

## I CLASSICI BOMPIANI

**Dello stesso autore presso Bompiani**

Alcibiade primo

Alcibiade secondo

Apologia di Socrate

Amanti

Carmide

Critone

Eutidemo

Eutifrone

Fedro

Filebo

Gorgia

Ione

Ipparco

Ippia maggiore

Ippia minore

Lachete

Liside

Menone

Protagora

Repubblica

Simposio

Teagete

Timeo

Tutti gli scritti



PLATONE  
FEDONE

**A cura di Giovanni Reale**  
**Testo greco a fronte**

I CLASSICI  
BOMPIANI

Giunti Editore si impegna per uno sviluppo sostenibile  
con l'utilizzo di carta certificata FSC® proveniente  
da fonti gestite in maniera responsabile.

Titolo originale

*Φαίδων*

[www.giunti.it](http://www.giunti.it)

[www.bompiani.it](http://www.bompiani.it)

© 2026 Giunti Editore S.p.A.

Via Bolognese 165, 50139, Firenze – Italia

Via G.B. Pirelli 30, 20124, Milano – Italia

Prima edizione I Classici Bompiani: luglio 2026

Bompiani è un marchio di proprietà di Giunti Editore S.p.A.

*Introduzione*

TEMI DI FONDO  
STRUTTURA E SIGNIFICATO  
DEL «FEDONE»

# I

## IL GRANDE TEMA DELL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA E LE TRE DIMOSTRAZIONI FORNITE DA PLATONE

### 1. *Alcune premesse di carattere ermeneutico*

Il *Fedone* rientra fra quelle poche opere che trascendono non solo la storia spirituale del loro autore, ma perfino la loro epoca e – per certi aspetti – addirittura le strutture socio-culturali che le hanno prodotte, in quanto hanno creato certe categorie essenziali del pensiero occidentale e, pertanto, sono divenute quasi paradigmi, ai quali è necessario riferirsi continuamente, se si vuole capire non solo il passato ma anche il presente della nostra storia spirituale.

Certamente, per capire il pensiero di Platone nella sua interezza e nella sua completezza di istanze e di interessi, occorre leggere anche altri dialoghi, e in particolare il *Simposio*, il *Fedro*, la *Repubblica* e il *Timeo*. Ma resta, in ogni caso, il fatto che esso costituisce un tappa miliare del pensiero occidentale, con la fondazione sistematica e con gli sviluppi di quel concetto creato da Socrate dell'anima intesa come capacità di intendere e di volere e come vera e propria natura dell'uomo<sup>1</sup>.

E si tratta davvero di un concetto epocale, in quanto dalla sua accettazione o dalla sua negazione dipende, sotto un certo aspetto, il senso che l'uomo è disposto a dare a se stesso e alla sua esistenza.

E nella misura in cui il *Fedone* fonda filosoficamente il concetto di anima, opera, di conseguenza, una vera e propria rivoluzione dei valori, in modo strutturale.

Certamente, chi oggi legge il *Fedone*, se lo legge senza la dovuta maturità ermeneutica, dopo secoli di storia in cui si è parlato di anima, potrà credere di leggere cose quasi ovvie, e, in particolare, cose che gli sono state rese familiari soprattutto dalla teologia cristiana.

Ma è proprio di questo che, invece, occorre rendersi ben conto: proprio quei concetti di cui facciamo uso anche nel linguaggio quotidiano, e che ci paiono ovvi, quasi come concetti che l'uomo ha avuto da sempre, sono, invece, concetti che Platone ha maturato alla scuola di Socrate e ha fissato in modo paradigmatico proprio nel *Fedone*, che il pensiero dell'Occidente ha fatto proprii in vari modi, sia in positivo che in negativo.

Per intendere questo dialogo in modo adeguato, è necessario rendersi conto, in via preliminare, della complessità non solo dei suoi temi, ma anche della sua intricata struttura drammaturgica, molto ben studiata e messa in atto in modo pressoché perfetto da Platone.

Incominciamo dal punto più complesso, ossia dalla ricostruzione delle linee della tematica di fondo e dal modo in cui viene presentata.

## 2. *Precisazioni sui temi trattati nel Fedone e sui metodi seguiti da Platone*

Il *Fedone* non è una sorta di trattato monografico sull'immortalità dell'anima in senso moderno. Infatti, come quasi sempre, soprattutto nei dialoghi più maturi, Platone, trattando tale problema, coinvolge altri grandi temi, che fa rampollare l'uno dall'altro in modo coerente e organico, come non si verifica in nessun altro filosofo.

In particolare, nel *Fedone*, in connessione con il problema dell'immortalità e delle questioni escatologiche a esso connesse,

vengono trattati due altri grandi temi: quello metafisico della teoria delle Idee, e quello dei valori etici supremi e della autentica vita morale. E vengono trattati, rispettivamente, come *fondamento*, il primo, e come *conseguenza* della immortalità, il secondo.

Non si comprende bene il nostro dialogo, se non si intendono questi problemi nella loro giusta connessione.

Resta tuttavia vero che l'interesse di Platone si polarizza, come in nessun altro dialogo, proprio sul problema dell'immortalità dell'anima. Pertanto, è da questo problema che è opportuno incominciare.

