### *La follia d'amore*

A questa fenomenologia consolidata, in cui la tradizione riscontrava il segno di un intervento divino, Platone aggiunge appunto una *mania* erotica. Essa presenta una sintomatologia specifica: ardore, tremore, inquietudine [vedi T3].

Si tratta di effetti del risveglio dell'anima, del suo lento, confuso, riscatto dal corpo, che muove dai desideri e dai sentimenti comuni – in cui spesso, irretita, l'anima si perde – per elevarsi verso una bellezza metafisica, quella che strutturalmente nutre l'anima e cui essa, liberata dagli impacci sensibili e sensuali, irresistibilmente aspira.

La dimensione *delirante* della esperienza erotica si rivela sin dalla percezione, nella quale la bellezza che si manifesta è allo stesso tempo avvertita come qualcosa che eccede la sensibilità, superiore ai valori comuni: quella bellezza, così come la coglie l'innamorato, non è di questo mondo. Di qui la funzione segnaletica della bellezza sensibile, impulso per l'anima a volgersi verso il suo oggetto adeguato, intelligibile, *il bello in sé*.

#### *Amore-follia, amore-filosofia*

Le implicazioni veritative e conoscitive e dunque filosofiche di *eros* sono pienamente esplicitate nell'altra grande opera dedicata, il *Simposio*, composto probabilmente prima del *Fedro*. Pur replicando alcuni elementi strutturali del discorso su amore, il *Simposio* emargina la dimensione della follia erotica nell'ambito delle espressioni erotiche negative, legate alla corporeità, e gli contrappone piuttosto il modello *amore-filosofia*.

Il contesto dell'analisi è certamente diverso: il dialogo si sviluppa in occasione di un banchetto per festeggiare la vittoria del poeta tragico Agatone, durante il quale gli invitati – tra cui il commediografo Aristofane – decidono di tenere a turno discorsi in onore di *eros*. La dimensione del *logos* è comunque centrale e Socrate svilupperà il proprio intervento a partire dalla contrapposizione tra discorsi d'occasione, belli ma inconsistenti, e discorsi veritativi, che ricorda la riflessione sulla retorica del *Fedro*.

#### *Elementi strutturali di Eros*

Ciò che nel merito contraddistingue l'impostazione socratica rispetto agli elogi di *eros* divino degli altri commensali è il rifiuto di considerare *Eros* un dio, e di proporlo piuttosto come *demone*, entità intermedia tra umano e divino.

Alcuni aspetti strutturali di amore sono, in effetti, subito chiariti nell'intervento di Socrate. Platone è interessato a marcare come *Eros* sia sempre desiderio di qualcosa, in altre parole sempre in relazione a qualcosa di altro da sé.

Tale relazione si istituisce a partire dal sentimento della mancanza: *Eros* è dunque desiderio di ciò che non si possiede ancora. Soprattutto, ciò di cui si avverte l'assenza e che in tal senso è oggetto di amore sono, secondo Socrate, *le cose belle e buone*.

#### *Eros filosofo*

Significativamente Platone affida a un discorso della sacerdotessa e veggente Diotima di Mantinea il compito di introdurre alla verità su amore.

La prima comunicazione riguarda proprio la natura di *Eros* come entità intermedia, *demone*: egli, infatti, desidera le cose belle e buone, quindi non le possiede, dunque non può essere un dio; d'altra parte, se ne sente la mancanza è perché ne ha presentimento, perciò non può avere una natura del tutto corrotta.

*Eros* è intermediario tra umano e divino; non immortale in senso totale, né del tutto mortale, egli stringe nessi verticali tra piano umano e divino. D'altro canto, *Eros* unisce nella propria strutturale tensione condizioni opposte: privazione-acquisizione, povertà-ricchezza, ecc.. Per questo egli è impulso costante verso la piena positività.

La natura di Amore è prospettata come sintesi e comunicazione di forze contrastanti, in senso orizzontale e verticale: Platone sottolinea la forza avvincente di Amore, che in questo senso può essere proposto – tradizionalmente - come vincolo che connette intimamente tutto.

In questo scenario Platone propone *Eros* anche come *filo-sofo*, spinta mediatrice tra ignoranza e sapienza, socraticamente ricercatore del sapere in quanto cosciente del proprio non-sapere [vedi T4].

#### *Eros e la tendenza al bene*

Sebbene specificamente teso al possesso pieno e costante del bene, *Eros* è esemplare di una universale tendenza che non si manifesta solo nell'ambito del *bello*, ma investe tutte le attività umane, in cui gli individui si sforzano di perseguire ciò che credono buono per loro.

Se l'inclinazione a raggiungere e possedere stabilmente il bene è strutturale nell'uomo, la procreazione è il modo attraverso cui quella aspirazione si traduce, dal momento che essa rende i mortali immortali: come riproduzione, per quanto riguarda il corpo, come realizzazione della virtù e di opere dell'ingegno, per quel che concerne l'anima.

Nella misura in cui la bellezza eccita il desiderio procreativo, nel corpo e nell'anima, *Eros* è tendenza a procreare nel bello, secondo una scala di *iniziazione alle cose d'amore*.

#### *I misteri d'amore*

Essa muove dall'attrazione per la bellezza che si vede in un corpo, per passare a quella che si realizza in altri corpi e giungere a riconoscere e amare la bellezza che si esprime sul piano sensibile.

Dal bello nei corpi, poi, la scala di *Eros* guida all'amore per la bellezza nell'anima, garantendole maggior pregio della precedente. Quindi l'amore si orienta verso la bellezza nelle attività umane in cui si esplica la natura razionale dell'anima: nella legislazione, nelle conoscenze.

In conclusione, dopo questo processo ascensivo che è, nuovamente nell'opera platonica, anche una forma di emancipazione e dunque di espressione per l'anima, si giunge all'esperienza d'amore decisiva, alla visione e fruizione del *bello in sé* [vedi T5].

### *L'amore nella natura umana*

Come ribadirà il *Fedro* – che salderà il discorso su amore alla riflessione sull'anima e sul suo destino – eros è essenziale complemento della natura umana. Esso, infatti, a partire dalla sollecitazione sensibile, suscita la ricerca, che, superata la pura dimensione sensuale, si apre a una progressiva conquista dell'ambito intelligibile. Probabilmente, senza l'attrazione della bellezza e la tensione dell'amore, gli esseri umani finirebbero per perdere l'opportunità di elevare lo sguardo dell'anima verso la realtà piena.

D'altra parte non va dimenticato che quanto rappresentato come ascesa, uscita verso l'alto, è, in verità, un viaggiare all'interno dell'anima. L'amore rappresenta per l'anima l'occasione per sondare la sua profondità, approfondire i suoi contenuti, ricordare le sue visioni, riconoscere se stessa contestualmente alla ricognizione della struttura metafisica.

In questo senso l'esperienza d'amore ha una eccellenza formativa: oltre a coinvolgere le dimensioni sensibile e intelligibile, essa investe ogni attenzione umana, concentrando su di sé tutte le aspirazioni.

## **Testi**

### T1. L'articolazione dell'anima

L'esigenza di delineare una struttura comunitaria e statale che aderisse organicamente alle strutturali propensioni degli individui spinge Platone, nella *Repubblica*, ad approfondire il nesso tra le articolate espressioni individuali e sociali dell'uomo e la sua struttura psichica, nella intenzione di ricondurre il complesso dell'agire umano a principi nell'anima.

