

Arché
collana diretta da Ettore Perrella

Direzione editoriale e redazione
via San Pietro 74, Padova



Copyright 1997 Accademia Platonica delle Arti
via San Pietro 74, Padova

Ettore Perrella

Sull'uno

III

Il dire e l'indicibile, nel *Fedro*

Seminario 1996-1997

Panda Edizioni

Questo volume raccoglie la trascrizione d'un seminario tenuto da me a Padova, presso l'Accademia platonica delle Arti, fra il 1996 e il 1997, il terzo d'una serie di quattro interamente dedicata al problema dell'uno, che si concluderà solo quest'anno con la lettura del *Parmenide*. La trascrizione è stata accuratamente rivista, ma sempre rispettando il tono orale dell'esposizione.

Certamente non è per caso che un testo pubblicato da qualcuno che, come, proviene da una formazione lacaniana, è intitolato *Il dire e l'indicibile*. Che esista dell'indicibile sembra infatti troppo spesso dimenticato dagli analisti che s'iscrivono in questa tradizione. Eppure quest'aggettivo – che certamente non fa parte di quelli che Lacan amava usare – non è affatto in contrasto con molti punti della sua teoria, segnatamente dal punto di vista della verità. «La verità non si può dire tutta», suonava la sua formula. E neanche questo per caso. Il tutto, infatti, è uno degli aspetti di quell'uno che Platone, come cercherò di mostrare nella mia lettura del *Parmenide*, situava al di là dell'essere, quindi nell'indicibile.

Ma non basta. Che cosa meglio del dire stesso si può fare rientrare in ciò che non può dirsi? Proprio per questo la verità di cui si tratta in psicanalisi (ma non solo) ha necessariamente a che fare con un indicibile, dal momento che niente assicura a ciascun detto una sua verità quanto il momento in cui lo è (nessun enunciato, insomma, è vero, a prescindere dal momento della sua enunciazione).

Basta questo, tuttavia, a parlare d'indicibile? Per Lacan c'è senza dubbio qualcosa che non entra per definizione nel significare. Egli lo chiama il reale. Ma il reale, come il simbolico e l'immaginario, è una dimensione della parola, e non del mondo. Lacan non è e non vuol essere un filosofo. Questo ha avuto alcune conseguenze sulla sua teoria. Con Platone, evidentemente, ci troviamo su un registro totalmente diverso. Ed anche – *si magna licet componere parvis* – con me stesso. Perché io abbia dovuto risalire a Platone, il lettore che già non conosca i miei testi lo potrà constatare gradualmente leggendo questo mio seminario sul *Fedro*.

Il legame di questo dialogo con le tematiche del *Parmenide* può non apparire evidente. Avevo tuttavia già spiegato all'inizio del seminario sul *Simposio* che la lettura dei testi fondamentali di Platone sull'amore costituisce un'introduzione necessaria ad affrontare il tema, almeno in apparenza totalmente ed astratta-

mente metafisico, della relazione fra l'essere e l'uno. È necessario ricordare che l'interrogazione di cui si tratta in questi seminari avviene pur sempre in una prospettiva determinata – almeno in partenza – dalla pratica della psicanalisi, e che in questo contesto la ripresa di alcune tematiche strettamente filosofiche avviene tenendo conto del senso originario che la filosofia aveva presso l'antica Accademia d'Atene: quello formativo. Il filosofo, per Platone, è prima di tutto il politico (vale a dire, semplicemente, il cittadino).

Nel percorso della nostra interrogazione, quindi, il *Fedro* ha il merito di consentire facilmente di passare dall'erotologia all'epistemologia, e da questa ai vertici del pensiero di Platone. Infatti nel corso di questo splendido dialogo appare immediatamente evidente come la stessa teoria delle idee e del mondo sovraceleste, se si tiene conto dell'ambito in cui viene situata, non costituisce per nulla un astratto e generale sistema della conoscenza, ma, proprio al contrario, un *mito*, necessario a spiegare il persistere dell'individualità sia degli oggetti conosciuti, sia dei concetti che noi ce ne facciamo. Le idee, insomma, costituiscono un ponte fra l'indicibile – l'uno sovraessenziale – ed il dire. Non ci sarebbe nessuna verità se, anche fra i singoli oggetti della conoscenza – gli enti – ed i concetti, non si manifestasse la virtù unitiva della radice sovraessenziale dell'essere. In altri termini, le idee platoniche sono «nel» mondo sovraceleste così come i nostri detti non esistono se non nel nostro dire concreto ed indicibile, cioè nel nostro *atto*.

La conseguenza inattesa, ma fondamentale, dal punto di vista storico, è che diventa impossibile continuare a pensare a Platone come a un idealista.

Padova, 22 settembre 1997

I. Un dialogo sulla perversione?

1. Dal Simposio al Fedro

L'anno scorso avevo programmato di leggere, a fianco del *Simposio*, anche il *Fedro*. Non ci sono riuscito per motivi di tempo. Quest'anno cercherò d'adempiere a quella promessa.

Non dimentichiamo che stiamo affrontando il tema dell'amore – o del desiderio: ἔρως – dal punto di vista dell'uno. Nel *Simposio* abbiamo visto che il tema della relazione fra l'amore e l'uno è trattato, anche se solo in modo cifrato, soprattutto nel discorso di Aristofane, mentre Socrate non ne fa cenno, anzi sembra criticare quanto il commediografo aveva detto poco prima. Socrate tuttavia lo riprende dal punto di vista del problema di quale sia la natura del bene. Infatti il bene, come abbiamo visto l'anno scorso, è strettamente collegata a sua volta con l'uno. Per noi, questi due concetti non hanno nessuna relazione reciproca, ma è così solo per un effetto della nostra ignoranza moderna e cartesiana. Invece, abbiamo iniziato a vedere che, per Platone, essi si corrispondono: si desidera il bello-buono, e questo desiderio non è che nostalgia d'una «natura d'una volta» (πάλαι φύσις) la quale è la proiezione, anzi la retroiezione mitica della nostra nostalgia dell'uno. Questa nostalgia – πόθος, avrebbe detto un greco: concetto che fa la terna con quello di ἔρως e con quello di ἕμερος (brama) – resta però da spiegare fuori dal mito. Il *Simposio* non giunge a tanto, perché è un testo cifrato ed enigmatico, all'interno del quale ho cercato di guidarvi secondo una mia prospettiva. Questo non significa che un'altra sarebbe andata necessariamente meno bene. Ma con quale criterio dobbiamo valutarle? Per rispondere a questa domanda è necessario affrontare un vero e proprio problema teoretico, cruciale anche dal punto di vista della pratica analitica (punto di vista molto parziale, e tuttavia istruttivo), in quanto è in realtà lo stesso che ci si pone quando ci chiediamo in che prospettiva possiamo interpretare in modo non arbitrario per esempio il detto d'un analizzante. Se non lo risolviamo, riduciamo l'intera etica della psicanalisi ad un arbitrio; ma questo significa che ridu-

mente metafisico, della relazione fra l'essere e l'uno. È necessario ricordare che l'interrogazione di cui si tratta in questi seminari avviene pur sempre in una prospettiva determinata – almeno in partenza – dalla pratica della psicanalisi, e che in questo contesto la ripresa di alcune tematiche strettamente filosofiche avviene tenendo conto del senso originario che la filosofia aveva presso l'antica Accademia d'Atene: quello formativo. Il filosofo, per Platone, è prima di tutto il politico (vale a dire, semplicemente, il cittadino).

Nel percorso della nostra interrogazione, quindi, il *Fedro* ha il merito di consentire facilmente di passare dall'erotologia all'epistemologia, e da questa ai vertici del pensiero di Platone. Infatti nel corso di questo splendido dialogo appare immediatamente evidente come la stessa teoria delle idee e del mondo sovraceleste, se si tiene conto dell'ambito in cui viene situata, non costituisce per nulla un astratto e generale sistema della conoscenza, ma, proprio al contrario, un *mito*, necessario a spiegare il persistere dell'individualità sia degli oggetti conosciuti, sia dei concetti che noi ce ne facciamo. Le idee, insomma, costituiscono un ponte fra l'indicibile – l'uno sovraessenziale – ed il dire. Non ci sarebbe nessuna verità se, anche fra i singoli oggetti della conoscenza – gli enti – ed i concetti, non si manifestasse la virtù unitiva della radice sovraessenziale dell'essere. In altri termini, le idee platoniche sono «nel» mondo sovraceleste così come i nostri detti non esistono se non nel nostro dire concreto ed indicibile, cioè nel nostro *atto*.

La conseguenza inattesa, ma fondamentale, dal punto di vista storico, è che diventa impossibile continuare a pensare a Platone come a un idealista.

Padova, 22 settembre 1997

I. Un dialogo sulla perversione?

1. Dal Simposio al Fedro

L'anno scorso avevo programmato di leggere, a fianco del *Simposio*, anche il *Fedro*. Non ci sono riuscito per motivi di tempo. Quest'anno cercherò d'adempiere a quella promessa.

Non dimentichiamo che stiamo affrontando il tema dell'amore – o del desiderio: ἔρως – dal punto di vista dell'uno. Nel *Simposio* abbiamo visto che il tema della relazione fra l'amore e l'uno è trattato, anche se solo in modo cifrato, soprattutto nel discorso di Aristofane, mentre Socrate non ne fa cenno, anzi sembra criticare quanto il commediografo aveva detto poco prima. Socrate tuttavia lo riprende dal punto di vista del problema di quale sia la natura del bene. Infatti il bene, come abbiamo visto l'anno scorso, è strettamente collegata a sua volta con l'uno. Per noi, questi due concetti non hanno nessuna relazione reciproca, ma è così solo per un effetto della nostra ignoranza moderna e cartesiana. Invece, abbiamo iniziato a vedere che, per Platone, essi si corrispondono: si desidera il bello-buono, e questo desiderio non è che nostalgia d'una «natura d'una volta» (πάλαι φύσις) la quale è la proiezione, anzi la retroiezione mitica della nostra nostalgia dell'uno. Questa nostalgia – πόθος, avrebbe detto un greco: concetto che fa la terna con quello di ἔρως e con quello di ἵμερος (brama) – resta però da spiegare fuori dal mito. Il *Simposio* non giunge a tanto, perché è un testo cifrato ed enigmatico, all'interno del quale ho cercato di guidarvi secondo una mia prospettiva. Questo non significa che un'altra sarebbe andata necessariamente meno bene. Ma con quale criterio dobbiamo valutarle? Per rispondere a questa domanda è necessario affrontare un vero e proprio problema teoretico, cruciale anche dal punto di vista della pratica analitica (punto di vista molto parziale, e tuttavia istruttivo), in quanto è in realtà lo stesso che ci si pone quando ci chiediamo in che prospettiva possiamo interpretare in modo non arbitrario per esempio il detto d'un analizzante. Se non lo risolviamo, riduciamo l'intera etica della psicanalisi ad un arbitrio; ma questo significa che ridu-

ciamo ad un arbitrio l'etica intera, perché quella della psicanalisi, in realtà, non è e non può essere affatto distinta dall'etica in generale.

Ora, in che senso l'eros è nostalgia dell'uno? In che modo l'uno ci riguarda? In primo luogo ciascuno di noi è uno come lo è qualunque altra cosa, per esempio un tavolo o una sedia. Ma alla sedia o al tavolo non manca niente; noi parlanti, invece, crediamo di mancare di qualcosa che ci sarebbe essenziale per essere veramente o interamente noi stessi. L'amore non toglierà mai questa mancanza. Il mito del godimento assoluto – per esempio quello della beatitudine eterna – è invece proprio quello della sua eliminazione. Si tratta d'un mito pericoloso, perché, se non è adottato nella pazienza – nella ὑπομονή, letteralmente nel «restare indietro», come si esprime San Paolo – o nella costanza, porta alla dipendenza (e quella dall'amore non è migliore delle altre, tanto più che dipendere dall'amore significa negarlo).

Quindi c'è un significato della parola «uno» diverso a seconda che ci riferiamo a tutto ciò che non parla o non pensa (o che anzi, più esattamente, non è dotato della capacità di muoversi da sé); a tutto ciò che invece è in grado di muoversi (e quindi anche a noi che pensiamo e parliamo, senza però potere ciò che vogliamo); oppure a chi parla e pensa potendolo, vale a dire a Dio. Teniamo ben presente questa tripartizione, perché essa implica, per così dire, la scena di senso del *Fedro*.

2. Verso una psicologia

Fondare teoreticamente l'etica significa considerare che tipo di relazione interviene fra l'uno e l'altro (noi diremmo fra un soggetto e l'altro). Se il problema dell'uno è squisitamente metafisico, mentre quello delle relazioni fra individui è invece etico, bisogna pur ricordarsi che, fra la metafisica e l'etica, si situa appunto la psicologia. Naturalmente con questa parola non mi riferisco affatto a quella presunta scienza che al giorno d'oggi s'insegna sotto questo nome, ma alla riflessione filosofica sull'anima, per esempio a quella di Platone nel *Fedone* e nel *Timeo* o a quella di Aristotele nel *De anima*. L'anima, nella filosofia antica, è prima di tutto l'elemento che individua ciascun essere vivente, che appunto è dotato della capacità di muoversi da sé. Se evochiamo l'uno in questo contesto, usiamo evidentemente solo il significato antico di questa parola.

L'anima, per i Greci, può essere di gradi diversi (vegetale, animale, razionale) a seconda della natura dell'elemento semovente al quale viene attribuita. Noi possiamo prescindere da questa graduazione, in quanto non ci stiamo occupando direttamente dell'anima. È tuttavia importante notare che la lettura del *Fedro* ci mette proprio in questa direzione di ricerca, sulla quale avremo forse modo di tornare, prima o poi.

Del resto il *Simposio* ci lascia in sospeso su molti punti essenziali. Forse per questo qualcuno di voi è rimasto insoddisfatto – *un peu sur sa faim*, come si dice in

francese –, perché avrebbe preferito che io dicessi direttamente – cioè senza riferirmi a Platone – quello che penso dell'amore. Purtroppo, temo che questo gl'importasse soprattutto per poter non capire che cosa ne pensava lui. A dire il vero, credo anche d'essermi espresso senza troppi veli. Se infatti ho attribuito a Platone una certa concezione dell'amore, non ho mai nascosto che questa concezione m'appartiene, almeno nella misura in cui mi pare l'unica che io gli possa sensatamente attribuire. Del resto, quando si tratta dell'amore, serve a poco esprimersi con parole chiare. Il problema, infatti, non è tanto di capire che cosa se ne pensa, quanto di constatare in che modo si agisce, vale a dire si ama. L'amore è il vero pensiero dell'amore, come far musica è il vero pensiero della musica. Certo, si può far musica ed amare anche pensando. Per quanto mi riguarda, non sono affatto un *aficionado* dell'arte o dell'amore ingenui, anzi credo che né l'una né l'altro possano esserlo mai. Infatti si pensa solo quando si parla o ci si mette in relazione con qualcuno, benché non basti farlo materialmente perché ci sia pensiero. E non a caso questo della funzione e dei limiti del dire – che è il problema stesso della formazione – è, con l'amore, il tema cruciale del *Fedro*, che verte proprio sulla relazione, non estrinseca ma costitutiva, fra l'amore e la parola.

3. La funzione della retorica

Un altro tema essenziale, del resto strettamente connesso con i due che ho considerato ora dell'amore e dell'anima, è, nel *Fedro*, quello della retorica. Questo campo, che sino all'inizio del XVIII Secolo aveva un'importanza essenziale nell'educazione, è stato poi del tutto abbandonato, tanto che la stessa parola che lo designa ha finito per acquisire un significato prevalentemente dispregiativo. Le conseguenze di questo abbandono sono state estremamente pesanti, perché la preparazione culturale ha finito per perdere ogni connessione con l'arte di parlare. Proprio per questo varrebbe la pena di tornare ad occuparsene anche nella nostra Accademia. Per dirla tutta: il *Fedro* si occupa dell'amore, ma solo nella prospettiva del ben parlare e del ben pensare, cioè solo nella prospettiva della formazione. Quest'ultima prospettiva era implicita nel *Simposio*, che però si esprimeva, attorno all'uno, soprattutto con riferimento al terzo significato di questa parola, vale a dire all'uno come principio assoluto (anche se Diotima lo fa intervenire ad un livello intermedio fra gli dei e gli uomini: quello dei démoni).

Per parlare dell'uno, abbiamo già delineato alcuni campi di sapere che sono in relazione reciproca, e che sono:

1. la metafisica,
2. la psicologia, la logica, l'epistemologia, l'etica, le scienze, il diritto ecc.

3. l'erotica, la retorica, la terapeutica (se mi si concede l'uso di questo neologismo), la matematica ecc.
4. il giudizio su singole problematiche concrete.

Osserviamo che questi livelli sono rigorosamente distinti¹: nel primo troviamo solo una teoria dei principi; nel secondo, invece, si tratta del fondamento dei saperi particolari; nel terzo dei saperi particolari stessi; ed infine, nel quarto, del sapere relativo alle concrete singolarità. Quest'ultimo è il livello delle nostre decisioni quotidiane ed è, a ben vedere, pure quello che c'interessa più immediatamente. Infatti, è proprio da questo terreno che cresce, per così dire, tutto l'albero dei saperi, che si sviluppa in altezza fino alla teoria dei principi. Il nostro giudizio non è altro che una duplicazione della sua radice, che in definitiva affonda in ciò che Freud avrebbe chiamato libido o pulsione. La metafisica, in fondo, non è che il rovesciamento della pulsionalità, e proprio nel giudizio si pone il vero problema dell'amore, cioè quello *della nostra vera individuazione*.

4. Premessa al Fedro

Ma torniamo al dialogo di Platone. Il tema dell'amore, come abbiamo già accennato, vi è affrontato da una prospettiva particolare, anzi da più prospettive inscatolate l'una sull'altra, con una costruzione anche retorica del testo che offre diverse possibilità d'interpretarlo. Descriveremo tali prospettive nel corso della nostra lettura, man mano che esse ci si presenteranno. Per ora dividiamo il testo nelle sue sezioni, che sono delineate molto chiaramente:

1. *Prologo* (227 A-230 E): Incontro di Fedro e Socrate;
2. Il discorso di Lisia (230 E-234 D);
3. *Obiezioni di Socrate*: si poteva far meglio (234 E-237 A);
4. Primo discorso di Socrate (237 A-242 B);
5. *Socrate è insoddisfatto* (242 B-243 E);
6. Secondo discorso di Socrate (243 E-257 B);
7. *Il mito delle cicale* (257 B-259 D);
8. L'arte retorica (259 E-274 B);
9. Superiorità dell'oralità sulla scrittura (274 B-279 B);
10. *La preghiera* (279 B-C).

Naturalmente questa divisione del testo è artificiale, perché il dialogo scorre come un tutto perfettamente continuo. Ciò nonostante il passaggio fra una sezione e l'altra è segnalato molto chiaramente nel testo, come del resto accade anche nel *Simposio*. Infatti, se prescindiamo dai raccordi narrativi (o in apparenza tali, perché niente in Platone è mai solo decorativo), gli argomenti trattati sono tutti inclusi nella cornice di un'unica problematica culturale, perché anche il

tema prevalente dell'amore è considerato solo all'interno del problema di quale sia il modo più giusto di far cultura.

Del resto, il *Simposio* ed il *Fedro* sono collegati anche formalmente dal fatto che entrambi i personaggi del secondo dialogo si ritrovano nel primo. È come se Platone, che, nel *Simposio*, come abbiamo visto l'anno scorso, non aveva certo espresso tutto il suo pensiero sull'amore, riprendesse questo problema da un punto di vista diverso. Infatti non si può certo pensare che la redazione del *Fedro* preceda quella del *Simposio*, perché i temi che Platone vi affronta sono concettualmente e metafisicamente spinti molto più a fondo di quanto non accada nel *Simposio*. Se il tema di questo dialogo era direttamente l'amore, il *Fedro* affronta invece il problema dei fondamenti della teoria dell'amore. Ora, questi fondamenti sono esattamente gli stessi della cultura, vale a dire, come vedremo, sia della retorica, sia dell'insegnamento.

Martha Nussbaum ricollega questo dialogo – che intende come una ritrattazione del *Simposio* (ma su questo punto non posso dire d'essere totalmente d'accordo con lei) –, alla relazione fra Socrate e Dione. Fedro rappresenterebbe anzi Dione stesso. Accettando questa ipotesi, tuttavia, potremmo anche supporre che lo stesso valga per il *Simposio*. Tuttavia la Nussbaum non si esprime in proposito. Tuttavia è innegabile che l'aggettivo δῖον, «divino», interviene nel *Fedro* in un modo che fa pensare proprio a Dione. Del resto il significato di entrambi i nomi propri «Fedro» e «Dione» (Φαῖδρος e Δίων) è «brillante» o «splendente»². Per quel che riguarda il *Fedro*, è difficile negare che l'ipotesi della Nussbaum è assolutamente convincente. Infatti l'intero passo in cui si dice che i seguaci d'un dio cercano nel loro amato la sua traccia sembra impostato proprio su questo gioco di parole:

Pertanto, coloro che erano al seguito di Zeus cercano, come loro amato, colui che abbia l'anima con i caratteri di Zeus [Διὸς δῖόν τινα]. Guarderanno dunque se per natura sia filosofo e idoneo al comando; e, allorché l'abbiano trovato e se ne innamorino, fanno ogni cosa affinché possa essere effettivamente tale. E se, in precedenza, non si erano impegnati in attività di questo tipo, da quel momento vi si dedicano e imparano da dove è loro possibile, e proseguono anche per loro conto. E, seguendo le tracce nello scoprire per conto loro la natura del loro dio, giungono sulla buona strada, perché sono stati fortemente costretti a volgere lo sguardo verso di lui; e dal momento che hanno contatto con lui, mediante il ricordo, essendo da lui invasati, assumono i suoi caratteri e le sue attività, nella misura in cui all'uomo è possibile essere partecipe del divino. E poiché considerano l'amato causa di queste cose, lo amano ancora di più. E anche se attingono da Zeus, come le Baccanti, riversando ciò che attingono nell'anima dell'amato, lo rendono nella misura del possibile somigliantissimo al loro dio (252 E-253 B).

Tutto questo brano pare applicarsi direttamente alla relazione fra Platone e Dione (non solo per il gioco di parole, ma anche per il riferimento all'interesse per la filosofia e per il comando); esso costituisce perciò un bandolo essenziale per comprendere lo spirito dell'impresa siracusana di Platone.

Del resto alla data in cui si svolgerebbe il *Fedro* Socrate aveva circa sessant'anni, e Fedro quasi quaranta, mentre dal dialogo sembra che egli non ne abbia più di

venti. La Nussbaum afferma che erano Platone e Dione ad avere sessanta e quarant'anni al tempo del secondo viaggio a Siracusa, mentre, al tempo in cui è ambientato il dialogo, era Platone ad avere diciassette anni, quindi l'età che in esso è attribuita a Fedro³. Il Fedro del dialogo rappresenterebbe quindi al tempo stesso Dione e Platone da giovane. Questo incastro – davvero molto proustiano – mi pare assolutamente convincente. A questo si aggiunga che l'ipotesi della Nussbaum ci consente di situare la composizione del *Fedro* proprio all'inizio dell'ultimo periodo di riflessione di Platone, ma prima non solo della morte di Dione, ma anche della perdita del potere a Siracusa da parte di Dione stesso. Il dialogo sarebbe stato scritto quindi negli anni fra il 367 e il 357 a.C., ma sicuramente in un momento più vicino alla prima data che alla seconda. Infatti il tono complessivo del testo è straordinariamente lieto, e non appare nulla che possa far pensare ad una preoccupazione da parte di Platone, nel momento in cui scrive, per le condizioni politiche di Siracusa. In seguito vedremo che, nella penultima sezione del dialogo, consacrata alla superiorità dell'oralità sulla scrittura e all'impostazione dell'insegnamento nell'Accademia, si collegano molti legami con la Lettera VII – lettera indirizzata da Platone proprio ai cittadini di Siracusa, ma dopo la morte di Dione –, che però è un testo non solo molto più tardo del *Fedro*, ma anche profondamente segnato dal fallimento dell'impresa siracusana.

Infine l'ipotesi della Nussbaum ha il merito di farci capire molto bene come mai il tema dell'amore, nel *Fedro*, sia saldato così strettamente con quello della funzione del sapere e con quello dell'insegnamento nell'Accademia, della quale esso sembra costituire in qualche modo il manifesto teorico.

5. L'incontro ed il paesaggio

Il *Fedro* si apre con una descrizione molto realistica – e tuttavia idillica, anzi, per usare la parola più giusta, pastorale – del paesaggio in cui è ambientato il dialogo, appena fuori dalle mura d'Atene (l'Ilisso, le statue, gli alberi alti ed antichi, i luoghi sacri alle Ninfe ed a Pan). È un paesaggio da rimpiangere, se pensiamo che oggi questa zona fa parte d'una periferia sporca e malandata, anche se è a due passi (secondo i criteri odierni) dall'Olympeion, dal cimitero del Ceramico e dall'Acropoli, che s'intravede in lontananza dietro delle catapecchie.

Perché Platone ha voluto ambientare questo dialogo in una cornice così pastorale? Credo che essa serva per dire che basta uscire di pochi passi fuori dalla città, per entrare nel mondo popolato dagli dei. La poesia pastorale sarebbe stata inventata da Teocrito parecchio tempo dopo; essa non esisteva ancora quando Platone scriveva. Tuttavia la confidenza e l'abbandono che dominano la scena iniziale dimostrano che essa è una traduzione poetica d'un'esperienza vissuta, benché senza dubbio idealizzata. E il fatto che l'Accademia distasse assai poco da questo luogo, pochi passi

dietro il cimitero del Ceramico, non è certamente casuale. Del resto essa non era molto più che un giardino. I Greci sapevano pensare ed insegnare *en plein air*. Non è detto che, oltre ad invidiarli, noi non possiamo anche tentare d'imitarli.

Bisogna aggiungere che questa freschezza poetica è accentuata dall'immediatezza stilistica del dialogo, che non è raccontato da un testimone a qualcun altro, molto tempo dopo il suo svolgimento, come accade nel *Simposio* o nel *Parmenide*, perché invece le sue battute sono trascritte direttamente nel testo. A Platone evidentemente non importava di situare storicamente il contenuto del dialogo in rapporto al presente in cui scriveva, come accade negli altri due dialoghi, e questo rafforza l'ipotesi della Nussbaum che Fedro sia in realtà un portanome di Dione, e che l'intero testo sia una sorta di dono d'amore dedicato all'amico siracusano. La cornice arcadica serve appunto a sottrarre il contenuto dalla contingenza ed a renderlo sempre attuale. Del resto, l'ambientazione storica non è certo attendibile, se pensiamo che Fedro, nel momento in cui è situata la conversazione con Socrate, come abbiamo visto, aveva circa quarant'anni, mentre nel testo è descritto come un adolescente. Infatti Platone ringiovanisce i suoi modelli (come fa anche nel *Simposio*) proprio per adeguarsi ad una finzione scenica. I suoi dialoghi potrebbero essere tranquillamente messi in scena, e pare che nell'Accademia questo avvenisse veramente. D'altra parte la convenzione erotica e l'esperienza d'amore sono cose diverse: nella poesia la finzione serve a dire la verità.

6. Il discorso di Lisia

Veniamo ora al discorso di Lisia, che Fedro ha con sé e che ha quasi imparato a memoria. La figura di Fedro è quella tipica del giovane ateniese di famiglia aristocratica, bello, ricco e appassionato di cultura. Il problema posto dal discorso di Lisia – che era ed è ancora uno dei più famosi oratori attici, molte opere del quale sono del resto giunte sino a noi – è in realtà già tradizionale: un giovane che ha tutte le caratteristiche per divenire un *erómenos* a chi deve concedere la propria grazia (*χάρις*), cioè chi deve scegliere come *erastés*? La risposta che dà Lisia è paradossale, tanto che c'è stato persino chi ha creduto che il brano attribuitogli nel *Fedro* sia stato davvero scritto da lui. Naturalmente si tratta solo di uno di quei *pastiches* letterari in cui Platone eccelleva e nei quali dava sfogo alla sua *vis comica*, per altro rimarchevole.

È da segnalare inoltre che Lisia non solo è un autore noto, ma è anche figlio di Cefalo, l'ospite di Socrate nella *Repubblica*. Questo può farci pensare – come pensa la Nussbaum – che nel *Fedro* Platone ritorni, come facendo un'autocritica, su alcune sue concezioni precedenti. In questo caso, non credo di poter condividere questa ipotesi. Ma ritorneremo su questo punto quando leggeremo la palinodia di Socrate.

Lisia, quindi, da bravo oratore, cerca di convincere Fedro ad accettare le sue profferte amorose. Convincere significa suscitare *πειθώ*, vale a dire persuasione. Si tratta d'un termine essenziale nella cultura che al tempo di Platone si era diffusa di recente: quella in cui prevalevano le istanze della sofistica. Siamo nel campo apertosi con la democrazia. Dall'oratoria dipendono i tribunali, ma anche le decisioni politiche della polis. Convincere è determinante, ed il successo dei sofisti è dovuto soprattutto a questa esigenza. Benché Lisia non fosse un sofista, il suo discorso ha un andamento che evoca molto da vicino i metodi paradossali adottati in altri contesti da un Gorgia o da un Protagora. Lisia infatti vuole convincere Fedro sostenendo il contrario di quello che il giovane si sarebbe aspettato di sentirsi dire, cioè che bisogna concedere il proprio corpo – perché di questo si tratta – a chi *non* ci ama. Lisia, quindi, sostiene di poter essere il migliore *erastés* di Fedro proprio perché non lo ama.

Questo paradosso è fondato su ottimi motivi di buon senso mercantile, cioè sul fatto che un investimento duraturo è di gran lunga preferibile ad uno fugace.

Così, ad esempio, si dovrebbero invitare alle feste in casa non gli amici, bensì coloro che ci pregano con insistenza e che hanno bisogno di venire sfamati, perché costoro ci ameranno, ci seguiranno e staranno alle porte, proveranno gran gioia, saranno molto riconoscenti e augureranno molti beni ai loro benefattori.

Ma, probabilmente, conviene concedere i favori non già a coloro che ne hanno molto bisogno, bensì a coloro che sono maggiormente in grado di ricambiare favori: non solo a coloro che chiedono, ma a coloro che sono degni della cosa; non a coloro che vorranno solamente cogliere il fiore della tua giovinezza, ma a coloro che ti faranno parte dei loro beni anche quando tu sarai diventato vecchio; non a coloro che, ottenuti i risultati se ne vanteranno con gli altri, ma a coloro che, sentendo pudore, manterranno il silenzio con tutti; non a coloro che si prenderanno cura di te per poco tempo, ma a coloro che ti saranno ugualmente amici per tutta la vita; non a coloro che, una volta che hanno placato il loro desiderio, subito cercheranno pretesti di discordia, ma a coloro che, quando il fiore della tua giovinezza sarà appassito, proprio allora ti daranno prova della loro virtù (233 D-134 B).

Lisia evoca l'*αἰδώς*, quindi si serve dell'apparato dell'etica aristocratica tradizionale. Ma al fondo del suo scritto insiste soprattutto lo spirito mercantile che abbiamo evocato anche nel *Simposio*, e che certamente costituisce l'oggetto ultimo delle critiche di Platone, sia nell'Accademia sia nei suoi testi. «Bisogna che da questo non provenga alcun danno, ma vantaggio per entrambi» (234 C), sono le parole conclusive del suo scritto. L'amore è presentato qui come un'alleanza molto ragionevole, in cui l'amato concede la propria bellezza e l'amante il proprio potere. In realtà, siamo ad un passo dalla prostituzione; di qui il carattere piccante del testo di Lisia, che proprio per questo affascina Fedro. Travestire la prostituzione con buoni sentimenti produce un effetto di turbamento per un verso e di comicità dall'altro. Platone è abilissimo a giocare su questi due *tableaux*, senza nulla togliere, come al solito, ai meriti di Lisia, che, pur essendo criticato in modo molto deciso, è pur sempre simbolo d'un certo modo di far cultura. Come abbiamo visto anche nel *Simposio*, Platone non critica mai delle persone per le quali non abbia anche della stima.

7. La cultura e l'amore

Per comprendere il *Fedro*, è necessario tenere ben presente che la sua tesi di fondo è che *il problema della cultura e quello dell'amore sono in realtà un solo problema*. Quest'affermazione, che per noi non è affatto ovvia, invece non avrebbe stupito nessun greco, perché nessun velo ricopriva allora l'evidenza del fatto che la relazione fra un maestro ed un allievo è *naturalmente* una relazione erotica. È così nel mito ed è così nelle *societates* aristocratiche antiche (per esempio in Saffo ed in Teognide). In queste, tuttavia, non c'era nessuno spazio perché affiorasse una problematica così vicina nella sua formulazione ai termini della prostituzione, come invece accade nel discorso mercantile di Lisia. Del resto nella poesia arcaica greca l'unica prostituzione di cui si parla è quella sacra. Mi riferisco ad un frammento d'un encomio di Pindaro dedicato alle prostitute del tempio d'Afrodite che sorgeva a Corinto.

Fanciulle, ospitali fanciulle,
ancelle della seduzione
nella ricca Corinto,
che ardetate le lacrime bionde dell'incenso,
l'anima vostra spesso
vola al cielo
dove la madre dell'amore, Afrodite,
non vi accusa,
concedendo che sui morbidi letti
sia mietuta la vasta messe dell'amore,
e bello è l'Inevitabile – io non so
che diranno i signori dell'Istmo
del poeta, che ha immaginato
questo dolce canto che per voi s'apre
o fanciulle indivise, e v'accompagna.