Ma c'è un secondo punto da tenere ben presente, se si vuole comprendere il *Fedone* in modo conveniente.

Il modo di procedere di Platone è molto diverso da quello cui la filosofia moderna e contemporanea ci ha abituati. Pertanto, chi cercasse nel dialogo quel tipo di evidenza dimostrativa di tipo razionalistico o addirittura neopositivistico, respingerebbe il dialogo dopo poche pagine.

Platone, infatti, costruisce questo suo scritto su due forze, che intreccia in modo alternato assai ben calcolato, ossia quella del «mito» oltre a quella del «logos».

Alla forza del mito affida il compito di trasportare ed elevare lo spirito umano in ambiti e sfere di conoscenze alle quali la ragione da sola non avrebbe possibilità di accedere, ma che può far proprie appunto mediante il mito.

E, in particolare, con il mito esprime quello che noi chiamiamo «fede», e che egli chiama «speranza» nell'aldilà, come meglio vedremo più avanti.

Già nel *Gorgia* Platone aveva costruito il suo ragionamento filosofico in stretta connessione con messaggi di fede ispirata agli Orfici e ai filosofi legati all'Orfismo (come per esempio al pitagorico Filolao, o a Empedocle), e in particolare alla credenza che noi nello stato della nostra vita attuale «siamo come morti», «e che il corpo è per noi una tomba»<sup>2</sup>, e che solo gli «iniziati» vivono bene

e si salvano nell'aldilà. E, sempre alle dottrine orfiche, Platone si rifà nel grandioso mito finale del medesimo dialogo, in cui celebra, per la prima volta, la sorte del giusto nell'altra vita<sup>3</sup>.

Ebbene: lo stesso procedimento Platone segue anche nel «Fedone». L'ambiente orfico-pitagorico caratterizza il clima in cui si svolge la discussione: pitagorici sono i due interlocutori principali di Socrate (Simmia e Cebete) e pitagorico è il personaggio cui Fedone fa la narrazione (Echecrate); orfico-pitagoriche, infine, sono le prime dottrine che incontriamo.

Dunque, Platone, *prima ancora di presentare il suo Socrate (ossia più che il Socrate storico, la maschera drammaturgica emblematica del filosofo per eccellenza) come dialettico lo presenta come uomo di ferma fede orfica*: la sua serenità di fronte alla morte gli deriva, in primo luogo, da questa «fede» e da questa «speranza». Gli fa dire infatti espressamente: «Ecco perché non mi rattristo come gli altri, ma ho *ferma speranza* che per i morti ci sia qualcosa e che questo, come si dice già dai più antichi tempi, sia qualcosa di molto migliore per i buoni che non per i cattivi»<sup>4</sup>.

E questa ferma speranza gli deriva dalla convinzione orfica che il corpo è la tomba dell'anima, è luogo che contamina l'anima e la aliena legandola a ciò che è terreno, e che la morte è «liberazione» dell'anima e, dunque, non è che il compimento di quella «purificazione», che consiste «nel separare il più possibile l'anima dal corpo e nell'abituarla a raccogliersi e a restare sola in se medesima, sciolta dai vincoli del corpo, e a rimanere per il tempo presente e futuro sola in se medesima, sciolta dal corpo come da catene»<sup>5</sup>.

Di qui, dunque, Socrate prende le mosse, per «dimostrare» razionalmente e dialetticamente l'immortalità, e, in generale, queste «tesi» in cui già «crede».

Anzi – e su questo punto ci si deve soffermare in modo particolare – a suggello di ognuna delle due riprese della discussione dialettica vengono presentate, mediante i miti, *riconferme di fede e*

*di speranza*; e il dialogo è fatto terminare addirittura con uno dei più grandiosi miti escatologici.

Dunque, mito e *fede* aprono e chiudono il dialogo, includendo e quasi sostenendo la ragione, e, comunque, segnando l'ambito o gli ambiti della dialettica della ragione, come pilastri e colonne di base, su cui questa disegna e getta i suoi archi.

Le «prove», quindi, dovranno essere lette in questa maniera, e il *logos* platonico non potrà e non dovrà essere inteso se non in connessione armonica e in reciproca integrazione col mito, perché è questa appunto la cifra del filosofare platonico, e in particolare modo del *Fedone*.

E contro qualsiasi dubbio in merito valga l'affermazione programmatica che Platone mette in bocca a Socrate, proprio all'inizio: «è la cosa più conveniente di tutte che, chi è sul punto di intraprendere il viaggio verso l'altro mondo, *rifletta con la ragione e mediti attraverso miti* su questo viaggio verso l'altro mondo, e dica come immagina che sia»<sup>6</sup>.

Dunque, il «riflettere con la ragione» e il «meditare attraverso miti» sono i due assi portanti del *Fedone*, che vogliamo cercare di ripercorrere in modo puntuale.