Il punto difficile da conoscere è invece questo: se è lo stesso principio che ci fa compiere le nostre singole azioni o se, essendo tre i principi, un'azione è dettata da uno, un'altra da un altro; se cioè dei principi che sono in noi, uno ci fa imparare, l'altro provare impeti d'animo, il terzo bramare i piaceri della tavola e della procreazione e ogni altro godimento affine; oppure se in ciascuno di questi casi è l'anima tutta intera a farci agire, quando ci mettiamo in azione. Saranno distinzioni difficili a farsi bene. - Sembra anche a me, disse. - Ebbene, tentiamo di definire, nel modo seguente, se sono identici o diversi tra loro. - Come? - È chiaro che l'identico soggetto nell'identico rapporto e rispetto all'identico oggetto non potrà contemporaneamente fare o patire cose opposte. Sicché, se per caso scopriremo che in quei principi si verificano questi fatti, sapremo che non erano il medesimo principio, ma più principi diversi. - Bene. - [...] - Dunque, nessuno di quei discorsi ci stupirà né ci persuaderà più che l'identico oggetto possa mai patire o essere o fare insieme cose opposte, nell'identico rapporto e rispetto all'identico oggetto. - Io almeno non ne sarò persuaso, rispose. - Pure, ripresi, per non trovarci costretti a dilungarci discutendo punto per punto tutte codeste incertezze e assodandone la falsità, supponiamo che le cose stiano così e andiamo avanti; restiamo però d'accordo che se mai la questione ci apparirà sotto diversa luce, si dovranno considerare nulle tutte le eventuali conseguenze. - Bene, rispose, bisogna fare così. - Ora, dissi, annuire e ricusare, bramare di prendere una cosa e rifiutarla, attirarsela e respingerla, tutte queste non le considererai cose tra loro opposte, si tratti di farle o di subirle? Su quest'ultimo punto non c'è nessuna differenza. - Ma certo, fece lui, opposte. - E poi?, ripresi; provare sete e fame, e in genere gli appetiti materiali, e volere e desiderare, tutto questo non lo farai rientrare in qualche modo nelle categorie or ora dette? Per esempio: non dirai che l'anima di chi appetisce brama volta a volta ciò che appetisce, o che attira a sé ciò che desidera possedere? o ancora, in quanto vuole ottenere qualcosa, per questa cosa annuisce a se stessa come se la si interrogasse, e si strugge per la sua realizzazione? - Io sì - Ancora: non desiderare, non volere e non provare appetiti non le considereremo maniere di respingere e ricacciare dall'anima, da far rientrare nella serie degli atti opposti ai precedenti? - Come no? -

Se dunque le cose stanno così, diremo che esiste una determinata specie di appetiti e che i più evidenti di essi sono quelli che chiamiamo sete e fame? - Lo diremo, ammise. [...] Perciò l'anima di chi ha sete, in quanto ha sete, non desidera altro che bere e tende e mira a questo. - È chiaro. - Ebbene, se, quando ha sete, c'è qualche altra cosa che la tira in senso opposto, non ci sarà in lei un elemento diverso da quello che ha sete e che, come una bestia, la spinge a bere? [...] - Ora, possiamo dire che ci sono persone che, per quanto assetate, non vogliono bere? - Certo, rispose, ce ne sono molte, e non di rado. - E che se ne potrà dire?, feci io. Non forse che nell'anima loro c'è un elemento che incita e un altro che vieta di bere? e che questo è diverso e prevale sul primo? - Mi sembra di sì, rispose. - E quello che così vieta, quando sorge, non sorge dalla ragione? E gli impulsi e le attrazioni non sono dovuti a passioni e sofferenze? - È evidente. - Non avremo torto, dunque, continui, a giudicare che si tratti di due elementi tra loro diversi: l'uno, quello con cui l'anima ragiona, lo chiameremo il suo elemento razionale; l'altro, quello che le fa provare amore, fame, sete e che ne eccita gli altri appetiti, irrazionale e appetitivo, compagno di soddisfazioni e piaceri materiali. - No, anzi così avremmo ragione, rispose. - Ecco dunque definiti, ripresi, questi due aspetti che sono nell'anima nostra. Il terzo è forse quello dell'animo, quello che ci rende animosi? o avrà esso la stessa natura di uno dei due precedenti? - Forse, rispose, del secondo, l'appetitivo. - [...] - E non notiamo, ripresi, - anche in numerose altre occasioni che, quando una persona è dominata da violenti desideri che contrastano con la ragione, essa si rimprovera e prova un senso di sdegno contro l'elemento violento che è in lei? e che, in questo contrasto a due, il suo animo si allea alla ragione? Ma quando esso fa causa comune con i desideri, in quanto la ragione decide che non deve contrastarli, non credo tu possa affermare di accorgerti che sia mai accaduto in te e nemmeno in altri alcunché di simile. [...] - Tu comprendi bene, dissi, il mio pensiero. Ma vuoi riflettere su quest'altro punto? - Quale? - L'elemento animoso si rivela l'opposto di come pensavamo poco fa. Allora noi lo credevamo una specie di appetito, adesso invece affermiamo che c'è notevole differenza e preferiamo assai dire che quando l'anima è discorde, esso combatte in difesa della ragione. - Senz'altro, disse. - Ed è diverso anche da questa o ne è un aspetto, sì che nell'anima esistono non tre, ma due aspetti, il razionale e l'appetitivo? Oppure, come nello stato erano tre classi a costituirlo (affaristi, ausiliari e consiglieri), così anche nell'anima questo terzo elemento è l'animoso? E non aiuta esso naturalmente la ragione, a meno che non la guasti una cattiva educazione? - È necessariamente il terzo, rispose. - Sì, feci io, sempre che risulti diverso dall'elemento razionale, come risultò differente dall'appetitivo. [Platone, *Repubblica*, IV, 436a – 441a. Traduzione di F. Sartori, Laterza, Roma- Bari 1998]

#### Letture del testo

Il passo, nonostante la antologizzazione, conserva la sua struttura dialettica. Si apre, infatti, con l'espressione dei due corni di un dilemma: è uno stesso principio psichico che orienta le nostre singole azioni ovvero i principi sono molteplici, così che le nostre azioni sono dettate ora da uno ora dall'altro? L'indicazione del numero tre scaturisce dal dibattito precedente, che aveva individuato appunto in tre componenti essenziali l'articolazione sociale della Città: Platone cerca conferma alla sua ipotesi che quella articolazione corrisponda a quella dell'anima.

Quindi Socrate procede postulando, per lo sviluppo del suo argomento, la non-contraddizione come principio di plausibilità dei discorsi, la contraddizione, al contrario, come segno della loro insostenibilità, riservando ad altro contesto il compito di un più radicale esame di merito (di fatto ciò avverrà nel più tardo *Sofista*). A questo punto egli può iniziare a discutere, avendo di mira in particolare la confutazione del primo corno della alternativa introduttiva.