L'oro sappiamo al vaglio della pietra

...
Signora di Cipro,
Senofonte porta al tuo tempio
questa schiera di cento fanciulle
nella gioia dei suoi sogni compiuti⁴.

Siamo nella zona del sacro, dove i confini fra il lecito e l'illecito non tanto si confondono, quanto si costituiscono. Sta di fatto che però, ad Atene, gli uomini che si prostituivano venivano esclusi dai diritti civili. Questa legge, che ha dato spunto alla famosa orazione *Contro Timarco* di Eschine, prevedeva questa punizione in quanto chi si prostituiva non manteneva la gratuità del dono d'amore e veniva meno così alle regole della mentalità aristocratica della città. Essa non riguar-

dava infatti, evidentemente, tutti coloro che non fossero cittadini, per esempio gli stranieri. L'ordine politico della città è insomma ancora quello tribale del *potlach*, non certo quello mercantile dello scambio. Da questo punto di vista, quindi, la posizione di Lisia è davvero irrispettosa della tradizione ateniese, perché egli traveste da *potlach* – vale a dire da dono d'amore – uno scambio mercantile. La sua è quindi una vera e propria perversione dello spirito della tradizione cittadina, anzi la stessa perversione che portò alla decadenza delle città greche. Al termine «perversione», naturalmente, non sto dando affatto lo stesso significato che ha di solito nella letteratura psicanalitica. La perversione di cui sto parlando, invece, consiste nel far appello alla *pruderie* per contrabbandare il vizio, nel far appello alla legge per favorire l'illegalità.

8. Tertulliano sulla *perversitas*

Della perversione legale – della *perversitas* – parla in termini che mi sembrano fondamentali Tertulliano all'inizio dell'*Apologeticum*, riferendosi ad una lettera in cui Plinio il Giovane, allora governatore della Bitinia, scrivendo a Traiano, chiede come deve comportarsi con i cristiani. L'Imperatore gli risponde che non vanno ricercati, ma vanno puniti solo se denunciati.

O sententiam necessitate confusam! Negat inquirendos esse ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes; Oh sentenza volutamente ambigua! Vieta che siano ricercati in quanto innocenti, e ordina di punirli in quanto colpevoli (II, 8)⁵,

commenta Tertulliano, che del resto era un giurista. Questa, per lui, è una vera e propria perversione della legge: gli altri vengono torturati perché confessino d'essere colpevoli mentre affermano d'essere innocenti, i cristiani invece perché neghino di esserlo, ma proprio perché lo sono.

Suspecta sit vobis ista perversitas ne qua vis lateat in occulto, quae vos adversus formam, adversus naturam iudicandi, contra ipsas quoque leges ministret; Tale perversione dovrebbe destare il sospetto che una qualche forza recondita si serva di voi quali strumenti contro le norme e la natura del procedimento giuridico, contro le leggi stesse (II, 14).

La sentenza di Traiano, che ha valore di legge, è una prevaricazione contro la legge. Ma Tertulliano si spinge oltre: se un uso illegale della legge può essere fatto è perché non è bene ciò che la legge prescrive; ma la legge prescrive ciò che è bene; se quindi vieta ciò che è bene, è perché essa, nella sua coerenza di diritto, non è autonoma, ma dipende da una valutazione etica.

Anzitutto, quando voi sentenziate, a norma di diritto, «non vi è permesso di esistere», e tale principio affermate soffocando ogni esigenza di umanità, voi fate ricorso ad una violenza e ad una tirannide iniqua, in quanto ci negate il diritto di esistere, unicamente perché non volete concedercele, non già perché non debba concedersi. Ché, se voi rifiutate di accordarci tale diritto, in quanto lo considerate illecito, vi risponderò che senza dubbio non deve essere permesso ciò che è male, ma che per conseguenza deve ritenersi lecito ciò che è bene. E allora, se avrò dimostrato che è bene ciò che la legge ha proibito, non se ne dedurrà che la legge non può proibirmi ciò che, se fosse male, avrebbe il diritto di proibirmi? Se la tua legge ha sbagliato, è evidente che un uomo ne è l'autore: ed infatti non è piovuta dal cielo (IV, 4-5).

La legge è opera umana, e quindi può essere ingiusta.

Quante delle vostre leggi; senza che voi lo sappiate, devono essere emanate! Non il numero degli anni, né l'autorità del legislatore danno infatti valore alle leggi, ma soltanto l'equità: e perciò quando siano riconosciute inique, a buon diritto devono condannarsi, sebbene spetti ad esse il diritto di condannare. Ma perché le ho chiamate inique? In verità, se condannano soltanto un nome, dovrei chiamarle stolte: se invece vogliono punire atti colposi, perché mai puniscono sulla base del nome ciò che in altri perseguono come accertato dai fatti, anzi che provato dal nome? Sono incestuoso: perché non indagano? Sono infanticida: perché non mi sottopongono a tortura? Commetto crimini contro gli dei, contro i Cesari: e perché non sono ascoltato, se posso difendermi? Nessuna legge vieta di indagare su ciò che essa ritenga illecito. Non c'è giudice che possa rivendicare giustamente il diritto di punire, se non ha accertato come realmente perpetrato ciò che non è lecito fare, come non c'è cittadino che rispetti fedelmente le leggi, se ignora che cosa dalla legge sia ad essa ritenuto contrario (IV, 10-12).

Ci si potrebbe chiedere: una legge piovuta dal cielo sarebbe necessariamente giusta? Come sappiamo da San Paolo, la legge, per quanto sia giusta – Paolo parla della legge mosaica, direttamente dettata da Dio –, può essere sempre adoperata contro il suo spirito, e quindi è in ogni caso incapace di decidere ciò che è giusto⁶. La giustizia non si deduce dalla legge, ma la legge dalla giustizia. La legge, quindi, produce solo la colpa. La legge, aggiunge Tertulliano, se non è subordinata alla giustizia, è perversa.

Possiamo usare questo principio come una definizione della perversione? Possiamo dire che la perversione consiste sempre in un uso illegale della legge? Perversione è mascherare un atto di violenza contro la giustizia da atto di rispetto della giustizia. Ogni volta che succede questo, siamo di fronte ad una perversione. Perversa non è la trasgressione della legge, quando questa è consapevole, ma è la trasgressione della legge, quando è mascherata da fedeltà alla legge. Perversione è quindi compiere un atto d'ingiustizia mascherandolo da atto di giustizia, per motivi che non sono di giustizia ma di dominio.

Pervertere significa volgere contro il senso derivante dall'origine. La perversione è solo questo, vale a dire il fatto che questo rivolgimento, nella misura in cui diviene un principio esplicito di comportamento, è divenuto una regola. Ma una regola di comportamento, benché non sia una legge nel senso giuridico del termine, è tuttavia una legge nel senso pieno della parola. Prima dell'introduzione delle leggi scritte, per esempio di quelle delle XII Tavole, le leggi non erano

altro che regole di comportamento. L'introduzione della legge scritta non muta in nulla questo principio di fondazione morale del diritto, che non va confuso con quello della sua fondazione etica. La morale, infatti, è il preludio necessario al diritto, e quindi ne fa già parte, mentre l'etica ne costituisce un presupposto totalmente esterno.

9. La perversione e la legge

Da tutto questo consegue che non è mai possibile dire che un certo comportamento è *totalmente* perverso. Per esempio, che cosa avrebbe potuto dire Tertulliano se Traiano avesse chiesto a Plinio di cercare i cristiani anche quando non fossero stati denunciati? Il giurista cristiano, evidentemente, s'appella al senso romano della giustizia, nel nome del quale parla. Il cristianesimo, per lui, è già divenuto religione di Stato. Nel *De spectaculis* egli estende al teatro lo stesso ragionamento, con l'aggravante che, in questo caso, qualunque spettatore è esposto a godere nella finzione di ciò che vede, e quindi a divenire perverso, perché il teatro stesso lo è necessariamente (naturalmente, per valutare appieno le sue affermazioni, dobbiamo ricordare che anticamente le condanne a morte non solo erano già di per sé degli spettacoli, ma spesso venivano inserite esplicitamente al loro interno, come nel caso di quelle eseguite nei circhi).

Se ci chiediamo che cosa sia perverso, constatiamo subito che lo sono molte cose che pure sembrano lontanissime dalla perversione come forma clinica. In realtà, ciò che sto dicendo sull'origine legale della perversione non solo si estende molto facilmente alla perversione come struttura clinica, ma ne offre – credo – una definizione più affidabile di quelle meramente descrittive, che hanno tutte l'inconveniente di partire dall'assunzione acritica d'una presunta normalità del comportamento sessuale. Comprendiamo allora facilmente che il feticismo è una perversione perché comporta una vera e propria messinscena, per realizzare la quale è appunto necessario il feticcio (ad esempio delle scarpe con i tacchi, o una pelliccia); esso, così, assegna alla donna un ruolo, al di fuori del quale nulla le è più riconosciuto. Perversi allo stesso modo sono anche il sadismo e il masochismo, perché inscenano una punizione, non solo quando questa rientra nei limiti del patto preliminare dei due partner, ma anche nei casi estremi in cui questi patti non vengono rispettati, o non ci sono affatto; la messinscena è allora altrettanto realistica che nelle stragi negli antichi circhi. Del resto Gilles de Rais, nel corso degli interrogatori da parte dell'Inquisizione, rivelò che furono i racconti di Svetonio sugli Imperatori romani a guidarlo nella scelta del proprio comportamento perverso; e lo stesso Freud ricordò una volta come il potere assoluto degli antichi Imperatori li mettesse in grado di realizzare quelle fantasie perverse che tutti gli altri, di solito,

si limitano ad immaginare. Perverso è insomma, in fin dei conti, ogni atto sessuale che *finga* di non essere un atto d'amore, perché diviene un atto d'ingiustizia che appunto finge d'essere un atto di rispetto della giustizia. Le tirate immoralistiche con cui Sade scandisce i suoi romanzi sono un esempio evidente di questo principio, che però può essere ritrovato anche in atti di perversione effettiva, per esempio nel camuffamento da esperimenti scientifici delle torture che venivano imposte agli Ebrei nei campi di concentramento; oppure nel cannibalismo, che non è un comportamento perverso solo quando è scelto da singoli individui, ma rimane tale anche quando è un rituale sociale o religioso che riguarda un gruppo intero.

Naturalmente molti potrebbero non essere d'accordo con ciò che ho appena detto. Infatti si preferisce riservare il termine «perversione» al comportamento dei singoli, come se quello d'interi gruppi sociali fosse di per sé fuori questione. È evidente, infatti, che chiamando perversi anche dei comportamenti socialmente o politicamente riconosciuti ho implicitamente ammesso che la perversione non è solo una patologia soggettiva, ma anche una patologia necessaria – ma non per questo meno grave – del politico in quanto tale. La perversione, in altri termini, fa sempre parte del diritto, come la malattia è una determinazione che appartiene a chi è ammalato, ed è sempre di natura giuridica, non solo quando è per così dire pubblica, ma anche quando consiste in un comportamento individuale e condannato, perché anche in questo caso essa consiste nell'imposizione violenta d'una legge. Certo, la legge così imposta è sempre antigiuridica ed illegittima, ma non è sempre antilegale⁷. Per il momento, tuttavia, non posso soffermarmi qui su questo punto. Mi sono limitato ad estrarre dal testo di Tertulliano un'indicazione che mi pare preziosa, e che rimane da sviluppare altrove.

Tuttavia, nonostante l'orrore che suscitano giustamente molti comportamenti perversi, non possiamo escludere *a priori* che una perversione contenga anche una via di salvezza, per quanto colpevole, per chi la pratica. In fondo, il *Don Giovanni* di Da Ponte e di Mozart, si conclude con una condanna immediata e senza appello del protagonista, che però non è motivata dalla sua perversione, ma dal suo rifiuto di pentirsi anche quando lo invita a farlo la statua del Commendatore.

Fra la perversione e la legge esiste un legame strettissimo e strutturale, che non si può e non si deve trascurare, se si vuole comprendere in che cosa la prima effettivamente consista. La perversione, insomma, non è che il rovescio della legge, vale a dire è la legge applicata al di fuori di quei principi di giustizia dai quali dovrebbe invece essere guidata. Il fatto è che la giustizia non consiste affatto nell'applicazione della legge (come ritengono troppi giuristi moderni), mentre la legge non è che uno degli strumenti del diritto; e neppure il diritto coincide col campo della legge; all'inizio del *Corpus juris*, per esempio, esso viene definito come *iusti atque iniusti scientia* (*Instit.* I, 1). Ne consegue che la giustizia, come principio del diritto – ed *a fortiori* della legge – non è inclusa affatto nel registro

della legge. Proprio per questo da quando c'è legge c'è anche perversione, perché la legge – come ogni altra cosa, del resto – non include in sé il proprio principio. Solo il positivismo giuridico ha potuto credere che fosse vero il contrario. Che sia una perversione anch'esso?

Comunque stiano le cose a questo proposito, la perversione è una patologia necessaria anche clinicamente, perché dipende dalla libertà della legge rispetto a ciò che ne costituisce il principio; ma è al tempo stesso pure una patologia in cui si percepisce molto più chiaramente di quanto non accada nelle altre la natura etica di tutte. Ora, essendo una patologia, essa non può venire considerata solo come una colpa. Certo, una cosa è una colpa in senso giuridico ed un'altra una colpa in senso etico. L'unica vera colpa etica che commette chi compie atti perversi è quella di negare l'innocenza (altrui o propria, poco importa) e solo da questa prima colpa discende ogni altra sua colpevolezza (che c'è sempre dal punto di vista morale e solo a volte da quello della legge). La perversione consiste infatti nella negazione dell'amore di cui vive pur sempre il desiderio anche più terribile e inumano. Vedete che termini complessi dobbiamo usare se vogliamo farci una prima idea di che cosa sia una perversione. La legge non può che negare l'amore – pur essendo un frutto dell'amore – e quindi genera necessariamente perversione. Per questo l'amore rende più facile abbandonarsi ad atti perversi, come riconosce Freud. Ma questi atti, se sono atti d'amore, sono ancora perversi? Pongo questa domanda perché rende immediatamente comprensibile il motivo per cui ogni facile descrittivismo trae fuori strada, se vogliamo interrogarci effettivamente su una clinica della perversione. Perverso non è mai un atto, ma solo il modo in cui esso viene compiuto. Da questo punto di vista, anzi, potremmo giungere a dire che anche le condanne a morte e le prigioni sono perverse, anche se costituiscono uno strumento dell'applicazione della legge. Anche Lisia, nel *Fedro*, compie un atto perverso, quando afferma che ci si deve concedere a chi non ci ama, ma lo compie proprio perché, pur amando Fedro, come riconoscerà Socrate, lo nega. Tuttavia la sua perversione contamina non solo lui stesso, ma anche Socrate, che dovrà purificarsene, dal momento che ripeterà il suo discorso, cercando di correggerne i difetti. Del resto, come abbiamo visto l'anno scorso, leggendo il *Simposio*, Socrate stesso non sembra affatto immune dalla perversione, se almeno ci atteniamo a quanto ce ne dice Platone in alcuni passi dei dialoghi. Socrate, nel *Fedro*, si appellerà anzi ad Anacreonte ed a Saffo, ritenendo che questi poeti del passato *non* fossero perversi, mentre egli stesso si ritiene contaminato dal fatto d'aver ripetuto, correggendolo, il discorso di Lisia.

Padova, 5 novembre 1996

Note

1. A dire il vero, lo schema dei saperi proposto poco fa non è molto rigoroso, perché la matematica andrebbe messa, dal punto di vista dei suoi fondamenti, al secondo livello, a fianco della psicologia, dell'etica, della logica, dell'epistemologia ecc., mentre può rimanere al terzo livello, se la consideriamo dal punto di vista propriamente scientifico.

2. M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 431.

3. *Ibid.*, pp. 432-6.

4. Pindaro, fr. 107. Trad. di E. Mandruzzato, in Pindaro, *L'opera superstite*, Cappelli, Bologna 1980, p. 290 sg.

5. Tertulliano, *Apologetico*, a cura di A. Resta Barrile, Zanichelli, Bologna 1992.

6. Su questo punto, rimando al mio commento alla Lettera ai Romani, Panda, Padova 1996.

7. «Il peso crescente della legislazione in quasi tutti gli ordinamenti giuridici del mondo è probabilmente il carattere più impressionante della nostra epoca, oltre al progresso tecnologico e scientifico. Mentre la *common law* dei paesi anglosassoni e le corti di giustizia ordinarie stanno costantemente perdendo terreno a favore della legge scritta e delle autorità amministrative, nei paesi continentali il diritto civile sta subendo un parallelo processo di sommersione per le migliaia di leggi che riempiono i codici ogni anno. Solo sessant'anni dopo l'introduzione del codice civile tedesco e un po' di più di un secolo e mezzo dopo l'introduzione del Code Napoléon, la stessa idea che il diritto possa non coincidere con la legislazione sembra bizzarra sia agli studiosi sia ai profani» (B. Leoni, *La libertà e la legge*, Liberilibri, Macerata 1994). Oltre al testo di Bruno Leoni – autore non a caso del tutto misconosciuto in Italia –, sulla differenza fra legittimità e legalità potrei citare una vasta bibliografia giuridica. Mi limito però a rinviare a due bellissimi testi di Carl Schmitt, *Legalità e legittimità* e *Il problema della legalità*, in *Le categorie del «politico»*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 211-44 e 279-92.

II. Socrate e il desiderio patologico

10. Il discorso di Lisia

Abbiamo visto che l'impostazione del discorso di Lisia è perversa, perché egli nega d'amare, e trae da questa negazione una sorta di principio di soddisfazione. In realtà Socrate, nel suo primo discorso, negherà proprio il fatto che Lisia non amasse (ὡς οὐκ ἐρῶν) (237 B). Ma Lisia, se è vero che ama, perché lo nega? Il problema è formulato proprio con questa domanda. In realtà Lisia desidera Fedro. Perché allora non lo corteggia come fanno gli altri? Semplicemente per distinguersene, ed acquisire così in questo modo un privilegio su di loro. Negare di amare è, come avrebbe detto Freud, una *Verneinung*. Nella perversione il soggetto denega non la propria posizione – come per esempio nella melanconia, o come fanno gli innamorati in quanto «fuori di senno» o «malati» (231 d) –, ma il proprio amore nei confronti dell'oggetto. In questo senso possiamo dire che qualunque sadico amerebbe la propria vittima, se potesse non negarlo. Ma, se non lo negasse, non vorrebbe farla soffrire, e quindi non sarebbe affatto un perverso.

La denegazione, perciò, ha qualche relazione con la perversione, in quanto questa tende a cancellare l'altro dall'esistenza, a non riconoscerne l'alterità e la vita. Tutte e quattro le forme del dire di no hanno a che vedere con la pulsione di morte. Soltanto il dire di sì, la *Bejahung*, ha una relazione diretta con eros. Invece i quattro modi del dire di no sono tutti in relazione con la pulsione di morte: la *Verwerfung*, il non ammettere a giudizio, è una sorta di esilio definitivo di ciò che viene fuorcluso; la *Verdrängung* o rimozione è come una prigione a vita; la *Verleugnung* o sconfessione è una finzione di non esistenza; ma solo la *Verneinung* è una specie di assassino. Questo spiega perché le forme cliniche che ne dipendono spesso portano alla morte fisica, letterale, del soggetto.

Nella perversione le cose non sono così drammatiche per lui, ma possono esserlo per l'altro, che è comunque nella posizione della vittima. Certo, non tutti i perversi sono Jack Dahmer, ma la struttura del desiderio perverso, come vedremo – perché lo dice anche Platone – tende a ridurre la persona desiderata ad

un oggetto da ingoiare o ingurgitare. La perversione mangia l'oggetto, denegando l'amore che ha per lui. La psiconevrosi narcisistica invece ne denega l'esistenza, anche se ne sopravvaluta l'importanza, e quindi pone il soggetto in una dimensione di dipendenza dalla persona amata (queste due posizioni sembrano contraddirsi, ma non è così, perché l'altro è sopravvalutato come ideale, ma è anche odiato proprio per lo stesso motivo).

Tuttavia la critica sottile ed ironica di Platone riguarda una posizione perversa che, prima d'essere clinica, è culturale. La perversione, del resto, è sempre anche una posizione culturale, fondata su un misconoscimento del senso, che è ridotto al mero gioco insensato della significazione. In effetti il testo di Lisia è un gioco che sembra dire alcune cose, ma solo per dirne delle altre. Lisia vuole asservire Fedro, ma senza darlo a vedere, ed anzi tentando di convincerlo della reciproca convenienza (ὠφελία) (234 C) di questo asservimento. Questa sua ipocrisia argomentativa si fonda d'altra parte su un luogo comune molto facile e diffuso, che identifica il desiderio al bisogno.

Ma la perversione non è l'unica forma clinica ad essere anche, nello stesso tempo, una posizione culturale. La stessa cosa, infatti, si può ripetere per altre forme cliniche, come le psiconevrosi narcisistiche. La melanconia, per esempio, lo è molto chiaramente, com'è attestato non solo da una lunga tradizione di medicina filosofica (dal *Problema* pseudo-aristotelico che riguarda questo argomento sino a Marsilio Ficino e a Robert Burton); ma anche lo sono anche le altre psiconevrosi narcisistiche, come l'anoressia, l'alcolismo e la tossicodipendenza, che sono delle posizioni culturali in maniera tanto evidente che molti hanno esitato a dare a questi concetti un preciso significato nosografico, preferendo affrontarli dal punto di vista sociologico. Nelle psiconevrosi narcisistiche, inoltre, appare evidente come una posizione clinica, quando non è talmente radicata da travolgere il soggetto, possa essere produttiva dal punto di vista che, nella psicanalisi, viene chiamato sublimatorio, dal momento che in esse il soggetto, denegandosi, lascia crescere in sé un senso della morte e della caducità degli oggetti di desiderio che, in alcuni casi, porta a creare delle opere assolute. Proprio per questo nella melanconia si è spesso visto, in passato, la malattia tipica degli artisti e degli uomini di genio. La perversione, invece, non produce questi effetti estremi. Essa è certo molto produttiva, dal punto di vista delle opere, ma lo è soprattutto perché favorisce le capacità rappresentative – teatrali o cinematografiche, diciamo per intenderci –; e solo quando si assortisce con una posizione melanconica produce grandi opere d'arte; l'arte greca, per esempio, è un curioso assortimento di nuclei perversi tradotti in una posizione melanconica, come quella che la contemplazione della bellezza sensibile tende sempre a produrre. Invece le nevrosi da transfert sono, culturalmente, molto più deboli delle nevrosi narcisistiche e delle perversioni. I sintomi nevrotici sono sempre sintomi da seguaci. Infine le psicosi sono, naturalmente,

completamente incapaci d'un'elaborazione culturale, se non nella prepsicosi, come risulta chiaramente dall'inaridimento della produzione degli uomini di genio quando attraversano un'esperienza psicotica.

Ma torniamo al *Fedro*. Chi non ama ha tuttavia bisogno, scrive Lisia, di ciò che non desidera (232 D). La saggezza e la temperanza sarebbero dunque l'effetto di questa denegazione del desiderio, che è, in realtà, una vera e propria malattia. «E infatti gli innamorati stessi ammettono di essere malati [νοσεῖν] più che in senno [σωφρονεῖν] –, ma di non essere capaci di dominarsi [οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν]» (231 D). La malattia di coloro che desiderano consiste dunque nel fatto di non riuscire a dominare – κρατεῖν, appunto – se stessi: proprio da questo punto si svilupperà l'elogio del desiderio che sarà pronunciato da Socrate, così contrastante con quanto egli stesso afferma nel *Simposio* e invece molto più simile alle tesi che in quel dialogo vengono espone da Aristofane. Nella differenza fra noi stessi e noi stessi, quando non possiamo dominarci, siamo posseduti da un dio, dirà Socrate. E con questo siamo, evidentemente, già fuori dalla perversione (e dalla clinica). Lisia, invece, nega proprio questo, riducendo il desiderio all'appetito. In effetti le sue tesi sono abbastanza prossime a quelle che Socrate sostiene nella *Repubblica* o nel *Simposio*. Ma Platone non è Socrate, e vedremo come quest'ultimo, nel *Fedro*, si stacchi gradualmente da se stesso, a cominciare dalle prime obiezioni culturali che fa a Lisia, che vertono proprio sul tema del non controllo di se stessi.

11. Socrate e Lisia (234 C -237 A)

Quando Fedro ha terminato la lettura del testo di Lisia, Socrate si dice entusiasta del modo in cui Fedro lo ha esposto, ma non del discorso stesso, in cui trova – giustamente – delle pesantezze e delle ripetizioni. Lisia, egli dice, non è riuscito a cavarsela bene (εὐπορεῖν) con l'argomento, come se non ne avesse nessuna cura (235 A). Fedro replica che invece ha detto tutto l'essenziale. Socrate tuttavia non è d'accordo, soprattutto in quanto gli pare che Lisia abbia attinto a concetti sviluppati meglio da altri (anche se afferma di non ricordare bene da chi):

Ora, così sull'istante, io non sono in grado di dirtelo. Ma è evidente che da qualcuno le ho sentite dire: o da Saffo la bella, o da Anacreonte il sapiente, o anche da qualche scrittore di prosa. E su che cosa mi baso per dire questo? In qualche modo, o uomo divino, sento di avere in un certo senso pieno il petto, e di essere in grado di dire, oltre queste, altre cose non peggiori. E so bene che io, per conto mio, non ho pensato nessuna di queste cose, perché conosco bene la mia ignoranza. Resta dunque, io credo, che da altre fonti ne sia stato riempito, mediante l'udito, al modo di un vaso. Ma, per indolenza, mi sono dimenticato anche di questo, ossia in che modo e da chi le ho ascoltate (235 C-D)¹.

Socrate si sente pieno di sapere come un vaso. Sappiamo come Lacan si servisse di quest'immagine (che del resto riprendeva da un articolo di Heidegger in modo

abbastanza sgarbato, perché ne ignorava del tutti alcuni punti essenziali²), per ridurre il soggetto ad una x altrimenti indeterminata, che in realtà non è altro che il vuoto attorno al quale il vaso è costruito. Ma il vaso non è costruito affatto attorno ad un vuoto, se non perché quel vuoto è destinato ad accogliere un liquido. Se non ci fossero delle bevande, nessuno costruirebbe delle brocche. Socrate è abitato da un sapere di cui non sa nulla (è il suo fanoso «so di non sapere»), come il desiderante è dominato dal suo desiderio. Socrate, quindi, non accusa subito Lisia di mentire sull'amore, ma comincia a criticare il suo discorso facendo delle prime obiezioni di tipo meramente culturale.

Queste obiezioni, naturalmente, corrispondono ad una ben precisa posizione di Platone nei confronti della cultura ateniese del suo tempo. Ora, per quale motivo egli pensa che la retorica e soprattutto la sofistica abbiano prodotto un'involuzione culturale? E perché contrappone a questo predominio della retorica gli antichi poeti (qui Anacreonte e Saffo, più tardi Stesicoro ed Ibico)? Farsi questa domanda significa in realtà chiedersi che cosa è accaduto in Grecia durante la guerra del Peloponneso (perché il periodo in questione è proprio questo). Nietzsche avrebbe trovato la sua risposta a questa domanda quando fissò proprio in questo periodo il sorgere di quel nichilismo che avrebbe poi contrassegnato l'intero destino dell'occidente. Anche Platone, per Nietzsche, rientra in questa lunga storia della *décadence* (vale a dire nella storia del nichilismo). Platone, tuttavia, pur essendo uno dei massimi maestri dell'occidente, è, come anche gli altri, antioccidentale, in quanto parla proprio contro questa *décadence*. Eppure questa non è affatto una contraddizione, perché la cultura occidentale è sempre stata attraversata da un filo di polemica contro se stessa. Erodoto che, scrivendo la storia delle guerre persiane, in qualche modo ha inventato l'occidente, nella sua contrapposizione all'oriente, celebra anche il trionfo dell'occidente sull'oriente, ma già Tucideide, pochi anni dopo, raccontando la guerra del Peloponneso, scrive la storia della disfatta d'un occidente che, pur avendo vinto l'immenso impero orientale che voleva conquistarlo, non è capace di vincere sulla propria vittoria. Il famoso dialogo dei Meli, inscenando la vittoria della forza brutta ateniese contro il giusto diritto degli abitanti della piccola isola alla propria indipendenza, inscena anche la nascita della *décadence* in cui consisterebbe, per Nietzsche, la storia occidentale. L'occidente non ha retto alla sua vittoria e si è diviso contro se stesso. Questo è il grande dramma storico durante il quale Platone si è formato, dramma del quale la condanna a morte di Socrate non è che il simbolo più scandaloso e bruciante. E non a caso i suoi dialoghi sono quasi sempre ambientati prima della grande disfatta morale e civile d'Atene e della Grecia, contro la quale Platone stesso tenterà vanamente di combattere, elaborando la sua dottrina politica e tentando d'instaurare a Siracusa una costituzione che fosse all'altezza della grande tradizione greca. Ma l'occidente non ha voluto saperne nulla, o non ha saputo farlo, anzi ha negato la sua stessa ricchezza, denegato se stesso, condannandosi così ad una lunga

decadenza. Ecco il *mysterium tremendum* con il quale Platone si confronta, come tutti coloro che, dopo di lui, hanno riflettuto in termini radicali sul problema politico. È insomma come se l'intero occidente, con il nichilismo, fosse non solo abitato, ma anche definito, da un desiderio perverso ed autodistruttivo, cioè da un desiderio che si nega e che rischia di continuo di far naufragare l'occidente stesso in questa negazione. Alessandro, l'allievo d'Aristotele, conquisterà l'Impero persiano, ma con il solo risultato di porre fine per sempre alla libertà delle città greche, e di trasformare la Grecia stessa in una provincia dei regni ellenistici prima, di Roma poi.

La critica che Socrate fa a Lisia dev'essere situata su questo sfondo terribile. Socrate, criticando Lisia, critica in realtà chi non sopporta la gioia d'esistere, e quindi nemmeno il dolore d'esistere, la malattia, e quindi il desiderio. Socrate insiste su questo punto (235 E-236 A), contrapponendo l'aggettivo φρόνιμος («assennato») all'aggettivo ἄφρων («stolto»); ma entrambi contengono la radice stessa del verbo greco che indica il pensiero che si prende cura di qualcosa: φρονεῖν; e la stessa radice si trova pure nel verbo σωφρονεῖν, che indica il comportamento di chi è temperante. Il problema principale, quanto alla necessità di concedere o no la propria «grazia» – vale a dire il proprio corpo –, è quello di comprendere a chi la si debba concedere: a chi pensa (a chi è φρόνιμος) o a chi non pensa (perché è ἄφρων)? Ai saggi o ai folli? Lisia ha risposto: ai saggi, quindi a chi non è innamorato, ma Socrate non vede in questo altro che un argomento tendenzioso (una denegazione), perché Lisia stesso, anche se non lo dice, è innamorato. Perciò conclude che i difetti riscontrati nel suo scritto possono essergli perdonati, perché egli ha comunque impostato bene il problema, dal momento che ha sottolineato l'importanza del pensiero, anche se la forma retorica che ha usato non è all'altezza del contenuto. Quest'ultimo verrà criticato da Socrate solo nel suo secondo discorso. Ma per ora egli accetta ancora il presupposto di Lisia, che – come sostiene Martha Nussbaum – è lo stesso di Platone nella *Repubblica* e nel *Simposio* (ma su questo punto non sono d'accordo con lei: a me pare che questa concezione sia quella che Platone, nella *Repubblica* e nel *Simposio*, attribuisce a Socrate, e per nulla la sua).

12. L'esitazione di Socrate

A questo punto Fedro vuole sentire – per sfida – i miglioramenti che Socrate potrebbe apportare al discorso di Lisia, e gli concede come ipotesi che chi ama è malato e chi non ama è sano (non introdurrei il termine «principio», come fa Giovanni Reale, perché nel testo non v'è traccia della parola greca che ha questo significato (ἀρχή), ma il verbo usato è ὑποτίθεσθαι, che significa, letteralmen-

te, «supporre»; bisogna guardarsi, quando si traduce, dal capire troppo: questo ci allontana dal testo). Si può vedere che l'articolazione logica del dialogo si muove su tre piani, distinti da tre opposizioni:

amare / non amare
«fuori di senno» / «assennato»
malattia / salute,

nelle quali l'amore, come si vede dallo schema, sta dalla parte della malattia e della stoltezza. L'amore, insomma, per Fedro e per Socrate – che certamente non fanno che utilizzare dei luoghi comuni linguistici molto diffusi –, sta dalla parte della follia e non da quella della saggezza o della ragionevolezza. Del resto Lisia, nel suo discorso, era partito proprio da questo luogo comune, che Socrate riprende sia nella finzione retorica della «correzione» dei difetti del suo testo, sia perché, in fondo, lo condivide pienamente. Ma per quale motivo lo condivide? Questo è il vero problema da risolvere. Se Socrate accetta davvero la triplice opposizione da cui era partito Lisia, di che cosa si sente «pieno», dopo averne ascoltato il discorso, e qual è il sapere trasmessogli da Saffo e da Anacreonte in testi che quel discorso sembrava riecheggiare, ma solo alla lontana? Il testo non ce lo dice, e a dire il vero pare che neppure Socrate, per ora, lo sappia chiaramente. Solo dal suo secondo discorso potremo intuire di che si tratta, dal momento che in esso Socrate capovolge le tesi che prima aveva sottoscritto. Per il momento, invece, per un verso condivide le ipotesi di Lisia, sebbene ne corregga formalmente il testo, mentre per un altro pensa che il contenuto di quest'ultimo potrebbe venire esposto meglio.