### 3. *La prima prova a favore dell'immortalità dell'anima*

La discussione dialettica nasce, nella costruzione del dialogo, da un rilievo di Cebete: la gente è molto incredula sull'immortalità dell'anima; ma le cose in cui Socrate spera, e, quindi, il suo atteggiamento di fronte alla morte, hanno senso *solamente se l'anima è davvero immortale*; di conseguenza, Socrate dovrebbe portare il suo discorso, oltre che sul piano della fede e della speranza in un aldilà (che non tutti possono condividere), anche sul piano del puro ragionamento e dimostrare «che, quando l'uomo sia morto, la sua *anima continua a esistere e mantiene forza e intelligenza*»<sup>7</sup>.

Dunque, i punti da provare sono due:

- 1) l'anima continua a esistere anche dopo la morte del corpo;
- 2) inoltre, contrariamente a quanto molti credono, l'anima serba, anche nell'aldilà, la sua forza e la sua intelligenza.

Platone fornisce tre dimostrazioni<sup>8</sup>, che via via ampliano l'orizzonte, come cerchi concentrici, che si espandono in modo ben calcolato.

La prima dimostrazione viene perseguita attraverso tre tappe o momenti, fra loro strettamente connessi.

a) Platone parte dal richiamo all'«antica dottrina» orfica della rigenerazione delle anime o della metempsicosi, secondo cui le anime che nascono in questo mondo vengono dall'altro mondo, dal mondo dei morti. Se questo fosse provato – egli dice – sarebbe dimostrato, altresì, che le anime debbono avere effettivamente una esistenza nell'altro mondo.

Ma come si può provare?

Platone si rifà, in primo luogo, alla legge generale che presiede al ciclo delle generazioni e delle corruzioni di tutte quante le cose. Ogni processo di generazione e di corruzione ha luogo fra stati contrari. Per esempio, il processo dell'aumentare implica passaggio dal *piccolo* al *grande*, che sono, appunto, stati fra loro contrari. Il processo del *riscaldarsi* implica passaggio dal *freddo* al *caldo*, che sono stati fra loro contrari, e così di seguito.

Anzi, precisa Platone, poiché i contrari sono sempre due, due sono i processi di generazione: uno che porta da un contrario all'altro (dal freddo al caldo, ossia il riscaldarsi; dal piccolo al grande, ossia il crescere), e un altro che porta dall'altro contrario al primo (dal caldo al freddo, ossia il raffreddarsi; dal grande al piccolo, ossia il diminuire). Analogamente sono contrari l'essere *sveglio* e l'essere *addormentato*, e il processo che va dal primo al secondo si chiama *addormentarsi*, quello che va dal secondo al primo si chiama *svegliarsi*.

Orbene, anche la *morte* e la *vita* sono due contrari, e fra essi, come fra tutti i contrari, c'è il *doppio processo*. C'è il processo che va dal vivo al morto, che è quello che chiamiamo *morire*; ma, stante la legge generale che si è illustrata, a questo processo deve corrispondere l'altro che va dal morto al vivo, e, questo, dovrà essere il *rivivere* o il *rinascere*.

Dunque, così come la morte viene dalla vita, la vita viene, a sua volta, dalla morte. Né è pensabile che la legge generale che regola il divenire faccia qui eccezione, giacché, se facesse eccezione e se ci fosse il solo processo dal vivo al morto, a un certo momento, tutta finirebbe nello stato della morte, e tutto cesserebbe di essere. Pertanto, è vero che i vivi nascono dai morti e che le anime continuano a esistere in un qualche luogo, dal quale fanno ciclicamente ritorno. L'«antica dottrina», cioè la credenza orfica, è stata comprovata, in quanto si è rivelata essere non altro che un caso particolare della legge naturale generale della derivazione ciclica degli opposti dai loro opposti<sup>9</sup>.

b) Ma, in questo modo, si è provato solo metà dell'assunto generale, cioè il punto primo. Resta da provare il punto secondo.

Il secondo momento della dimostrazione è avviato da Cebete, il quale fa richiamo alla dottrina della «reminiscenza», secondo cui il nostro *conoscere* altro non è se non un *ricordare* cose che l'anima ha appreso prima di entrare nel corpo. Questa dottrina, in effetti, presuppone appunto che l'anima abbia imparato in un tempo anteriore, ossia in un aldilà, ciò di cui qui si ricorda, e cioè che l'anima *sia preesistita* e in questa preesistenza abbia conosciuto quelle cose di cui, nascendo, si dimentica, e che, poi, successivamente, ricorda.

Ma come si dimostra in modo convincente questa dottrina dell'*anàmnese* o reminiscenza?

Come si può provare che la *conoscenza* è davvero una forma di *ricordanza*?

Platone di questa tesi ha fornito una dimostrazione già prima del *Fedone*, ossia nel *Menone*<sup>10</sup>, mediante uno straordinario «esperimento maieutico» che qui richiama. Se si prende un uomo di normale intelligenza e che non conosca la geometria, e gli si propongono problemi geometrici, quest'uomo, anche se precedentemente non ha appreso geometria, qualora sia opportunamente interrogato, mostra di saper risolvere quei problemi, dimostrando quindi di aver dentro di sé alcune conoscenze delle quali la sua anima era originariamente di per sé in possesso.

E questo possesso, da parte dell'anima, di verità non apprese in questa vita, implica, oltre che l'interpretazione del conoscere come ricordare, altresì, come condizione necessaria, la conseguente ammissione di una *preesistenza*<sup>11</sup>.