*L'identico oggetto, nell'identico rapporto e rispetto all'identico oggetto*

Forte del principio concordemente accolto, Socrate può assumere nel proprio discorso una serie di esempi ricavati dalla quotidiana esperienza, per mostrare come manifestazioni contraddittorie non possano essere contestualmente riconducibili alla stessa origine: desiderare un certo oggetto e contemporaneamente rifiutarlo non possono cioè ricondursi alla stessa fonte psichica, che agirebbe, altrimenti, in costante contraddizione con se stessa. D'altra parte è possibile evocare un'ampia fenomenologia di casi del genere, in cui il conflitto sembra investire direttamente il principio psichico.

Al di là dell'argomento specifico, l'esposizione socratica è illuminante sulle intenzioni di Platone, nella *Repubblica*, di radicare nell'anima tutte le espressioni della vita individuale, di rintracciarvi almeno una loro scaturigine e quindi di caricare la *psychē* di responsabilità che, nel *Fedone* per esempio, apparivano piuttosto da attribuire alla corporeità.

L'anima incarnata, in realtà, vive in simbiosi con la corporeità, nelle funzioni vitali, nelle esperienze emotive, negli atti deliberativi. Ciò è possibile in forza della sua articolazione, per cui funzioni specifiche devono sovrintendere ad ambiti specifici della esperienza umana, confrontandosi reciprocamente nell'unità complessa dell'anima.

*Nell'anima c'è un elemento che incita e un altro che vieta*

Essenziale per l'argomento platonico è lo scontro tra desiderio, da un lato, e sua censura, dall'altro. Nel momento in cui alla brama è vietato il soddisfacimento da parte dell'anima stessa, per evitare di coglierla in contraddizione con se stessa è necessario ammettere che le radici del desiderio e quelle del divieto siano, nella *psychē*, distinte.

In una direzione essa è spinta, *come una bestia*, a saziare il proprio impulso; nell'altra essa è trattenuta da qualcosa di diverso dall'impulso, qualcosa di irriducibile alla passione, capace piuttosto di controllarla. Secondo tradizione Socrate individua questo elemento temperante nella *ragione*, meglio, nei suoi *ragionamenti* [in greco è impiegato il termine *loghismos* che vale anche *calcolo*], mentre la prima componente, connotata come passività morbosa, è indicata come *irrazionale e appetitiva* [*aloghiston kai epithymētikon*].

Lo schema della contrapposizione tra razionale e libidico è comunque insufficiente a dar conto della varietà delle esperienze psichiche e costituisce solo una puntualizzazione provvisoria.

*Prova un senso di sdegno*

Nel conflitto tra pressione pulsionale e censura razionale, Platone inserisce una componente irascibile [*thymoeides*], in cui si esprime, cioè, lo slancio animoso [*thymos*]: essa si manifesta appunto nel contrasto interiore all'anima, come sdegno di fronte ai suoi stessi impulsi bestiali, in forme che non sono riconducibili al ragionamento.

Infatti, pur collaborando, in quella situazione, con la ragione, l'animo riceve una connotazione a sua volta non-razionale, sebbene disponibile a sostenere la ragione, con i propri slanci.

D'altro canto, pur essendo non-razionale, questo elemento animoso reagisce alle brame, contrasta con il proprio slancio la spinta dei desideri: in un certo senso esso esprime un potenziale emotivo a disposizione dell'elemento razionale.

## T2. L'anima e il suo destino

Nel *Menone* la *conoscenza* era possibile come *anamnesi*, reminiscenza: la tesi veniva in quel contesto avanzata come un atto di fede razionalistico, ma appoggiata all'autorità del *mito orfico* delle vicissitudini, terrene e ultraterrene, dell'*anima immortale*. In altri dialoghi ritornano le implicazioni di quella tradizione religiosa, che concorrono a definire un preciso quadro antropologico e escatologico. Un testo centrale per riassumere la posizione matura di Platone sul tema della destinazione immortale dell'*anima* è rappresentato dal celebre *mito dell'auriga* contenuto nel *Fedro*.

Sull'idea dell'anima, invece, bisogna dire questo: definire quale sia richiederebbe un'esposizione in ogni senso totalmente divina e ampia, mentre dire a che cosa assomigli, è proprio di un'esposizione umana e più breve. Atteniamoci dunque a questa via. Poniamo che essa sia simile ad una potenza congenita di una pariglia alata e di un auriga. Ora, i cavalli e gli aurighi degli dèi sono tutti buoni e di buona razza, mentre quelli degli altri sono misti. In primo luogo, nel caso nostro, è la guida che conduce la pariglia; in secondo luogo, dei due cavalli ne ha uno eccellente e di razza eccellente, mentre l'altro è l'opposto e di razza opposta. E dunque necessariamente difficile e ingrato il compito dell'auriga nel nostro caso. Si deve allora tentare di esporre in che modo l'essere vivente sia stato chiamato mortale e immortale. Tutto ciò che è anima si prende cura di tutto ciò che è inanimato e percorre tutto il cielo, assumendo ora una forma, ora un'altra. Quando è perfetta e alata, essa si libra in alto e governa il mondo intero; ma se perde le ali, precipita finché non arrivi ad afferrarsi a qualcosa di solido, dove stabilisce la sua dimora e assume un corpo terroso, che a causa della potenza dell'anima sembra muoversi da solo. Questa totalità, composta di anima e di corpo, fu chiamata essere vivente ed ebbe l'appellativo di mortale. [...] Cerchiamo invece di cogliere la causa della perdita delle ali, per cui esse si staccano dall'anima. È questa, mi pare.

Il potere naturale dell'ala consiste nel portare in alto ciò che è pesante, innalzandolo là dove risiede la stirpe degli dèi, e in qualche modo più delle altre cose relative al corpo si trova a partecipare del divino e il divino è bello, sapiente, buono e dotato di ogni qualità simile. Proprio di queste si nutre e si accresce particolarmente l'apparato alato dell'anima, mentre per ciò che è brutto e malvagio e per le altre qualità contrarie si rovina e perisce. Il grande condottiero nel cielo. Zeus, spingendo avanti il carro alato, avanza per primo, ordinando tutto e curandosi di tutto. A lui fa seguito un esercito di dèi e di demoni disposto in undici schiere [...] Numerose e beate visioni ed evoluzioni hanno luogo all'interno del cielo, che la stirpe felice degli dèi esegue in volteggio, ciascuno di essi adempiendo a quanto gli è proprio. Ed al suo seguito sta chi sempre consente e può, perché l'invidia non ha posto nel coro divino. Quando poi vanno a pranzo e a banchetto, essi salgono verso la sommità della volta celeste per un'erta scoscesa, dove i carri degli dèi, essendo ben bilanciati e perciò agevoli a guidarsi, procedono facilmente, e gli altri invece a stento; perché il cavallo di cattiva qualità piega verso terra e fa peso su quell'auriga che non lo abbia allevato bene. È qui che l'anima si trova davanti la fatica e la gara suprema. Infatti quelle che sono dette immortali, giunte alla sommità, escono fuori e si ergono sul dorso del cielo e, così erette, sono condotte dal movimento circolare ed esse contemplanò ciò che sta fuori del cielo.