Socrate, qui, si comporta come se non avesse un'opinione sua sulla natura del desiderio. Fedro deve costringerlo a parlare con il giuramento scherzoso – eppure commovente – per il platano, e Socrate parlerà con il capo coperto, proprio perché ciò che sta per dire non venga attribuito a lui. Possiamo supporre che, nel momento in cui si appresta a rifare il discorso di Lisia correggendolo, se ne vergogna? Non è possibile, perché questo non risulta affatto dal testo. Solo dopo aver terminato di parlare egli si accorgerà d'essere stato empio. Socrate, invece, qui, si vergogna di qualcos'altro, vale a dire di parlare del desiderio, e di esporre delle tesi che non ha elaborato per proprio conto, ma che ha ricevuto non si sa bene come e da dove: si direbbe da una prima ispirazione, che sarà poi capovolta da una seconda e contraria. Evidentemente, per orientarci meglio, dobbiamo sapere che cosa Socrate riprende e modifica del discorso di Lisia.

13. *Alcune ipotesi*

Il discorso che Socrate pronuncia rifacendo a modo suo il testo di Lisia include, a metà ed alla fine, due brevi scambi di battute con Fedro, che ne fanno parte integrante. Nel primo (237 C-D) Socrate afferma, con la sua solita ironia, di trovarsi in uno stato divino (θεῖον πάθος πεπονθέναι), mentre nel secondo Fedro gli chiede di dimostrare che bisogna non solo fuggire dall'amore dell'amante, ma anche accettare il non amore del non amante; la risposta di Socrate verte sul fatto che basta rovesciare in negativo tutto il discorso di Lisia per raggiungere esattamente questo risultato. Si può vedere che questa considerazione è squisitamente logica, e rende la dimostrazione socratica simile al tipo di articolazione dei dialoghi platonici tardi, che vengono evocati anche dal tono rigidamente teoretico e «difficile» della dimostrazione. Questo sembra indicarci che, nei panni di Socrate, parli proprio il Platone non più giovanissimo che ha scritto questo dialogo. Sono considerazioni importanti per decifrare il testo del dialogo, che pone molti problemi interpretativi, come abbiamo già avuto modo di segnalare e come avremo occasione di vedere ancora più frequentemente man mano che procederemo nella lettura.

Questo tono teoretico ed «accademico» contrasta stranamente con l'impalcatura poetica data da Socrate – ma con la solita ironia – al proprio discorso, che non solo è stato anticipato dalla citazione dei nomi di Saffo ed Anacreonte (anche se non sappiamo ancora perché, tanto più che, come vedremo fra poco, il contenuto di questo primo discorso è tutt'altro che saffico o anacreontico), ma inizia addirittura con una vera e propria invocazione alle Muse, come i poemi omerici, e con un «c'era una volta», che pare proprio tratto dalle favole (237 B). C'era una volta che cosa? Un ragazzo, di nome Fedro, che è amato da molti, uno dei quali, per sedurlo, gli fa credere di non esserne innamorato. Socrate, quindi, è convinto che Lisia mentisse, quando diceva di non amare Fedro. Lisia è insomma una sorta di Don Giovanni alla rovescia: per sedurre dice di non amare mentre ama, come Don Giovanni dice d'amare mentre non ama affatto. Ed in effetti pare che questa strategia ottenga dei buoni risultati presso il giovane Fedro, che incentra la propria attenzione proprio su di lui.

Socrate, quindi, accetta il contenuto e l'impostazione del discorso mentitore di Lisia, in quanto subordina anch'egli l'amore al pensiero ed alla salute e questo, come dicevo poco fa, pone già un problema interpretativo. Mente anche Socrate? Ma è difficile crederlo, dal momento che ha invocato le Muse. Dobbiamo quindi supporre che Socrate veramente condivida il contenuto del discorso di Lisia, anche se ne smaschera la finzione di fondo. Egli, quindi, sarebbe perverso quanto Lisia, abbiamo detto, tanto più che, mentre riconosce l'amore di lui, non dichiara affatto il proprio. E del resto, come abbiamo già ricordato, questa

posizione perversa di Socrate ci si era manifestata anche nella lettura del *Simposio*. L'anno scorso ne avevo parlato anche appoggiandomi alle tesi di Martha Nussbaum, pur non essendo affatto convinto, come lo è lei, che Platone, in quel dialogo, abbracciasse totalmente le parole del discorso di Diotima. Allo stesso modo non credo che, nel *Fedro*, Socrate sia semplicemente un portavoce di Platone, anche se il contenuto di questo dialogo appare estremamente platonico, almeno se ci atteniamo a quanto i manuali di storia della filosofia generalmente riconoscono come tale. La mia ipotesi – l'anticipo, e cercherò di dimostrarla – è che le due concezioni dell'amore che vengono espone nei due discorsi di Socrate siano entrambe platoniche, ma che corrispondano a due diversi stadi della dimostrazione (e per niente a due sue concezioni successive, nel senso d'uno sviluppo storico del suo pensiero che nulla, nei suoi scritti, ci attesta); penso inoltre che invece la concezione dell'amore che viene esposta da Socrate nel *Simposio* sia considerata da Platone stesso proprio come socratica, e quindi non coincida affatto con quella di Platone che viene esposta, sotto due angolature diverse, nel *Fedro*.

Ma perché Platone avrebbe formulato, in questo dialogo, due concezioni dell'amore che sembrano del tutto contraddittorie? Anticipo anche qui la mia ipotesi, che in questo caso è la seguente: saper decifrare l'insieme di queste due concezioni contraddittorie, cogliendo la loro non contraddittorietà sostanziale, è proprio solo degli iniziati al pensiero di Platone (che poi, come vedremo alla fine, sono solo gli iniziati al pensiero *tout court*, vale a dire gl'iniziati al pensiero proprio, e non a quello di qualcun altro, foss'anche di Platone stesso). Infatti questi iniziati sono solo coloro che hanno vissuto – e soprattutto vissuto filosoficamente – abbastanza da aver acquisito la capacità di decifrare il vero pensiero (anche quello di Platone) nelle maglie della *propria* esperienza. Naturalmente, se queste mie ipotesi fossero dimostrate, bisognerebbe immediatamente dedurre che la filosofia (pure evocata nel primo discorso di Socrate) (239 B), per Platone, non è affatto un sovrappiù, rispetto alla vita quotidiana – come potrebbe sembrare ai non iniziati, che insistono su un suo presunto idealismo –, ma invece la corona e addirittura la rende possibile proprio nella sua quotidianità. È del resto quanto Platone sostiene nella *Repubblica* – cioè in un testo pure così antierotico –, a proposito del *mégiston máthema*.

Mi rendo perfettamente conto di quanto queste ipotesi siano estreme. Credo tuttavia che sia del tutto necessario formularle, se non vogliamo ridurre un capolavoro come il *Fedro* ad uno sciocchezzaio, come si fa tutte le volte che ci si fa guidare nella lettura dalle interpretazioni correnti, anche dalle più avvertite.

14. *Il primo discorso di Socrate (237 A-242 B)*

In che cosa, allora, Socrate non è d'accordo con Lisia? Per ora, non lo è solo con lo stile della sua dimostrazione, fatta con parole ammucciate a caso e con molte ripetizioni. Manca invece, dice, l'impostazione logica o teoretica del problema. Ed è da questa impostazione che egli parte nella sua versione: «Su ogni cosa, ragazzo, [vi è solo] un principio per quanti sono sul punto di deliberare in modo bello» (237 B-C). Questa traduzione è mia, e letteralissima. Quella di Reale è più sciolta, ma già interpreta, e così appanna il testo: «Su ogni cosa, ragazzo mio, uno solo è il principio per quelli che devono prendere delle decisioni in modo buono»; qui non cogliamo più che *καλῶς* ha a che fare prima con la bellezza che con la bontà; questi concetti sono, per i greci, uniti nel primo, e non nel secondo, mentre noi non riusciamo affatto ad unirli, ma solo a contrapporli. La *βουλή* – la decisione, o l'organismo che decide – è anche un organismo di governo della *pólis*. Tutto il ragionamento di Socrate è insomma impostato essenzialmente in modo pratico. Ci troviamo nel registro etico della decisione sul da farsi. Si tratta insomma del modo in cui concretamente si vive.

Questo principio uno (da non confondere con l'uno come principio, da cui certamente deriva, ma al quale il testo non fa riferimento qui, perché questo tema emergerà solo più avanti) consiste nella consapevolezza dell'essenza di ciascuna cosa su cui si deve decidere (*οὐσία ἐκάστου*) (237 C). Qui non ci allontaniamo affatto dal principio socratico che emerge chiaramente in tutti i dialoghi platonici: Socrate cerca prima l'essenza, e poi ne deduce le conseguenze, perché questo è l'unico modo per non entrare in contraddizione con gli altri e con se stessi.

Posta questa premessa, per sapere se si debba concedere il proprio corpo a chi ci ama o a chi non ci ama, bisogna prima di tutto conoscere l'essenza dell'amore, dandone in accordo (*ὁμολογία*) una definizione (*ὄρον*, parola che significa anche limite, confine). Solo questo consentirà di sapere se «l'amore rechi giovamento oppure danno» (237 D). Ciò che è chiaro a tutti, dice Socrate, è che l'amore è una *ἐπιθυμία*, parola che abbiamo tradotto l'anno scorso con «brama» (Reale la rende con «desiderio», ma già *ἔρως* indica un desiderio che include l'amore). Questa prima affermazione costituisce una vera e propria premessa maggiore (non evoco a caso i termini aristotelici del sillogismo, dal momento che, nel discorso di Socrate, trapela l'impostazione argomentativa propria delle argomentazioni platoniche riservate all'Accademia), alla quale segue una premessa minore: la brama delle cose belle è più vasta dell'amore. Di conseguenza (proprio come in un sillogismo) l'amore è definibile come un certo tipo di brama delle cose belle.

Ma ancora e parallelamente sappiamo pure che in tutti noi vi sono due tendenze (come traduce Giovanni Reale) – ma il testo dice pari pari, «vi sono due

certe idee», *δύο τινές ἐστων ἰδέα* (237 D) – che funzionano per noi come due principi d'azione (*ἄρχοντε*: è il verbo corrispondente a principio, *ἀρχή*) i quali ci guidano tutte le volte che operiamo: una connaturata (o innaturata) brama dei piaceri ed una acquisita opinione (*δόξα*) in base alla quale decidiamo di seguire il meglio (*τοῦ ἀρίστου*). Abbiamo quindi due livelli diversi: un livello naturale, o animale, ed un livello etico, o umano. Vedete che la traduzione di *ἰδέα* con «due tendenze» è infedele proprio perché vuol essere fedele a ciò che i filosofi moderni pensano che siano le idee di Platone, mentre qui questo termine indica semplicemente delle autoevidenze generalissime, che puntano nella direzione del nostro agire. Non si tratta quindi affatto di tendenze, ma di qualcosa che è dell'ordine del concetto. Le idee di Platone sono sempre e solo questo.

Questi due livelli (ai quali corrisponderanno più tardi i due cavalli discordi della biga dell'anima) sono talvolta in accordo, tal'altra in disaccordo, dice Socrate. La brama, da sola, porta alla tracotanza (*ὑβρις*), mentre l'opinione, s'è accompagnata dal ragionamento – vale a dire dalla Parola, *λόγῳ* –, viene chiamata temperanza (*σωφροσύνη*) (237 E-238 A). La tracotanza, la *hybris*, è certamente il contrario della temperanza, e produce il vizio (anche se Socrate non usa questo termine, ma è certo a questo che si riferisce).

Dalla premessa di questa duplice evidenza scaturisce in fine la serratissima definizione dell'essenza d'amore (ancora una volta non riesco a seguire la traduzione, se non rifacendola parola per parola, anche se il testo italiano risulta quasi incomprensibile):

Infatti la brama senza Parola che forza l'opinione che conduce verso il retto, quando verso il piacere spinge del bello, e dalle sue stesse congeneri brama verso bellezza dei corpi fortemente rinvigorita avendo vinto nella conduzione, dalla stessa sua forza [*ρῶμης*] denominazione avendo preso, eros è chiamata (238 B-C).

Ecco invece la traduzione di Reale:

Ebbene, il desiderio irrazionale che ha il predominio sull'opinione che conduce a ciò che è retto, portato verso il piacere della bellezza, corroborato vigorosamente dai desideri ad esso congeneri della bellezza dei corpi, una volta raggiunta vittoria per il comando, prendendo il nome da questa sua vigoria, viene chiamata eros o amore.

Certamente la traduzione di Reale scorre molto meglio della mia, ma proprio per questo appanna il concetto: eros non è che una forma della forza della brama priva di parola e priva d'opinione che conduce al meglio quando questa brama è attratta dalla bellezza dei corpi. Vedete che con questa definizione non riusciamo a contrapporre amore e desiderio. Per i greci eros è entrambe le cose.

Ma già qui abbiamo enunciato il punto debole del discorso di Socrate: questa brama, se fosse proprio priva di ragione e di parola – di *lógos* –, perché verrebbe attratta dalla bellezza (anche se si tratta di quella dei corpi)? Questa bellezza

sarebbe forse priva di ragione (di *lógos*)? Oppure noi chiamiamo bellezza ciò che ci attrae per altri motivi, simili a quelli per cui i cani vengono attratti dall'odore delle secrezioni delle cagne in calore? Quand'anche la risposta giusta fosse la seconda, le secrezioni delle cagne in calore non partecipano già forse, a loro modo, d'una Parola o ragione, in base alla quale un cane sceglierà, fra due cagne, quella il cui odore gli sembrerà preferibile? Tuttavia questa obiezione non è affatto formulata da Socrate, che è riuscito a trovare questa sua definizione – per niente scorrevole, ma perfettamente rigorosa e sintatticamente mozzafiato, come certe frasi di Tucide e appunto dell'ultimo Platone – senza sapere come, e solo perché ispirato dalle Ninfe, come egli stesso dirà subito dopo.

Le due battute successive servono quindi, a Socrate ed a noi, per trarre un respiro di sollievo. Esse distinguono il primo discorso in due parti che si corrispondono: nella prima si trova la definizione d'amore, nella seconda se ne deduce che non è giusto concedere il corpo a chi ama (proprio come diceva Lisia, mentendo). Se teniamo conto del testo nel suo complesso, dobbiamo giungere alla conclusione che, pronunciando questo discorso, mente anche Socrate, anche se non lo sa; infatti proprio per questo dovrà fare subito dopo la sua palinodia. Platone però lo sa benissimo. E questo vuol dire che la breve obiezione che ho formulato ora io doveva essergli perfettamente evidente, mentre scriveva.

Veniamo alle conseguenze. Se l'amore è questo – il gioco di parole *ῥώμη / ἔρωσ* (forza / desiderio), a dire il vero, mi pare un po' tirato per i capelli –, ne consegue che l'amante vuole appropriarsi dell'amato. Quindi: lo vorrà rendere più debole e peggiore di lui; lo allontanerà dalla filosofia, per paura d'essere trovato inferiore a qualcun altro; lo vorrà debole nel corpo, povero e solo; ma in questo modo, prima o poi, sarà sazio, e quindi non manterrà le sue promesse e tradirà. La conclusione di questa articolazione è vertiginosa e – se mi consentite di dirlo – molto perrelliana:

Dunque, ragazzo, bisogna capire bene e sapere questo, ossia che l'amicizia di chi è innamorato non nasce mai insieme alla benevolenza [*μετ' εὐνοίας*], ma nasce allo stesso modo del desiderio del cibo, ossia al fine di saziarsi. Come i lupi amano gli agnelli, così gli innamorati hanno cari i ragazzi (241 C-D).

Dico che questo passo bellissimo è molto perrelliano perché ciò che Socrate descrive è il desiderio patologico, che qui viene isolato (con l'obiezione che abbiamo già fatto) dal desiderio etico, come se fosse possibile farlo. In realtà, il desiderio patologico puro non esiste, come non esiste nemmeno un puro desiderio etico (lo dico contro certe interpretazioni manichee di quel che ho scritto io). Se vi badate, Socrate fa qui esattamente l'inverso di quello che aveva fatto nel *Simposio*, quando aveva descritto il desiderio etico come se fosse possibile isolarlo da quello patologico. Evidentemente la verità non sta tutta qui, anzi ve ne sta solo un poco, e con una forzatura.

Socrate, a questo punto, vuole tornare a casa. Ma per fortuna è l'«ora immota», vale a dire l'ora meridiana, caldissima, e quindi Fedro riesce a trattenerlo ancora, consentendogli così di pronunciare la sua palinodia, della quale ci occuperemo la prossima volta.

Padova, 19 novembre

Note

1. La traduzione usata è di Giovanni Reale (Platone, *Fedro*, Rusconi, Milano 1993).

2. M. Heidegger, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 109-24. Lacan riprende da Heidegger l'esempio della brocca, sottolineando il tema del suo vuoto centrale, ma ignorando del tutto quello della quadratura (la terra e il cielo, i mortali e i divini), che per Heidegger fa di oggetto d'uso quotidiano come una brocca una cosa.

III. La biga dell'anima

15. Il segno demonico (242 B-243 E)

Socrate, nel momento in cui sta per varcare a piedi nudi il ruscello, per tornare ad Atene, sente il suo «segno demonico», che lo avverte che qualcosa non va. Il demonico è quell'entità intermedia tra il divino e l'umano che trasmette messaggi fra i due piani. Anche l'anima, dice Socrate, ha delle capacità mantiche o profetiche. L'anima – sulla quale Socrate c'intratterà lungamente più avanti, nel corso del dialogo – è in contatto con la sfera del divino, attraverso i démoni (e ricorderete che Socrate, nel *Simposio*, descrive anche Eros come un démone, benché nel *Fedro* egli invece riconosca che è un dio, figlio di Afrodite).

Già in precedenza, come abbiamo visto, Socrate si era sentito invasato da un dio o dalle ninfe. Il suo non sapere e la sua sensazione di essere «vuoto come un vaso» non sono che i modi in cui egli si dispone a ricevere dei segni divini. E del resto è curioso che anche il primo discorso – che ora Socrate ritiene empio –, gli fosse stato ispirato. Credo che questa contraddizione si possa spiegare solo se teniamo conto dell'ipotesi fatta la volta scorsa, secondo la quale il primo discorso di Socrate si può ritenere empio e stolto solo perché parziale, dal momento che non tutto ciò che Lisia affermava nel suo scritto, e che Socrate aveva ripetuto in altri termini, era falso; solo la conclusione si è dimostrata tale, mentre in altri punti Lisia aveva toccato degli argomenti importanti. Ora Socrate sente il bisogno di purificarsi di quella parzialità, che egli ritiene essere stata un vero e proprio peccato verso il divino (ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον) (242 C), e perciò si ricollega, come aveva fatto prima, ai poeti, citando prima Ibico e poi Stesicoro. Quel primo discorso, che egli era stato indotto a fare dopo la lettura del testo di Lisia, ma in modo tale da dividerne l'empietà e la perversione, ora gli appare «terribile», δεινός (ma questo aggettivo è davvero intraducibile, perché indica tutto ciò che è divino quando si rivela nella sfera umana, o tutto ciò che, nel comportamento umano, non rispetta la divinità; da questo punto di vista, esso ha un significato a due direzioni, come l'aggettivo tedesco *unheimlich*, di cui

parla Freud, il cui significato è del resto abbastanza prossimo a quello dell'aggettivo greco, che però ha in più un essenziale riferimento religioso, che invece pare assente da quello tedesco, anche se non sono affatto convinto che davvero lo sia). In realtà il divino si era già rivelato a Socrate. Infatti anche il primo discorso era iniziato addirittura con un'invocazione alle Muse, la quale è certamente una scherzosa parodia d'Omero, ma corrisponde certamente anche all'ispirazione divina in base alla quale Socrate dice di parlare. Egli però non ha saputo ricevere rispettando ciò che riceveva, e proprio questo fa sì che egli dica di parlare con Fedro ἀναιδῶς, spudoratamente. Questa spudoratezza è consistita nell'assumere l'amore in modo plebeo (φορτικός, vale a dire al modo dei mercanti), senza concepirlo come «amore libero» (ἐλεύθερος ἔρωτος), vale a dire come un sentimento proprio degli uomini liberi, che sono in relazione diretta con il divino. In altri termini Socrate, nel suo primo discorso, aveva ridotto l'amore o il desiderio a non essere altro che l'appagamento di un bisogno (e ricorderete che l'anno scorso abbiamo visto che proprio questo fa Socrate anche nel *Simposio*). Senza dubbio, come ha mostrato chiaramente Martha Nussbaum, le tesi che vengono esposte ora sono molto diverse non solo da quelle del primo discorso, ma anche da quelle enunciate da Socrate nel *Simposio*, anche se, come ho già detto, questo mutamento non mi pare corrispondere, come pensa la Nussbaum, ad una concezione diversa dalla precedente che Platone si sarebbe fatto sull'amore, ma al fatto che egli, in questo dialogo – che non a caso è dedicato a Dione – manifesta il proprio pensiero su questo punto in modo meno parziale di quanto non avesse fatto prima.

Comunque sia, questo passo segna una seconda svolta nel dialogo (la prima è quella che separa la lettura del testo di Lisia e il primo discorso di Socrate). Il *Fedro* intero è chiaramente concepito con una struttura a cerchi che si allargano e si includono a vicenda, come quelli che si creano su un'acqua calma quando vi cade dentro qualcosa. Passando da una sezione all'altra, i temi ritornano modificati ed allargati, resi più espliciti, ma tutto ciò che man mano viene a delinearci fra una battuta e l'altra è già implicito fin dall'inizio. Il tema della relazione con il divino, per esempio, era già stato suggerito nella descrizione iniziale del paesaggio, con la sua atmosfera arcadica. Ora il divino viene a manifestarsi sempre più: in modo ancora parziale ed imperfetto nel primo discorso di Socrate, in modo molto più articolato nel secondo. La rivelazione filosofica di cui si tratta nelle parole di Socrate è una rivelazione di *vita* filosofica, non di astratto ragionamento. Il ragionamento astratto – come abbiamo visto – è presente nel testo, e lo sarà anche di più in seguito, ma questa sua presenza è del tutto trasfigurata dalla potenza poetica del testo, che corrisponde perfettamente alla presenza del divino e del demonico nel luogo sacro in cui si svolge il dialogo. È come se la filosofia di Platone fosse il risultato del suo fare poetico, cioè del principio della

sua azione. Questa, come sappiamo, è prima di tutto politica, o meglio ancora civile. Platone ha un compito, la cui realizzazione passa per il bello (il teatro dei dialoghi), per il pensiero (la sua teoria filosofica), per la pratica dell'insegnamento (l'Accademia), per il suo amore per gli altri (Dione) e infine per il suo impegno politico (Siracusa): ma tutti questi elementi diversi non sono che tappe d'un unico percorso, grazie al quale non possiamo evitare di vedere nella vita di Platone, per quanto ne sappiamo, un compimento perfetto della grandezza greca.

16. *Premessa al mito*

Il secondo discorso di Socrate è molto più lungo del primo, e contiene un complesso e famosissimo mito filosofico sull'amore, che occupa il centro dell'intero dialogo. Come abbiamo visto, Socrate, raccontando questo mito, si corregge e si purifica (sono parole sue), dall'empietà commessa con il suo primo discorso, che pure aveva detto essergli stato ispirato dalle ninfe. Come vedremo, questo nuovo lungo mito *sta al posto* d'una filosofia dell'amore. In questo mito, che ha guidato per millenni tutte le filosofie dell'amore «platonico», vengono ripresi molti dei punti fondamentali del pensiero di Platone. Proprio per questo dobbiamo far attenzione a non confondere la loro formulazione mitica con il pensiero «definitivo» di Platone su questi argomenti, commettendo così l'ingenuità tipicamente moderna di confondere il mito con la teoresi, ingenuità che, manifestatasi per la prima volta con Schleiermacher, il traduttore tedesco di Platone, ha finito per inserirlo in una posizione totalmente falsa all'interno di tutte le storie della filosofia: quella dell'inventore dell'idealismo. Dal momento che riguarda proprio le idee, il mito esposto da Socrate nel suo secondo discorso deve quindi richiamare la nostra attenzione in modo particolare.

Prima di tutto, notiamo che Platone, se espone un mito, lo fa proprio perché non vuole comunicare interamente al lettore ciò attorno a cui egli era «serio» (come scrive nella Lettera VII; vedremo del resto che il *Fedro*, fra tutti i dialoghi di Platone, è forse quello che più si avvicina a questa lettera sia per i contenuti che affronta, sia perché anche qui si ha l'impressione che il punto di enunciazione sia molto vicino alla concreta realtà soggettiva del filosofo, cioè che, nonostante la finzione dialogica, egli, qui, giunga ad esprimere il suo pensiero molto più a fondo di quanto non faccia in altri dialoghi, per esempio nel *Simposio*; questo è evidente soprattutto nella parte conclusiva del *Fedro*).

Se non capiamo perché Platone si rifiuta di venirci a raccontare direttamente quello che pensa, ma lo fa sempre «per interposta persona» ed in modo parziale ed indiretto, non capiamo nulla né del suo pensiero né di quali sono i motivi per cui non possiamo ridurlo ad un Aristotele imperfetto. Aristotele ha criticato

esplicitamente Platone, ma non è affatto impossibile, come vedremo meglio l'anno prossimo, quando leggeremo il *Parmenide*, che quest'ultimo dialogo sia stato scritto da Platone proprio per ribattere alle critiche di questo allievo geniale dell'Accademia. In realtà, quella sorta di fasificazione della posizione di Platone nell'ambito della storia del pensiero alla quale mi riferivo prima risale molto probabilmente proprio al fatto che i suoi dialoghi vengono letti ancora oggi attraverso la mediazione di Aristotele. Su questo tema, comunque, avremo modo di tornare ampiamente quando leggeremo il *Parmenide*. Non si tratta di certo, infatti, d'un tema secondario, perché la relazione fra psicanalisi e filosofia – così centrale, e *pour cause*, per quanto riguarda l'Accademia platonica delle Arti – ne è totalmente determinata, come dimostra il fatto che la parola «psicanalisi» contiene un riferimento all'anima, la quale, dal pensiero moderno, fondato – purtroppo – proprio sull'aristotelismo, è stata fuorclusa a quanto pare definitivamente e per di più sulla base d'una sostituzione della psiche (vale a dire dell'anima stessa) con un soggetto che, se pensiamo a quale origine ha avuto, in Aristotele, la parola che lo indica (ὕποκειμενον), è anche la cosa meno soggettiva che ci sia.

Ora, il problema dell'individuazione è centrale anche – e forse soprattutto – per intendere che cosa distingue un'anima dall'altra, vale a dire qualcuno da qualcun altro. Questo, per i Greci, non sembra aver costituito un problema, che invece si è posto soprattutto nella prospettiva cristiana. Il cristianesimo dei primi due secoli non individua, cioè non distingue un individuo dall'altro, se non *attraverso il corpo*. «*Principium individuationis est materia*», come scrive Tommaso d'Aquino, con l'aria di ripetere una cosa risaputa, nel secondo capitolo del suo *De ente et essentia*. In altri termini: un'anima è individuata e quindi distinta da un'altra proprio a causa del suo collegamento con un corpo. Allora, secondo Tommaso, gli enti astratti non sarebbero individui? Oppure avrebbero anch'essi una materia? Scrive Tommaso, nello stesso testo: «*Patet ergo quod essentia comprehendit et materiam et formam*» («è chiaro quindi che l'essenza comprende sia la materia, sia la forma»). E che cosa individua allora le generalità come idee? Ecco delle domande la cui importanza non è da sottovalutare. Comunque sia, non è certo per un caso che troviamo formulato il problema dell'anima proprio all'inizio del secondo discorso di Socrate.

17. *Il bene e il male*

Riprendendo a parlare, Socrate – che, come Stesicoro fece rispetto ad Elena, fa ora la sua palinodia – capovolge la tesi sostenuta in precedenza: la follia (μανία) non è sempre un male, anzi da essa scaturiscono a volte dei grandi beni (anche San Paolo, nella prima Lettera ai Corinti, esordisce scrivendo che la follia è un

dono divino, e non credo proprio che avesse letto Platone; almeno, nulla lo dimostra). Vediamo così che i principi di Lisia continuano ad essere ripresi, ma adesso in modo rovesciato. La malattia è un male, e così è un male essere stolto (ἄφρων), ma non sempre quelli che sembrano mali sono davvero tali. Che qualcosa sia un bene o un male non dipende dalla natura della cosa, ma dagli effetti che produce, dice Socrate. Così ci sono dei mali che portano dei beni, e che quindi sono dei beni a loro volta. La follia e la malattia fanno parte di questi casi. Platone insomma non considera l'etica dal punto di vista oggettivo. Evidentemente, può farlo solo perché è religioso: dietro i mali, possono esserci gli dei. È come per quello che abbiamo detto a proposito dell'aggettivo δεινός (terribile): lo è ciò che è divino e ciò che contrasta la divinità, come il *sacer* latino indica tutto ciò che è sacro agli dei, sia nel bene sia nel male. Non si tratta affatto di «significati opposti delle parole primitive», come credeva Freud, ma di significati unitari, che però sembrano opposti solo a noi, nelle situazioni diverse in cui queste parole sono usate. Il divino, insomma, non si rivela nella vita quotidiana se non nell'eccezionalità del sacro e del terribile.

La mania non sempre è una malattia. A dire il vero Socrate opporrà più avanti due nozioni del tutto distinte: la malattia da una parte, il dono divino dall'altra. Ma le due cose sono pur sempre molto simili, e Socrate stesso riconoscerà d'aver sbagliato a non compiere questa distinzione in modo chiaro. È evidente che qui al termine «mania» non possiamo dare il significato clinico che esso ha finito per assumere nella psichiatria e nella psicanalisi. Tuttavia, siamo proprio sicuri che il problema non si ponga? Come se non vedessimo noi stessi, nella nostra esperienza, che il sintomo stesso può essere considerato come un «dono divino», vale a dire come una risorsa etica. Se non vediamo questo, non ci occupiamo di psicanalisi, ma di medicina.

Qualche volta, quindi, la malattia è una concessione o un dono divino, e non per semplice coincidenza. Non c'è bisogno di ricorrere al cristianesimo o al discorso della montagna («beati i poveri di spirito») per capire perché non è così. Il fatto è che la stessa malattia può essere sacra, cioè far parte del modo terribile in cui si manifesta la divinità. Non dimentichiamo che, in Grecia, la malattia è sempre stata di competenza religiosa, anche nella medicina (si vedano i santuari di Asclepio, ad Epidauro e a Pergamo, che erano dei veri e propri ospedali, nei quali la cura veniva suggerita direttamente dal dio). Del resto è così anche oggi, dal momento che esiste ancora un collegamento strettissimo fra l'assistenza agli ammalati e la religione (si pensi a Padre Pio da Pietralcina o a Madre Teresa di Calcutta), e del resto non a caso i medici si vestono in camice, come fanno i preti con i loro paramenti. I medici amministrano un dono divino, terribile, dinanzi al quale tutti continuiamo a inorridire, nonostante le attenuazioni della scienza, che non sono che un velo steso sull'orrore della malattia.

Tuttavia Platone non si sofferma sulla malattia in generale, ma solo su alcuni doni che sembrano farne parte e che comunque passano attraverso di essa. Ciò non significa affatto che la malattia, di per sé, non gli interessi. Certo, Platone non può considerarla come un dono della grazia, come faranno i santi cristiani, dal momento che non è cristiano. Ma basta poco per capire che siamo davvero a un passo dal cristianesimo; infatti, se così non fosse, potrebbe sembrare davvero strano che i doni divini passino attraverso la mania. In realtà il platonismo è sempre stato vicino al cristianesimo, anche quando è stato anticristiano. Ritorniamo su questo punto fra poco, quando considereremo la concezione platonica dell'anima. E non è strano che il divino passi per la follia, perché ciò che è umano è limitato, e quindi non può che cedere dinanzi alla manifestazione dell'assoluto. Ma questo cedimento non è un male, perché invece è comunque il superamento d'un limite dell'umano. Certo, questo superamento, nella malattia, sembra portare gli uomini al di sotto di se stessi. Ma appunto, come abbiamo imparato dal cristianesimo, noi non sappiamo bene che cosa stia sotto e che cosa stia sopra la nostra condizione «umana, troppo umana», tanto che spesso la strada che porta in alto sembra passare per il basso e *vice versa*. Ci sono quindi grandi doni divini che vengono agli uomini proprio dalla malattia e dalla follia.