Ma qui, nel *Fedone*, subito dopo il richiamo dell'argomento del *Menone* per bocca di Cebete, Platone fa esporre a Socrate una seconda argomentazione più complessa, e, in certa misura, anche più appropriata e più approfondita e più stringente.

A noi accade comunemente, vedendo o percependo certe cose, di richiamare alla mente anche certe altre cose che, in quel momento, non cadono sotto i nostri sensi e sono lontane nel tempo e anche nello spazio. Per esempio, se vedo lo strumento musicale o il vestito che ho sempre visto usare da una certa persona, mi viene alla mente quella persona, e se vedo Simmia, che solitamente è insieme a Cebete, mi viene alla mente Cebete; ebbene, questo venire alla mente è un *ricordarsi*. Analogamente, se vedo l'immagine di una persona, mi viene alla mente quella persona, quindi mi *ricordo* la persona medesima.

Pertanto, noi possiamo essere spinti a *ricordarci* sia da ciò che è *dissimile* (lo strumento e il vestito sono diversi e dissimili dal proprietario), sia da ciò che è *simile* (l'immagine della cosa e la cosa reale sono fra loro simili). La psicologia successiva (a partire da Hume) chiamerà questo legame «associazione» (associazione di *contiguità* il primo caso, associazione di *somiglianza* il secondo).

Dunque, noi alla vista di una cosa siamo spinti, in virtù di quei legami associativi, a pensarne anche un'altra, e quindi a ricordarcela. E, fin qui, tutto può essere spiegato in modo rigoroso sulla base dell'esperienza empirica.

Ma – e questo è il punto che fa rilevare Platone – a noi avviene di pensare, quando confrontiamo cose uguali, non solo a questi *uguali empirici*, ma a un *uguale diverso da questi*, cioè all'*uguale in sé*, ossia all'uguale perfetto, cui le cose empiriche uguali tendono a conformarsi, ma senza mai riuscirvi perfettamente.

In effetti, noi, con i sensi, non abbiamo mai visto né percepito cose *assolutamente uguali*, ma solo e sempre cose *relativamente uguali*, ossia in qualche modo difettose, in misura maggiore o minore. Allora, *da dove ci viene quella nozione di uguale in sé, di perfettamente uguale, se i sensi non ce ne hanno mai fornito esempi?*

È chiaro, conclude Platone, che se noi possediamo quella nozione di uguale in sé, e se essa non ci deriva dai sensi, deve derivarci per una specie di «ricordo» dell'anima stessa, la quale, nel confrontare e giudicare le cose sensibili (per quell'associazione di somiglianza e dissomiglianza), risale a quella nozione, che nessun senso le ha dato (né le può dare) e, dunque, la «ricorda», traendola da un suo originario conoscere metempirico.

La stessa cosa può ripetersi non solo per le nozioni geometriche e matematiche (come l'uguale in sé), ma anche per le nozioni dei *valori estetici* (come il bello in sé) e dei *valori etici* (come il giusto in sé, il santo in sé, e simili). Nessuna esperienza sensibile ci ha mai fornito, né è in grado di fornirci, un essere corrispondente adeguato a queste nozioni, che pure noi, per associazione di somiglianza o di dissomiglianza, giudicando le cose, constatiamo che ci «vengono alla mente», e dunque «ricordiamo».

Insomma: abbiamo nozioni che nessuna esperienza sensibile potrebbe, da sola, fornire; allora si deve concludere che queste nozioni non possono venire che dall'anima stessa, e che essa se le «ricorda» in occasione della esperienza sensibile. E in questo «ricordo» l'anima

rievoca queste nozioni da un originario possesso, il quale certamente deve essere stato acquisito anteriormente alla nascita (e che, anzi, l'anima, nascendo, in qualche modo ha perduto, ha dimenticato).

È quindi chiaro che, se così è, l'anima *deve avere avuto un'altra vita*, prima di nascere in forma di uomo, e che in questa vita prenatale *deve aver posseduto l'intelligenza e il vero sapere*<sup>12</sup>.

c) A Simmia e a Cebete parrebbe che, dalle cose dette, risulti provata solo l'esistenza *prenatale* dell'anima, cioè un'esistenza dell'anima *prima della vita attuale*, ma non, anche, il permanere dell'anima *dopo la morte*.

Ma, in realtà, essi hanno dimenticato il primo momento della dimostrazione, e, dunque, basta richiamarlo. Stante la legge ciclica del nascere e del morire, la quale implica che il morto derivi dal vivo così come il vivo dal morto, è chiaro che le anime debbono permanere anche dopo la morte, proprio perché possa continuare la generazione degli uomini (come si è dimostrato al punto *a*).

Pertanto, l'assunto da cui si era partiti resta provato: *le anime preesistono alla nascita e permangono dopo la morte dell'uomo*; le anime in questa preesistenza *avevano intelligenza e conoscevano*, e così deve essere anche nella postesistenza, in quanto l'intelligenza è un carattere essenziale dell'anima<sup>13</sup>.