Questo luogo sopraceleste nessuno dei poeti di quaggiù ha mai cantato né mai canterà degnamente. Ma è così, perché bisogna ben avere il coraggio di dire la verità, soprattutto quando si parla della verità. Infatti è la sostanza che è realmente, priva di colore, senza figura e intangibile, e che può essere contemplata solo dal pilota dell'anima, dall'intelletto, ed è l'oggetto proprio del genere della vera scienza, che occupa questo luogo. Poiché dunque il pensiero di un dio si nutre di intelletto e di scienza pura, anche quello di ogni anima che abbia a cuore di accogliere quanto le si addice, quando col tempo abbia scorto l'essere, ne gioisce e, contemplando la verità, se ne nutre e si trova in buona condizione, finché la rotazione circolare non la riconduca allo stesso punto. Durante l'evoluzione esso vede la giustizia in sé, vede la saggezza, vede la scienza, non quella alla quale è connesso il divenire, ne quella che è diversa perché è nei diversi oggetti che noi ora chiamiamo enti, ma quella che è realmente scienza nell'oggetto che è realmente essere. E dopo aver contemplato allo stesso modo le altre entità reali ed essersene saziata, si immerge nuovamente nell'interno del cielo e torna a casa. E una volta arrivata, l'auriga, arrestati i cavalli davanti alla mangiatoia, li foraggia di ambrosia e dopo questa li abbevera di nettare.

Questa è la vita degli dèi. Delle altre anime, invece, quella che meglio sta al seguito di un dio e gli si rende simile, innalza la testa del suo auriga nella regione esterna ed è condotta nel moto circolare anch'essa, ma disturbata dai cavalli, a stento riesce a scorgere gli enti. Un'altra, invece, ora innalza, ora abbassa la testa e, per la violenza dei cavalli, vede alcuni enti, ma altri no. Seguono poi le altre che, pur aspirando tutte all'alto, ne sono impotenti e sommerse sono travolte nel giro, calpestandosi e urtandosi a vicenda nel tentativo di sorpassarsi l'una con l'altra. Ne nascono allora tumulto, lotta e sudore estremo, dove per inettitudine degli aurighi molte rimangono storpiate e molte ne hanno spezzate numerose piume. E tutte, stremate dalla grande fatica, si allontanano senza essere state iniziate alla visione dell'essere e, una volta allontanatesi, utilizzano il cibo dell'opinione. L'obiettivo del loro grande zelo è vedere dove sia la pianura della verità e dal prato che è là si ottiene appunto il pascolo appropriato alla parte migliore dell'anima e di questo, che rende l'anima leggera, si nutre la natura dell'ala. Questa è poi la legge di Adrastea. Ogni anima che, trovatasi al seguito di un dio, abbia scorto qualcuna delle verità, fino alla rotazione successiva rimane incolume e, se è in grado di farlo sempre, rimane sempre indenne. Quando invece, impotente a stare al seguito, non sia riuscita a vedere e, colpita da qualche disgrazia, si sia riempita di oblio e di malvagità e ne sia rimasta appesantita e, appesantitasi, abbia perso le ali e sia precipitata sulla terra, allora è legge che essa nella prima generazione non s'innesti in nessuna natura ferina, ma quella che abbia visto di più s'innesti nel seme di un uomo che diventerà amico della sapienza o amico del bello o dedito alle Muse ed esperto in amore; la seconda invece in quello di un re osservante delle leggi o di un esperto di guerra e di comando; la terza in quello di un uomo politico o di un esperto amministratore o di un abile finanziere; la quarta in quello di un uomo amante della fatica o di un esperto di ginnastica o di uno che si dedicherà alla guarigione dei corpi; la quinta avrà assegnata una vita da indovino o da iniziatore ai misteri; alla sesta sarà adatta la vita di un poeta o di qualcun altro dedito all'imitazione; alla settima la vita di un artigiano o di un agricoltore; all'ottava quella di un sofista o di un demagogo; alla nona quella di un tiranno. E tra tutti questi chi sia vissuto con giustizia ottiene in cambio una sorte migliore, mentre chi sia vissuto ingiustamente una peggiore. Ciascuna anima, infatti, non torna allo stesso punto da cui è partita prima di diecimila anni - difatti non riacquista le ali prima di tale lasso di tempo - ad eccezione dell'anima di colui che ha filosofato con sincerità o ha amato i ragazzi secondo filosofia. Queste anime, alla terza rivoluzione di mille anni, se hanno scelto per tre volte di seguito questo genere di vita, riacquistano in tal modo le ali e alla fine dei tremila anni se ne volano via. Le altre invece, al compimento della prima vita, sono sottoposte a giudizio e, dopo il giudizio, alcune vanno nelle prigioni sotterranee e vi scontano la pena, mentre altre innalzate dalla Giustizia in qualche regione del cielo, vi trascorrono una vita degna di quella che hanno vissuto in forma umana. Nel millesimo anno le une e le altre arrivano al sorteggio e alla scelta della seconda vita e ciascuna sceglie la vita che vuole. In questa occasione un'anima umana può passare in una vita di animale e da quella di animale chi una volta era stato uomo può tornare uomo, perché l'anima che non ha mai visto la verità non arriverà ad assumere questa nostra figura. L'uomo, infatti, deve comprendere secondo ciò che è chiamato idea, procedendo da una molteplicità di sensazioni ad una unità afferrata nel suo insieme con un ragionamento. E questo non è altro che reminiscenza di quegli oggetti che un tempo la nostra anima ha visto, quando viaggiando in compagnia di un dio, guardò dall'alto le cose che ora diciamo che sono e sollevò il capo verso quello che è il vero essere. È giusto quindi che abbia le ali solo il pensiero del filosofo, perché col ricordo, per quanto può, è sempre in rapporto con quegli oggetti, che rendono divino un dio quando è in rapporto con essi. Perciò un uomo che usi correttamente tali ricordi, iniziandosi sempre a misteri sempre perfetti, è il solo a diventare realmente perfetto. Ma poiché si stacca dagli impegni umani ed entra in rapporto col divino, è rimproverato dai più di essere demente, ma i più non si accorgono che

egli è invasato da un dio. [*Fedro*, 246a – 249d. Traduzione di G. Cambiano, in Platone, *Opere filosofiche*, op. cit., vol. II]

#### Lettura del testo

L'introduzione del racconto platonico ribadisce la funzione del mito nei dialoghi: uno strumento *umano* per affrontare questioni in realtà di complessità adeguata al sapere divino. Il mito intende quindi fornire un orientamento generale, soprattutto sul piano esistenziale, senza aver la pretesa di esaurire l'articolazione concettuale dell'oggetto in esame.

Si tratta anche di una indicazione di lettura: sarebbe eccessivo procedere con acribia all'analisi della coerenza interna del racconto; la sua efficacia risiede piuttosto nell'indirizzo complessivo e nelle suggestioni che i suoi articolati passaggi sono in grado di suscitare.

#### *Una potenza congenita di una pariglia alata e di un auriga*

È chiaro sin dalle prime battute che l'anima umana presenta una struttura funzionale alla sua destinazione di ente immortale ma incarnato: la differenza marcata rispetto alla composizione delle anime immortali divine è in questa prospettiva significativa e rappresenta forse un modello regolativo.

Mentre l'anima umana presenta una sostanziale tensione tra le sue componenti - una ben disposta, l'altra meno, alla guida dell'auriga -, quella dell'anima divina, pur conservando idealmente la tripartizione, la vede di fatto annullata dalla qualità omogenea delle parti, che la mette al riparo da ogni agitazione.