18. *Quattro forme di mania*

Esistono più generi di mania, il primo dei quali è la mania profetica. La Pizia può sembrare folle, perché, nel suo dire insensato, la sapienza divina abita direttamente in un corpo umano. «Il signore il cui oracolo è a Delfi non dice e non nasconde, ma significa [σημαίνει]», come scrisse Eraclito (22B93 DK): egli, cioè, fa segno, allude, indica e fa comprendere, aprendo un varco attraverso il quale passerà inderogabilmente l'azione umana. In realtà l'oracolo non prevede affatto il futuro, come banalmente crediamo noi moderni, ma lo prescrive, rendendolo possibile. E per i Greci, come appare da Erodoto, tutta la storia passava per le indicazioni dell'oracolo. Quando esso ad esempio annuncia che Edipo ucciderà suo padre e dormirà con sua madre, è proprio questa profezia, in realtà, che renderà possibile la realizzazione di ciò che in apparenza annuncia, perché senza di essa Edipo non avrebbe lasciato Tebe, e quindi non avrebbe ucciso Laio e sposato Giocasta. Il dire dell'oracolo, come si dice adesso, è *performativo*: realizza ciò che annuncia, e che annuncia ambiguamente proprio perché in questo modo tenta – cioè mette alla prova: *πειρασμός*, parola che non a caso fa parte dell'*Oratio Dominica* – chi lo interroga. Chi non credesse alle sue capacità profetiche, allora, sarebbe forse al riparo dalle saette del dio? Ed è per questo che, a un certo punto, «il grande Pan è morto», come scriveva Plutarco (il quale,

essendo un amministratore del santuario di Delfi, di oracoli si doveva intendere molto)? Se Edipo non avesse creduto negli oracoli, nulla sarebbe accaduto. Non a caso è sua madre a non crederci, e a non crederci proprio in base alla mancata realizzazione del vecchio oracolo su Edipo (che invece, senza che nessuno ancora lo sapesse, si era pienamente realizzato). «Il grande Pan è morto», ma può sempre rivivere, perché alla voce del Dio non importa nulla della nostra miscredenza. Essa può trasformarla, come la potenza del dio può costringere Giocasta a credere nella realizzazione dell'oracolo. L'ateismo, insomma, non preoccupa affatto Dio, che pure può morirne. Ma un dio è un dio proprio perché può risorgere (bisogna ripeterlo, contro l'assunzione piattissima che del tema nietzschiano della morte di Dio si è dovunque diffusa in questo secolo). E proprio questo della morte e del risorgere di Dio è il tema che resta sullo sfondo quando ci occupiamo della mania profetica. «La mania che proviene da un dio è migliore dell'assennatezza che proviene dagli uomini» (244 D). Come non pensare a certe frasi di San Paolo, che sembrano enunciare qualcosa di molto simile, benché nulla ci lasci credere che abbia letto Platone?

Per quanto riguarda la mania iniziatica, è abbastanza evidente che, per Platone, come più in generale per i Greci, le malattie sono sempre punizioni divine per peccati di *hybris*, dalle quali ci si può liberare in modo iniziatico (si pensi al mito di Oreste com'è esposto da Eschilo nella sua trilogia: alla fine del dramma conclusivo, le Erinni si trasformano in Eumenidi, vale a dire in divinità protettrici del diritto della città e la punizione del matricida diviene l'occasione per la fondazione d'un tribunale: quello dell'Areopago). Ma tutti i culti iniziatici, compreso quello di Eleusi, hanno una struttura simile, perché in essi si tratta sempre d'un chiarificatore superamento d'una colpa.

Sulla mania poetica Platone si era già soffermato nello *Ione*, che certamente è un'opera giovanile. Questo però non gli ha impedito più tardi di condannare i poeti, escludendoli dalla città (come avviene nella *Repubblica*). Tutto ciò dimostra ancora una volta che le contraddizioni che esistono fra testi diversi di Platone non corrispondono a suoi mutamenti d'opinione (come credono i professori), ma solo al mutamento del registro d'intervento che egli sceglie in ciascun testo, spingendosi più o meno a fondo, quando scrive, nell'espone quel che pensa.

Infine, veniamo alla mania d'amore. Socrate dimostra nel suo discorso che anche questa è un dono degli dei, fatto per produrre dei beni imprescindibili per noi. Ma Socrate aggiunge che la dimostrazione di questo concetto sarà incredibile per coloro che non rispettano gli dei (i *δεινοί*), ma credibile invece solo per i saggi (vale a dire per gl'iniziati) (244 C).

19. Perché l'anima è immortale

L'anima è immortale, dice Socrate, iniziando la sua dimostrazione, e lo dimostra in questo modo:

Ogni anima è immortale. Infatti, ciò che sempre si muove è immortale, mentre ciò che muove altro ed è mosso da altro, quando ha cessazione di movimento, ha cessazione di vita. Dunque, solamente ciò che muove se stesso non cessa mai di muoversi, in quanto non lascia mai se stesso, anzi è fonte e principio di movimento anche per le altre cose che si muovono. Ma il principio non è generato. Infatti, è necessario che tutto ciò che è generato si generi da un principio; invece il principio è necessario che non sia generato da nulla, perché, se il principio si generasse da qualcosa, non sarebbe più il principio. E poiché non è generato, è necessario che sia anche incorruttibile. Infatti, se perisse il principio, né questo potrebbe generarsi da qualcosa, né altra cosa potrebbe generarsi da esso, dal momento che tutte le cose devono generarsi da un principio. Dunque, è principio di movimento ciò che muove se stesso. E questo non è possibile né che perisca, né che si generi. Se no, tutto quanto il cielo e tutta quanta la terra, insieme in una sola cosa, resterebbero immobili, e non potrebbero più avere di nuovo ciò da cui potrebbero venir rimessi in moto e rigenerarsi (245 C-E).

Il ragionamento fila perfettamente. Posto che ciò che è vivo si muove da sé, e che però può morire, cessando di muoversi, qual è il principio del movimento? Questo principio dev'essere incluso nel corpo, ma non può essere corporeo, dal momento che molti corpi non si muovono affatto da sé. Per questo tutto ciò che si muove – come le piante e gli animali – dev'essere dotato d'un principio di movimento non corporeo.

Ma perché esso dev'essere anche immortale? Perché, se fosse mortale, avrebbe un altro principio, mentre un principio, per essere tale, non deve dipendere da altro, se no si ricadrebbe in quella cattiva infinità – per usare un termine hegeliano – che Platone conosceva bene, come dimostrano molti passi del *Parmenide*. Un rinvio all'infinito, allora, non spiegherebbe affatto che cosa differenzia un essere vivente dal mondo inanimato delle cose. Qui vediamo che Platone passa da una descrizione ad una deduzione logica tratta dal concetto di principio, e ricava l'immortalità dell'anima proprio da questo concetto. Certo, a questa dimostrazione potremmo porre delle obiezioni, perché sappiamo bene che la materia non è affatto immobile come afferma Platone. D'altra parte sappiamo pure che una deduzione concettuale non dimostra nulla sulla realtà oggettiva di ciò cui viene riferita. Ciò nonostante dobbiamo chiederci in primo luogo se Platone sta parlando davvero d'una realtà oggettiva, ed in secondo luogo se è proprio giusta la sua deduzione dell'immortalità dell'anima in entrambe le direzioni temporali (sia nel futuro sia nel passato). Il cristianesimo riprenderà la dimostrazione platonica, ma non certo su questo punto (in quanto ammette l'immortalità dell'anima solo nella direzione del futuro, e non in quella del passato (che invece viene ammessa tranquillamente dal buddismo), e concepisce ogni anima come una creatura. Sappiamo che ancora oggi c'è chi si chiede in quale momento in un

feto viene ad esistere un'anima (il modo in cui la Chiesa cattolica affronta il problema dell'aborto dipende proprio dal fatto che per essa l'ovulo, appena fecondato, è già dotato d'un'anima, che ne fa un individuo; ne abbiamo sentito parlare di recente a proposito dei cinquemila embrioni umani che sono stati distrutti in Inghilterra a causa della scadenza dei termini della loro conservazione; per la Chiesa cattolica la distruzione di questi cinquemila embrioni equivale a cinquemila assassini; e questa concezione – bisogna proprio riconoscerlo – non è affatto priva d'una giustificazione logica).

20. *L'anima come principio di movimento*

Affrontiamo ora il primo dei due problemi che abbiamo formulato poco fa. L'anima è la capacità di muoversi da sé. Se assumiamo questa definizione, noi moderni, che sappiamo dalla fisica e dalla chimica che qualunque molecola e qualunque atomo non è costituito da altro che da cariche elettriche (la cui natura, per altro, è per noi del tutto misteriosa) continuamente in movimento, possiamo tornare a dare un contenuto alla parola «anima», anche se con alcune conseguenze non irrilevanti. Infatti non possiamo concludere che Platone si sbagliava, per mancanza d'informazioni sulla natura della materia, perché in realtà noi stessi non ne sappiamo poi molto più di lui. Non vedo allora perché alle tre anime di cui parlavano gli antichi (quella vegetale, quella animale e quella razionale) non se ne possa aggiungere una quarta – chiamiamola anima minerale... –, dal momento che pure la materia inerte si muove, anche se questo non appare affatto evidente. Tale ipotesi non è per niente strana come potrebbe sembrare a prima vista, perché il concetto scientifico di energia in fondo non è altro che un nome che viene applicato a questa entità semovente che poco fa ho chiamato – scherzando, ma non solo – anima minerale. Infatti l'energia non è altro che la capacità di svolgere un certo lavoro. Sappiamo che un'energia si può trasformare in un'altra, per esempio un'energia potenziale in un'energia cinetica, e ancora questa in energia elettrica, termica ecc.

Ma l'energia è un'anima? Nella termodinamica niente lo lascia pensare. Tuttavia la stessa parola «energia» viene da Aristotele, dove designa l'essere in atto di qualcosa, come contrapposto al suo essere in potenza. Si può capire facilmente in che modo questa parola ha mutato così radicalmente il suo significato. Che la trasformazione in questione sia totale non v'è dubbio, perché l'energia – vale a dire l'atto aristotelico – è diventato una capacità di produrre alcuni effetti, che Aristotele avrebbe indicato invece con il termine opposto ad «energia», vale a dire con «potenza». Dire «energia potenziale», se pensiamo ad Aristotele, non è meno contraddittorio che dire «cerchio quadrato». In fisica, tuttavia, nessuno si

scandalizza di tutto questo. In realtà l'energia non è nulla di oggettivo, perché essa è solo un'ipotesi utile a comprendere alcuni dati di fatto, come per esempio il motivo per cui dell'acqua può, in certe condizioni, far accendere una lampadina. Si dice allora che l'energia potenziale dell'acqua si muta in energia cinetica quando l'acqua cade, e che l'energia cinetica si trasforma in energia elettrica. Tutti questi passaggi energetici hanno, dal punto di vista della scienza, il privilegio d'essere calcolabili numericamente, mentre l'anima di Platone non può esserlo affatto. Invece Aristotele afferma che la matematica si può applicare solo agli enti astratti, e per niente alla materia («non bisogna poi esigere in ogni cosa il rigore matematico, ma solo in quelle cose che non hanno materia») (*Metaph.* 995 a 15). In realtà bisogna pur ammettere che nessuno ha mai incontrato per istrada non solo un'anima, ma nemmeno un'energia. Si tratta quindi di due entità totalmente diverse, che però hanno in comune il fatto di essere del tutto immateriali (anche se la prima, a differenza della seconda, può venire calcolata). Posto il principio che la natura obbedisce a leggi matematiche, se ne deduce che una massa d'acqua che può abbassarsi di livello è dotata di energia potenziale, allo stesso modo in cui, posto come principio che ciò che si muove da sé è animato, se ne deduce che l'anima è immortale. Si tratta di due deduzioni di livello diverso, ma nessuna delle quali è più oggettiva dell'altra. *La realtà è prodotta dalla teoria*, tanto nella fisica quanto nella filosofia. Solo che si tratta di realtà diverse. Da una parte quella dell'impianto elettrico di casa vostra, dall'altra quella dell'amore. A dire il vero, non vedo proprio perché queste due regioni oggi così remote non possano tornare ad avvicinarsi. Certo, per poter accostare il concetto di anima a quello di energia bisogna prima saldare la scissura fra matematica e pensiero (una scissura che del resto, ancora una volta, non c'è di fatto, come cercheremo di dimostrare quando ci occuperemo dell'uno, perché dipende solo dai punti di vista che si adottano).

21. *Platone, la metempsicosi e il cristianesimo*

Quanto al secondo problema, è evidente che l'ipotesi della metempsicosi, nella nostra cultura, non convince nessuno, perché non sembra avere nessuna utilità. Questo tuttavia non impedisce affatto agli indiani di crederci. Ma, ancora una volta, la differenza fra noi e loro è prima di tutto religiosa. Quello che cambia, fra l'induismo e il cristianesimo, è il posto del divino nel mondo. E tutto il problema, anche per la matematica, la filosofia e la religione, sta evidentemente qui. Il fatto che Platone abbia enunciato questo grande mito della reincarnazione, da dovunque l'abbia tratto, non necessariamente significa che ci credesse. Che significa credere ad un mito? Noi crediamo d'essere in questa stanza, perché il

fatto d'esserci ha per noi un valore d'evidenza. Ma anche per gl'indù la metempsicosi ha qualche valore d'evidenza, come per i cristiani l'immortalità dell'anima. Solo che, ancora una volta, si tratta di evidenze diverse. Davvero pensiamo che i greci credessero che sul monte Olimpo abitasse un uomo barbuto chiamato Zeus? Evidentemente, non più di quanto noi cristiani pensiamo che in cielo ci sia un altro uomo barbuto chiamato Padreterno. L'esperienza religiosa non ha molto a che vedere con queste somiglianze – ὁμοίωμα: è la parola, che diverrà cristiana, usata da Platone qui nel *Fedro*, come vedremo –, pur avendovi qualcosa a che fare, ma solo per un verso. Quel che importa invece è ciò per cui gli dei sono divini. Infatti, tutto il mito dell'anima affrescato nelle pagine stupende di questo secondo discorso di Socrate punta proprio in direzione del rapporto con il divino, anzi, come vedremo, in direzione di ciò grazie a cui il divino è divino. Il punto di fuga viene enunciato da Platone, come se niente fosse, con queste parole: «L'anima del filosofo [...] è sempre in rapporto con quelle realtà, in relazione con le quali anche il divino è divino» (249 C). Avremo occasione di arrivare a questo punto cruciale: al principio della divinità degli dei.

Questo principio del divino che altro può essere se non Dio stesso, in quanto deità sovraessenziale, come si esprime la tradizione greco-ortodossa? Se andiamo da questa parte, vediamo che l'unica differenza essenziale fra Platone e il cristianesimo sta nel fatto che il filosofo non sapeva niente di Gesù. Non è poco, ma non è neppure troppo, perché, senza Platone, niente, nel cristianesimo, sarebbe stato com'è stato. Non voglio dire – *absit!* – che Platone fosse già cristiano, com'è giunta a dire Simone Weil, ma solo che in quest'affermazione, pure inaccettabile, c'è qualcosa di vero. La Parola s'è fatta carne una volta sola perché, in realtà, ha sempre continuato ad incarnarsi. Solo, non ci può essere chiaro il rapporto che c'è fra l'uno e il sempre. E dovremmo cercare di capirlo. In qualche anno, magari ci riusciremo, se lo *pneuma* lo vorrà, e noi non glielo impediremo. Sul fatto che lo voglia, sono abbastanza certo. Infatti, se non lo volesse, come potrei starvi a dire quello che vi sto dicendo?

Intanto, però, non dimentichiamo che tutto ciò viene detto o evocato da Socrate proprio perché egli deve dimostrare che il corpo va concesso (o anche no; e vedremo anche questo) solo a chi ci ama. Che venga concesso o no, dal punto di vista metafisico, non ha la minima importanza. Quel che invece importa molto è capire *come si ama*. Tuttavia io non sono affatto certo che la versione disincarnata dell'amore platonico sia stata sempre indizio d'un progresso nella storia occidentale. Questo non vuol dire che io voglia contrapporre a questo Platone spiritualista un Platone a cui piaceva molto il lato sessuale del problema, perché fare questo significherebbe cadere in un tranello anche più stupido dello spiritualismo. Invece pongo la questione: qual è il corpo dell'amore, sia quando si ama nel corpo, sia quando questo non accade? Insomma, *qual è il corpo del-*

l'idea? Vale a dire: se un'idea è una, che cosa la individua? Il corpo dell'amore – o dell'dea – è quel corpo grazie al quale esiste sia l'anima sia il corpo. Ma questo corpo non è certo materia morta; dev'essere, invece, spirito di vita. Da questa parte, almeno, sembra spingerci, oltre al cristianesimo, anche la lettura del *Fedro*.

22. I cavalli e l'auriga

Sull'anima, posta come immortale, Platone non si dilunga. Ne ha parlato più a lungo nel *Timeo*, dove si parla dell'anima del mondo, e non come d'un'anima minerale, come la chiamavo per ischerzo prima, ma come principio del movimento del mondo intesa come *un tutto*. Nel *Fedro*, invece, Platone accenna solo a ciò cui l'anima somiglia; restiamo, insomma, sul terreno d'un mito, in buona parte non tradotto in concetti logicamente articolati. Infatti Platone paragona l'anima ad una potenza (δύναμις) composta da due cavalli ed un auriga. Ora, mentre l'anima degli dei ha solo un cavallo, fra l'altro di ottima razza, l'anima umana ne ha due, uno dei quali è buono mentre l'altro lo è molto meno.

Le interpretazioni che sono state solitamente date di questi cavalli si ricollegano a *Repubblica* IV, 436 A-581 C, dove si parla dell'anima concupiscibile, dell'anima irascibile e dell'intelligenza. A me, tuttavia, questo rimando pare poco pertinente, perché Platone è già partito da una divisione duale, che spunterà fuori di nuovo alla fine del mito: quella tra pensiero e rifiuto del pensiero. L'importante non credo che sia di chiamare per nome i due cavalli, ma di notare la struttura triadica dell'anima. Un cavallo tende in alto, un altro tende a possedere degli oggetti, ad ottenere subito la soddisfazione del proprio desiderio di divorare, mentre l'auriga tenta di far restare la biga in equilibrio. Se volessi dare una lettura perrelliana di questo mito, dovrei dire che i due cavalli sono il desiderio etico e quello patologico. Naturalmente questi termini non sono affatto platonici, ma invece abbiamo visto che la divisione lo è. Quello che importa è che questi due cavalli devono essere tenuti in equilibrio dall'auriga, che non può disfarsi di nessuno dei due. È inutile, allora, insistere sulla loro differenza. È evidente che il cavallo meno buono è quello che si occupa delle brame del corpo, e che queste non possono essere eliminate. Per quanto tenda ad abbassarsi, anzi, anche il cavallo scadente può contribuire all'avanzare del carro, se l'auriga è capace di guidarlo.

Ora, «ogni anima», πᾶσα ψυχή, dice Platone – e qui, come rileva la nota dell'edizione che usiamo, l'espressione va riferita ad ogni tipo di anima, quindi anche all'anima del mondo – tende a recarsi con le proprie ali verso il cielo, perché la sua funzione, nel mondo materiale, è solo di dar vita all'inanimato. Ma, se perde le ali, essa precipita nel mondo e viene a fissarsi ad un corpo che allora diviene vivo e mortale. Gl'immortali invece hanno un'anima e un corpo eterna-

mente connaturati. Vedete che anche gli dei ne hanno uno. Essi quindi sono dei e divini perché traggono la loro divinità da qualcos'altro, che ha il posto del principio che chiamiamo deità. Quindi, se gli dei hanno un corpo, perché non dovrebbero avercelo anche le idee?

Ma perché le anime perdono le ali? Perché i cavalli umani sono misti, a differenza di quelli degli dei. Questi sono dodici (247 E), forse per allusione ai dodici dei maggiori o alle costellazioni. Comunque vada interpretato questo numero, è certo che ci troviamo di fronte ad allusioni numerologiche, che comunque vengono inserite all'interno del tono fra il serio e il faceto del testo, dietro il quale naturalmente c'è una tradizione antica (non solo la commedia antica, come quella d'Aristofane, ma anche certi passi di Omero). Credo quindi che poco importi voler dare un significato a tutto, anche se nulla esclude che lo si possa fare. Noi dobbiamo leggere un testo, per interpretare il suo contenuto. Se alcuni dati vengono sottaciuti, è certo perché sono stati ritenuti superflui o dannosi (e qui naturalmente si pone il vecchio problema del silenzio di Platone, sul quale egli stesso tornerà alla fine del dialogo). Il punto è che le anime umane non riescono a tener dietro a quelle degli dei. Infatti, quando vanno a pranzo fuori dal cielo, esse ricascano presto e miseramente per terra. Comunque sia, con l'esposizione di questo mito, siamo invitati anche noi a passare oltre il cielo, nell'iperuranio.

Padova, 3 dicembre

IV. Eros e Anteros

23. *Il luogo senza luogo*

Gli dei, con i loro buoni cavalli, raggiungono facilmente il cielo, e passano sopra di esso, dove vivono, mentre le anime umane, con il loro cavallo insufficiente, spesso riprecipitano verso terra. Questo luogo sopra il cielo che luogo è? Nessuno dei poeti lo cantò mai, dice Platone, scherzando; infatti esso non è un luogo come gli altri, ma un luogo senza luogo (τόπος ἄτοπος). Tutto questo può apparire molto strano, ma ciò non ha impedito al cristianesimo di pensare il cosmo in termini molto simili. Per esempio, quando Paolo giunge nel terzo cielo, si tratta esattamente dello spazio che sta al di sopra il cielo – al di sopra il cielo delle stelle fisse –, e lo stesso accade a Dante nel Paradiso, quando giunge nell'empireo.

Il luogo iperuranio, quindi, è un luogo senza luogo, e di conseguenza necessariamente anche senza tempo (benché Platone non lo dica; ma tutta la tradizione neoplatonica insisterà su questo). Il sovraspaziale ed il sovratemporale, tuttavia, non sono semplici astrazioni, perché supporre l'esistenza – ma sarebbe più esatto dire che essi sovrasono – è necessario proprio a pensare il tempo e lo spazio. Se tempo e spazio sono forme pure dell'intuizione, e non concetti, come ha dimostrato Kant, è proprio perché, per pensarli, è necessario pensare l'impensabile: il sovraspaziale ed il sovratemporale. Certo, Kant non usa affatto questi concetti. Eppure l'intera deduzione delle categorie, come viene presentata nella *Critica della ragione pura*, in definitiva mette al lavoro, anche se senza nominarla, proprio la distinzione di essenziale e sovraessenziale. Che cosa, se no, consentirebbe di percepire, nell'atto soggettivo, l'impronta delle categorie, che in definitiva altro non sono che l'effetto permanente – vale a dire la traccia –, negli enti, del principio sovraessenziale del loro essere?

L'intervento del sovraessenziale (in questo caso inteso inteso come sovraspaziale e sovratemporale) è determinante per intendere tutta la teoria platonica delle idee, ma anche il grande mito platonico esposto nel *Fedro*. Infatti, al di sopra dello spazio e del tempo, non può esserci nulla: non solo perché, al di

mente connaturati. Vedete che anche gli dei ne hanno uno. Essi quindi sono dei e divini perché traggono la loro divinità da qualcos'altro, che ha il posto del principio che chiamiamo deità. Quindi, se gli dei hanno un corpo, perché non dovrebbero avercelo anche le idee?

Ma perché le anime perdono le ali? Perché i cavalli umani sono misti, a differenza di quelli degli dei. Questi sono dodici (247 E), forse per allusione ai dodici dei maggiori o alle costellazioni. Comunque vada interpretato questo numero, è certo che ci troviamo di fronte ad allusioni numerologiche, che comunque vengono inserite all'interno del tono fra il serio e il faceto del testo, dietro il quale naturalmente c'è una tradizione antica (non solo la commedia antica, come quella d'Aristofane, ma anche certi passi di Omero). Credo quindi che poco importi voler dare un significato a tutto, anche se nulla esclude che lo si possa fare. Noi dobbiamo leggere un testo, per interpretare il suo contenuto. Se alcuni dati vengono sottaciuti, è certo perché sono stati ritenuti superflui o dannosi (e qui naturalmente si pone il vecchio problema del silenzio di Platone, sul quale egli stesso tornerà alla fine del dialogo). Il punto è che le anime umane non riescono a tener dietro a quelle degli dei. Infatti, quando vanno a pranzo fuori dal cielo, esse ricascano presto e miseramente per terra. Comunque sia, con l'esposizione di questo mito, siamo invitati anche noi a passare oltre il cielo, nell'iperuranio.

Padova, 3 dicembre

IV. Eros e Anteros

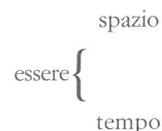
23. Il luogo senza luogo

Gli dei, con i loro buoni cavalli, raggiungono facilmente il cielo, e passano sopra di esso, dove vivono, mentre le anime umane, con il loro cavallo insufficiente, spesso riprecipitano verso terra. Questo luogo sopra il cielo che luogo è? Nessuno dei poeti lo cantò mai, dice Platone, scherzando; infatti esso non è un luogo come gli altri, ma un luogo senza luogo (τόπος ἄτοπος). Tutto questo può apparire molto strano, ma ciò non ha impedito al cristianesimo di pensare il cosmo in termini molto simili. Per esempio, quando Paolo giunge nel terzo cielo, si tratta esattamente dello spazio che sta al di sopra il cielo – al di sopra il cielo delle stelle fisse –, e lo stesso accade a Dante nel Paradiso, quando giunge nell'empireo.

Il luogo iperuranio, quindi, è un luogo senza luogo, e di conseguenza necessariamente anche senza tempo (benché Platone non lo dica; ma tutta la tradizione neoplatonica insisterà su questo). Il sovraspaziale ed il sovratemporale, tuttavia, non sono semplici astrazioni, perché supporre l'esistenza – ma sarebbe più esatto dire che essi sovrasono – è necessario proprio a pensare il tempo e lo spazio. Se tempo e spazio sono forme pure dell'intuizione, e non concetti, come ha dimostrato Kant, è proprio perché, per pensarli, è necessario pensare l'impensabile: il sovraspaziale ed il sovratemporale. Certo, Kant non usa affatto questi concetti. Eppure l'intera deduzione delle categorie, come viene presentata nella *Critica della ragione pura*, in definitiva mette al lavoro, anche se senza nominarla, proprio la distinzione di essenziale e sovraessenziale. Che cosa, se no, consentirebbe di percepire, nell'atto soggettivo, l'impronta delle categorie, che in definitiva altro non sono che l'effetto permanente – vale a dire la traccia –, negli enti, del principio sovraessenziale del loro essere?

L'intervento del sovraessenziale (in questo caso inteso inteso come sovraspaziale e sovratemporale) è determinante per intendere tutta la teoria platonica delle idee, ma anche il grande mito platonico esposto nel *Fedro*. Infatti, al di sopra dello spazio e del tempo, non può esserci nulla: non solo perché, al di

fuori di queste forme dell'intuizione, non è affatto pensabile quella relazione di compresenza che è indicata, in italiano, dal suffisso «-ci», ma neppure l'essere può venire presupposto, se non come principio dell'essente. Ora, il principio dell'essente non può essere un essere, perché l'essere è proprio solo di ciò che è (cioè dell'ente stesso). Se quindi non vogliamo concepire l'intera metafisica come una falsa teoria della presenza, siamo costretti a supporre che il principio dell'essere dell'ente è sovraessenziale. Lo schema che possiamo formulare dovrebbe essere concepito così:



Infatti, tutto ciò che è, è nello spazio e nel tempo. Lo spazio e il tempo sono modi di darsi dell'essere, fanno parte dell'essere. Ma l'essere in quanto tale, vale a dire in quanto è assunto di per sé, κατ' αὐτόν, come scrive Platone, non può essere né spaziale né temporale, perché, come abbiamo già detto, se stesse nello spazio e nel tempo, sarebbe l'essere nell'ente, e non l'essere in quanto principio d'ogni ente. Il principio di qualcosa, infatti, dev'essere per forza separato da ciò di cui è principio. L'essere di per sé è quindi necessariamente sovraspaziale e sovratemporale. Ma dire questo è come dire che l'essere, se assunto di per sé, dev'essere necessariamente sovraessenziale. È una contraddizione? Forse. L'essere, senza dubbio, occupa, qui, il posto d'un paradosso. Ma il principio non può essere formulato in ciò che ne trae principio se non da un buco, come quelli che aprono i paradossi nei sistemi logici o simbolici. L'essere di per sé è sovraessenziale, vale a dire superiore a se stesso. Sembra un paradosso, ma esclusivamente perché noi assumiamo il significato della parola «essere» solo a partire dall'essente, e non a partire dall'essere stesso. Invece dire che l'essere di per sé è necessariamente superiore a se stesso è un modo rigorosissimo di esprimere il movimento grazie a cui l'essere si concede – si dona –, dando luogo e tempo agli enti, vale a dire creandoli. È per questo che Dio, nella *Divina commedia*, abita nell'empireo, vale a dire nel luogo iperuranio. È quindi l'essere per sé che abita nel luogo iperuranio, non il sovraessenziale. L'essere vive nel sovraessenziale (cioè nel luogo iperuranio), perché non è che l'atto del sovraessenziale. Ma il sovraessenziale non abita in nessun luogo, perché invece è il principio stesso del luogo e del momento. Dobbiamo quindi supporlo, al di sopra o meglio al di là dall'essere, per spiegarci il motivo per cui l'essere si dà. Il mito del *Fedro*, certo, non si sofferma su questi principi, che pure sono tutti iscritti nella stessa espressione «luogo iperuranio». Lo schema di prima, quindi, va riarticolato o completato come segue:



24. *L'essere, l'ente ed il sovraessenziale*

L'essere in quanto sovraspaziale e sovratemporale, tuttavia, è? È come essente? Come abbiamo visto, non è affatto necessario supporlo. L'essere «secondo sé» si dà, e solo in quanto si dà si situa al livello dell'ente (è essere dell'ente). In quanto invece trascende l'ente, l'essere è al di sopra di se stesso, vale a dire sovraè. Se l'essere non si desse nell'ente, nulla lo distinguerebbe dal sovraessenziale.

Sto elaborando dei concetti che, a dire il vero, non compaiono affatto nel testo che commentiamo. Tuttavia mi sembrano assolutamente necessari per comprenderlo. Leggiamo, rifacendo la traduzione tenendo conto che Platone sta parlando degli déi.

L'essere che realmente è, senza colore, privo di figura e non visibile, e che può essere contemplato solo dalla guida dell'anima, ossia dall'intelletto, e intorno a cui verte la conoscenza vera, occupa tale luogo. Ora, poiché la ragione di un dio è nutrita da una intelligenza e da una scienza pura, anche quella di ogni anima cui preme di conoscere ciò che le conviene, quando vede dopo un certo tempo l'essere, si allietta e, contemplando la verità, se ne nutre e ne gode, finché la rotazione del cielo non l'abbia riportata allo stesso punto. Nel giro che essa compie vede la Giustizia stessa, vede la Temperanza, vede la Scienza, non quella connessa col divenire, né quella che è differente in quanto si fonda sulle cose alle quali noi ora diamo il nome di esseri, ma quella che è veramente scienza in ciò che è veramente essere. E dopo che ha contemplato tutti gli esseri che veramente sono e se ne è saziata, di nuovo penetra all'interno del cielo e se ne torna alla sua dimora.

La traduzione che ora propongo è perfettamente interlineare; sono costretto a regolarla così, per non allontanarmi troppo dal testo:

Infatti l'incolore ed infigurale ed inapparente essenza essenzialmente essente, [che è] contemplabile solo per la guida dell'anima, [cioè] per l'intelletto, attorno alla quale [è] il genere della vera scienza, occupa questo luogo. Ordunque l'intellezione-atravverso [διάνοια] d'un dio, nutrita da un intelletto e da una scienza incontaminata, e [quella] di ogni anima la quale si cura di accogliere [δέχεσθαι] ciò che è conveniente [τὸ προσήκον], vedendo [ἰδοῦσα] attraverso il tempo [διὰ χρόνου] l'essente [lo] ama [ἀγαπᾷ] e contemplando le cose vere [se ne] nutre e gode [εὐπαθεῖ], finché sul cerchio il girare-attorno allo stesso [punto] non l'abbia riportata. E nel giro contempla la stessa giustizia, contempla la temperanza, contempla poi la scienza, non in quanto la genesi è-presso, né quella che è altra nell'altro, di quelli che noi ora chiamiamo essenti, ma quella essenzialmente scienza che è in ciò che è essente. E tutti gli altri simili essenti essenzialmente avendo contemplato ed avendoli mangiati, immergendosi di nuovo nell'al di qua del cielo, a casa viene (247 C-E).

La traduzione di Giovanni Reale, che usiamo di solito, introduce l'essere al posto dell'essente, e in questo modo cela che, per Platone, l'essere non è che un

modo d'essere dell'ente, e perciò non coincide affatto con l'ente stesso. Alla lettera, il testo di Platone distingue il modo d'essere connesso con la genesi, al di sotto del cielo, dal modo d'essere (cioè dall'essente) che è «essentemente» (potremmo anche tradurre con «davvero», se questo non ci staccasse dal testo introducendo un riferimento alla verità che qui non compare). L'essente essentemente, τὸ ὄντως ὄν, che cos'è, se non l'essente o l'ente (è lo stesso) assunto «di per sé» o «secondo sé», vale a dire κατ' αὐτόν, come si esprime Platone? Ma l'essente di per sé non è altro che l'ente in quanto è in relazione a se stesso. L'essente assunto in relazione a se stesso invece che all'altro (come nella genesi) coincide appunto con l'essere, perché l'essere in relazione a se stesso non è altro che l'essenza dell'essere, vale a dire l'essere in quanto tale (l'essere «di per sé», come abbiamo visto, è superiore all'essere – a se stesso – e per questo è fuori dallo spazio-tempo, ed è sovraessenziale). Questa essenza dell'essere, che non è colorata, o dotata di schema spaziale, e neppure di parvenza, è contemplabile solo da parte dell'intelletto (l'auriga dell'anima). L'intelletto però può contemplarla solo *per intervalla*, come si dice *per intervalla insaniae*. Neppure gli dei riescono ad abitare sempre nell'iperuranio. Ma tanto loro quanto le anime umane sono costretti, per vivere, a *nutrirsi* dell'ente «essentemente essente».