#### 4. *La seconda prova dell'immortalità dell'anima*

Ma la prova non convince del tutto Simmia né Cebete. Resta nell'anima il pungolo del dubbio, il quale è come *un fanciullino*, che rimane eternamente in noi, e al quale è necessario fare l'«incantesimo».

Socrate viene perciò pregato di fare questo «incantesimo», e fugare i dubbi con una ulteriore prova<sup>14</sup>.

Questa seconda prova può riassumersi come segue.

L'anima umana è capace di *conoscere le cose immutabili ed eterne*; ma, per poter cogliere queste cose, essa deve avere *una natura a loro affine*, altrimenti quelle rimarrebbero al di fuori della capacità di questa; dunque, come quelle sono immutabili ed eterne, così anche l'anima deve essere immutabile ed eterna.

Ma vediamo puntualmente come Platone raggiunge queste conclusioni.

Vi sono *a)* cose che si dissipano e si decompongono, e *b)* altre cose che invece non si dissipano e non si decompongono. Alle prime appartengono, ovviamente, le cose composte, alle seconde appartengono le cose non composte. Composte sono quelle cose che non permangono mai identiche e mutano, mentre non-composte sono quelle cose che permangono sempre identiche e sempre nella medesima condizione.

Ora, se noi paragoniamo le cose sensibili a quella nozione *dell'uguale in sé*, ai valori etici del *bello in sé*, del *buono in sé*, del *giusto in sé* e simili, vediamo subito che le cose sensibili non permangono mai uguali e nelle medesime condizioni, mentre quelle «cose in sé» permangono sempre uguali a se stesse e nelle medesime condizioni (muta e cambia un uomo bello, non il bello in sé; muta un oggetto uguale, ma non l'eguale in sé, etc.). Gli oggetti sensibili sono, appunto, coglibili con i sensi, mentre le «cose in sé» sono coglibili solo mediante la riflessione e l'intelligenza e non sono visibili.

Dunque, si possono distinguere due tipi di realtà: *a)* le realtà visibili (percepibili, sensibili) e *b)* le realtà *invisibili* (intelligibili). Le prime sono quelle che non permangono mai nelle medesime condizioni, le seconde sono quelle che permangono sempre nelle medesime condizioni.

Domandiamoci ora a quale tipo di realtà andranno assimilate le due componenti che costituiscono l'uomo, vale a dire il suo *corpo* e la sua *anima*.

Non c'è dubbio che il corpo è più affine alla realtà *visibile*, mentre l'anima all'*invisibile* (*l'uomo vede* il corpo, ma *non vede*

l'anima); e, poiché il visibile è il mutevole, mentre l'invisibile è il non-mutevole, *l'anima non è mutevole*. E infatti, quando l'anima si appoggia alle percezioni sensibili, queste la fanno errare e confondere, perché sono mutevoli come gli oggetti cui si riferiscono, mentre quando si eleva al di sopra dei sensi e si raccoglie in sé sola, allora non erra più, trova nelle *cose in sé* il suo oggetto adeguato e scopre di essere affine a queste (appunto conoscendole) e rimane immutabile pensando le cose immutabili.

E una ulteriore riconferma di ciò si ha anche in questo: quando anima e corpo sono insieme, l'anima domina e governa, mentre il corpo ubbidisce ed è servo dell'anima; ora, è caratteristica del *divino* il comandare e del *mortale* l'essere comandato; dunque l'anima – anche da questo punto di vista – è affine al *divino*, mentre il corpo è affine al *mortale*.

Concludiamo.

L'analisi delle caratteristiche dell'anima e del corpo, mentre ci conduce ad assegnare quest'ultimo al genere delle cose composte, corruttibili, mutevoli e visibili, ci porta, per contro, a concludere che l'anima è in sommo grado «*simile a ciò che è divino, immortale, intelligibile, uniforme, indissolubile, sempre identico a se medesimo*»; e l'anima scopre di essere cosiffatta soprattutto *riconoscendosi affine all'oggetto di conoscenza che le è proprio*, il quale ha appunto quei caratteri come connotazioni essenziali<sup>15</sup>.

##### 5. *Obiezioni di Simmia e di Cebete contro le prove finora addotte sull'immortalità dell'anima*

A queste prove, Platone fa seguire due obiezioni, che mette in bocca, rispettivamente, a Simmia e a Cebete.

Simmia sostiene che ciò che Socrate ha detto a proposito dell'anima e del corpo e dei loro rapporti, potrebbe benissimo ripetersi anche dell'*armonia* o di un *accordo musicale* rispetto allo

strumento che li produce. Anche l'armonia è invisibile e divina, mentre lo strumento che la produce è visibile e corporeo. Tuttavia non si può certo arguire, da questo, che dunque l'armonia è immortale mentre lo strumento è mortale, perché, quando si rompe lo strumento, cessa anche la melodia. E lo stesso potrebbe dirsi dell'anima e del corpo: questa potrebbe essere, come sostengono alcuni, nient'altro che *l'armonia del corpo e degli elementi costitutivi del corpo*. E, se così fosse, disgregandosi il corpo, fatalmente si disgregherebbe anche la sua armonia, vale a dire l'anima<sup>16</sup>.