La costituzione delle anime dei mortali comporta, invece, potenzialmente, il disordine, proprio per la difformità delle spinte componenti. L'auriga rappresenta una istanza direttiva positiva, cui è assegnato il ruolo di guida; la pariglia - la propulsione che l'auriga dovrebbe controllare e comandare - è, al contrario, risultato di una accoppiata di disposizioni, positiva e negativa, che incidono nella conduzione.

Mentre una è docile alla guida, l'altra è destinata a scontrarsi con le direttive razionali e a essere la maggiore responsabile della confusione dell'anima: nello schema della *Repubblica* esse corrispondono rispettivamente alla componente irascibile e concupiscibile.

#### *Tutto ciò che è anima si prende cura di tutto ciò che è inanimato*

Il racconto platonico sottolinea la fondamentale funzione vivificatrice delle anime, cioè il nesso strutturale tra *anima* e *corpo*, per cui - secondo tradizione - alla prima spetta il compito di dare movimento al mondo materiale, nel suo complesso e nelle sue varie parti, con la conseguente multiforme gravidanza e presenza dell'anima.

Tuttavia Platone è interessato anche a marcare il legame tra *psychē* e mondo divino. Quella dell'*anima* è, infatti, una natura *meta-fisica* - sebbene tendenzialmente destinata a *sollevare*, con le proprie *ali*, un *corpo*. Ma accostare l'anima al divino significa richiamare la connessione tra *anima* e *idee* (*bellezza, sapienza* ecc.) prelundendo sia al tema della *reminiscenza* - come capacità di rammemorare la visione delle idee - sia al nesso tra *contemplazione* e *destino* dell'anima. Essa *nutre* con la contemplazione delle idee la propria essenza metafisica, mentre ciò che è legato alle distrazioni del *corpo* è causa di corruzione.

#### *Bisogna ben avere il coraggio di dire la verità*

Pur all'interno di una narrazione consapevolmente proposta come *immagine*, il discorso verte sulla *verità*: Platone può insistere sul fatto che il mondo divino è effettivamente *kosmos*, ordine, dal momento che è dominato da *intelligenza* e *pura scienza*. L'*anima* divina è genuinamente razionale, non distratta da quelle funzioni che accompagnano la razionalità destinata a collegarsi a un corpo.

La condizione immortale è giustificata dalla incidenza della *contemplazione dell'essere*: essa si rivela una esigenza universale, che coinvolge tutte le anime, ma che viene diversamente soddisfatta, a causa delle differenze nella loro attitudine.

Le *anime*, infatti, aspirano alla contemplazione e all'ambito metafisico deputato per essa: il *luogo iperuranio* (sopraceleste) indica propriamente un *non-luogo* in senso fisico, *oltre* il limite del sensibile (*visibile, oraton, cielo, ouranos*); gli oggetti di quell'ambito sono privi dei tratti che connotano le cose sensibili: incolori e intangibili.

D'altra parte la contemplazione è problematica per le anime che presentano una tensione strutturale tra le proprie componenti e resa ancora più drammatica dalla consapevolezza che alla contemplazione è legato il loro *destino*, che essa assicura il loro nutrimento essenziale. Così, laddove prenda il sopravvento lo sforzo disordinato, la contemplazione della verità cede il passo alla *opinione*, e la condizione di pura immortalità è compromessa.

#### *La legge di Adrastea*

L'*incarnazione dell'anima* è originariamente prospettata come effetto di un deficit contemplativo, di una carente visione della *verità intelligibile*. A motivo della essenziale coappartenenza, l'*anima* nutre la propria natura immortale della contemplazione degli enti intelligibili: il deficit contemplativo comporta dunque uno scadimento di condizione, che si traduce, miticamente, nella perdita dell'*ala* e nella *caduta*.

Anche la *caduta* è condizionata dalla precedente visione: quanto più un'anima ha contemplato della *verità*, tanto migliore sarà la sua destinazione incarnata. Platone può così delineare una gerarchia di incarnazioni, dal mondo vegetale al vertice del tipo *uomo* rappresentato dal *filosofo*, sottolineando come, in ogni caso, l'anima umana sia quella che più ha contemplato e quindi più o meno faticosamente in grado di progredire verso la verità.

Ogni incarnazione, così determinata, è seguita da un giudizio sulla condotta dell'*anima* incarnata, accompagnato da remunerazioni o pene. L'originaria contemplazione incide ancora all'interno del ciclo delle reincarnazioni: infatti le anime di coloro che più contemplarono e che, conseguentemente, ricevettero un destino migliore, saranno poi anche le prime, confermando in un circuito di tremila anni la scelta di vita filosofica, a sfuggire al percorso previsto (diecimila anni), tornando alla patria celeste con grande anticipo rispetto alle altre anime.

#### *Il rimpianto delle cose di allora*

La conclusione del testo sviluppa – nel linguaggio del *mito* ma con l'intenzione di manifestare la *verità* - le implicazioni introdotte con l'immagine del *carro alato*.

La *anamnēsis* è un processo di recupero che presuppone una originaria prossimità dell'anima alla verità: l'anima umana ha certamente contemplato almeno riflessi dell'intelligibile e quindi, a fatica, può intraprendere il proprio orientamento verso quella dimensione.

Tale recupero è però anche un ritornare dell'anima alla sua patria originaria e quindi è accompagnato da una particolare tensione emotiva, di un desiderio dell'essere vero, metafisico, da parte dell'anima imprigionata nel *corpo-tomba*. Nella realtà sensibile la *psychē* ha modo di intravedere l'*eidos*, l'idea, di riguadagnare quel *non-luogo (iperuranio)* dove si era nutrita di verità con le anime divine.

#### T3. Il delirio amoroso

La conclusione del grande mito dell'auriga è occasione per saldare la riflessione sull'anima ai temi della *reminiscenza* e dell'*amore*, sottolineando particolarmente il ruolo di segnale dell'esperienza erotica rispetto all'orizzonte intelligibile in cui l'anima è radicata.

Ecco dove l'intero discorso viene a toccare la quarta specie di delirio: quello per cui quando uno, alla vista della bellezza terrena, riandando col ricordo alla bellezza vera, metta le ali, e di nuovo pennuto e agognante di volare, ma impotente a farlo, come un uccello fissi l'altezza e trascuri le cose terrene, offre motivo d'essere ritenuto uscito di senno. Quel delirio, dico, che è la più nobile forma di tutti i deliri divini e procede da ciò che è più nobile, tanto per chi ne è preso quanto per chi ne partecipa; e chi conosce questo rapimento divino, ed ami la bellezza, è detto amatore. Perché, secondo quanto s'è detto, ogni anima umana per sua natura ha contemplato il vero essere, altrimenti non sarebbe penetrata in questa creatura che è l'uomo. Ma non per tutte le anime è agevole, partendo dalle cose terrene, far affiorare nella memoria quel vero essere, non per quelle che ebbero lassù una visione rapidissima di quelle realtà, non per quelle che, quando sono crollate a terra, ebbero mala sorte cosicché, stravolte verso l'ingiustizia da certe compagnie, dimenticarono quanto allora videro di santo. Proprio poche rimangono che possono ancora ricordare in modo bastante; e queste, quando scorgono qualche imitazione delle cose del cielo, vanno in estasi e non si tengono più, pur non sapendo di che patimento si tratti perché la percezione di ciò non è sufficientemente profonda. Ora nelle imitazioni terrene non traspare neppure un raggio di giustizia, di temperanza e di quant'altri beni siano preziosi per l'anima; ma solo pochi, con organi così ottusi, possono a fatica scorgere, accostandosi alle immagini, la natura di ciò che in esse è raffigurato. La bellezza brillava allora in tutta luce [...] e la celebravamo integri ed inesperti dei mali che in seguito ci avrebbero atteso, in misterica contemplazione di integre e semplici, immobili e venerabili forme, immersi in una luce pura, noi stessi puri e privi di questa tomba che ora ci portiamo in giro col nome di corpo, imprigionati in esso come un'ostrica...