25. Il banchetto degli dei

Ora, che facevano gli amanti nel primo discorso di Socrate? Si nutrivano anch'essi degli amati. Questo è il loro desiderio patologico. Ma, come si vede, questo desiderio patologico assomiglia molto al desiderio più puro. Questa somiglianza non giustifica certo il cannibalismo, ma ci suggerisce che c'è un modo di nutrirsi dell'amato, ed un modo di farsi divorare dall'amante, che può essere tutt'altro che colpevole.

L'anno scorso, quando vi feci osservare qualcosa di simile, questo fece scandalo fra alcuni di voi, ma vedete che la cosa si ripresenta, benché nella contrapposizione fra i due registri del patologico e dell'etico. La distanza fra di essi va mantenuta, ma va mantenuta pure tutta la loro similitudine. L'esempio di Cristo è ovvio («prendete e mangiate ecc.»), e va inteso alla lettera.

Ma qui Platone – mi si potrebbe obiettare – sta parlando dell'intelletto, e non dell'ἐπιθυμία (vale a dire della brama). Però l'anima non è solo intelletto, ma anche amore. Quindi divorare l'ente va bene per l'intelletto, mentre divorare l'amato non va bene per la brama? Francamente non vedo perché, visto che l'amore è fatto *anche* d'intelletto (se si tratta d'amore e non di perversione; del resto anche nella perversione c'è dell'intelletto, benché sconfessato o *verleugnet*, come avrebbe detto Freud).

L'anima, quindi, dice Platone, vede *attraverso il tempo* (perché è temporale; oppure quell'«attraverso» significa «oltre»? La seconda ipotesi è più sicura, sia perché si tratta degli dei, sia perché il tempo non può che stare sotto il cielo); essa vede l'essente sovraspaziale e sovratemporale, vale a dire l'«essenza essentemente essente», la ama e si nutre delle cose vere (letteralmente: le mangia; e proprio questo è il banchetto degli dei), per tutto il tempo in cui dura la rotazione del cielo.

Di che periodo di tempo si tratta? Certo non della rotazione del sole, che determina il giorno. Potrebbe essere quella delle dodici costellazioni dello zodiaco (infatti gli dei maggiori sono proprio dodici), o addirittura potrebbe trattarsi del cerchio della precessione degli equinozi, (visto che in 249 A si parla di cicli di diecimila anni). Questa è forse la spiegazione più plausibile, che del resto si accorderebbe meglio con lo strano mito, esposto nel *Politico*, delle reversioni temporali. Ma, dopo tutto, questo non ha molta importanza. Quel che importa è che il tempo celeste viene diviso da Platone – qui scherzosamente, ma è chiaro che dietro lo scherzo c'è tutta la sua cosmologia, come viene esposta nel *Timeo* – in grandi cicli discontinui.

Gli dei, quindi, dal di sopra del cielo, contemplan l'essente essentemente, ma anche i suoi modi d'essere molteplici: la giustizia, la temperanza e la scienza. Le idee vengono nominate subito dopo, come «tutti gli altri simili essenti» che vengono mangiati dagli dei: i quali, dopo essere stati a banchetto in questo modo, ed essersi rigenerati nella propria divinità, se ne ritornano sulla terra, dove riprendono a svolgere la propria funzione di animare la materia, dando forma al divenire.

26. Cosmologica

Ma per gli uomini, appesantiti dal cavallo ribelle del loro desiderio patologico, le cose non sono altrettanto semplici. Essi tendono ad affollarsi presso l'unica apertura che consenta di passare nell'iperuranio, perché per tutte le anime il cibo più adatto si trova solo in questo luogo senza luogo (248 B-C). Questo significa che le anime umane e le anime divine si nutrono dello stesso cibo: la verità dell'essente; gli uomini e gli dei hanno natura diversa, ma solo per via del desiderio patologico, che gli dei non conoscono (eppure mangiano anche loro). Gli uomini, però, spesso non riescono a penetrare nei «prati sovracelesti», e piombano giù nella ressa, anche per l'incapacità degli aurighi delle bighe delle loro anime. Chi però è riuscito ad intravedere un po' di verità, si trapianterà nel seme «di un uomo che dovrà diventare amico del sapere e amico del bello, o amico delle Muse, o desideroso d'amore» (248 D). Dal modo in cui le anime umane avranno potuto nutrirsi di questo cibo sovraceleste si deduce una loro vera e propria gerarchia: le anime saranno di re; di uomo politico; di ginnasta o medico; d'indovino o iniziatore; di poeta o imitatore; d'artigiano o agricoltore;

di sofista o demagogo; infine di tiranno. Dalla gerarchia si capisce quanto poco Platone stimi i sofisti, che valgono meno dei contadini, ed i tiranni, che valgono ancora meno dei sofisti. Al di là del gioco evidente, si tratta, qui, d'una sorta di fondazione mitico-trascendente di un'autentica aristocrazia dello spirito.

Tuttavia le anime occuperanno un posto peggiore o migliore in questa gerarchia a seconda della vita che avranno vissuto sulla terra. Ma l'impresa non è affatto facile, perché per ritornare all'accesso dell'iperuranio devono passare diecimila anni (è quanto mi fa pensare alla precessione degli equinozi, che ha periodi, se ricordo bene, di circa quattordicimila anni). Le anime, se per tre giri di millennio hanno scelto bene, se ne vanno via – suppongo nell'iperuranio, a pranzo con gli dei –, mentre le altre verranno giudicate, ed espieranno sotto terra (nell'Ade), o saranno accolte nel cielo; ma, dopo mille anni, potranno scegliere liberamente che fare. Il sistema è molto complicato, e credo che rivesta un certo interesse solo dal punto di vista dello studio delle opinioni dei Greci sull'immortalità dell'anima, opinioni che, come ha dimostrato Erwin Rohde nel suo classico libro intitolato *Psiche*, si sono venute elaborando lentamente, soprattutto in relazione con i culti misterici ed orientali, fra i quali Platone certamente va a pescare molti elementi del suo mito. Comunque non mi pare opportuno soffermarmi qui su questo aspetto del problema. Quello che importa non è tanto la lettera del testo, ma vedere dove punta Platone. E su questo non c'è dubbio: per lui si tratta essenzialmente e prima di tutto d'assimilare l'anima umana all'anima degli dei. Questo è il punto cruciale, perché dimostra che le anime hanno qualche relazione con ciò che sta dietro il cielo, vale a dire fuori dallo spazio e dal tempo. La «pianura della verità» interviene dialetticamente – è la parola platonica – per determinare anche i loro destini quotidiani. Possiamo considerare lo stesso mito dell'immortalità dell'anima come un'assolutizzazione della relazione fra il tempo e il sovratemporale, nella misura in cui il tempo è costituito di «ora» il cui statuto non è omologo a quello del tempo lineare. Infatti è nell'«ora» – cioè nell'attimo della decisione etica – che il tempo si determina nella sua totalità ciclica, come se la sua durata non fosse che la proiezione d'un'insufficienza all'essere della natura. Sorge così una complessa gerarchia, che va dagli dei, agli uomini, agli animali, e che corrisponde ad un progressivo indebolimento dell'essere man mano che si avvicina al non essere. Quest'ultimo, infatti, deve venire incluso nella genesi degli enti, cioè in quel divenire con cui l'essere si dà, producendosi fuori da se stesso, nella direzione della sua negazione, cioè dell'indeterminato. Funzionano qui i due principi platonici: l'uno da una parte, il grande e piccolo dall'altra.

Se l'anima è eterna, è solo perché il tempo è ingannevole come lo è lo spazio, in quanto sia l'uno sia l'altro non sono che una concessione al non essere compiuta dall'essere che si dà negli enti naturali. D'altra parte noi potremmo pensare anche il non essere come del tutto indipendente dall'essere, come se Platone fosse un pensatore manicheo. In realtà non è così, perché lo stesso non essere non è altro, come l'essere, che una figura del sovraessenziale. L'ente è il modo in cui il sovraessenziale si manifesta attraverso l'essere, mentre il non essere è il

modo in cui il sovraessenziale si manifesta in quanto è *sovraessenziale*: si tratta di due manifestazioni diverse d'un unico principio. È per questo che i due principi platonici – il grande e piccolo e l'uno, oppure la diade indeterminata e l'uno, in realtà non sono affatto due principi simmetrici, perché non operano affatto allo stesso livello. Il sovraessenziale non è incluso nell'essere, ed è proprio per questo che l'essere *si dà*; in altri termini, anche il non essere «c'è», perché l'essere si dà e non può non darsi anche al mero nulla. Ed è appunto in questo schema cosmologico, impostato eticamente dall'inizio alla fine, che va intesa la funzione determinante dell'amore e di quella malattia che Platone chiama mania.

27. *L'occidente e l'oriente*

Scrivo Platone (cito modificando la traduzione di Reale):

In effetti, l'anima che non ha mai contemplato [ἰδοῦσα] la verità non potrà mai giungere alla figura [σχῆμα] d'uomo. Bisogna infatti che l'uomo comprenda in funzione di quella che viene chiamata forma [εἶδος], procedendo da una molteplicità di sensazioni ad un uno colto con il pensiero [λογισμῶ]. E questa è una reminiscenza di quelle cose che un tempo la nostra anima ha visto, quando procedeva al seguito d'un dio (249 B-C).

L'anima umana, quindi, «si ricorda» delle idee viste nell'iperuranio. Ma questo è un mito. Quello che invece è filosofia è che il ragionamento – il mettere in Parola (λογισμός) – consiste nel riunire, cioè nel prendere insieme, il molteplice nell'uno.

Di che cosa sta parlando Platone? Ci troviamo forse di fronte ad una descrizione psicologica della relazione fra gli umani ed i concetti? Sarebbe così, se Platone pensasse che questi, per dirlo con termini kantiani, si formano spontaneamente, cioè senza l'intervento delle forme pure dell'intuizione e delle categorie, ma solo attraverso una sensibilità naturale. Ma invece, se la sensibilità è passibile di riunificazione, è solo perché il molteplice non è che un effetto della moltiplicazione dell'uno, moltiplicazione che a sua volta fa parte dell'azione dell'uno stesso, in quanto un sovraessenziale, cioè in quanto l'uno *si dà negli enti*. Questo darsi dell'uno, da cui si generano gli enti nella loro singolarità, è precisamente il loro *essere*.

Ma questo processo è capovolto quando si tratta della conoscenza. Qui noi dobbiamo risalire, dall'uno molteplice, colto nella sua singolarità, agli uni superiori di cui partecipa o in cui può venire incluso (per esempio i concetti, le categorie, le forme dell'intuizione). Questo «mettere nell'uno» in cui consiste la conoscenza può avere qualcosa a che vedere con il mangiare? In definitiva, quando noi riuniamo in un concetto di tavolo tutti i tavoli, che altro facciamo se non cibarcene, producendo questo resto – questa escrezione uniforme perché informe – che è il concetto e che poi trasformiamo nell'oro dell'idea? Non uso queste metafore per incoraggiarvi a produrre una teoria anale della conoscenza. Ma qualunque assimilazione ha qualcosa a che vedere con questo processo d'incorporazione. Conoscere è una colpa da spiare, come sappiamo dal mito ebraico. E la «conoscenza» sessuale vi è sempre strettamente connessa.

Nel mito, la consapevolezza d'aver «già visto» diventa memoria. La funzione della memoria potrebbe venire interpretata freudianamente con un riferimento a qualcosa di rimosso, come in quei casi in cui ci pare di aver già assistito ad una certa scena, magari in un posto in cui non siamo mai stati. Certo, esperienze come queste non provano in nessun modo nessuna metempsychosi da strapazzo. La metempsychosi è una concezione rispettabile solo se viene assunta nelle sue giuste coordinate, che sono quelle platoniche (e per un altro verso anche quelle indù o buddiste), le quali puntano sulla contiguità delle forme dell'essere, invece che sulla loro separazione. Con ciò non voglio fare di Platone un pensatore indù – anche se naturalmente qualcuno ci ha provato –, perché egli è occidentale in tutto. Solo che ha pensato un pensiero che, anche per sua scelta, ha trasmesso all'occidente solo indirettamente e discontinuamente. La storia occidentale è aristotelica, non platonica. La filosofia occidentale ha quasi sempre ridotto il pensiero platonico a non essere molto più che una prima approssimazione all'aristotelismo. Direi anzi che l'Occidente stesso scaturisce proprio da un fraintendimento-misconoscimento di Platone. A partire da Platone, si sarebbe potuta prendere anche un'altra strada. Ma è stato Platone stesso ad incoraggiarci a scegliere quella che dopo è stata seguita più spesso. Certo, Platone ha influenzato il neoplatonismo, il cristianesimo e tutta la filosofia, ma quasi sempre solo attraverso la mediazione d'Aristotele, il che comporta che il suo contributo non è mai diventato *forma mentis*: forse fortunatamente, perché tutto il destino dell'Occidente dipende proprio dalla dimenticanza – e forse dalla rimozione – che lo ha determinato nel senso del quantitativo e non del qualitativo. Platone, insomma, non è mai stato tradotto nelle lingue occidentali (voglio dire il suo pensiero, non certo i suoi testi). Del resto egli pensava fuori lingua già al suo tempo. Perciò non poteva che richiamarsi, qui, a Saffo, Anacreonte, Ibico e Stesicoro, insomma ai poeti del passato. I poeti parlano sempre fuori lingua. Perciò essi la trasformano o addirittura inventano. Ma al tempo di Platone questa invenzione poetica del greco era un'esperienza già conclusa. Platone cerca infatti con perfetta consapevolezza di rimediare ad una decadenza, anzi è il primo che si fa un dovere di tentarlo. In questo e solo in questo egli è molto occidentale. Aristotele, invece, non ha mai fatto nulla di tutto questo. Non a caso sarà il maestro di Alessandro. Aristotele non ha nessun timore della decadenza. A dire il vero, non la vede nemmeno.

Ora, tutto questo non è accaduto fortuitamente. Platone non poteva che parlare greco, nell'età della grande decadenza del miracolo arcaico. Il pensiero di Platone è fuori lingua come lo è ogni vero pensiero. Io non credo che ci siano alcune lingue più adatte di altre a trasmettere alcuni contenuti, per esempio che il sanscrito fosse una lingua adatta di per sé a formulare la teoria della metempsychosi. È invece il linguaggio poetico-realistico dei libri sacri indù che ha consentito a chi parlava sanscrito di maturare la propria sensibilità in modo tale da divenire capace di produrre le tradizioni religiose e filosofiche indù e buddiste, che sono rimaste vive fino ad oggi. Ma i libri indù e buddisti non sono affatto libri in primo luogo filosofici, perché sono prima di tutto libri poetici. Perciò in

oriente «poeticamente abita l'uomo» molto più che in occidente. Ma forse proprio per questo – perché non riusciamo a dirlo – noi sentiamo il limite della parola molto più chiaramente degli orientali. L'occidente ha sempre cercato di dire l'indicibile, mentre l'oriente lo ha sempre vissuto. C'è sempre stata, in occidente, un'agonia della bellezza che forse è stata risparmiata agli orientali. Per un buddista la bellezza è essenzialmente il fatto di essere in accordo con il tutto. Per noi, invece, essa è sempre stata lacerazione e dolore. Ed è di questa lacerazione e di questo dolore che sta parlando il *Fedro*.

28. *La bellezza e la gioia*

In effetti la bellezza è descritta nel *Fedro* come un resto inesplicabile dell'iperuranio, cioè del luogo che non c'è, ma senza il quale niente sarebbe. E questo della bellezza è il segno dell'origine che accompagna il procedere degli enti molteplici e materiali dall'ente uno e «veramente essente» dell'idea. È questo segno che fa spuntare le ali dell'anima, come dice Platone; ma esso è attraente sempre e solo in modo doloroso, come i bocci sui rami, alla fine dell'inverno, contengano già non solo il frutto a venire, ma anche, dolorosamente, i segni della loro caducità. Il *Fedro* si occupa di questo processo della crescita. La stessa radice verbale di «essere», del resto, evoca proprio la crescita. Essere, in altri termini, non indica nessuna immobile presenza, nessuna definitiva disponibilità delle cose, ma, proprio al contrario, l'atto del loro darsi. L'amore e il desiderio sono quindi cositivamente connessi con questa crescita di tutto ciò che è (con l'essere dell'ente). Proprio per indicare questo il *Fedro* evoca il prurito alle gengive che avvertono i bambini quando i loro denti iniziano a spuntare. Qualcosa di analogo è avvertito come ἡμερος, il fluire d'amore.

Al vederlo, lo coglie come una reazione che proviene dal brivido, e un sudore e un calore insolito. Infatti, ricevendo attraverso gli occhi l'effluvio della bellezza, si scalda nel punto in cui la natura dell'ala si alimenta. E, una volta riscaldata, si sciolgono le parti che stanno intorno ai germi, le quali, essendo da tempo chiuse, per inaridimento, non lasciavano germogliare le ali. In seguito all'affluire del nutrimento, lo stato dell'ala si gonfia e comincia a crescere dalla radice, per tutta quanta la forma dell'anima. Infatti, un tempo, l'anima era tutta alata. Dunque, a questo punto, essa ribolle tutta quanta e palpita. E quello che provano i bambini, allorché mettono i denti al momento in cui questi cominciano a spuntare, ossia quel senso di prurito e di irritazione intorno alle gengive, lo stesso prova l'anima che inizia a mettere le ali: ribolle e sente irritazione mentre sta mettendo le ali. Quando, dunque, guarda la bellezza di un ragazzo, e riceve le parti che ne procedono e fluiscono e che appunto per questo sono dette «flusso d'amore»¹¹⁸, l'anima viene irrigata e si riscalda, si riprende dal dolore e si allietta (251 B-D).

E questo perché avviene? Perché la bellezza è ὁμοίωμα, similitudine ed incarnazione dell'idea (non a caso la parola greca è quella che verrà usata per indicare l'umanità di Cristo in relazione a Dio). Ma l'idea stessa, abbiamo detto, non è che la retroiezione nell'uno di ciò che l'uno stesso ha prodotto nel molteplice estendendosi oltre se stesso. Questo estendersi, appunto, è la crescita dell'essere, perché, come dice Platone con parole commoventi, l'anima, se non avesse visto gli

enti, «non sarebbe venuta in questo vivente» (249 E). L'anima, insomma, accetta di dar vita alla materia proprio perché ha visto l'essere e se ne è nutrita. Se non ci fosse il luogo sovraceleste, quindi, non ci sarebbe nemmeno la vita.

Per questo noi, quando vediamo quella similitudine dell'assoluto che è la bellezza carnale, la bellezza di qualcuno che è un altro noi stessi (si ricordi il mito di Aristofane), sentiamo quella straripante nostalgia di ciò che non ricordiamo che chiamiamo passione (e ce ne sono molte, dal sesso alla religione all'arte alla politica ecc.). Non c'è altro che l'amore a darci quella sensazione che si allarghino i limiti del nostro essere che chiamiamo gioia, o godimento. Certo, queste sensazioni non sono la stessa cosa, e dobbiamo distinguerle. Ma vorrei che il godimento venisse inteso come una forma di gioia, e non la gioia come un'attenuazione del godimento, come hanno sempre fatto gli psicanalisti. Che cosa fa del godimento una compiutezza dell'amore? Che cosa fa sì che un coito sia un atto d'amore, e non solo una ginnastica piacevole e vana? Questo è un problema davvero difficile da risolvere, se noi interpretiamo l'amore come un annacquamento del desiderio, come ha fatto, da un secolo, tutta la cultura occidentale, ivi compresa la psicanalisi, che del resto ha dato un contributo decisivo a questa sorta di riduzione dell'amore. Si tratta, a ben vedere, d'una riduzione gravissima, perché comporta la confusione fra l'amore ed il suo opposto, vale a dire la perversione. Dire che il desiderio è primo rispetto all'amore, infatti, vuol dire fare dell'amore una trasformazione del desiderio, e quindi dell'atto d'amore la messa in atto d'un fantasma. Ma le attuazioni d'un fantasma che cosa possono essere, se non atti perversi? Ciò nonostante, la perversione stessa può essere invece pensata come una riduzione dell'amore, allo stesso modo in cui il fantasma può essere concepito come una semplificazione dell'idea. Noi moderni abbiamo abbandonato ogni intento di ritornare all'uno, ed abbiamo preferito, all'investimento dell'amore, quello su una pretesa autonomia di noi stessi. Ma in questo modo, per essere, abbiamo dovuto concederci alla morte, e beninteso non nel senso della morte iniziatica, che comporta addirittura istituzionalmente la prospettiva del ritorno all'uno della vita, ma alla morte senza ritorno, cioè al mero sterminio. Ma in questo modo abbiamo perduto anche la capacità di godere, perché il godimento non è altro che la gioia, quando è eterno, ed è eterno quando diventa *estatico*. Ogni altro godimento, invece, è solo l'effetto d'una presa di possesso, d'un dominio sull'altro che, di nuovo, potremmo considerare solo come una realizzazione perversa.

Non so se ciò che in psicanalisi viene chiamato godimento fallico sia altro che questo. Sinceramente, penso proprio di no. E penso pure che sia ridurre il problema ai suoi soli termini immaginari attribuire alle donne anche un godimento inesprimibile, perché il suo statuto sarebbe da porre al di là del fallo (e quindi al di là della significazione). Credo invece che tutti – uomini e donne – sappiano qualcosa di questo godimento inesprimibile, solo che – uomini o donne – non osiamo dircelo, perché ammetterlo trasformerebbe tutta la nostra vita, perché ci renderebbe dei *votati*, dal momento che non si può godere oltre la significazione se non in una gioia effettiva. Ma la gioia non è solo una sensazione. Essa è, prima di tutto, un compito da realizzare. E realizzare questo compito, appunto, ci consacrerebbe:

necessariamente ad un Dio, perché non c'è consacrazione se non interviene un riferimento al divino.

Nella psicopatologia tutto ciò conta molto, soprattutto nelle dipendenze. Le nevrosi da transfert sono troppo stupide e le psicosi sono troppo intellettuali per accorgersene, mentre le perversioni, che sanno bene di che cosa sto parlando, vorrebbero imporle la verità all'universo intero, e così finiscono per perderla del tutto. Solo le dipendenze *sanno bene* di che cosa sto parlando, anche se che lo assumono solo negandolo. La fame dell'anoressica, la luna di miele del tossico, l'ebbrezza dell'alcolista o del giocatore e la vuotezza del melanconico non sono altro che questa negazione del godimento come gioia: negazione giustificata, se vogliamo, perché votarsi alla deità non è facile, se non siamo assistiti da un mito degno del pudore che ci vuole per poterlo tollerare. Proprio questo pudore sta sparendo sempre più. Farlo ancora esistere: questo è il vero compito. Ciò che ci dà il capogiro, quando leggiamo Platone – e non quando leggiamo altri filosofi – è la netta percezione della sua ferma consapevolezza di tutto questo. Perciò Platone è ancora nostro maestro di vita, mentre Aristotele o Hegel sono soltanto grandi maestri di pensiero.

29. La bellezza e il contro natura

La bellezza, dice Platone, è il bagliore dell'ente in quanto tale, cioè dell'essere sovraceleste che vi si manifesta. Infatti la saggezza o la temperanza in quanto tali (in quanto idee) non sono visibili, se no scatenerebbero amori ancora più forti. Di averne visto le idee però si ricorda l'anima umana per *ἔπωνυμία*, «perché ha lo stesso nome», quando ne riconosce le tracce fra gli enti terreni. Ci sono allora due possibilità: o l'anima cerca di afferrare e possedere l'ente (e qui prevale il cavallo imperfetto), scambiando l'amore per il bello per il desiderio sessuale (e in questo modo essa «non si vergogna di correre dietro a un amore contro natura» (251 A); «contro natura» è naturalmente scambiare il bagliore dell'essere per un oggetto sessuale o di possesso, vale a dire il fatto che l'anima è attratta dalla persona bella come da un oggetto da divorare); oppure essa, quando è quella di qualcuno che è stato meglio iniziato alla filosofia, vedendo una persona bella, sente i brividi, come ricordandosi della paura sentita quando entrò nell'iperuranio, e «guardandolo, lo venera come un dio, e se non avesse timore di essere ritenuto in stato di eccessiva mania, offrirebbe sacrifici al suo amato come ad un'immagine sacra [*ἀγάλματι*] e ad un dio» (251 A). Importa sottolineare soprattutto che la bellezza dell'amato non è altro che una rivelazione del divino, cioè dell'assoluto dell'idea, né più né meno come lo sono gli dei. Nella mania amorosa, quindi, «ci si ricorda» della vicinanza della divinità, ma lo si fa perché questa vicinanza viene riattualizzata, come nel passo in cui Platone, con un gioco di parole sul nome di Dione, ricollega l'amore per una persona al dio che l'amante aveva seguito ai limiti del cielo.

Questo punto è sviluppato nel senso della differenza fra l'amore «contro natura», divorante, e quello «secondo natura», che vuole il bene dell'amato.

Pertanto, coloro che erano al seguito di Zeus cercano, come loro amato, colui che abbia l'anima con i caratteri di Zeus. Guarderanno, dunque, se per la natura sia filosofo e idoneo al comando; e, allorché l'abbiano trovato e se ne innamorino, fanno ogni cosa affinché possa essere effettivamente tale. E se, in precedenza, non si erano impegnati in attività di questo tipo, da quel momento vi si dedicano e imparano da dove è possibile, e proseguono anche per loro conto. E, seguendo le tracce nello scoprire per conto loro la natura del loro dio, giungono sulla buona strada, perché sono stati fortemente costretti a volgere lo sguardo verso di lui; e dal momento che hanno contatto con lui, mediante il ricordo, essendo da lui invasati, assumono i suoi caratteri e le sue attività, nella misura in cui all'uomo è possibile essere partecipe del divino. E poiché considerano l'amato causa di queste cose, lo amano ancora di più. E anche se attingono da Zeus, come le Baccanti, riversando ciò che attingono nell'anima dell'amato, lo rendono nella misura del possibile somigliantissimo al loro dio (252 E-253 A).

Qui Socrate finalmente compie la sua palinodia sul primo discorso. Se allora (241 D) aveva descritto l'amore solo relativamente al cavallo imperfetto, ora lo descrive relativamente a quello perfetto, che non solo considera l'amato divino, ma lo vuole divinizzare ancora di più.

La differenza fra le due forme d'amore, a questo punto, diviene chiarissima: mentre l'amore patologico si nutre dell'amato distruggendolo, l'amore etico se ne nutre donandogli a sua volta come cibo di cui nutrirsi. La differenza, in fondo, è solo questa. Ma non è poco, perché fra l'una e l'altra cambia la posizione del bene (cioè dell'uno): nel primo amore il bene viene preso, nel secondo viene donato. Ciò significa che nell'amore eticamente consapevole non è solo l'amato a venire equiparato ad un dio, ma anche l'amante. L'amante è già un dio, almeno nella misura in cui è amante. *L'amore, insomma, non è altruista, ma divinizzante.* Teniamolo ben presente, se non vogliamo ridurlo ad una forma d'illusione, e così ricondurlo al divoramento nella forma della perversione. In un certo senso, possiamo dire che la psicanalisi, nonostante tutto il male che può aver pensato della perversione, ha ridotto ad essa l'amore stesso, come appare da tutte le concezioni dell'amore che lo riducono al transfert (anche da quella di Socrate nel *Simposio*, come abbiamo visto l'anno scorso).

Su questo punto Platone scrive due pagine bellissime, a proposito della dialettica fra i due cavalli nell'amore (253 C-255 B), pagine che si concludono con una descrizione d'un amore pieno di rispetto per l'amato, e nelle quali pare proprio che Platone parli della propria esperienza.

Ma che succede all'amato? Anch'egli, di rimbalzo, viene riempito da ἕμερος (dal flusso d'amore) e riama, anche se neppure lui sa bene chi e perché. Anche l'amato, quindi, diviene amante, ed entrambi sono un solo dio (nella misura in cui si amano). Seguono altre due bellissime pagine, nelle quali è chiarissimo che Platone ha abbandonato le posizioni restrittive che almeno sembrava avere in altri testi. L'amato ricambia l'amore che riceve (ha ἀντίρωτα), perché ha in sé un'immagine (εἶδωλον) dell'amore dell'amante (255 D). Ad Atene c'era un altare ad Anteros (vale a dire all'Amore ricambiato), come sappiamo da Pausania:

Davanti all'ingresso dell'Academia c'è un altare di Eros, con sopra un'epigrafe, che dice come Carmo fosse il primo ateniese a dedicare un altare ad Eros. L'altare in città, detto di Anteros, dicono che lo abbiano dedicato i meteci, perché un ragazzo ateniese, di nome Melete, disprezzando un meteco, di nome Timagora,

che si era innamorato di lui, gli ordinò di salire in cima a una rupe e di gettarsi da essa; Timagora, sia perché non teneva in nessun conto la vita, sia perché voleva assecondare il ragazzo qualunque cosa gli chiedesse, salì sulla rupe e si gettò nel vuoto; Melete allora, come vide Timagora morto, si pentì tanto da volersi gettare dalla stessa rupe, così fece e morì. E da allora i meteci sono soliti venerare il dio Anteros, lo spirito vendicatore di Timagora (I, 30, I).

Il collegamento fra l'altare di Eros che sorgeva all'ingresso dell'Accademia e quello di Anteros era stato fatto evidentemente anche da Platone. Il flusso del desiderio, continua Socrate,

attraverso gli occhi può per sua natura arrivare all'anima; e, dopo esservi giunto e averla sollecitata, irriga i condotti delle penne e le fa rinascere, e riempie d'amore anche l'anima dell'amato. Pertanto, egli ama, ma non sa dire che cosa. E neppure sa che cosa prova, né è in grado di spiegarlo, ma come chi ha preso da un altro una malattia agli occhi non è in grado di spiegarne la causa, così egli vede sé medesimo nell'innamorato come in uno specchio, ma non lo sa. [...] Ha un desiderio che è simile a quello che ha l'altro, ma più debole. Desidera vederlo, accarezzarlo e baciarlo e giacere con lui. E non tarda, come è verosimile, a raggiungere presto questo. E quando giacciono insieme, il cavallo sfrenato dell'amante ha di che dire all'auriga, ed esige, in compenso di molti travagli, di ottenere piccoli godimenti. Invece, il cavallo corrispettivo dell'amato non ha niente da dire, ma, pieno di desiderio e di sbalordimento, abbraccia e bacia l'innamorato, e gli manifesta gratitudine per la sua grande benevolenza. E quando giacciono insieme non è ormai più in grado di opporre difficoltà, da parte sua, per concedere all'innamorato i propri favori, se viene pregato di farlo (255 D-256 A).

Naturalmente Platone non rinuncia a dire che chi non si abbandona al desiderio dell'amore patologico ha un vantaggio su chi lo fa. Ma noi sappiamo troppo bene che non è dal fatto che si compiano o no degli atti sessuali che dipende che l'amore sia patologico o no. E da questo punto di vista ognuno è liberissimo di scegliere come vuole, *purché scelga bene.*

Padova, 17 dicembre

V. Dalla retorica alla dialettica

30. *Le cicale*

Abbiamo assistito finora al succedersi di tre fasce nel dialogo, intervallate da intermezzi narrativi, ciascuna delle quali costituisce un innalzamento del livello teoretico (dal discorso di Lisia, al primo ed al secondo di Socrate). Quest'ultimo, pur toccando argomenti molto complessi ed essenziali nel pensiero di Platone, viene esposto in forma mitica, lasciando intendere molto di più di quanto non venga detto esplicitamente. Ed abbiamo visto pure che, quando Socrate parla direttamente di argomenti teoretici, il tono e la sintassi della sua esposizione divengono astratti e complessi, come nelle opere tarde di Platone. Questo secondo discorso, più lungo degli altri, occupa del resto la zona intermedia del testo; ad esso seguiranno ora due altre fasce (la struttura è quindi simmetrica), la prima delle quali è dedicata alla retorica ed al suo rapporto con la verità, mentre la seconda lo è alla superiorità dell'oralità sulla scrittura.

Il secondo discorso di Socrate è separato, come sempre, dal dialogo successivo (che non è più tenuto in forma discorsiva o poetica) da un breve passaggio dialogico-narrativo. Fedro ammira il secondo discorso di Socrate più del primo, e ancora più di quello fatto da Lisia. Anzi riporta i pareri sfavorevoli di coloro che ritenevano Lisia un logografo (un «tuttologo», come si direbbe oggi), vale a dire un retore che condivideva i limiti della sofistica.

Socrate però modera il suo entusiasmo, perché anche coloro che biasimano Lisia, dice, hanno i suoi stessi difetti. E qui si comprende come la polemica culturale che è implicita nel *Fedro* non tocchi tanto Lisia di per sé (Platone critica solo coloro che stima), quanto il posto complessivo che la cultura ateniese di quel tempo dava alla retorica. Del resto, dietro questo problema s'intravede, come apparirà alla fine, la rivalità fra l'Accademia di Platone e la scuola rivale d'Isocrate (del quale Platone dirà che è un oratore molto più preparato di Lisia).

Sappiamo che la parola *lógos*, in greco, ha un significato complesso e filosoficamente decisivo. Socrate non è d'accordo che si scrivano discorsi solo

per ottenere degli elogi, senza badare a nient'altro, soprattutto al rapporto fra ciò che si dice e la verità. Non è male fare discorsi, dice, ma essi devono essere fatti in un modo giusto. Fedro enuncia, come una regola, questo criterio:

Di questo, caro Socrate, ho sentito parlare nel seguente modo, ossia che non è necessario, per chi sta per diventare oratore, imparare le cose che sono veramente giuste, bensì le cose che sembrano giuste alla moltitudine di coloro che giudicheranno, e non le cose che sono veramente buone e belle, ma quelle che sembreranno tali: infatti è appunto da queste cose che deriva il persuadere, non dalla verità (260 A).