L'obiezione di Cebete è più complessa.

Egli crede che *anima* e *corpo* siano entità ben diverse, e che l'anima sia differente dal corpo, assai più di quanto non lo sia l'armonia e il suo strumento. Ma gli sembra provato soltanto che l'anima è più *resistente e più duratura del corpo, non che è immortale e che quindi non cesserà mai di essere*. Così gli argomenti di Socrate metterebbero fuori discussione soltanto la *necessaria preesistenza* dell'anima rispetto al corpo in cui si trova, ma *non dimostrerebbero come e perché essa debba, oltre che preesistere, altresì sopravvivere al corpo*. L'anima, pensa Cebete, potrebbe benissimo reincarnarsi *per un certo numero di volte in successive esistenze corporee*, ma, *a un certo momento*, potrebbe spegnersi e morire insieme all'ultimo corpo, essendosi a poco a poco logorata ed estenuata a causa delle successive reincarnazioni.

Cebete adduce una immagine emblematica: all'anima potrebbe accadere quello che accade a un tessitore, il quale ha intessuto e consumato molti vestiti, ma a un certo punto muore prima di aver consumato l'ultimo dei vestiti da lui intessuti. Infatti, anche l'anima potrebbe preesistere e sopravvivere ad *alcuni* corpi, appunto come il tessitore preesiste e sopravvive ad *alcuni* vestiti che egli tesse; ma all'*ultimo corpo* potrebbe solamente *preesistere* e non più *sopravvivere*, così come il tessitore preesiste, ma non sopravvive all'ultimo dei suoi vestiti.

E, se così è, chi mai ci potrebbe garantire che l'anima di ciascuno

di noi non sia ormai giunta al suo *ultimo corpo*, e che, dopo la morte, non le tocchi di cessare di essere e di andare nel nulla?<sup>17</sup>.

Queste obiezioni hanno una *sorprendente modernità*, come gli studiosi hanno da tempo notato.

La prima corrisponde alle varie dottrine moderne, soprattutto di estrazione *biologica*, che fanno dello spirito un semplice epifenomeno del corpo; la seconda richiama un tipo di obiezione che potrebbe avanzare un fisico, facendo appello al principio di Carnot, ossia sostenendo che questo dispendio d'energia non potrà verificarsi all'infinito, e quindi verrà un giorno in cui l'effettiva energia dell'anima risulterà dissipata per sempre.

Queste obiezioni hanno fundamentalmente *tre scopi*.

Nella costruzione logica del dialogo, hanno lo scopo di creare quei motivi che giustificano una ripresa *ex novo* della dimostrazione dell'immortalità e la precisa messa a tema dei fondamenti speculativi su cui essa si fonda.

Invece, nell'economia drammaturgica del dialogo, le obiezioni hanno lo scopo di creare quella perplessità, quello sgomento e quella tensione che, nel modo più efficace, preparano emotivamente il lettore ad affrontare il momento più impegnativo.

Infine, le due obiezioni offrono a Platone l'occasione di confutare e respingere alcune tesi ricorrenti negli ambienti filosofici di allora.

## 6. *Confutazione delle obiezioni sollevate da Simmia e da Cebete, e terza dimostrazione dell'immortalità dell'anima*

La confutazione dell'obiezione di Simmia è semplice.

1) In primo luogo, la tesi dell'anima-armonia non si accorda con la dottrina della reminiscenza, che Simmia accoglie come vera. Per «ricordare», l'anima *deve preesistere* al corpo; l'armonia, però, *non* può esistere prima degli elementi corporei di cui è armonia, ma solo *dopo*<sup>18</sup>.

2) Ma, anche a prescindere da questo argomento *ad hominem*, Platone fa notare che la dottrina dell'anima-armonia non regge.

a) Infatti, se l'anima fosse armonia o accordo, essa *non* potrebbe ammettere una gradazione o variazione di *più* e di *meno* di questo «accordo», o «armonia». Quindi, tutte quante le anime verrebbero a essere assolutamente uguali, non potendo essere *più* o *meno armonia* di quanto non lo siano le altre. Ma, allora, non si potrebbe parlare di anime «virtuose» e di anime «viziose», poiché virtù è appunto armonia e vizio è disarmonia, e, in tal caso, la virtù verrebbe a essere *armonia di una armonia* e il vizio *disarmonia di una armonia*, il che è evidentemente assurdo.

b) Inoltre, è un fatto da tutti costatabile che l'anima *domina e regola il corpo*; ma l'armonia non regola né domina gli elementi di cui è armonia, bensì dipende da essi, segue a essi, proprio al contrario di quello che noi constatiamo a proposito dell'anima.

Dunque, l'anima non può, in alcun modo, essere armonia<sup>19</sup>.

La confutazione dell'obiezione di Cebete richiede, invece, un ben più ampio giro di argomentazioni, giacché, come nota espressamente Platone, richiede che si metta a punto la questione generale della *causa delle cose* e della loro generazione e corruzione, e che si accerti la inconsistenza della spiegazione naturalistica data alla questione dalla filosofia dei Fisici.