Questo discorso sia il nostro tributo alla reminiscenza che già ci ha tirato ad una lunga digressione, presi dal rimpianto delle cose di allora. Ora, la bellezza, come s'è detto, splendeva di vera luce lassù fra quelle essenze, e anche dopo la nostra discesa quaggiù l'abbiamo afferrata con il più luminoso dei nostri sensi, luminosa e risplendente. Perché la vista è il più acuto dei sensi permessi al nostro corpo; essa però non vede il pensiero. Quali straordinari amori ci procurerebbe se il pensiero potesse assicurarci una qualche mai chiara immagine di sé da contemplare! Né può vedere le altre essenze che son degne d'amore. Così solo la bellezza sortì questo privilegio di essere la più percepibile dai sensi e la più amabile di tutte. Chi pertanto ha una lontana iniziazione o è già corrotto non può rapidamente elevarsi da questo mondo a contemplare la bellezza in sé di lassù [...] Ma chi sia iniziato di fresco e abbia goduto di lunga visione lassù, quando scorga un volto d'apparenza divina, o una qualche forma corporea che ben riproduca la bellezza, subito rabbrivisce e lo colgono di quegli smarrimenti di allora, e poi rimirando questa bellezza la venera come divina e se non temesse d'esser giudicato del tutto impazzito, sacrificerebbe al suo amore come a un'immagine di un dio. E rimirandolo, come avviene quando il brivido cede, gli subentra un sudore e un'accensione insolita: perché man mano che gli occhi assorbono l'effluvio di bellezza, egli s'accende e col calore si nutre la natura dell'ala. [...]

Ora essa palpita e fermenta in ogni parte e quel che soffrono i bambini con i denti quando spuntano, quel prurito e tormento, ecco questo l'anima patisce quando cominciano a spuntarle le ali: palpita, s'irrita e prova tormento mentre le spuntano. [...] Così sovrapponendosi questi due sentimenti [desiderio e affanno], l'anima se ne sta smarrita per la stranezza della sua condizione e, non sapendo che fare, smania e fuor di sé non trova sonno di notte né riposo di giorno, ma corre anela là dove spera di poter rimirare colui che possiede la bellezza. [...] Questo patimento dell'anima, mio bell'amico a cui sto parlando, è ciò che gli uomini chiamano amore [Platone, *Fedro*, 249d – 252b. Traduzione di P. Pucci, Laterza, Roma-Bari 1998]

Letture del testo

Il passo completa il precedente, di cui presuppone la concezione della struttura psichica e del destino immortale dell'anima. Come segnalato in conclusione del commento, la tensione emotiva - qui analizzata come esperienza amorosa - si innesta nel quadro del processo di recupero anamnastico dell'intelligibile, che presuppone una originaria prossimità dell'*anima* alla *verità*.

Così, sin dalle prime battute, l'amore si palesa come *desiderio* dell'essere meta-fisico, da parte dell'anima imprigionata nel corpo-tomba: l'*eros* è quindi *desiderio di liberazione* dal *sensibile* e di nutrimento congenere all'anima.

*La più nobile forma di tutti i deliri divini*

È in questo senso che Platone può sottolineare l'eccellenza di questa forma di *entusiasmo* [*enthysiasis*], di invasamento e delirio, che può ancora risollevare l'anima verso la sua origine trascendente, esaltandone la collocazione intermedia tra sensibile e intelligibile.

*Eros* è dunque parte dello stesso processo di *reminiscenza*, emotivamente connotato da *rimpianto* per la propria originaria condizione e aspirazione alla sua reintegrazione – i quali si esprimono nell'insofferenza e nell'estasi che pervadono l'anima. Alla base di questo percorso Platone pone l'esperienza della *bellezza* [*kallos*], riflesso sensibile della realtà intelligibile.

Come perfezione e pienezza, infatti, la *bellezza* è dominante sul piano intelligibile, e, in conseguenza di ciò, necessariamente allunga le proprie ombre anche su quello sensibile: essa costituirà, di conseguenza, l'occasione per recuperare più efficacemente gli altri valori elencati, i quali traspaiono solo timidamente e quindi sono solo vagamente presentiti dall'anima.

*Una qualche forma corporea che ben riproduca la bellezza*

Dal momento che riluce tra gli enti sensibili, la *bellezza*, che pur è realtà intelligibile, è in grado di concentrare su di sé l'attenzione delle facoltà *irrazionali* dell'*anima* e, in presenza di una adeguata direzione razionale, di contribuire significativamente al suo ordinamento, nella continuità tra vagheggiamento dei *corpi* e aspirazione al *modello*.

Intrecciata alla *anamnēsis*, l'esperienza d'amore ne è profondamente condizionata nei suoi esiti: non è scontato, infatti, che la percezione – privilegiata – del bello sia di introduzione a una elevazione divina verso l'intelligibile. Secondo la lezione del mito, ciò dipenderà dalla qualità e misura della primitiva contemplazione, della originaria *iniziazione* dell'anima alla verità, dunque sarà appannaggio di pochi.

Tuttavia, la bellezza sensibile è segnale – inizialmente confuso per il destinatario – di una presenza intelligibile che l'anima umana è potenzialmente in grado di decifrare: ciò spiega la comune attrazione per le forme corporee e i sussulti e patimenti psichici.

#### T4. Nascita e natura di Eros

Nel *Simposio* Platone affronta il problema della natura e della finalità di *Amore*, attribuendo alla sacerdotessa Diotima, guida di Socrate sul tema, una rappresentazione mitica di *Eros*.

Suo padre e sua madre, domandai, chi sono? - È cosa un po' lunga da raccontare, rispose, ma te la dirò. Quando nacque Afrodite gli dei tennero un banchetto, e fra gli altri anche Poro [Espediente] figlio di Metidea [Sagacia]. Ora, quando ebbero finito, arrivò Penia [Povertà], siccome era stata gran festa, per mendicare qualcosa, e si teneva vicino alla porta. Poro intanto, ubriaco di nettare (il vino non esisteva ancora), inoltrandosi nel giardino di Zeus, schiantato dal bere si addormentò. Allora Penia, meditando se, contro le sue miserie, le riuscisse di avere un figlio da Poro, gli si sdraiò accanto e rimase incinta di Amore. Proprio così Amore divenne compagno e seguace di Afrodite, perché fu concepito il giorno della sua nascita, ed ecco perché di natura è amante del bello, in quanto anche Afrodite è bella.