Sembrare è *δοκεῖν*: la verità è quindi contrapposta alla *dóxa*, vale a dire all'opinione o alla sembianza; non siamo ancora in relazione con quell'opinione vera alla quale pure si era riferito Socrate in precedenza, quando aveva parlato della relazione del cavallo migliore dell'anima con l'oggetto della conoscenza. Lo scopo primo di chi fa discorsi, invece, dice Socrate, dev'essere di giungere al vero attorno a ciò di cui parla, e non solo di persuadere. Con questo siamo entrati già nel vivo del dialogo successivo (la quarta sezione del testo), che è preceduto dall'esposizione del mito delle cicale, che riuscirebbero a vivere cantando, senza neppure mangiare. È un altro degli straordinari passi poetici di questo dialogo. Chi non ha provato a sostare sotto un albero nella calura del pomeriggio estivo, quando si è assordati dal canto delle cicale, può difficilmente capire che significa. Le cicale, qui, fanno da mediatrici fra gli uomini e le Muse. Sono animali la cui voce esprime, per così dire, la stessa naturalità del canto.

31. *Verità e persuasione*

I discorsi, dice Socrate, devono cogliere prima di tutto il vero, mentre Fedro espone invece la concezione retorica contraria: le esposizioni devono *sembrare* vere, non esserlo; perché raggiungano il loro scopo è sufficiente che persuadano. È noto che a questa posizione Platone attribuiva gran parte della decadenza, anche politica, sia d'Atene sia della Grecia nel suo complesso. Socrate dice che, quando un oratore persuade di qualcosa che non è vero, è come se convincesse la città del fatto che un asino in guerra è più utile d'un cavallo. Sullo sfondo, s'indovina il quadro storico in cui è ambientato il dialogo, in un momento immediatamente precedente alla sconfitta d'Atene nella guerra con Sparta, alla tirannia dei Trenta, alla morte di Socrate ed al primo tentativo politico di Platone a Siracusa.

Socrate tuttavia non è nemico dell'arte retorica, ma vuole difendere la retorica giusta, cioè quella che tiene conto del vero. Platone non è un *laudator temporis acti* a tutti i costi. Egli sa che la sofistica ha contribuito notevolmente all'avanzamento della cultura ateniese. Però vuole isolare questi risultati positivi dagli aspetti negativi della retorica stessa, rendendoli coerenti con la tradizione. Dob-

biamo comprendere questo punto, perché le posizioni esposte da Socrate nella parte finale del dialogo possono sembrare molto *rétro*. È come se uno oggi dicesse che, per occuparsi di filosofia, basterebbe conoscere i testi del Cinquecento (fra Platone e il tempo in cui la cultura greca era eminentemente orale c'è più o meno la stessa distanza temporale che passa fra il Rinascimento e noi; i poemi omerici, per esempio, furono messi per iscritto solo al tempo di Pisistrato, cioè circa due secoli prima di Platone).

Per Socrate, non si tratta di opporre all'arte (alla *tékhnē*) del dire una *τριβή* – vale a dire uno sfregamento, cioè una pratica senza regole – (260 E), ma d'includere nell'arte del dire la cosa più importante: il rapporto con la verità, *vale a dire la filosofia*. Come si vede, siamo nel pieno non solo del programma politico di Platone, ma anche di quello educativo. Siracusa e l'Accademia, del resto, non sono che il diritto e il rovescio della stessa medaglia.

Socrate, quindi, con l'esempio dell'asino, capovolge le affermazioni di Fedro. Egli anzi fa parlare la stessa verità, che afferma: «Senza di me, anche se uno conosce le cose vere, non sarà in grado di persuadere secondo arte» (260 D). Quindi è evidente che la stessa arte retorica non è staccata dalla filosofia – e dalla dialettica, come vedremo –, perché invece ne dipende interamente, anche come tecnica.

32. La retorica come psicagogia

Socrate inizia definendo la retorica come arte di guidare le anime attraverso le parole, *τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων* (261 A). Fedro, per controbattere, si appella ai tribunali, che sono il primo campo d'applicazione della retorica, e dice di non aver mai sentito parlare d'un campo d'applicazione più ampio (261 B). Socrate parte da questo: anche nei tribunali, per orientarsi fra posizioni contraddittorie, come accade pure nella città, bisogna saper distinguere il vero da ciò che sembra vero ma non lo è. Altrimenti avrebbe fatto bene Zenone d'Elea – conclude – a far apparire le stesse cose ora simili ora dissimili. Il fatto che venga citato Zenone ci avvicina d'un tratto all'area problematica del *Parmenide*, ed infatti fra poco emergerà il problema dell'uno. È quindi in generale che l'*ἀντιλογική* (l'arte del contraddire), dovrà tenere conto del vero, e non solo della sembianza del vero o dell'opinione (261 D-E). In qualunque situazione chi vuole non farsi ingannare ed ingannare a sua volta deve saper distinguere l'effettiva somiglianza e dissomiglianza (*ὁμοιότητα* e *ἀνομοιότητα*) degli oggetti di discorso, perché l'inganno viene sempre ad insinuarsi mediante le somiglianze. Quindi l'arte di chi si accontenta d'andare a caccia d'opinioni è inutile e ingannevole a sua volta (262 C).

La cosa più facile, per dimostrare la verità di questa ipotesi, è per Socrate di riferirsi ai due discorsi che aveva fatto in precedenza. Infatti anche chi conosce il vero può portare gli ascoltatori fuori strada (si riferisce evidentemente soprattutto al primo). Questo «vero» era stato un dono degli dei, magari delle Muse (attraverso le cicale), ma ciò nonostante anche Socrate aveva errato. Non basta quindi conoscere il vero intuitivamente, se poi non siamo in grado di dimostrarlo. Non dobbiamo farci ingannare dalle somiglianze: consentirci d'evitarlo dovrebbe essere anzi il vero compito della retorica. È quindi la verità stessa che deve guidare l'impostazione del discorso e della parola (del *λόγος*).

Ora, precisa Socrate (263 A-B), quando si pronuncia la parola «ferro», di solito non ci s'inganna sul suo significato, che è relativo ad un referente direttamente conoscibile per esperienza; è invece facile sbagliarsi quando si usano parole astratte come «giusto», «buono» o «bene». Ciò che dice Socrate ora si raccorda perfettamente al mito dell'iperurano, dove si può vedere il giusto e il buono in quanto tali, come in terra si può vedere il ferro. Quindi l'oratore che parla del giusto e del buono deve aver distinto con chiarezza le due forme (*εἶδους*), sia se vuole ingannare, sia se vuole non farlo.

A questo punto Socrate chiede a Fedro se, all'inizio del suo discorso, nell'entusiasmo, aveva definito l'amore. Fedro risponde di sì. Lisia invece non l'aveva fatto e quindi aveva composto il suo discorso a partire dalla fine, parlando come un amante che ha smesso d'amare. I discorsi invece devono essere composti come esseri viventi (*ὡσπερ ζῶον*) (264 C). Infatti gli esseri viventi hanno un'anima, come sappiamo da prima. Tutti i difetti dello scritto di Lisia e della retorica ingannevole derivano dunque da questa mancanza. In realtà solo una definizione preliminare del significato delle parole che si usano consente di sapere con chiarezza di che cosa si sta parlando. Ricordiamo che la Lettera VII, alle cui problematiche Socrate si avvicina molto in tutta la parte finale del dialogo, distingue il nome, *ὄνομα*, che è la parola in sé (che noi chiameremmo *significante*), l'*εἶδωλον*, che è l'immagine che noi possiamo associare ad essa, ed il *λόγος*, che è la definizione del suo significato. Nel caso di «ferro» l'immagine che abbiamo del ferro ci consente di non scambiare il referente (il ferro stesso) per esempio con lo stagno o con l'oro, mentre nel caso delle parole astratte questo è molto più difficile, per cui solo la definizione, facendo da limite all'accavallarsi delle nostre associazioni, cioè dei nostri *εἶδωλα*, che possiamo raccogliere indefinitamente sotto quella parole, serve per individuare il significato delle parole che usiamo come uno ed identico, consentendoci così di non trasformarlo senz'accorgercene nel corso del dire.

Qui penetriamo molto avanti nello spirito dell'insegnamento dell'Accademia. L'esempio dei due discorsi contraddittori di Socrate, ognuno dei quali contiene del vero, è adattissimo per spiegare il metodo platonico. Socrate, per esempio,

aveva definito l'amore, ma non aveva definito la mania, ed aveva usato la stessa parola per indicare una malattia umana ed un dono divino (265 A-B). Proprio questo gli ha consentito di fare due discorsi, che difendono due tesi contrapposte, il primo dei quali dimostra che si deve concedere il proprio corpo a chi non ama, mentre il secondo dimostra esattamente la tesi contraria; questi due discorsi, pur essendo contraddittori sull'essenziale, erano tuttavia entrambi in parte veri su altri elementi. Socrate aveva sbagliato perché aveva usato la parola «mania» senza definirla chiaramente. Se lo avesse fatto, si sarebbe risparmiato la fatica di fare due discorsi, invece di uno solo. Si tratta certamente d'un'autocritica da parte di Socrate (e forse, ma sino a un certo punto, di Platone) relativamente a certe posizioni di chiusura sull'amore, come quelle che vengono espresse in molte parti del *Simposio*. Quanto alla palinodia da parte di Platone, ho detto che possiamo trovarcene una solo fino a un certo punto perché lo stesso stile che egli usa gli consente di potersi contraddire facilmente, quando si passa da un testo ad un altro (o anche quando cambia semplicemente il locutore). Del resto Platone, nei suoi scritti, non sempre definisce chiaramente i concetti che utilizza. Perciò alla fine del *Fedro* Socrate dirà che, quando si scrive, lo si fa solo un po' per gioco e un po' come supporto per la memoria, ma non si deve mai pretendere di dire tutta la verità (277 E). Quindi, come ho già detto poco fa, il fatto che Platone esponga concezioni diverse nei diversi scritti non necessariamente significa che abbia cambiato la sua opinione: egli ha sicuramente cambiato il limite dell'esposizione della sua opinione. Per esempio non possiamo affatto essere certi che, quando scrisse il *Menone*, non aveva ancora risolto quel problema gnoseologico che invece certamente aveva risolto quando scrisse, non molto tempo dopo, la *Repubblica*, anche se niente c'impedisce di pensarlo. Dobbiamo invece dire, se teniamo conto delle dichiarazioni di Platone sul suo modo di scrivere, che il *Menone* è un dialogo aporetico, mentre la *Repubblica* è un dialogo molto più sistematico (anche se nemmeno in quest'opera Platone espone tutto il suo pensiero). Per di più, se teniamo conto di questo principio, applichiamo anche un metodo di lettura strutturale, perché leggiamo Platone come Platone chiede d'essere letto, mentre questo principio non va necessariamente applicato ad altri autori. Tuttavia noi possiamo sempre adottarlo, anche quando leggiamo autori che non formulano affatto chiaramente il principio platonico del limite dell'esposizione scritta, perché questo principio tende essenzialmente a consentire al lettore di precisare, leggendo, quali sono le proprie opinioni. In realtà, non c'è altra lettura che questa. Se noi leggiamo solo per capire che cosa afferma un certo autore, la nostra lettura è solo un fatto meccanico e di nessun rilievo formativo. È proprio per questo che nessuna università sarà mai un luogo davvero formativo, se gli studi universitari non diventano liberamente l'occasione, per chi studia, d'interrogarsi sul proprio pensiero.

33. Il metodo platonico

Ma ritorniamo al testo. Socrate aveva giocato: «Abbiamo cantato un inno che narra un mito in forma di gioco» (265 C). Il riferimento è al secondo discorso. Il vantaggio della forma mitica, che Platone adotta nei dialoghi tutte le volte in cui non può o non vuole affrontare dialetticamente tutti i passaggi dimostrativi, come fa invece nel *Parmenide*, è quello di lasciar intendere ciò che non viene articolato in modo dettagliato. È per questo che gli scritti, come afferma Socrate nel *Fedro*, funzionano da punto di appoggio per la memoria, anche se non contengono tutto il pensiero di chi scrive. Uno scritto può contenere questo pensiero solo in parte, anche quando lo scrittore volesse esprimerlo totalmente, e quindi trae facilmente il lettore fuori strada. Ma perché il pensiero non può essere mai formulato interamente? Evidentemente non solo perché pensare è un'attività continua e ininterrotta, mentre uno scritto è necessariamente finito e definito, ma anche e soprattutto perché un atto non può essere mai equivalente alla sua trascrizione immutabile in un detto. Lo scritto serve solo a produrre, attraverso la lettura, un altro atto: quello di chi, leggendo, pensa pensieri propri.

Tutto questo può venire applicato anche al *Fedro*, che certo contiene alcuni brevi passi teoretici, che tuttavia non sono mai perfettamente articolati insieme in modo sistematico. Il *Fedro* è una splendida pastorale, fatta apposta per dire che essa stessa non basta per dimostrare nessuna verità, e neppure per dire quel po' di verità che pensa chi l'ha scritta. Ma questa stessa insufficienza è compensata dall'arte. E qui si comprende bene come Platone possa essere l'autore di testi artisticamente splendidi come questo, ed anche di testi molto aridi e teoretici, come per esempio la maggior parte del *Parmenide*. L'arte gli soccorre nell'impossibilità di dire tutto, mentre, quando crede di potere o di dovere esporre il proprio pensiero in modo ben articolato, egli lo fa.

Certo, nessuno può mai «dire tutto», ed anche il *Parmenide* non è che un'articolazione complessa delle relazioni possibili fra la parola «uno» e la parola «essere»; questa lunga articolazione dialettica non è certo un'esposizione esaustiva del pensiero di Platone, pur essendo un esempio chiaro e compiuto del suo metodo. Questo metodo, del resto, viene perfettamente descritto da Socrate proprio nel *Fedro* (265 C-266 D), in una sola pagina, molto densa ed utilissima anche come introduzione al *Parmenide*, nella quale interviene non a caso il problema dell'uno, anche se ovviamente senza una sua esplicitazione teoretica. Esso comprende, secondo la sintesi che ce ne offre Socrate, due movimenti diversi. Il primo consiste nel ridurre il molteplice all'uno attraverso la definizione: «La prima forma di procedimento consiste nel ricondurre a un'unica idea, cogliendo con uno sguardo d'insieme le cose disperse in molteplici modi, allo scopo di chiarire, definendo ciascuna cosa intorno alla quale di volta in volta si voglia

insegnare» (265 B); così Socrate in precedenza aveva proposto una definizione di Eros, alla quale si era attenuto in tutto il suo discorso, indipendentemente dal fatto che essa fosse giusta o errata; grazie alla definizione, il suo ragionamento risulta coerente in tutte le sue parti e non autocontraddittorio; invece non aveva fatto lo stesso con la parola «mania».

Tuttavia non basta questo primo momento per assicurare a chi parla di essere nel giusto, perché la definizione potrebbe essere errata o insufficiente. È necessario perciò affrontare anche il percorso contrario (πάλιν) che divide (διατέμνειν) il concetto in questione secondo le forme (κατ' εἶδη) delle quali partecipa, nella loro naturale articolazione (265 E). La traduzione italiana rende εἶδη con «idee», ma non sarei sicuro che si tratti proprio della stessa cosa, dal momento che il termine εἶδος, come attesta del resto l'uso che ne fa Aristotele, indica piuttosto la forma, vale a dire il riflesso cosale o oggettuale dell'idea. L'idea è invece un ente astratto, ottenuto riconducendo ad uno il molteplice degli εἶδη. Credo che, quando si traduce, bisognerebbe sempre astenersi dal tradurre una sola parola del testo di partenza con più parole, perché questo ne altera necessariamente il significato. Se Platone avesse voluto riferirsi all'idea, invece che alla forma, avrebbe usato la parola greca corrispondente a quella italiana (ἰδέα). È chiaro infatti che l'idea ottenuta nel procedimento logico descritto da Socrate non necessariamente coincide con l'idea nella sua assolutezza, a meno che il ragionamento intero non sia stato verificato in ogni parte. Nulla comunque dimostra che Platone pensasse alle idee come a degli enti astratti e galleggianti al di sopra del cielo come oggetti autonomi. Che egli pensasse questo, lo ha pensato certamente Aristotele, determinando così tutte le storie della filosofia successive, ma sono tutt'altro che sicuro che avesse ragione. Su questo tema avremo tuttavia modo di ritornare l'anno prossimo, quando leggeremo il *Parmenide*. Il galleggiare delle idee al di là del cielo, per Platone, come abbiamo visto, non è che figura mitica della loro assolutezza.

E la reminiscenza? È chiaro che anche qui ci troviamo sul terreno del mito, e che questo mito comporta una spiegazione della conoscenza come *ritrovamento*. In realtà noi non impariamo mai niente per la prima volta, e tutto ciò che troviamo è un ritrovare, dice Platone: lo è veramente perché la verità, anche se noi la troviamo solo parzialmente, ha uno statuto d'assolutezza che ci deve competere, anche se noi non possiamo appropriarcene. Noi quindi *ritroviamo* il vero perché non lo cogliamo mai interamente, anche se ne intuiamo l'assolutezza, che fa parte del suo stesso concetto. Dico che questa assolutezza del vero ci deve competere perché, se non avessimo anche noi, come «anime» – non dirò come soggetti – una nostra assolutezza, non potremmo sapere niente di nessuna assolutezza. Tuttavia, in quanto esseri spaziali e temporali, noi non siamo niente d'assoluto. Qual è quindi la nostra assolutezza? Può essere solo un'assolutezza di cui non

sappiamo nulla, e che pure non solo possiamo, ma *dobbiamo* ritrovare. Anzi la *paideia* – cioè la formazione –, come vedremo fra poco, non serve ad altro che a questo. Solo che, per comprenderlo meglio, dobbiamo farci un'idea un po' più precisa di che cosa sia non solo l'anima, ma anche *un'anima*. Questo è tutt'altro che scontato. Dopo tutto, se un portacenere o una penna è *un* portacenere o *una* penna, è perché ciascun oggetto è vincolato a se stesso in quella che si chiama la sua identità. È questo che ci fa pensare per un verso alla sua unità, per un altro alla sua identità con se stesso nel tempo. Ma ciascun oggetto è vincolato a se stesso perché non è facile farlo scomparire. L'aria di questa stanza non è affatto una nello stesso modo di questa penna, se non perché noi arriviamo a dirlo per astrazione, concettualmente, cioè a partire dalla definizione, anche se le molecole e gli atomi che la compongono mutano di continuo (come del resto mutano anche quelli del nostro corpo). Noi consideriamo uno un oggetto che possiamo prendere, com-prendere, mangiare, sputare, gettare, rompere ecc. Un oggetto, insomma, è *uno prima di tutto in relazione ad una nostra azione*. È perché noi siamo nel tempo, ma il tempo è discontinuo e fatto di «ora» (di $\nu\upsilon\nu$), che noi possiamo pensare che ci sia dell'uno. Ma fra un ora e l'altro c'è continuità, anche se ciascun ora non è un ora se non perché è totalmente separato da ciascun altro. Ciò significa che il tempo è *tutto* contenuto in ogni ora e quindi in ogni azione. Per questo anche noi siamo uni: lo siamo grazie al nostro produrci ogni volta di nuovo e ogni volta per sempre. Noi siamo uni perché il tempo ritorna eternamente in ogni istante. Certo, anche questo è un mito (nietzschiano, questa volta), che varrà la pena di riprendere più avanti. Ma ritorniamo al testo.

Come esempio del metodo diairetico – vale a dire della divisione del concetto ch'era stato individuato nella prima fase della ricerca – Socrate ritorna sul suo primo e sul suo secondo discorso. Essi sono stati contraddittori perché egli aveva assunto due forme distinte come se fossero una sola, in quanto entrambe vengono indicate, per omonimia, dalla stessa parola «mania». Quindi la forma o l'idea non sono necessariamente racchiuse nelle parole; queste sono solo dei segni convenzionali (non naturali), cioè delle scritture provvisorie, e non necessariamente includono il vero. Il vero non sta nelle parole, anche se non ci sarebbe verità senza di esse. Le parole sono tracce di verità, ma che possono essere indistinte e confuse, e quindi ingannevoli. Solo la definizione può consentire di precisare la forma cui ci riferiamo, individuando con precisione il significato che attribuiamo alla parola. Una definizione, in fondo, è solo un significante più dettagliato e potenzialmente meno ingannevole. Questo non vuol dire che essa contenga una verità garantita, perché contiene solo uno schema molto più preciso, ma che in fondo è sempre fatto di parole. In realtà la definizione non è altro che una sorta di significante più lungo per indicare un concetto, la cui effettiva realtà, tuttavia, non sta nei molti collega-

menti che la parola che lo indica può avere eventualmente con altre parole, ma si situa solo all'esterno della realtà oggettiva, nel luogo sovraceleste dell'assoluto dell'idea (si comprende molto meglio, a questo punto, perché Platone abbia elaborato un mito complesso come quello dell'iperurano). Quindi neppure una definizione, anche se, potenzialmente, è meno ingannevole d'una parola unica, contiene qualche verità. La verità della parola sta solo nell' εἶδος, nella forma, e l' εἶδος ha la sua effettiva verità solo nell'idea. La definizione è solo uno schema più preciso del concetto. Ne consegue che il campo della verità è più vasto del campo della parola. Tuttavia considerare i concetti adeguatamente e facendo attenzione alle loro articolazioni interne, cioè alla sostanza pensata attraverso le parole, consente pur sempre d'accostarsi alla verità. Così Socrate, avendo dato alla parola «mania» due significati non chiaramente distinti, ha potuto sostenere due tesi contraddittorie sull'amore, ognuna delle quali corrispondeva ad uno dei due significati di «mania».

Naturalmente si aprirebbe qui l'enorme problema dei rapporti fra metafisica e logica, che beninteso non possiamo affrontare ora, perché nel *Fedro* viene solo sfiorato. Platone, qui, non pretende affatto d'aver detto tutto sull'amore. Ne ha dato solo due descrizioni diverse e contraddittorie: l'amore come illusione patologica e distruttiva da una parte, l'amore come dono divino dall'altra. Non entra neppure nel merito di problemi che per noi sarebbero essenziali: perché l'amore può essere visto in questi due modi così contraddittori, e che pure sono entrambi veri? E perché usiamo una sola parola per indicare realtà così contraddittorie? Perché il linguaggio non è più affidabile? Se vogliamo, è lo stesso problema che abbiamo considerato quando abbiamo notato che si mangia l'ente veramente essente come si mangiano gli amati: sono cose totalmente diverse, ed i cui effetti etici sono contrari; ma l'atto è pur sempre lo stesso.

Ora, questi sono problemi di che genere? Mi pare chiaro che essi sono prima di tutto metafisici, anzi, per dire più esattamente quel che penso, teologici. Si tratta infatti dei principi della conoscenza, e nulla può essere un principio ultimo se non ha a che vedere con la divinità. Platone non entra affatto, almeno qui, nel loro merito. Ma è chiaro che noi, grazie al cristianesimo, li potremmo formulare anche con altre domande, per esempio queste: quale necessità c'è nel peccato? Perché non ci si può salvare senza peccare? Perché alcuni si perdono? Tutte queste domande sono, in realtà, solo facce d'un'unica domanda radicale: perché la morte? Ma Socrate è troppo saggio per precipitarsi nel merito di problemi così complessi (che pure affioreranno nella parte conclusiva del dialogo, che punterà verso la domanda, mai formulata in effetti, ma che rimane sempre nell'orizzonte del dialogo: come possiamo tornare ad essere assoluti come lo sono gli dei, restando quello che siamo?). La posta in gioco, nel *Fedro*, infatti è proprio questa.

Del resto, come sempre nei dialoghi di Platone, Socrate non fa nessun tentativo di esaurire gli argomenti. Il testo ci presenta invece solo un esercizio dialettico attorno ad un certo tema, come se non contenesse altro che una serie di appunti che precisano un percorso. Tanto il punto di partenza quanto la meta vengono lasciati in ombra. Ciò ha a che fare, come vedremo, col metodo di scrittura e d'insegnamento di Platone.

Socrate, invece, ritorna sul metodo diairetico, di cui è innamorato perché proprio dalle divisioni e dalle unificazioni (τῶν διαίρέσεων καὶ συναγωγῶν) proviene la capacità di parlare e di pensare (λέγειν τε καὶ φρονεῖν) (266 B). E coloro che sono in grado di compiere queste divisioni ed unificazioni sono chiamati dialettici. In questo modo Socrate ha definito la dialettica, ma non ha precisato ancora in che relazione debba stare con essa la retorica, per essere una vera arte del dire.

Padova, 14 gennaio

VI. L'individuale e il singolare

34. Eticità della scienza

Una volta definita la dialettica in base ai due movimenti dal molteplice all'uno e dall'uno al molteplice, Socrate passa ad affrontare il tema della natura della retorica, intesa come arte di parlare per persuadere. Per farlo si riferisce, in un paragrafo apposito, alla vasta letteratura sorta nel suo tempo su questo argomento, la quale affronta formalmente la costruzione dei discorsi con tutte le loro parti: poemio, narrazione, testimonianze, verosimiglianza, conferma, riconferma ecc. Tutto ciò, però, non tocca il nucleo dell'atto che l'oratore vuole compiere – aggiunge Socrate in un passo successivo –, se non si comprendono quali sono gli elementi effettivi che partecipano alla persuasione. Affidarsi solo alla parte formale equivarrebbe così, nella retorica, alla capacità di qualcuno di produrre raffreddamento o riscaldamento in un corpo; questa capacità non basterebbe a farne un medico, come non basterebbe saper comporre discorsi lunghi o brevi per essere tragediografo, o produrre suoni acuti o gravi per essere musicista. Il nucleo della medicina non sta nei mezzi di cui si serve (cosa di cui i medici, soprattutto oggi, tendono a dimenticarsi), ma nella salvaguardia della salute, come il nucleo della tragedia sta nel comporre tragedie e non solo discorsi, e quello della musica nel comporre melodie armonicamente ben strutturate, e non solo suoni acuti o gravi. Allo stesso modo il nucleo dell'oratoria non sta nei mezzi formali di cui si serve, anche se sono necessari. Per essere retori bisogna invece prima di tutto definire che cos'è l'oratoria (269 B), perché solo questo potrà orientare i discorsi nelle varie situazioni in cui verranno usati. Alcuni, come Pericle, divennero perfetti oratori senza avere avuto una esplicita formazione retorica, ma, se non ci si vuole affidare solo all'intuito e alla fortuna, bisogna cogliere, attraverso la definizione, l'essenza della retorica stessa. Pericle così, secondo Socrate, trasse da Anassagora una definizione della natura dell'intelletto (νοῦς) e della ragione (διόνοια) (270 A), e da questo trasse la sua arte oratoria (di cui ci restano splendidi esempi nei discorsi riportati da Tucideide, ammeso che siano effettivamente di Pericle).

Nella retorica bisogna procedere come nella medicina, dividendo la natura (διέλεσθαι φύσιν): si tratta, ben inteso, della funzione della diairetica, sulla quale ci siamo già soffermati. La medicina divide la natura del corpo, distinguendone le parti e le funzioni, mentre la retorica divide quella dell'anima, perché solo così essa può raggiungere il suo scopo d'«infondere quella convinzione [πειθώ] che tu desideri [βούλη] e la virtù, offrendo discorsi [λόγους] e attività [ἐπιτηδεύσεις] rispettose delle leggi [νομίμους]» (270 B). L'impostazione socratica, come si vede, pur partendo da un'attività esistente e diffusissima come l'oratoria, procede attraverso vari livelli, che vanno percorsi tutti, prima in una direzione e poi in un'altra:

1. la retorica, con le sue forme e il suo sapere (descrizione);
2. rispetto delle leggi (diritto);
3. subordinazione della persuasione al bene (etica);
4. essenza della retorica (metafisica).

La dialettica consiste nell'attraversamento graduale di tutti questi campi, che però per Platone non sono affatto ancora autonomi. Essi vengono attraversati comunque, se solo il cammino dialettico viene impostato nel modo dovuto, con l'unificazione e la divisione. La filosofia, per Platone, non è ancora strutturata in campi separati (come metafisica, fisica, logica ecc.). Questi campi però sono già perfettamente costituiti nella sua riflessione, in quanto questa, assumendo con precisione, attraverso le definizioni, il significato delle parole, per puntare alle forme che esse indicano – noi diremmo ai concetti –, organizza il suo materiale di pensiero con assoluto rigore dialettico. La procedura di unificazione e divisione di cui parla Socrate qui dipende certamente dalla scelta d'un metodo di pensiero e d'insegnamento (la dialettica infatti è uno degli insegnamenti avanzati dell'Accademia). Ma nei dialoghi queste distinzioni scolastiche, pur necessarie, non hanno una sanzione filosofica (ritorneranno a partire da Aristotele, in cui invece troviamo già perfettamente articolata la distinzione fra le varie parti della filosofia: logica, fisica, metafisica, etica, poetica ecc.).

Ciò che importa a Platone, invece, non è affatto l'articolazione interna d'un campo filosofico che per lui non s'è ancora costituito come sistema complessivo del sapere (come sarà per Aristotele), ma la filosofia come *modo d'essere, e modo di vivere di chi se ne occupa*. In altri termini, Platone dà a tutta la ricerca filosofica un orientamento etico, mentre Aristotele darà ad essa un orientamento epistemico, rispetto al quale l'etica stessa si situerà come un campo autonomo, che ha bisogno d'una propria fondazione, diversa da quella degli altri. Il problema di metodo da cui scaturisce l'importanza della dialettica, quindi, non è affatto astratto, ma è un problema concretissimo, anche pratico, perché la sua soluzione implica che qualcuno entri in relazione con la verità in un modo giusto non

solo gnoseologicamente ma anche eticamente. Qui si tratta, insomma, d'un problema d'ascesi e di formazione soggettiva, non d'una questione astrattamente logica o metodologica. Quando per esempio Socrate dice che non è «possibile conoscere la natura dell'anima in modo degno della parola [λόγος] senza la natura dell'intero» (270 C), allo stesso modo in cui un medico deve conoscere la natura del corpo come intero se vuole curare anche solo una sua parte, questo non è un problema di logica o di epistemologia se non in secondo grado, perché è invece prima di tutto un problema di *regolamento dell'azione*, quindi un problema etico. Infatti un medico che non considerasse il corpo come un intero non sarebbe in grado di curare, come un oratore che non considerasse l'anima ancora come un intero non sarebbe in grado di convincere. L'intero – che altro non è che un nome dell'uno – non è, ancora una volta, una determinazione astratta dell'ente, ma è una sua *condizione d'essere*, per esempio è una condizione di vita per un corpo, o di persuasione per un'anima. Tutta la metafisica di Aristotele terrà conto di questo problema del rapporto fra l'essere e l'uno, ma riorientando completamente l'articolazione che ne aveva data Platone (vi ritorneremo l'anno prossimo).

35. L'intero

Ora, l'intero (τὸ ὅλον) è manifestamente uno dei modi d'essere dell'uno. Solo attraverso l'uno (in quanto sovraessenziale, in quanto cioè, per Platone, «contiene» in sé l'essenza, dal momento che non c'è essenza se non di ciò che è uno) si costituisce la conoscenza dell'essenza, attraverso l'unificazione e la divisione dei concetti. Perciò l'idea non è affatto un doppio astratto delle cose (come Aristotele pensava che Platone pensasse). L'idea (ἰδέα) è la singolarità della forma (εἶδος), in quanto questa è il modo in cui si costituisce nell'ente un uno singolare. L'idea è insomma l'essere che si manifesta – che si dà – nell'ente, grazie alla potenza sovraessenziale che esso esprime proprio con il suo darsi, grazie al quale l'ente viene costituito come uno (come intero, come definito, quindi anche come differente dagli altri enti e dal non essere).

Nell'uno dell'ente continua quindi a manifestarsi quella potenza sovraessenziale che presiede all'intero dell'essere, all'insieme di tutti gl'insiemi, potremmo dire citando il paradosso di Cantor: insieme del quale sappiamo quali problemi ponga alla logica, perché non è computabile come un insieme allo stesso titolo degli altri. L'insieme di tutti gli insiemi – l'essere dell'ente in quanto tale –, insomma, è *immediatamente esposto* al sovraessenziale, ed è uno, ma con tutta una serie di difficoltà logiche che Platone esporrà nel *Parmenide*. Ciò non significa però che l'uno di un'anima o di una scatola ponga meno problemi dell'uno dell'intero,

perché raccoglie comunque in *un* insieme una molteplicità di cui noi possiamo sapere, ma mai sapere *tutto*. Un'anima o una scatola, in altri termini, non sono meno intere di tutto l'universo. L'uno – il tutto, l'intero – è comunque più complesso del nostro sapere. Ma anche il nostro atto di sapere è uno. Per questo ogni nostro atto è più complesso di se stesso; per questo ogni nostro atto è *sovraspaziale* e *sovratemporale*, pur costituendosi e venendo ad essere nello spazio e nel tempo. Ma, se questo è vero, dobbiamo concludere che il pensiero di Nietzsche, per tanti suoi aspetti essenziali, era già incluso nel pensiero di Platone: non perché anche Nietzsche sarebbe metafisico come Platone (come credeva Heidegger), ma perché Platone non è metafisico come Nietzsche (mentre Heidegger lo è; Heidegger, infatti, non è per nulla platonico, ma è forse l'ultimo vero aristotelico).