Per dimostrare l'insufficienza della filosofia dei Fisici a spiegare qualsivoglia cosa e qualsivoglia processo naturale, Platone fa fare a Socrate un'ampia narrazione, in apparenza autobiografica<sup>20</sup>, intesa a mettere in risalto i deludenti risultati che si ricavano da questi filosofi, e in particolare da Anassagora, che, pure, ha parlato di una Intelligenza ordinatrice delle cose. Infatti Anassagora, pur introducendo il principio dell'Intelligenza, nella concreta spiegazione dei vari fenomeni non tiene affatto conto di essa, e si comporta esattamente come tutti quanti gli altri Fisici, e continua a dare spiegazioni meccanicistiche e a confondere la *causa vera* delle cose con i *mezzi* di cui la vera causa si avvale per produrre le cose.

Ora, tale spiegazione delle cose è del tutto insufficiente, appunto a causa della confusione, di cui si è detto. Per esempio: è certamente vero che Socrate è venuto in carcere perché ha ossa, muscoli, tendini e gambe che gli hanno permesso di camminare; ma egli non è davvero in carcere *per questo motivo*, ma per un motivo *ben più profondo*; è in carcere per la decisione presa con la ragione di accettare il verdetto del tribunale; e le sue gambe e i suoi muscoli sono stati solo dei *mezzi o strumenti che sono stati mossi da quella decisione*. In altri termini: Socrate è venuto in carcere *con* le gambe, ma non *a motivo* delle gambe, bensì a motivo di precisi valori.

E già l'esempio fatto chiarisce di quale tipo sia la *vera causa* che spiega le cose.

La *vera causa* non è mai materiale e sensibile: se noi ci limitiamo all'ambito del materiale e alla percezione dei sensi, ci disperdiamo e ci confondiamo. Dobbiamo lasciare i sensi e rifugiarci nell'ambito della pura ragione e nella sfera del logos, e in questo ambito soltanto dobbiamo considerare la verità delle cose.

E nella sfera del logos noi scopriamo quale sia l'autentica causa: è l'*Eidos*, l'*Idea*, la *pura Forma*, l'*essere intelligibile*. E le «Idee» sono realtà intelligibili (coglibili con la sola intelligenza), che fungono da *regola o legge ontologica del sensibile*: le cose sono quello che sono in virtù e a causa appunto delle Idee<sup>21</sup>.

Diremo in modo approfondito delle Idee nel prossimo capitolo di questa introduzione; qui dobbiamo, invece, vedere come esse *siano introdotte a fondamento* della terza prova dell'immortalità dell'anima.

Stabilito, dunque, che le Idee sono la vera e autentica «causa» delle cose, Platone procede a rilevare una loro caratteristica di fondo. Le Idee contrarie non possono combinarsi e stare insieme, nella loro purezza, appunto perché, in quanto contrarie, si escludono a vicenda. Ma non possono combinarsi e stare insieme nemmeno nelle cose sensibili in cui sono presenti (evidentemente quando siano presenti nelle cose in modo *essenziale* e non in modo

puramente *accidentale*). Così essendo, allorché una determinata Idea subentri per partecipazione in una cosa, necessariamente l'Idea contraria che prima era nella cosa scompare e cede il posto. Non solo l'Idea di grande e quella di piccolo non si possono combinare fra loro e si escludono nettamente a vicenda considerate in sé e per sé, ma si escludono a vicenda anche il grande e il piccolo che sono in noi: sopraggiungendo l'uno, l'altro scompare e cede il posto, e mai l'uno potrà diventare o essere l'altro, né viceversa.

E lo stesso accade non solo per i contrari in sé, ma anche per tutte quelle Idee e cose che, pur non essendo fra loro contrarie, *hanno in sé i contrari quali loro attributi essenziali*: non solo caldo e freddo si escludono nel modo sopra detto, ma anche *fuoco e freddo, neve e calore*. Il *fuoco* non ammetterà mai in sé l'Idea di *freddo* e la neve non ammetterà mai l'Idea di *caldo*; al sopravvenire del caldo la neve si deve dileguare e cedere il posto, e al sopravvenire del freddo il fuoco si deve dileguare e cedere il posto.

Ora veniamo all'anima e cerchiamo di applicare a essa quanto si è appena stabilito in linea di principio. L'anima ha come carattere essenziale *la vita*, ossia in larga misura coincide con *l'Idea di vita*: è essa, infatti, che porta la vita nel corpo e la mantiene (e questo – si tenga ben presente – è per il Greco ancor più ovvio che per noi, perché, anche dal punto di vista linguistico, *psyché* richiama *zoé*: richiama la nozione di vita e anzi vuol dire vita). E, poiché la morte è il contrario della vita, in base al principio stabilito, l'anima, avendo come carattere essenziale la vita, non potrà mai accogliere in sé la morte. Perciò l'anima non può, strutturalmente, ricevere la morte, ed è immortale. Ma l'immortale è altresì incorruttibile, e dunque l'anima è incorruttibile.

E che cosa avviene, allora, quando nell'uomo sopravviene la morte? È ormai ovvia la risposta: ciò che in lui è suscettibile di morte accoglie la morte e si corrompe (e, questo, è il corpo); ciò che, invece, è immortale (vale a dire l'anima), *in virtù della sua natura stessa* si sottrae alla morte e se ne va via, appunto perché,

per nessuna ragione, può accogliere in sé la morte, per la ragione che, per sua stessa essenza, implica l'Idea di vita.