Dunque, come figlio di Poro e Penia, ad Amore è capitato questo destino: innanzi tutto è sempre povero, ed è molto lontano dall'essere delicato e bello, come pensano in molti, ma anzi è duro, squallido, scalzo, peregrino, uso a dormire nudo e frusto per terra, sulle soglie delle case e per le strade, le notti all'addiaccio; perché, conforme alla natura della madre, ha sempre la miseria in casa. Ma da pane del padre è insidiatore dei belli e dei nobili, coraggioso, audace e risoluto, cacciatore tremendo, sempre pronto a escogitare intrighi di ogni tipo e curiosissimo di intendere, ricco di trappole, intento tutta la vita a filosofare, e terribile ciurmatore, stregone e sofista. E sortì una natura né immortale né mortale, ma a volte, se gli va dritta, fiorisce e vive nello stesso giorno, a volte invece muore e poi risuscita, grazie alla natura del padre; ciò che acquista sempre gli scorre via dalle mani, così che Amore non è mai né povero né ricco.

Anche tra sapienza ed ignoranza, egli sta in mezzo: e la ragione è questa. Nessuno degli dei filosofa, né aspira a diventar sapiente; lo è già, infatti; e se mai altri sia sapiente, non filosofa. D'altra parte, nemmeno gl'ignoranti filosofano, né desiderano diventar sapienti; ché proprio questo, anzi, l'ignoranza ha di grave, che chi non è né onesto né saggio si crede invece perfetto. E chi non avverte la propria deficienza non può desiderare ciò di cui non sente il bisogno. - Ma allora, o Diotima, domandai, chi è che filosofa, se non sono né i sapienti né gl'ignoranti? - Chiaro anche per un bambino questo, ormai: son quelli che stanno in mezzo tra gli uni e gli altri, e tra cui è anche Amore. La sapienza infatti è tra le cose più belle, e Amore è amore del bello; sicché è forza che Amore sia filosofo, e tale essendo stia nel mezzo tra il sapiente e l'ignorante. E anche di questo il motivo è nella sua nascita: perché è nato di padre sapiente e ricco di mezzi, e di madre non sapiente e povera. Questa dunque, caro Socrate, è la natura del demone. Che tu l'abbia, d'altronde, immaginato altrimenti, non è cosa da meravigliarsi: tu hai creduto, per quanto mi sembra di poter congetturare dalle tue parole, che Amore fosse l'amato, non l'amante. Per questo, penso, l'Amore ti appariva bellissimo. E difatti l'oggetto dell'amore è ciò che è veramente bello e soave e perfetto e beato; mentre, chi ama, ha tutt'altro aspetto, quale io t'ho descritto. [Platone, *Simposio*, 203b – 204c. Traduzione di P. Pucci modificata]

#### Letture del testo

Nel testo, la sacerdotessa, interrogata da Socrate sulla natura di *Eros*, lo presenta non come un *dio* ma come un *demone*, lo connota quindi con caratteristiche intermedie tra l'umano e il divino, riconoscendo tale polarità come chiave per decifrarne la natura.

#### *Di natura è amante del bello*

I genitori di *Amore* ne illustrano le qualità strutturali. Da un lato *Penia* è esclusa per la sua miseria dal consesso divino, pur avendo la possibilità di avvicinarsi agli dei; dall'altro *Poro* – a sua volta figlio di *Sagacia* – è non solo un dio, ma possiede le capacità per sopperire alla condizione rappresentata da *Penia*. Donde l'attrazione di questa nei suoi confronti e la conseguente natura di *Eros*, concepito nel contesto di una celebrazione per la nascita di Afrodite.

*Amore*, per un verso, in quanto figlio di *Povertà*, mancherà di tutto; d'altra parte, in quanto figlio di *Espediente*, egli sarà sempre in cerca di quel che gli difetta: la sua situazione è dunque quella di una costante *tensione* alla realizzazione nel *bello*.

*Amore* è destinato a sentirsi incompiuto e continuamente impegnato a inseguire la perfezione: l'inquietudine lo permea strutturalmente, così come lo sforzo, il movimento di superamento della propria condizione.

#### *Tra sapienza e ignoranza, egli sta in mezzo*

La sua medietà tra ciò che è mortale e ciò che è immortale, tra ciò che è sapiente e ciò che non lo è, offre a Platone l'occasione per far coincidere la condizione di *Eros* con quella del *filosofo*, che non sa, altrimenti non cercherebbe, ma neppure è radicalmente ignorante, altrimenti non avrebbe interesse a ricercare.

Si tratta evidentemente di una esaltazione del tipo filosofico incarnato da Socrate e dalla sua *dotta ignoranza* (*sapere di non sapere*). Ciò significa che l'autore mantiene il paradigma socratico della ricerca, orientata però - secondo la lezione del *Menone*, del *Fedone* (probabilmente di poco anteriori o coevi) e del *Fedro* - dal presentimento del vero.

Di rilievo è soprattutto la relazione tra *Eros*, *filosofia* e *bellezza*, ciò da cui il demone, concepito nel giorno della nascita di Afrodite, trae la spinta per la propria realizzazione.

#### T5. La contemplazione della bellezza

Diotima, dopo l'introduzione dedicata alla natura di *Eros*, introduce al culmine dei *misteri d'amore*, rilevando le difficoltà di tale iniziazione nel caso di Socrate, quasi Platone intendesse accentuare lo scarto tra l'approdo contemplativo della propria filosofia e la lezione del maestro.

- In questi misteri di amore forse anche tu, Socrate, avresti potuto essere iniziato; ma in quelli perfetti e oggetto di rivelazione, in vista dei quali sono anche i primi, se si procede correttamente, non so se ne saresti in grado. Io pertanto ne parlerò, disse, e non risparmierò alcun impegno, ma tu cerca di seguirmi, se ne sei capace. Chi s'indirizza correttamente verso questo obiettivo, disse, deve cominciare fin da giovane a indirizzarsi verso i bei corpi e dapprima, se chi lo guida lo guida correttamente, amare un unico corpo e qui generare bei ragionamenti, ma in seguito deve intendere che la bellezza di un corpo qualsiasi è sorella di quella di ogni altro e che, se occorre perseguire ciò che è bello nella forma, sarebbe grande stoltezza non considerare unica e identica la bellezza in tutti i corpi. Inteso ciò, egli deve rendersi amante di tutti i corpi belli e attenuare invece l'eccessivo amore per uno solo, disdegnandolo e considerandolo poca cosa. Ma dopo ciò deve considerare la bellezza nelle anime più apprezzabile di quella che è nel corpo, sicché anche se uno, pur avendo un'anima adeguata, ha un corpo poco fiorente, se ne accontenti e lo ami e ne prenda cura e generi e ricerchi ragionamenti tali da rendere migliori i giovani, in modo da essere indotto questa volta a contemplare il bello che è nelle occupazioni e nelle norme e a vedere che esso è tutto congenere a se stesso, affinché consideri il bello relativo al corpo una cosa da poco. Ma dopo le occupazioni, deve condurlo alle scienze, affinché veda questa volta la loro bellezza e, fissando lo sguardo verso il bello ormai così ampio e non affezionandosi più, come un servo, alla bellezza che è in un unico oggetto, di un unico ragazzo o di un uomo o di una sola occupazione, non sia più, servendo, un uomo da poco e meschino, ma rivolto all'ampio mare del bello e contemplandolo, partorisca molti magnifici e bei ragionamenti e pensieri in uno sconfinato amore del sapere, finché, dopo essersi qui rafforzato e sviluppato, scorga quell'unica scienza concernente il bello che ti dirò. Cerca, dunque, di prestarmi attenzione più che puoi.