Perciò conoscere dialetticamente – com'è necessario per avere una scienza effettiva – significa percorrere dal molteplice all'uno e dall'uno al molteplice l'intera scala di determinazione degli enti: dall'uno della generalità (l'idea), che definisce l'essenza, all'uno della singolarità (che definisce l'ente singolo). Ma l'ente singolo non viene ad essere (non «cresce») che nella nostra coscienza, vale a dire in un *atto* di coscienza. *Per questo la logica dell'individuazione è la logica dell'atto, e non si può elaborare una logica dell'atto se non tenendo conto dell'individuazione e dell'al di là dell'essere che presiede ad essa, rendendola effettiva.* Questo percorso complessissimo e probabilmente, se non infinito, indefinito, è tuttavia pur sempre uno. E questo sta alla base della teoria della formazione platonica, che culmina nel concetto di *mégiston máthema*.

36. La retorica e l'anima

Platone si serve qui come modello della medicina ippocratica. «Prima di tutto – scrive – bisogna vedere se ciò di cui vogliamo possedere l'arte [εἶναι αὐτὸν τεχνικοί] e vogliamo essere capaci di fare essere tali anche altri è semplice [ἀπλοῦν] o se include più forme [πολυειδές]». Vediamo qui che la retorica è un'arte, cioè un saper fare, una tecnica, e che questa tecnica richiede comunque un insegnamento ed una trasmissione; è proprio proprio perché la retorica è una tecnica e non un sapere astratto che chi se ne occupa dev'essere capace d'usare la dialettica, come accade del resto anche in ogni altro campo di sapere.

Poi, qualora sia semplice, bisogna esaminare quale sia la sua potenza [δύναμιν] d'agire [δρᾶν] e su che cosa, e quale sia la sua potenza di patire [τὸ παθεῖν] e da che cosa. E se, invece, ha molteplici forme, dopo averle enumerate, bisogna vedere per ciascuna di esse quello che si vede quando è un'unità, ossia per che cosa possa per natura agire [ποιεῖν] essa stessa, o per quale patire, e [a partire] da che cosa (270 D).

Vediamo qui che Platone mette in azione contemporaneamente due impostazioni diverse. Da una parte si passa dall'uno al molteplice: il molteplice dev'essere ricondotto all'uno di cui fa parte (unificazione nella definizione) ed all'uno con cui si determina (definizione delle differenze formali). La forma è quindi un'unità inclusa in una unità superiore. Tutta la distinzione fra generale, particolare e singolare, sulla quale si soffermerà la logica d'Aristotele, rientra in questa scala delle determinazioni, con l'unica differenza che qui la forma, a qualunque livello della scala, è non solo individuata, ma pensata come individuale (e non come generale: Aristotele invece identificherà il conoscibile con il generale, escludendo così la possibilità stessa d'una conoscenza dell'individuale). La forma è pensata in relazione all'unità di pensiero che la coglie, e questo è vero tanto per una forma generalissima – ma non meno individuale, in quanto forma, delle forme particolari o singolari –, quanto per la singolarità concreta di ciascun ente singolare, cioè per la singolarità materiale e corporea (non a caso il *Fedro* verte proprio sulla possibilità e sulla convenienza di concedere il corpo).

Nel contempo, Platone mette in gioco l'opposizione di attivo e passivo che, come la contrapposizione fra l'uno e il molteplice, è prima di tutto una distinzione grammaticale o sintattica. Ora, l'oratore parla per convincere. Occorre quindi che conosca l'essenza dell'anima, dal momento che proprio l'anima dev'essere persuasa dalle sue parole. Quindi egli deve sapere se essa «ha natura una e uguale [ἓν καὶ ὁμοίον] o se, come il corpo, ha una forma molteplice [μορφὴν πολυειδέεζ]» (271 A); in che modo l'anima agisce o patisce; ed infine deve, dopo aver ordinato i generi dei discorsi e quelli dell'anima, considerare le varie relazioni causali con le quali i primi agiscono sui secondi, sapendo quando l'anima può o non può essere persuasa.

37. Dall'universale al singolare

Ma che cosa determina questi generi? È il problema che ponevo prima: un genere è un'articolazione interna ad un concetto. Un genere è quindi un'ipostasi d'un concetto. La parola «ipostasi» non viene usata da Platone, mentre diventerà diffusissima nel neoplatonismo, e noi sappiamo che essa si può applicare a due situazioni differenti: quella in cui indica un elemento costitutivo della definizione d'un concetto e quella in cui si raccolgono in un insieme più oggetti sotto un solo concetto. Se ad esempio usiamo la parola «tavolo», abbiamo alcune parole che ne definiscono il significato e i cui significati sono dei concetti che diventano ipostasi del concetto di tavolo; ma abbiamo anche una serie di tavoli, vale a dire di referenti della parola in questione, che sono ipostasi oggettive dello stesso concetto. Tuttavia l'insieme dei tavoli può essere facilmente diviso in più sottoinsiemi, ciascuno

dei quali sarà uno come lo è l'insieme generale di tutti i tavoli (per esempio gl'insiemi dei tavoli di legno, di ferro, di cristallo; a tre gambe, a quattro; rettangolari, quadrati, rotondi ecc.). Un uno è quindi solitamente composto da altri uno o sottounità variamente assortite. (Per tutto ciò rimando al primo seminario *Sull'uno I. Logica dell'individuazione*; vedete ancora una volta che l'argomento di quel seminario non era affatto lontano da Platone come poteva sembrare).

Ora, come dobbiamo distinguere – se dobbiamo farlo – le ipostasi oggettive dalle ipostasi di genere? L'individualità dalla particolarità? Si tratta certamente di cose diverse. Questo tavolo può rientrare in una o più particolarità di tavolo (vale a dire in questo o quel sottoinsieme dell'insieme generale dei tavoli), e le particolarità di tavolo sono ancora di natura astratta, concettuale, a differenza dei singoli tavoli concreti. Ci troviamo quindi di fronte ad una differenza radicale, che distingue le generalità e le particolarità dagli oggetti individuali. Del resto anche la singolarità fa parte della stessa graduazione astratta, cioè concettuale, nella quale sono incluse le generalità e le particolarità (e naturalmente anche gli universali), dal momento che nulla esclude che la singolarità sia altro che il concetto d'un'individualità. La differenza radicale si pone quindi solo fra l'individuale da una parte ed il concettuale dall'altra: non perché un concetto non sia un individuale come qualunque altro oggetto, e non perché non possano esistere dei concetti d'individualità, ma perché *l'individualità è, dell'oggetto, un aspetto che, in quanto tale, non può rientrare in un concetto, se non in quanto venga ridotta a singolarità*. Posso anche supporre che noi abbiamo un concetto di questo singolo tavolo, anche se supporlo introduce una variabile che a prima vista sembra inutile, dal momento che i concetti servono per raccogliere degli insiemi; vedremo tuttavia fra poco che questo non è affatto vero, non solo perché esistono anche insiemi con un solo membro, o con nessuno, ma anche perché, per introdurre un oggetto in un insieme, bisogna pur sapere qual è e com'è composta la sua singolarità. Tuttavia devo comunque riconoscere che il concetto singolare che ho di questo tavolo, pur essendo a sua volta un'individualità, non contiene affatto l'individualità del tavolo stesso, anche se vi fa riferimento. Sto forse solo ripetendo in termini diversi quello che ha dimostrato Kant: della cosa stessa noi non possiamo mai sapere nulla? Sì e no. Sì, se ammettiamo che il sapere proceda sempre e solo per concettualizzazione (cioè attraverso l'uso di generalità, come afferma Aristotele); no se invece ci ricordiamo che in realtà noi tutti sappiamo veramente, anche se misteriosamente, qualcosa proprio di *questo* tavolo, cioè di questo tavolo nella sua individualità, senza tuttavia essere in grado di concettualizzare questo nostro sapere, quindi senza essere capaci di tradurre questo nostro sapere in una singolarità (vale a dire nel *concetto* d'un'individualità).

Ciò nonostante, non dobbiamo dimenticare quello che ho ricordato poco fa, vale a dire che per un verso qualunque generalità è, come concetto, un indivi-

duo, proprio come il tavolo tangibile e percettibile; e per un altro che un tavolo come individualità non è neppure riconoscibile come tavolo se noi non applichiamo ad esso il concetto generale di tavolo. Del resto noi non possiamo sussumere dei tavoli di legno o di qualunque altra materia sotto un unico concetto astratto e generale di tavolo se prima il tavolo materiale, in quanto viene riconosciuto come tavolo, non è già diventato un ente di ragione, vale a dire una singolarità. Ciò significa che di questo tavolo in sé noi sappiamo altrettanto poco che dell'insieme cantoriano di tutti gli insiemi. Chi potrebbe escludere allora che questo tavolo non contenga a modo suo tutto l'universo? Chi potrebbe ignorare che ciascun oggetto, se noi ci poniamo in relazione ad esso nella prospettiva della sua individualità, contiene necessariamente un enigma?

Se per esempio prendiamo invece che un tavolo una persona, è chiaro che al nome «Giovanni» corrispondono molte persone che lo portano, come al cognome «Rossi» molte altre. L'intersezione fra questi due insiemi produrrà il concetto di Giovanni Rossi, che può ancora accogliere in un insieme tutte le persone che si chiamano così. Se però noi conosciamo *un* Giovanni Rossi, avremo un concetto di lui che non è affatto determinato solo dal suo nome e dal suo cognome, ma lo è dalla nostra conoscenza di lui in tutti i suoi molteplici aspetti. Se per esempio voi sapete o credete di sapere qualcosa di Ettore Perrella, non è certo perché io porto questo nome, anche se il fatto che io lo porti è una delle tante determinazioni che mi rendono me. Ma quando voi mi riconoscete e mi salutate, riconoscete pur sempre un Ettore Perrella che sono, come si dice curiosamente, io. Che cos'è questo io? Che cos'è tu o lui? Platone risponde: delle anime. Impostando il problema in questi termini, bisogna ammettere che non siamo avanzati di molto. Infatti, che cos'è un'anima? Che cos'è Ettore Perrella o Giovanni Rossi? Certo non un ente indefinito, ma appunto *un* ente del tutto irripetibile nella singolare generalità delle ipostasi che lo caratterizzano – vale a dire nell'*eidōs* che possiamo attribuirgli –, come in ciascuna sua azione.

Ora, il caso di Giovanni Rossi non è affatto diverso da quello di questo tavolo, che rientra nel concetto generale di tavolo, in questa o quella ipostasi di questo concetto (tavolo rotondo, tavolo di legno ecc.), e nel concetto della sua singolarità, come Giovanni Rossi rientra nel concetto generale di essere umano, nell'ipostasi dei Giovanni e in quella dei Rossi e di nuovo nel concetto che noi abbiamo di lui. Certo, in entrambi i casi la singolarità non è priva di rilievo nel determinare la nostra azione in relazione a questa o quella singolarità. Ad esempio un tavolo rotondo di legno del Settecento non sarà usato come un tavolo rotondo di legno appena uscito dalla fabbrica. L'industria ha accentuato la nostra distrazione, da questo punto di vista, perché ha cancellato le tracce della tecnica – cioè dell'arte – dagli oggetti che ci circondano, ed è anche per questo che dobbiamo inventare un'arte nuova, se vogliamo sopravvivere, e non diventa-

re macchine anche noi. D'altra parte neppure la singolarità di Giovanni Rossi e quella di Ettore Perrella sono prive di effetti quando abbiamo a che fare con loro. Questo non significa però che l'individualità di tavolo o l'individualità di Giovanni Rossi o di Ettore Perrella sia perfettamente inclusa nel concetto singolare che ce ne facciamo: non solo quando Giovanni Rossi o Ettore Perrella sono per noi degli altri, ma anche quando siamo Giovanni Rossi o Ettore Perrella. Certo, io mi conosco meglio di quanto non mi conosciate voi. E tuttavia, ciò nonostante, non solo non posso essere sicuro di conoscermi perfettamente (perché potrei sbagliarmi sulle mie capacità, sopravvalutarmi o sottovalutarmi), ma sono addirittura sicuro di non conoscermi affatto totalmente, perché, se mi conoscessi in questo modo, non solo non avrei un inconscio, ma non sarei nemmeno Ettore Perrella, perché sarei l'Onnipotente in persona, dal momento che solo a lui dobbiamo supporre una conoscenza perfettamente coestensiva al suo essere. Tutto ciò non è affatto lontano da quello che dice Platone. Traduco:

Poiché la potenza del discorso [λόγου δύναμις] consiste nella guida delle anime [ψυχαγωγία], chi vuol essere oratore è necessario che sappia quante forme [εἶδη] ha l'anima. Le forme di anima sono tante e tante, tali e tali, e, di conseguenza, alcuni uomini sono tali, altri talaltri; ma poi, una volta che abbiamo così suddivisi questi, ci sono anche tante e tante forme di discorsi [λόγων εἶδη], ciascuna delle quali è una tale (271 C-D).

Si potrebbe credere che Platone qui si fermi alle particolarità, cioè agli εἶδη assunti come generalità o particolarità. Vedremo invece che non è così, perché dobbiamo supporre che esista anche un *eidōs*, una forma, della singolarità, come del tavolo e di Giovanni Rossi. Socrate non lo dice, per il momento (lo farà solo, e di sfuggita, nelle ultimissime battute del dialogo) (278 A). Tuttavia, per adesso, basta la distinzione dei generi come particolarità a spaventare Fedro («sembra un lavoro non piccolo»)(272 B).

38. Generalità, particolarità, singolarità delle forme

Socrate cerca allora una strada più breve per ottenere gli stessi risultati, anzi, con la sua solita ironia, sembra seguire quanti sostengono che non è affatto importante che l'oratore – vale a dire l'avvocato, in questo caso – conosca la verità su come si sono svolti i fatti, perché basta che li renda verosimili, in quanto il verosimile è persuasivo per definizione, tanto che i fatti vengono spesso addirittura ignorati quando non sono verosimili (272 B-E). Ma naturalmente Socrate ribalta subito questa posizione: il verosimile (τὸ εἰκός) viene generato dalla somiglianza (ὁμοιότητα) con il vero, perché non è altro che l'immagine del vero. Invece l'oratore deve «dividere gli essenti [τὰ ὄντα] e con un'idea

essere capace [ma la parola greca indica la potenza: δυνατός] di accoglierli ciascuno secondo uno» (273 E).

Come si vede, non si tratta affatto, qui, anche se Socrate si riferisce all'idea, di generalizzare alcunché, anzi se mai la generalizzazione è dalla parte del verosimile, non del vero; si tratta invece proprio dell'uno che caratterizza ogni essente nella sua singolarità, «ciascuno secondo uno», καθ' ἕν ἕκαστον. Attraverso il lungo lavoro della dialettica, il dato singolare viene messo in relazione con tutte le generalità, in andata e in ritorno, ai vari livelli in cui l'essere si manifesta negli enti, mentre l'idea, in questo caso, riguarda il dato singolare nella sua verità (si tratta quindi dell'idea d'una singolarità). Quello che abbiamo chiamato il concetto della singolarità è la verità della singolarità dell'ente. Il singolare è di per sé ideale quando è colto e formulato nelle sue giuste coordinate, vale a dire nella sua irripetibilità, nel suo «ora». L'idea, come vi ho detto altre volte, è la singolarità d'una generalità, come il concetto d'una singolarità è un concetto singolare.

Comprendiamo adesso, grazie al riferimento al tempo (all'«ora») del prodursi dell'individualità perché di questa non può esserci un concetto che non sia necessariamente riduttivo. *L'individualità, infatti, non è ma sovraè, perché si produce solo nell'ora sovratemporale dell'evento o dell'atto.* Ed è proprio per questo che cogliere questo «ora» nel pensiero comporta un lavoro lunghissimo e faticosissimo, che non può avvenire senza un duro allenamento e senza una complessa ascesi soggettiva ed educativa (che è quella cui si dedica l'Accademia di Platone). «Perciò, se la strada da percorrere è lunga, non ti devi meravigliare, perché, per potere raggiungere grandi cose, bisogna percorrerla» (274 A).

Ora, la fatica di quest'ascesi è tale che nessun lavoro, neppure quello del retore o dell'avvocato, la meriterebbero. L'intento formativo può cogliere spunto dalla retorica (come da altri campi del sapere, proprio come accadeva nell'Accademia), ma la sua meta è molto più ambiziosa, perché è assoluta, in quanto lo scopo che ci si prefigge non è di piacere agli uomini – oppure per esempio vincere le cause in tribunale – ma è, né più né meno, che *di piacere agli dei* (273 E). Comprendiamo perciò, ora, perché lo sfondo mitologico evocato nel secondo discorso di Socrate fosse giustificato e per nulla sproporzionato all'oggetto del discorrere.

Il *Fedro* parla quindi di più argomenti, strettamente articolati insieme: si parte dal problema della reciprocità dell'amore, si passa da questo al tema della funzione della retorica e della dialettica, per giungere alla natura della formazione. Ma la formazione in che quadro è inserita? Potremmo dire che è posta in un contesto immediatamente metafisico, se questa parola non platonica non rischiasse di trarci fuori strada. Invece tutta la parte finale del dialogo ci consentirà di situarla nelle sue giuste coordinate, per quanto proceda, come al solito, nel tipico modo platonico: più per allusioni indirette e per riferimenti mitici che aggre-

dendo direttamente il problema in termini d'argomentazione. Un oratore deve sapere bene che la sua parola si rivolge all'anima dei suoi interlocutori. Ma è proprio per questo che Platone sembra fidarsi pochissimo degli oratori del suo tempo. Tuttavia il problema non riguarda solo la parola, perché nelle ultime battute del dialogo esso viene esteso anche ai testi scritti. Se questi, come Platone dirà fra poco, servono solo come sostegno della memoria, forse che un sostegno della memoria non può servire qualche volta anche a suscitarsela, quando sembrava scomparsa? In altri termini, se il lettore fa attenzione anche al senso d'uno scritto, oltre che al suo significato letterale, non è forse possibile che la lettura possa davvero produrre un insegnamento? Porsi questa domanda non è secondario, se si vuole capire come e perché Platone scriveva. Io non credo affatto che egli celasse nulla di quello che pensava, per lo meno, non mi pare che consista in questo la differenza fra dimensione esoterica e dimensione essoterica del suo insegnamento. Egli scriveva di tutto, ma non tutto, e non si avventurava per iscritto in lunghe dimostrazioni dialettiche, se non, come accade nel *Parmenide*, come esemplificazione del processo dialettico stesso. Platone non era un professore, ma era un formatore. Ora, se la conoscenza di chiunque è fondata sulla reminiscenza – sulla reminiscenza di qualcosa che non è stato conosciuto se non miticamente –, non possiamo forse ritrovare vivo Platone nei suoi testi, anche se non abbiamo mai partecipato ad una sua lezione? Platone, insomma, nei suoi testi, non ci parla forse ancora realmente – ben inteso, nel nostro *atto* di leggerli –, anche se solo per accenni, come se fosse ancora presente qui fra noi?

Padova, 28 gennaio

VII. Platone e la scrittura

39. Egitto

La prima sezione del *Fedro* è occupata dalla lettura d'uno scritto; l'ultima, simmetricamente, da un mito sull'origine della scrittura stessa. È il famoso mito egiziano di Theuth (o Toth, il dio egiziano delle arti, identificato dai Greci con Hermes) che, al tempo del faraone Thamus, avrebbe inventato le più antiche arti egiziane, come la matematica e la scrittura, e le avrebbe presentate come doni e contributi essenziali al faraone stesso. È singolare che in questo mito il faraone appaia in una dimensione di superiorità rispetto al dio. È anche vero che, per gli Egiziani, anche i faraoni erano dei, ma non sono sicuro che Platone si riferisca a questo, non solo perché il testo non vi fa cenno, ma anche perché un faraone non è mai stato considerato dagli Egiziani come un dio superiore agli altri. Sta di fatto che, nel dialogo, Thamus corregge Theuth, quando questi, a proposito della scrittura, la presenta come «farmaco della memoria e della sapienza».

E il re rispose: «O ingegnosissimo Theuth, c'è chi è capace di creare le arti e chi è invece capace di giudicare quale danno o quale vantaggio ne ricaveranno coloro che le adopereranno. Ora tu, essendo padre della scrittura, per affetto hai detto proprio il contrario di quello che essa vale. Infatti, la scoperta della scrittura avrà per effetto di produrre la dimenticanza nelle anime di coloro che la impareranno, perché, fidandosi della scrittura, si abitueranno a ricordare dal di fuori mediante segni estranei, e non dal di dentro e da se medesimi; dunque, tu hai trovato non il farmaco della memoria, ma del richiamare alla memoria. Della sapienza, poi, tu procuri ai tuoi discepoli l'apparenza, non la verità: infatti essi, divenendo per mezzo tuo uditori di molte cose senza insegnamento, crederanno di essere conoscitori di molte cose, mentre, come accade per lo più, in realtà, non le sapranno; e sarà ben difficile discorrere con essi, perché sono diventati portatori di opinioni invece che sapienti [...]» (274 E-275B).

Notiamo in primo luogo che l'inventore delle arti è detto dal faraone incapace di giudicarle. Questo, a dire il vero, non stupisce molto, dal momento che lo stesso Platone, pur non essendo un oratore, può giudicare la retorica meglio dei retori. Notiamo ancora che qui un uomo, sia pure divinizzato, corregge un dio; Ciò significa – ed è questa l'unica interpretazione possibile del problema che ho

segnalato – che la saggezza stessa porta ad essere non solo veramente dei, ma anche, in qualche caso, superiori ad essi. Inoltre chi è padre di un'arte, per l'affetto che porta alla sua creatura, tende a sopravvalutarla; quindi la giudica più obiettivamente il saggio che la considera dall'esterno se, per giudicare, si serve della dialettica (quindi, dal punto di vista della sapienza, il filosofo è superiore persino a un dio). In questo brano, del resto, la memoria viene divisa in due: c'è una memoria «dal di dentro», che è la memoria effettiva, ed una memoria «dal di fuori», che si conserva solo attraverso il ricorso a segni di rimemorazione, cioè alla scrittura.

40. Una teoria della memoria

È il caso d'aggiungere che qui Platone, parlando della superiorità della memoria effettiva su quella falsa memoria ch'è formata dal ricorso alla scrittura, s'inserisce in una lunga tradizione, della quale fanno parte soprattutto coloro che anticamente si sono occupati di retorica (per esempio Cicerone) e che culmina nel Cinquecento con l'arte della memoria di Giordano Bruno. Bruno e in generale la mnemotecnica del Rinascimento, del resto, come ha dimostrato Frances Yates in un suo libro fondamentale¹, attingono proprio alla retorica, all'interno della quale l'arte della memoria ha sempre avuto un ruolo, per il semplice fatto che gli oratori dovevano necessariamente imparare a memoria i propri discorsi, prima di pronunciarli in pubblico. È vero che qui Platone non precisa come si effettua la memoria «dal di dentro» o «da se medesimi». È certo tuttavia che al suo tempo esisteva già un'arte della memoria, la cui origine veniva fatta risalire a Simonide, quindi ad un altro di quei poeti antichi ai quali Platone si è già richiamato in precedenza nel dialogo. Non è quindi impossibile che la sua preferenza per la memoria effettiva su quella scritta sia direttamente in relazione con la mnemotecnica, che procedeva di solito con una sorta di «scrittura interiore». Ma è più probabile che egli si riferisca più in generale alla memoria come traccia mentale, «interna», dell'azione. Il testo non lo precisa, e *pour cause*, perché la memoria qui non è considerata come fatto tecnico, ma lo è solo dal punto di vista della sua genesi spontanea dall'atto. Del resto anche i sistemi spazializzanti dell'*ars memoriae* servivano a ripetere un'azione, per quanto immaginaria (il percorrere degli spazi architettonici prestabiliti, su cui venivano «fissati» in bell'ordine gli argomenti da ricordare). In ogni caso, la memoria è pur sempre la permanenza soggettiva del trascorrente.

Benché questa teoria platonica della memoria qui sia appena accennata, è evidente che essa implica un ricorso logico al sovratemporale. Noi ricordiamo facilmente quello che facciamo perché farlo, quando siamo proprio noi a farlo, e

la nostra azione non è un semplice riflesso meccanico o automatico, ci pone nell'«ora» di cui abbiamo già detto che è l'intervallo sovratemporale del tempo nel suo trascorrere. L'azione, in altri termini, non si genera nel tempo, ma nel sovratemporale, e proprio per questo è, per così dire, cronopoietica. Non parlo, ben inteso, del tempo sempre uguale degli orologi, ma di quello della nostra concreta esperienza della temporalità, che è un'esperienza estremamente discontinua, dotata di veri e propri centri d'espansione della temporalità².

Invece l'altra memoria, quella consentita dallo scritto, è una memoria apparente, è la *dóxa*, vale a dire la sembianza della memoria, perché si serve di soccorsi esterni, che consentono di trasmettere ciò che invece non si ricorda veramente. La scrittura, in realtà, non è altro che questo: un modo per dire *in absentia* e per poter tornare a sapere ciò che non abbiamo davvero trattenuto nella nostra memoria, perché non ci siamo trattenuti nell'esperienza che ne abbiamo fatta. Questa esperienza, in realtà, non è mai stata veramente nostra. Ciò che viene scritto, in quanto è scritto, non è soggettivato. Per esempio, è proprio questo il motivo per cui Freud sconsiglia a chi vuole interpretare i propri sogni di metterli per iscritto. Scriverli, infatti, consente sì di ricordarli, ma questo interrompe le associazioni. Scrivere, quindi, anche per Freud, è in realtà un modo per dimenticare.

È evidente che, dietro questo grande mito egizio – che ha tutta l'aria d'evocare un contenuto sacro, segreto –, s'indovina, come sullo sfondo, l'enorme svolta culturale che aveva segnato in Grecia l'inizio dell'età classica: l'adozione della scrittura quale mezzo di trasmissione della parola. Il successo di questo mezzo di trasmissione, che non era stato essenziale per l'antica poesia (che si trasmetteva soprattutto oralmente, come per esempio accadeva per i poemi omerici) per un verso consente un grande progresso culturale, ma per un altro costringe a pagarne il prezzo: la cultura diventa immediatamente un deposito morto di nozioni, al quale solo faticosamente si può tornare a dar vita, riappropriandosi del contenuto degli scritti. E proprio su questo secondo movimento vertono le obiezioni di Platone alla scrittura, che non sono per nulla in contraddizione, come potrebbe sembrare a prima vista, con il fatto che Platone scrivesse.

Sappiamo che i poemi omerici venivano trasmessi a memoria dai rapsodi, come avveniva molto probabilmente anche per i testi poetici arcaici. Ciò non significa tuttavia, come si è creduto in passato, che in età omerica i Greci ignorassero del tutto la scrittura. Il ritrovamento di testi scritti sia a Creta sia nel Peloponneso con il lineare B (vale a dire con una scrittura sillabica che non ha nessuna relazione con quella greca classica) ha dimostrato invece che i Greci conoscevano dei sistemi di scrittura anche molto tempo prima di Omero (i testi in lineare B sono formulati in un greco molto arcaico, ma che non sarebbe stato affatto incomprensibile ad Omero). Ma la scrittura, nel tempo remoto dei palaz-

zi di Pilo o di Festo, veniva riservata alla gestione dei conti, e non certo alla trasmissione del sapere, come invece avveniva già in Egitto o in Mesopotamia. Del resto la scrittura è sempre stata un'invenzione da ragionieri. Gli stessi scribi egizi, in fin dei conti, non erano che dei ragionieri sublimi. Solo molto tempo dopo Omero, invece, l'uso della scrittura, in Grecia, si è esteso alla cultura. Solo nell'età di Pisistrato, per esempio, i poemi omerici sono stati trascritti nella forma che è giunta fino a noi. È allora che la letteratura greca è diventata per la prima volta qualcosa di molto simile a ciò che intendiamo noi con questa parola, grazie alla redazione effettiva di testi scritti. Del resto sappiamo pure che ancora in età classica i testi scritti venivano sempre letti pubblicamente. Quelli poetici lirici erano cantati, quelli drammatici erano messi in scena; Erodoto leggeva pubblicamente, ad Atene, la sua storia, e gli stessi dialoghi di Platone venivano addirittura recitati nell'Accademia. Del resto, ancora al tempo di Agostino d'Ippona, leggere significava sempre leggere ad alta voce, vale a dire dare propriamente la parola allo scritto. Ci troviamo di fronte, qui, ad un problema culturale assolutamente non trascurabile, soprattutto in un'epoca come la nostra, nella quale il diffondersi prima impensabile dei mezzi di scrittura (per esempio del computer) rischia d'appropriarci del tutto d'ogni nostro sapere.

Tuttavia, nonostante l'importanza di quanto ho detto finora sulla critica alla scrittura da parte di Platone – che non è mai stato semplicemente un *laudator temporis acti* –, la chiave di volta di questa critica non sta ancora qui. Ciò che dice Socrate è invece che la scrittura è un mezzo insufficiente *per insegnare*. È quasi un'ovvietà. Anche oggi per imparare si va a scuola, dove il contenuto dei libri di testo è commentato o ripresentato a voce da un insegnante, mentre chi studia deve pur sempre imparare a ripetere il contenuto dei libri di testo. Certo, questo contenuto viene presto dimenticato, ma non del tutto, e la cultura di qualcuno, in fondo, non è che l'insieme strutturato di tutto ciò che egli ricorda di quello che ha imparato. È per questo che il diffondersi ed il moltiplicarsi dei mezzi didattici finisce per produrre ignoranza, invece che sapere. La questione, in fondo, è tutta qui. E certo non è un caso che Socrate, come Gesù, non abbia scritto mai neppure un rigo.

41. Il silenzio della scrittura

La scrittura, come la pittura, ha di terribile – *δεινόν*: ricordate quel che abbiamo detto sulla sacralità implicita in questo aggettivo – che, come i dipinti restano immobili, i testi scritti non rispondono alle domande dei lettori. Lo scritto rimane insomma una specie di sezione unica ed immobile del pensiero di chi scrive; essa non può né estendersi né modificarsi, e quindi si presta poco, da

sola, a trasmettere un'arte (anche se trasmette un sapere identico a se stesso, vale a dire, come ci esprimeremmo noi, delle informazioni). Platone insiste sul fatto che gli scritti non possono difendersi da chi li critica e che non possono spiegarsi da sé a chi non li comprende. Ma non si tratta affatto, qui, – come hanno inteso molti – dell'esigenza di difendere una qualunque ortodossia. Credo che questo sia l'ultimo dei problemi che Platone si ponga, anzi che non se lo ponesse neppure. Anche nell'Accademia, come vedremo meglio fra poco, il problema non era d'insegnare ad altri le opinioni di Platone, ma d'estrarre la verità contenuta nelle opinioni di ciascun allievo. Per questo l'Accademia era un luogo iniziatico di formazione, e non assomigliava affatto ad un'università.

Le obiezioni che vengono mosse alla scrittura, quindi, non sono solo quelle relative alla difficoltà d'una lettura non guidata. Da questo punto di vista io stesso ho già accennato la volta scorsa al fatto che un testo, per quanto sia apparentemente immobile, è pur sempre dotato di senso. Ora, il senso, a differenza della significazione, consiste in definitiva in una sorta di misteriosa capacità di rigenerarsi e di ripetersi, anche se nulla può garantire né che questo accada, né che questa ripetizione non si produca nella differenza. Anzi, in definitiva il senso non è altro che la differenza che si produce – ma mai arbitrariamente – nella ripetizione. Un testo scritto, se per un verso non può che continuare a ripetere quel che dice, per un altro continua a dire qualche cosa che non è affatto incluso nei significati delle parole che lo compongono. Del resto anche questi non esprimono interamente il concetto *complessivo* che l'autore vuole esprimere, dal momento che il significato anche d'una sola frase non è certo equivalente alla somma dei significati dei significanti che la compongono. Un testo non contiene l'autore. Il *Fedro* non contiene Platone, se non in piccola parte, cioè come una sorta di resto o di precipitato del suo atto di scrivere. Ora, è proprio questo atto che si riproduce nel nostro atto di leggere (se *veramente* leggiamo, cioè se, leggendo, noi c'interrogiamo davvero su ciò che il testo dice nella nostra comprensione). Questo resto è lì, senza dubbio, e il testo che leggiamo contiene esattamente le parole che Platone scrisse su qualche papiro o pergamena qualche secolo prima di Cristo. Ma non è questo il punto. Il punto è che il senso del testo non sta scritto nel testo (non è affatto un suo contenuto oggettivo), e che lo stesso testo, letto da me, può significare *veramente* una cosa diversa da quello che significa quando lo legge qualcun altro. Un testo si *ricostituisce* in una vera lettura. Chi legge veramente riscrive. Ma ho già detto che non lo fa arbitrariamente, anche se la fedeltà della lettura non può certamente essere garantita filologicamente, come si crede all'università. Infatti anche una dimostrazione filologica è indimostrabile, perché il documento sul quale opera non è un dato oggettivo, se non in quanto viene interpretato. La verità ultima del *Fedro* è quella che io, come lettore, do a questo scritto nel momento in cui leggo o nella memo-

ria che ne ho. Ma questa verità è garantita da me come persona viva, e per nulla dal testo. E un'affermazione falsa filologicamente potrebbe essere vera filosoficamente. Gli esempi di questo scambio potrebbero essere numerosissimi; in definitiva tutti i veri pensatori hanno sempre falsificato la storia, cioè l'hanno ricostruita in *après coup*, a seconda delle proprie esigenze di crearsi una genealogia. La genealogia, come radicamento aristocratico, non è niente d'oggettivo. Essa affonda le proprie radici nel mito, vale a dire nella retroiezione di ciò che invece proietta o progetta chi vi si riconosce (naturalmente non mi riferisco solo all'aristocrazia come classe sociale, ma anche a quella del pensiero, che sicuramente ci riguarda molto più da vicino; ma naturalmente non vedo nessun motivo per contrapporre queste due dimensioni).