- Chi sia stato condotto dall'educazione fino a questo punto riguardo alle cose d'amore, contemplando gradualmente e correttamente le cose belle, arrivando ormai al termine dell'iniziazione nelle cose d'amore, scorgerà all'improvviso una bellezza meravigliosa per natura, proprio quella, Socrate, in vista della quale avevano avuto luogo tutte le fatiche precedenti e che, in primo luogo, è eterna e né nasce né perisce, né cresce né diminuisce e, in secondo luogo, non è bella sotto un aspetto e brutta sotto un altro, né ora sì e ora no, né bella relativamente a una cosa e brutta relativamente a un'altra, né qui bella e là brutta, né in quanto bella per alcuni e brutta per altri; né d'altra parte questa bellezza gli apparirà come un volto o mani o qualsiasi altra cosa di cui il corpo partecipi, né come un discorso o una scienza, né

come qualcosa che sia in altro, per esempio in un vivente o in terra o in cielo o in qualcos'altro, ma esistente in sé e per sé e con sé sempre uniforme, mentre tutte le altre cose belle partecipano di essa in un modo tale che, mentre esse nascono e periscono, quella non diventa nulla più né meno né subisce nulla. Quando uno, dunque, risalendo dalle cose di quaggiù, attraverso il corretto amore per i ragazzi, comincia a scorgere questa bellezza, ha quasi toccato la meta, perché è proprio questo il modo corretto di procedere o di essere condotti da un altro verso le cose d'amore: cominciando dalle cose belle di quaggiù, risalire sempre in direzione di quella bellezza, servendosi di esse come di gradini, da un corpo a due e da due a tutti i bei corpi e dai bei corpi alle belle occupazioni e dalle occupazioni ai begli apprendimenti e dagli apprendimenti arrivare alla fine a quell'apprendimento, che è apprendimento di null'altro che di quella bellezza in sé, e conoscere al termine ciò che è bello in sé. Questo è il momento della vita, caro Socrate, disse la straniera di Mantinea, che se mai altro deve essere vissuto da un uomo: quando contempla il bello in sé. E se mai tu lo veda, esso non ti parrà confrontabile con oggetti d'oro o abbigliamenti o i bei ragazzi e giovanotti, dalla vista dei quali ora resti colpito e sei pronto, tu come molti altri, pur di vederli e stare in loro compagnia, a non mangiare né bere, se in qualche modo fosse possibile, ma solo a contemplarli e a viverci insieme. Che cosa dobbiamo credere, allora, disse, se a qualcuno succedesse di scorgere il bello in sé, schietto, puro, non mescolato, anzi non contagiato da carni umane e da colori e da molte altre sciocchezze mortali, ed anzi potesse scorgere il bello divino in sé uniforme? Credi forse che sia una vita da poco quella di un uomo che fissi là lo sguardo e lo contempli con il mezzo adeguato e viva in sua compagnia? Non rifletti, disse, che qui soltanto gli succederà, vedendo il bello con il mezzo con il quale è visibile, di procreare non immagini di virtù, dato che non è a contatto di un'immagine, ma vera virtù, dato che è a contatto con il vero? E che procreando vera virtù e allevandola, gli è possibile diventare caro agli dèi e, se mai è possibile a un altro tra gli uomini, anche lui immortale?». [Platone, *Simposio*, 209 e – 212 a. Traduzione di G. Cambiano]

#### Lettura del testo

Ci troviamo di fronte a uno dei testi platonici in cui più accentuata è la *verticalizzazione* della scena filosofica. Confermando la *dinamica tensionale* già attribuita all'*anima*, qui riformulata come impulso alla realizzazione nel *bene* e nel *bello*, Platone delinea un percorso ascensivo che muove dal particolare sensibile per culminare nella contemplazione della *bellezza assoluta*.

*Tu cerca di seguirmi, se ne sei capace*

Come in precedenza registrato nel *Fedro*, l'*amore* si rivela aspirazione al *puro essere*, che manifesta una strutturale connessione tra umano e divino. Così la percezione della bellezza nel singolo *corpo* può garantire l'apertura di un processo di superamento del singolare nell'universale, dell'esteriore nell'interiore, del sensibile nell'intelligibile, fino alla presenza dell'*idea* metafisica.

La *iniziazione misterica* è quella appunto che illumina sul nesso tra *amore* e *bello in sé* [*auto to kalon*]. Platone insiste globalmente su due punti:

- i) l'ascesa dalla pluralità (gli enti *belli*) sensibile alla unità intelligibile - garantita dalla forma del *bello in sé* -, che si può rileggere anche come generalizzazione: si esperiscono individui e caratteri individuali di cui si può progressivamente concepire il comune archetipo;
- ii) l'implicazione (propria dell'*eros*) tra *contemplazione* e *procreazione*: socraticamente riconoscere un valore comporta praticarlo, tanto più quanto più a fondo lo si afferra con l'intelligenza. In questo senso il modello proposto nel testo non è meramente speculativo, ma implica una operosità conforme e adeguata alla consapevolezza del valore.

*Il bello è tutto congenere a se stesso*

Platone insiste sul passaggio dai *corpi belli* alla comune bellezza sensibile, da questa alla bellezza che è nelle *anime*, quindi a ciò che le rende tali nella contemplazione; in questa prospettiva il passo introduce una graduale liberazione dalle istanze materiali, che pur ne costituiscono il punto di partenza, e una concentrazione teoretica sulle matrici di ciò che è apprezzato nella percezione.

Il processo culmina nella apprensione di ciò che è altro e superiore rispetto a tutto quello che può cadere sotto lo sguardo e addirittura allo stesso sapere scientifico: la sua assolutezza è marcata nei confronti della relatività empirica e dei suoi termini di valore.

Il *bello in sé* è connotato per lo più negativamente in modo tale da esaltarne la unicità e escluderne contorni o accostamenti sensibili:

- i) esso è privo delle qualità che accompagnano i corpi;
- ii) è invariabile e uniforme (assolutamente oggettivo);
- iii) è ingenerato e eterno.

*Arrivando ormai al termine dell'iniziazione*

Non vi è dubbio che l'autore intenda - anche per il ricorso alla figura di una sacerdotessa - evidenziare la eccezionalità dell'esperienza erotica delineata: l'iniziazione al *bello* è infatti scandita:

- i) dalla netta contrapposizione tra cose accessibili attraverso la *iniziazione* e altre che rappresentano la perfezione contemplativa;
- ii) dalla tensione verso tale vertice, indicato come vero e proprio fine in se stesso;
- iii) dalle sofferenze e fatiche necessarie per giungere alla stadio ultimo della conoscenza;
- iv) dalla istantaneità della visione.

L'eccezionalità di quella esperienza - in un contesto dove ci si richiama esplicitamente alla iniziazione - evoca la visione culminante e esistenzialmente fondamentale dei riti eleusini, celebrati nel centro religioso prossimo ad Atene. A essere marcata, infatti, è soprattutto la subitaneità e potenza della manifestazione del *bello*.

Dario Zucchello