Mi si potrebbe obiettare che in questo modo io sto dando al *Fedro* una verità che lo distrugge, perché lo falsifico proprio nella misura in cui gli do senso. Come posso allora salvaguardare la sua verità? Come posso non falsificarlo? Come posso farlo vivere in me, ma senza entrare in contraddizione con la fedeltà che esso mi chiede proprio per il fatto di esserci? Posso farlo, senza dubbio, solo se riesco a *vivere* nel testo, cioè solo se la mia lettura è un atto di pensiero. È come con la storia: la sua verità non sta semplicemente nell'accumulo infinito dei fatti oggettivi, ma nel disegno complessivo che se ne ricava. Certo, questo disegno viene visto in termini diversi col passare del tempo e con il susseguirsi delle concezioni storiche. Ma questo continuo venire a mutare maturando della storia non è una sua falsificazione, perché invece è la sua piena realizzazione. La verità della storia non è mai oggettiva, ma consiste negli atti in cui si produce e che produce. Un giorno potremmo scoprire che Alessandro Magno o Cesare non sono mai esistiti, ma sono stati solo dei personaggi inventati dagli storici. In fin dei conti, perché no? Chi ci garantisce che sono davvero esistiti? Ma quando anche questo non fosse mai stato vero, forse che basterebbe saperlo per falsificare tutte le storie che ne parlano? Sicuramente no, come sicuramente non ha nessuna importanza sapere se è mai esistito qualcuno che, come Abramo e Mosè, ha avuto un ruolo essenziale nella storia d'Israele, perché la verità di queste figure è storica proprio perché esse sono essenziali nella storia.

Ora, come si può conciliare la libertà dell'atto di lettura con la fedeltà al contenuto d'un testo? Credo che solo l'amore possa compiere questa conciliazione, purché sia un amore consapevole della distanza. Solo se sono consapevole della distanza assoluta che mi separa da Platone, che un giorno, ad Atene o Siracusa, scrisse il *Fedro*, io posso parlare veramente *con* Platone mentre leggo. Ma posso parlare con Platone solo se, leggendo, lo amo al punto da *diventare lui*. E forse questa è una delle possibili interpretazioni della metempsicosi. Il problema è allora: come fare per non uccidere Platone quando ne leggo i testi? Come posso *vivere insieme a lui* rispettandone il pensiero in quello che io penso?

42. *Di che cosa parla il Fedro*

Ora, questo problema è quello dell'immagine. «È il discorso che viene scritto, mediante la scienza, nell'anima di chi impara, e che è capace di difendersi da sé e sa con chi deve parlare e con chi deve tacere» (276 A). Solo il mio discorso vivente ed animato (λόγον [...] ζῶντα καὶ ἔμψυχον) è passibile di dimostrarsi vero o falso *in atto* (e qui alla parola «atto» dobbiamo dare non solo il suo significato aristotelico, ma anche quello dell'azione; questi due significati s'uniscono, probabilmente, solo nel concetto palamita di *enérgeia*, che non ha nulla a che vedere con l'energia, ma che è da tradursi appunto con «atto»).

Questo, allora, rende inutile la lettura? Platone non lo pensava di certo, altrimenti non avrebbe mai scritto nulla. Che lo abbia fatto, invece, dimostra che pensava possibile la permanenza del suo proprio dire (del suo «discorso vivente ed animato») in quello d'un lettore, anche se questa convivenza non può venire garantita oggettivamente e filologicamente.

Il problema, tuttavia, come dicevo, è quello l'immagine, εἶδωλον, come si esprime Fedro. Il discorso scritto è un'immagine del pensiero di Platone. Ora, io posso servirmi del primo rispettando il secondo, allo stesso modo in cui un ritratto di qualcuno non mi dice molto su di lui, ma mi dice tuttavia qualcosa d'essenziale. Pensiamo ai ritratti di Platone e di Socrate che sono giunti fino a noi, per esempio. È straordinario che noi, dopo duemilacinquecento anni, possiamo sapere che faccia avessero queste persone. Saperlo ci dice pur sempre qualcosa di loro, anche se certo soprattutto qualcosa che comprendiamo solo in quanto sappiamo, su di loro, molto di più di quanto non ci dicano i ritratti.

L'*eidolon*, tuttavia, come sappiamo, è una delle dimensioni della parola. È a questo che si riferisce Fedro? Non immediatamente, sembrerebbe, perché questa parola interviene da sola, e non è articolata con le altre due che l'accompagnano nella Lettera VII: ὄνομα, il nome o il significante, e λόγος, la definizione del suo significato. Tuttavia questa non mi sembra una grande obiezione. Quando si parla una lingua, le parole che si usano portano inevitabilmente con sé la loro storia e la ricchezza delle loro significazioni diverse, anche se noi non ne siamo affatto consapevoli. Quando traduco me ne faccio sempre un principio, e credo che sia essenziale tener conto di questo principio per interrogare un testo. Che per esempio Gregorio Palamas usi due termini aristotelici come *dynamis* ed *energeia* non significa necessariamente che fosse consapevole di questa provenienza. Ciò nonostante, anche se non lo era, queste due parole sono le stesse che adoperava Aristotele per indicare la potenza e l'atto, e non possiamo ignorarlo, se vogliamo comprendere il pensiero del vescovo di Tessalonica. Del resto è così con ogni parola. Quando per esempio il testo del *Fedro* parla d'un platano, noi

possiamo farci una certa immagine del luogo in cui Socrate sta parlando e quest'immagine sarebbe stata completamente diversa se il testo avesse parlato d'un fico. La parola «platano» quindi ci consente di farci un'immagine insufficiente, ma non del tutto ingannevole, del paesaggio in questione. Allo stesso modo il dialogo nel suo complesso ci consente di farci un'immagine altrettanto insufficiente, ma non del tutto ingannevole, del pensiero di Platone. Ne consegue che, attraverso l'immagine del pensiero di Platone che il *Fedro* ci trasmette, ci giunge veramente qualcosa di lui, e non solo una traccia morta, ma anche qualcosa d'essenziale e di vivo, che noi possiamo trapiantare in noi, per farlo crescere e germogliare di nuovo.

Solo che questo non basta, dice Platone, a diventare filosofi. Il mondo è pieno di lettori di Platone che non sono filosofi, e c'è certamente qualche grande filosofo che non ha letto il *Fedro*. Infatti non basta la lettura di questo o quel testo, per diventare filosofi. Ci vuole qualcos'altro, qualcosa di cui si occupava l'Accademia (e di cui dovrebbe occuparsi la nostra: mi si conceda la superbia d'istituire una continuità con quella), ma questo qualcos'altro si può produrre (ed ora lo dico invece con la necessaria modestia) anche senza l'Accademia antica ed anche senza la nostra. È come con la retorica: si può essere buoni retori senza sapere d'essere filosofi, ma è certo molto meglio se ci si rende conto d'esserlo. Si può essere filosofi anche senza essere stati a colloquio con Platone, ma è certo molto meglio se ci si è stati e ci si sta lungamente. Il problema di cui parla il *Fedro* è allora: come si diventa filosofi? Cioè, *come ci si forma?* Questo è il vero nucleo tematico del dialogo, ed anche di tutti gli altri scritti di Platone.

43. *I giardini d'Adone*

Del resto Socrate stesso dichiara che la scrittura non è affatto inutile, anche se la paragona ai giardini d'Adone, che crescono velocemente ma durano poco e non portano frutto, mentre le piante autentiche crescono lentamente, ma si riproducono. Ciò nonostante, aggiunge, la scrittura è un gioco utile, perché può servire da rimedio sia per la vecchiaia, che porta l'oblio, sia «per chiunque segua la medesima traccia» (276 D) di pensiero e di ricerca che sta alla base del testo. Alla scrittura però continua a contrapporsi il lavoro della dialettica, vale a dire l'apprendimento della sua tecnica e l'addestramento di altri ad essa.

Così è in effetti, o caro Fedro, ma molto più bello diventa l'impegno su queste cose, credo, quando si faccia uso dell'arte dialettica e con essa, prendendo un'anima adatta, si piantino e si seminino discorsi con conoscenza, che siano capaci di venire in soccorso a sé e a chi li ha piantati, che non restino privi di frutto, ma portino il seme, dal quale nascano anche in altri uomini altri discorsi, che siano capaci di rendere questo seme immortale e che facciano felice chi lo possiede, nella misura più grande che all'uomo sia possibile (276 E-277 A).

Come si vede, Platone dà molta più importanza all'insegnamento orale, concreto, della dialettica, che alla scrittura di testi, che rischiano di restare inutili, se non sono accompagnati dal lavoro di chi li utilizza seguendone la traccia.

Ora, gli scritti, dice Socrate, aiutano solo la memoria di coloro che già sanno (278 A). Tutti noi sappiamo, per averlo sperimentato mille volte, che nella lettura si produce un vero e proprio *Zirkel im Verstehen*, come si dice in tedesco: leggendo, riusciamo a capire solo poco di più di quanto già sappiamo, e questo poco finiamo per dimenticarlo completamente, se non diventa un pezzo essenziale d'una nostra costruzione. *Oportet studuisse, non studere*, dice un motto latino. Quello che si è imparato e si è dimenticato lascia comunque una traccia viva, che possiamo allargare ed estendere se e solo se questo c'importa per qualcosa d'essenziale. Ci sono persone che leggono di tutto, ma questo serve loro solo come una specie di raffinato passatempo. Credo che una lettura fine a se stessa possa giungere persino ad essere una specie di perversione pornografica. Del resto anche la pornografia c'interessa e ci piace solo se riusciamo ad immedesimarci in quello che vediamo: dove si vede che una perversione completa non può esistere – se ci fosse bisogno di conferma – nemmeno nella lettura.

44. Il compito dell'insegnamento

Nessun discorso, dice Socrate, è mai stato scritto «in versi o in prosa con molta serietà» (278 E). Il termine *σπουδή* («serietà») è lo stesso che ricorre nella Lettera VII, in un passo che ho già avuto modo di commentare anni fa, e nel quale Platone, parlando direttamente di se stesso, dichiara lo stesso principio che nel *Fedro* è enunciato da Socrate. Rileggiamolo:

Infatti queste due verità si colgono necessariamente insieme e insieme si impara il falso e il vero che concerne tutta quanta la realtà, dopo una applicazione totale e dopo molto tempo, come ho detto all'inizio: sfregando insieme, non senza fatica, queste realtà – ossia nomi, definizioni, visioni e sensazioni –, le une con le altre, e venendo messe a prova in confronti sereni e saggiate in discussioni fatte senza invidia, risplende improvvisamente la conoscenza di ciascuna realtà e l'intuizione dell'intelletto, per chi compia il massimo sforzo possibile alla capacità umana. Pertanto, ogni uomo che sia serio si guarda bene dallo scrivere di cose serie, per non gettarle in balia dell'avversione e dell'incapacità di capire degli altri. In breve, da tutto questo si deve concludere che, allorché si vedano opere scritte di qualcuno, siano leggi di legislatore o scritti di qualche altro genere, le cose scritte non erano per tale autore le più serie, se egli è serio, perché queste stanno riposte nella parte più nobile di lui; se, invece, mette per iscritto quelli che per lui costituiscono veramente i pensieri più seri, «allora di certo» non gli Dèi, ma i mortali «gli hanno fatto perdere il senno» (344 B-D).

Come si vede, molte parole sono assai prossime a quelle usate nel *Fedro*, mentre il verbo *σπουδάζω* «sono serio» ha la stessa radice della parola che abbiamo citato prima. E sapete che già in passato ho messo in relazione questo

passo con il problema del *mégiston máthema* com'è posto nella *Repubblica*. Ancora una volta per Platone il compito dell'insegnamento dei *mathémata* – e la dialettica è uno di questi – è di far giungere ciascun allievo al punto in cui egli potrà cogliere l'improvviso fuoco della conoscenza cui Platone si riferisce nel passo che ho appena citato, e come spiega meglio in quest'altro:

Questo, però, posso dire sul conto di tutti quelli che hanno scritto o scriveranno e che affermeranno di sapere le cose di cui mi do pensiero, sia per averle udite da me, sia per averle udite da altri, sia per averle scoperte da soli: non è possibile, a mio parere, che costoro abbiano capito alcunché di questo oggetto. Su queste cose non c'è un mio scritto, né ci sarà mai. In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta. Tuttavia, questo io so: che se dovessero essere messe per iscritto o essere dette, lo sarebbero nel miglior modo possibile da me, e che se fossero scritte male, me ne addolorerei moltissimo. Se, invece, io credessi che si debba scriverle e divulgarle in modo adeguato, che cosa avrei potuto fare nella mia vita di più bello che mettere per iscritto una dottrina a tal punto utile agli uomini e portare alla luce per tutti la natura delle cose? Ma io non credo che quel che passa per una trattazione, a riguardo di questi argomenti, sia un beneficio per gli uomini, se non per quei pochi i quali da soli sono capaci di trovare il vero con poche indicazioni date loro, mentre gli altri si riempirebbero, alcuni, di un ingiusto disprezzo, per nulla conveniente, altri, invece, di una superba e vuota presunzione, convinti di aver imparato cose magnifiche (341 C-E).

Platone sta quindi parlando di un *máthema*, d'un insegnamento, non dicibile (*ῥητόν*), che pure è quello essenziale: il suo. Ma il suo non è quello degli altri. Al massimo insegnamento, con l'aiuto di chi insegna, ciascuno deve giungere da sé, perché ciascuno ha l'unica via d'accesso all'uno che è, anche se nessuno sa esattamente, o definitivamente, da quali ipostasi è composto questo uno. Ciò non significa, però, che esso sia indeterminato, come io non ho bisogno di venire a conoscenza di ogni atomo di questo tavolo per averne un'effettiva conoscenza. La conoscenza è dell'uno attraverso le generalità (che però sono pur sempre une). Proprio per questo solo quando questo accesso è stato percorso consapevolmente si produce la vera scienza – *ἐπιστήμη* –, che, come si vede, consiste in una concezione unitaria del sapere, al tempo stesso dotata di chiarezza logica e di compostezza etica. Lo scopo della filosofia, per Platone, è di giungere a questo risultato, che certamente non s'impara sui libri.

Ciò non significa che Platone, nei suoi, si sia astenuto dal mostrare enigmaticamente quale sia la direzione da seguire (e non lo ha fatto solo coi miti, per esempio quello della caverna). Ciò che dobbiamo chiarire ulteriormente ora, tuttavia, per concludere questo nostro commento al *Fedro*, è perché a questa concezione unica, che è al tempo stesso scienza e saggezza, ciascuno debba giungere da sé. Leggiamo prima di tutto il *Fedro*, nella grande definizione che Platone dà non del sapiente, *σοφός*, ma del filosofo, cioè di chia si è effettivamente formato.

Invece, chi ritiene che in un discorso scritto, qualunque sia l'argomento su cui verte, vi sia necessariamente molta parte in gioco, e che nessun discorso sia mai stato scritto in versi o in prosa con molta serietà (e nemmeno sia mai stato recitato, come i discorsi che vengono recitati dai rapsodi, che senza possibilità di esame e senza nulla insegnare mirano solamente a persuadere), ma che, veramente, i migliori di essi non sono altro che mezzi per aiutare la memoria di coloro che già sanno; e ritiene che solamente nei discorsi detti nel contesto dell'insegnamento e allo scopo di fare imparare, ossia nei discorsi scritti realmente nell'anima intorno al giusto e al bello e al bene, ci sia chiarezza e completezza e serietà; e inoltre ritiene che discorsi [λόγους] di questo genere debbano essere detti suoi, come se fossero dei figli legittimi, e prima di tutto il discorso che egli reca in se stesso [πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ], se mai lo abbia trovato, e poi quelli che, o figli o fratelli di questo, sono nati in ugual modo in altre anime di altri uomini a seconda del loro valore, e saluta tutti gli altri e li manda a spasso; ebbene, o Fedro, appunto un uomo di questo genere è probabile che sia quello che tu ed io ci augureremmo di diventare (277E-278B).

Da questo passo possiamo isolare alcuni punti fondamentali, per abbozzare una prima riflessione su un argomento che certo non potremo affrontare compiutamente, perché farlo significherebbe niente meno che costruire un'etica.

1. È possibile trovare in se stessi un discorso – una Parola, o una ragione: λόγος – che si può coltivare e sviluppare, e che si deve salvaguardare, perché non venga imbastardito passando sulle bocche di tutti come se fosse un'opinione qualunque. Trasmetterlo, soprattutto per iscritto, vorrebbe dire tradirlo, e perderlo, perdendosi. Infatti questa Parola è ciò grazie a cui ciascuno è se stesso nella sua individualità etica, nonostante il fatto che potrà non sapere moltissime cose essenziali su se stesso. Nonostante questo non sapere necessario, quindi, esiste per ciascun parlante una ragione o un modo d'essere della propria individualità. Questa Parola o ragione, tuttavia, dev'essere determinata meglio, perché certamente non è una specie di formula identica a se stessa dell'individualità (altrimenti l'individualità sarebbe considerata come identica alla singolarità). Essa è – diciamo in prima approssimazione – solo un'indicazione da sviluppare. Vivere significa farlo, e farlo significa formarsi.

2. Se questa ragione si può individuare è perché è già presente in ciascuno di noi, del tutto indipendentemente dal fatto che lo si sappia o no. Platone non dice che può non esserci, ma che può non essere riconosciuta. Quindi ciascuno ha la sua, anche se pochi riescono ad individuarla (questo deve avere qualche relazione con il mito dell'anima esposto nel secondo discorso di Socrate, e con la difficoltà di passare nell'iperuranio, per conoscere la verità delle idee).

3. Platone non ha mai enunciato per iscritto la ragione propria, anche se essa è ciò attorno a cui è sempre stato « serio»; tuttavia avrebbe potuto farlo meglio di quanti hanno creduto di poterlo fare in vece sua (come Dionigi II, che pubblicò un libretto, in cui espose il contenuto di alcuni suoi dialoghi con Platone).

4. Chi ha individuato questa sua ragione è tenuto, come l'uomo scappato dalla caverna nella *Repubblica*, a tornare presso coloro che non l'hanno riconosciuta, per mostrare loro la strada lungo la quale essa può venire trovata. Lo scopo fondamentale della formazione è appunto questo ritrovamento. Perciò la

formazione avviene, fino ad un certo punto, attraverso dei *mathémata*, vale a dire attraverso l'apprendimento del sapere trasmissibile (per esempio l'aritmetica, la geometria, l'armonia, la dialettica ecc.). Questa trasmissione rientra pienamente nel compito dell'Accademia.

5. Questo non significa che bastino questi *mathémata* per assicurare a chi è in formazione d'individuare il proprio discorso, se non ci sono delle altre condizioni – prima di tutto etiche – perché questo accada. La teoria quindi non è che indirettamente una visione delle idee. Le idee servono solo per conoscere questo discorso che rende uno chi pensa.

6. Ma chi riesce ad individuarlo, traendo le conseguenze del principio della propria teoria (con il suo *mégiston máthema*), considera questo principio (questo λόγος) come un figlio legittimo (perché dev'essere accudito, protetto, salvaguardato e fatto crescere).

7. Del resto sono figli legittimi del filosofo anche i discorsi di altri, che il filosofo potrà aver aiutato a trovare, e che sono figli o fratelli del suo figlio.

45. La Parola come principio

Per quanto riguarda il terzo punto, dobbiamo chiederci a che cosa si riferisce Platone. Forse alla propria dottrina non scritta, come pensa Giovanni Reale, con la scuola di Tubinga, alla quale Reale stesso si ricollega? Su questa interpretazione non sono affatto d'accordo, perché non credo affatto che sia possibile per noi individuare, attraverso mediazioni molto indirette come quelle di cui disponiamo, quale fosse questo figlio legittimo di Platone. È possibile supporlo solo se si pensa che questo discorso o ragione fosse identico al suo sistema filosofico e che questo sistema costituisse l'oggetto dell'insegnamento di Platone all'Accademia. Ma credo che entrambe queste supposizioni siano false. Certo, Platone, quando parlava all'Accademia, avrà certamente espresso, come del resto risulta dalle fonti, delle proprie opinioni filosofiche in termini diversi da come lo ha fatto nei dialoghi. Ma questo non significa di certo che il discorso di cui parla nella Lettera VII coincidesse con questi contenuti. Penso invece che questi contenuti fossero una conseguenza di quel discorso che individuava Platone come Platone, e non coincidessero affatto con esso. In fin dei conti, Platone era qualcuno, e non certo un sistema filosofico ambulante. In realtà, credere che le due cose coincidano significherebbe fare esattamente la stessa operazione che Platone rimprovera a Dionigi: ridurre ad un detto l'essenziale d'una Parola che non coincide con nessun detto, perché ne è il principio.

Ora, l'essenziale, per Platone, non era affatto tradurre il proprio λόγος in termini comprensibili se non a chiunque almeno a pochi adepti. Era invece fare

in modo che ciascuno dei suoi adepti – cioè ciascuno di coloro che frequentavano l'Accademia – individuasse il proprio. Non penso affatto che sia la stessa cosa, tanto più che in alcuni passi Platone si esprime in termini molto prossimi a quelli del suo insegnamento orale, anche se quest'ultimo si ricollega senza dubbio a questo discorso *suo*, insomma al suo *mégiston máthema*, anche se non è affatto identico con esso. Ma non mi permetterei mai di pensare di sapere ciò che Platone non ha creduto opportuno di venirmi a raccontare. E non ha creduto opportuno farlo perché il suo discorso vuole che noi tutti, anzi ciascuno di noi (non è lo stesso) trovia il suo modo d'essere chi è. Invece ridurre questo principio d'individuazione ad una teoria filosofica vuol dire macchiarsi d'un'imperdonabile empietà (vale a dire d'una colpa contro lo spirito: l'unica imperdonabile), perché farlo significa scambiare il principio con ciò di cui è principio.

Trovare un modo per essere chi si è significa senza dubbio che il nostro essere è diviso: fra un essere oggettivo, che non ha nessuna rilevanza etica, ed un essere etico, che è sempre in divenire. La chiusura di questa divaricazione è il giudizio etico. Ma su questo punto non posso che rinviare a quanto ho scritto altrove, commentando la Lettera ai Romani, a proposito del giudizio apocalittico – vale a dire rivelante – come «giudizio di ritorno».

In realtà, nonostante il fatto che nessuno di noi ha potuto assistere alle lezioni che Platone teneva all'Accademia, ad individuare il nostro discorso o il nostro principio individuante Platone ci aiuta ancora, dopo venticinque secoli, e quindi considera suoi figli legittimi anche i nostri discorsi, sia in quanto sono nostri, sia in quanto il loro sviluppo in noi è stato favorito dall'insegnamento (orale ed anche scritto: almeno in quanto si riferisce all'insegnamento orale) di Platone. Questo discorso, tuttavia, non è semplicemente contenuto nel suo insegnamento, anche se si produce attraverso questo insegnamento, e soprattutto attraverso quel vivere insieme (συζήν) al quale davvero Platone attribuiva la massima importanza, quanto alla formazione (341 C). Certo noi non viviamo con Platone, se non in un senso molto speciale. Ma è proprio in questo senso – e per questo in un modo ch'è molto lontano da ogni competenza universitaria – che sto cercando di darvi una testimonianza del mio modo di leggere Platone.

È come dire che Platone, scrivendo che l'essenziale non è scritto, ha trovato un modo per scrivere l'iniscrivibile. E proprio in questo modo egli ancora oggi affida a noi il compito di trovare che cosa *per noi* è essenziale, cioè ciò attorno a cui *noi* siamo seri.

46. La preghiera a Pan

Qui veniamo al settimo punto, che è il più importante di quelli enumerati prima. I discorsi che sono nati (ἐνέφυσσαν) nelle anime degli altri, sono, dice

Platone, *figli o fratelli* del suo: figli perché, senza il suo, che ha prodotto il suo insegnamento e le sue opere, forse non sarebbero nati; ma fratelli perché erano comunque nostri fin da prima, cioè da sempre, cioè da quando anche le nostre anime erravano, seguendo il loro dio, alle difficili soglie del luogo sovraceleste.

Ciascuno di noi ha il dovere di coltivare e far crescere il proprio, dopo averlo trovato. Io credo d'aver trovato il mio. Ma questo non vuol dire certo che ciò che vi sto dicendo in questo seminario, per esempio, sia una sua traduzione (anche se certamente è una sua conseguenza, come mille altre cose che faccio). Del resto non ho difficoltà a confessare che non sarei minimamente in grado di formulare a parole questo mio discorso, traducendolo in un detto. Il fatto è che la Parola non può stare mai nelle parole, anche se queste non esisterebbero neppure senza quella Parola che ne costituisce il principio. Ora, credo che questo mio discorso riguardi un mio modo d'essere giusto (o almeno di tentare d'esserlo).

Il problema non è che io non sia capace di dirlo, benché talvolta pensi che sono troppo giovane per riuscirci, e che mi manchi ancora qualcosa per riuscirci (ma non vi dirò che cosa): su questo punto credo giusto – appunto – essere prudente; il problema è che invece in ogni caso un principio non è formulabile in parole se non come rinvio delle parole alla Parola. Mi pare evidente, a questo punto, che ci troviamo ad un passo da problemi teologici essenziali. Infatti l'unica cosa certa che posso dirvi ora è che questo figlio-Parola è pur sempre un prodotto dell'amore (dello spirito).

Vale a dire un prodotto dell'uno, s'è vero che l'amore vuole fare uno, come dice Aristofane nel *Simposio*. È l'uno che in ciascuna cosa sovraè, ponendola nell'assoluto della sua eternità sempre ricominciata. È l'uno, quindi, che ci costringe ad assumere l'amore di qualcuno, in quanto in quel qualcuno solamente la nostra vita può compiersi nell'apertura verso una discendenza. Infatti solo in una discendenza il nostro amore può durare per sempre.

Ben inteso, non sto pensando ai posteri. Questa sarebbe solo una versione *naïve* di tutto ciò. Si può diventare immortali anche facendo i calzolari. Tutto sta a sapere come si riesce a vivere.

Il problema, per ciascuno, è rispondere dell'uno. Questo è il vero dovere: etico, giuridico e politico. Ciascuno di noi, con la propria vita, risponde dell'uno – vale a dire di tutto –, perché il tutto ci si è donato in quanto siamo uno. In quanto siamo uno, rispondiamo dell'uno di cui partecipiamo. Persino Dio, come ebbi a dire una volta, dipende da noi, perché possiamo ucciderlo. Ma, a differenza di noi, ricomincia a vivere ogni volta di nuovo. Ciò ch'è nostro dovere fare non è un nostro merito averlo fatto. Nel farlo diventiamo superiori anche agli dei, come Thamus quando parla con Theuth. E consegnarci a questa trasfigurazione, che pure ci cancella, è l'unica cosa per cui valga veramente la pena di vivere. Anche se, come sappiamo, non è mai troppo facile.

Per questo è ben giustificato che il dialogo di Platone si concluda con la breve preghiera filosofica di Socrate a Pan (il cui nome è certamente un riferimento al tutto, cioè all'Uno, anche se il dio stesso è connesso senza dubbio col desiderio erotico). La filosofia, per Platone, è un modo di vivere, e vivere degnamente significa votarsi a ciò ch'è divino. Ma ciò ch'è divino non è che la potenza del tutto – dell'uno –, di cui noi siamo una parte infima e decisiva al tempo stesso.

Padova, 11 febbraio

Note

1. F. Yates, *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino 1972.
2. Su questo punto non posso che rinviare al mio *Il tempo etico*, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1992.

Indice

p. 5 Introduzione

p. 7 I. Un dialogo sulla perversione?

1. *Dal Simposio al Fedro*. 2. *Verso una psicologia*. 3. *La funzione della retorica*. 4. *Premessa al Fedro*. 5. *L'incontro ed il paesaggio*. 6. *Il discorso di Lisia*. 7. *La cultura e l'amore*. 8. *Tertulliano sulla perversitas*. 9. *La perversione e la legge*.

p. 22 II. Socrate e il desiderio patologico

10. *Il discorso di Lisia*. 11. *Socrate e Lisia (234 C-237 A)*. 12. *L'esitazione di Socrate*. 13. *Alcune ipotesi*. 14. *Il primo discorso di Socrate (237a-242b)*.

p. 34 III. La biga dell'anima

15. *Il segno demonico (242 B-243 E)*. 16. *Premessa al mito*. 17. *Il bene e il male*. 18. *Quattro forme di mania*. 19. *Perché l'anima è immortale*. 20. *L'anima come principio di movimento*. 21. *Platone, la metempsicosi e il cristianesimo*. 22. *I cavalli e l'auriga*

p. 47 IV. Eros e Anteros

23. *Il luogo senza luogo*. 24. *L'essere, l'ente ed il sovraessenziale*. 25. *Il banchetto degli dei*. 26. *Cosmologica*. 27. *L'occidente e l'oriente*. 28. *La bellezza e la gioia*. 29. *La bellezza e il contro natura*

p. 60 V. Dalla retorica alla dialettica

30. *Le cicale*. 31. *Verità e persuasione*. 32. *La retorica come psicagogia*. 33. *Il metodo platonico*

p. 70 VI. L'individuale e il singolare

34. *Eticità della scienza*. 35. *L'intero*. 36. *La retorica e l'anima*. 37. *Dall'universale al singolare*. 38. *Generalità, particolarità, singolarità delle forme*

p. 80 VII. Platone e la scrittura

39. *Egitto*. 40. *Una teoria della memoria*. 41. *Il silenzio della scrittura*. 42. *Di che cosa parla il Fedro*. 43. *I giardini d'Adone*. 44. *Il compito dell'insegnamento*. 45. *La Parola come principio*. 46. *La preghiera a Pan*

Per questo è ben giustificato che il dialogo di Platone si concluda con la breve preghiera filosofica di Socrate a Pan (il cui nome è certamente un riferimento al tutto, cioè all'Uno, anche se il dio stesso è connesso senza dubbio col desiderio erotico). La filosofia, per Platone, è un modo di vivere, e vivere degnamente significa votarsi a ciò ch'è divino. Ma ciò ch'è divino non è che la potenza del tutto – dell'uno –, di cui noi siamo una parte infima e decisiva al tempo stesso.

Padova, 11 febbraio

Note

1. F. Yates, *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino 1972.
2. Su questo punto non posso che rinviare al mio *Il tempo etico*, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1992.

Indice

p. 5 Introduzione

p. 7 I. Un dialogo sulla perversione?

1. *Dal Simposio al Fedro*. 2. *Verso una psicologia*. 3. *La funzione della retorica*. 4. *Premessa al Fedro*. 5. *L'incontro ed il paesaggio*. 6. *Il discorso di Lisia*. 7. *La cultura e l'amore*. 8. *Tertulliano sulla perversitas*. 9. *La perversione e la legge*.

p. 22 II. Socrate e il desiderio patologico

10. *Il discorso di Lisia*. 11. *Socrate e Lisia (234 C-237 A)*. 12. *L'esitazione di Socrate*. 13. *Alcune ipotesi*. 14. *Il primo discorso di Socrate (237a-242b)*.

p. 34 III. La biga dell'anima

15. *Il segno demonico (242 B-243 E)*. 16. *Premessa al mito*. 17. *Il bene e il male*. 18. *Quattro forme di mania*. 19. *Perché l'anima è immortale*. 20. *L'anima come principio di movimento*. 21. *Platone, la metempsychosi e il cristianesimo*. 22. *I cavalli e l'auriga*

p. 47 IV. Eros e Anteros

23. *Il luogo senza luogo*. 24. *L'essere, l'ente ed il sovraessenziale*. 25. *Il banchetto degli dei*. 26. *Cosmologica*. 27. *L'occidente e l'oriente*. 28. *La bellezza e la gioia*. 29. *La bellezza e il contro natura*

p. 60 V. Dalla retorica alla dialettica

30. *Le cicale*. 31. *Verità e persuasione*. 32. *La retorica come psicagogia*. 33. *Il metodo platonico*

p. 70 VI. L'individuale e il singolare

34. *Eticità della scienza*. 35. *L'intero*. 36. *La retorica e l'anima*. 37. *Dall'universale al singolare*. 38. *Generalità, particolarità, singolarità delle forme*

p. 80 VII. Platone e la scrittura

39. *Egitto*. 40. *Una teoria della memoria*. 41. *Il silenzio della scrittura*. 42. *Di che cosa parla il Fedro*. 43. *I giardini d'Adone*. 44. *Il compito dell'insegnamento*. 45. *La Parola come principio*. 46. *La preghiera a Pan*

Arché

Arché Testi

Paolo di Tarso, *Lettera ai Romani*

Traduzione e commento di Ettore Perrella, Introduzione di Gial Luigi Brena

Arché Ipotesi

Forme di fedeltà

a cura di Paolo Frasson e Massimo Ferrante

Verso una teoria della salute

a cura di Franco Borghero e Fabio Masiero

Arché Scritture

Paolo Frasson, *Paesaggi*

Introduzione di Massimo Ferrante

Arché Saggi

Ettore Perrella, *Sull'uno*, I. *Logica dell'individuazione*

Ettore Perrella, *Sull'uno*, II. *L'amore, nel Simposio*

Ettore Perrella, *Sull'uno*, III. *Il dire e l'indicibile nel Fedro*

Ettore Perrella, *Sull'uno*, IV. *L'essere, nel Parmenide*

(in preparazione)