In conclusione: l'anima, che implica per sua essenza la vita, non può accogliere, per ragioni strutturali, la morte, perché Idea di vita e Idea di morte si escludono totalmente. L'espressione «anima morta» sarebbe una pura assurdità: infatti è una contraddizione del tipo «neve-calda» o «fuoco-freddo». Perciò anima = Idea di vita = ciò che è e dà vita = ciò che per sua natura è incorruttibile<sup>22</sup>.

### 7. *I fondamenti teoretici delle prove platoniche dell'immortalità dell'anima*

Si sarà notato che in tutte e tre le prove (in larga misura nella prima, più scopertamente nella seconda ed espressamente e tematicamente nella terza) Platone, per dimostrare l'immortalità dell'anima, si basa sulla teoria delle Idee. Perciò, a ragione, già da tempo gli studiosi hanno precisato questo: «si può dire che la dottrina dell'immortalità dell'anima è solo una conseguenza particolare della dottrina delle Idee»<sup>23</sup>.

a) Nella prima prova (secondo momento) la dimostrazione dell'immortalità dell'anima è collegata alla dottrina della reminiscenza delle Idee. Siccome noi possediamo conoscenze matematiche, estetiche ed etiche, che l'esperienza non può giustificare perché contengono più di quanto l'esperienza ci offre, se ne deduce che queste conoscenze debbono riferirsi a realtà metempiriche (che sono appunto le Idee), e che, pertanto, l'anima deve averle apprese prima di entrare nel corpo e deve essere preesistita a esso.

b) Nella seconda prova, il ruolo della teoria delle Idee è ancor più scoperto, perché l'immutabilità, la incorruttibilità e la divinità dell'anima sono dedotte dalla *affinità di natura che essa ha con le Idee*, che sono appunto immutabili, incorruttibili e divine.

L'anima intanto può cogliere il mondo delle Idee, in quanto partecipa della natura di esso: se anima e mondo delle Idee fossero di natura diversa, resterebbero, fatalmente, estranei l'una all'altro. Ma la nostra anima coglie le Idee, e, dunque, ciò prova la loro identità di natura, come s'è visto.

c) La terza prova, poi, si impianta addirittura tematicamente sulla teoria delle Idee. Platone fa precedere l'esposizione sistematica di essa, e, poi, da alcune caratteristiche essenziali delle Idee, trae la nuova prova. Precisamente, l'anima include essenzialmente in sé l'Idea della vita e, come tale, in base alla legge che governa il mondo ideale, esclude strutturalmente la morte, e implica quindi l'idea di immortalità e incorruttibilità.

Nel corso delle prove, Platone utilizza altresì alcuni principi che la filosofia naturalistica aveva scoperto e che erano, ormai, definitivamente acquisiti dalla coscienza filosofica.

Così, nel primo momento della prima prova, il principio su cui Platone lavora (cioè che la generazione è fra opposti e che gli opposti si generano dagli opposti) è di evidente estrazione *eraclitea*.

Nella seconda prova, Platone, oltre che sulla dottrina delle Idee, fa leva sul principio che *il simile conosce il proprio simile* e che solo fra simili può esserci rapporto conoscitivo, principio che è fondamentalmente *empedoceo*.

E in generale, alle Idee e al mondo delle Idee viene applicata la suprema legge dell'essere parmenideo, cioè che l'essere, il vero essere, è, per sua natura, immutabile, immobile, ingenerato, incorruttibile ed eterno.

Ma, se questo è vero, è altresì vero che questi principi della filosofia presocratica acquistano un senso tutto nuovo nel contesto platonico, *a causa appunto della scoperta del mondo delle Idee*, come meglio si comprenderà dall'esposizione della dottrina delle Idee che faremo nel capitolo che segue.

Per concludere su questo punto, va rilevato ancora quanto segue.

Il fatto che le dimostrazioni dell'immortalità dell'anima siano fondate essenzialmente sulla dottrina delle Idee (praticamente solo su di essa), non deve ingenerare una errata convinzione circa il *valore* di quelle dimostrazioni.

Il mondo delle Idee è, in ultima analisi, il *mondo del soprasensibile, dell'immateriale, dell'intelligibile, dello spirituale*. Ed è chiaro, quindi, perché Platone agganci a esso e solo a esso l'esistenza e l'immortalità dell'anima: *ci può essere un'anima, e in particolare un'anima immortale, solo se c'è una dimensione extra-fisica, extra-empirica ed extra-sensibile, cioè una dimensione spirituale dell'essere, perché solo l'essere secondo questa dimensione è immortale, incorruttibile ed eterno*.

E così l'uomo, inserito in questa concezione, sarà un uomo fondamentalmente a *due dimensioni*, e il senso della sua vita si deciderà, come vedremo, appunto secondo queste due dimensioni.

#### 8. *La natura dell'anima come non identica ma affine a quella delle Idee*

Per concludere su questo argomento, dobbiamo dire ancora della *natura* dell'anima.

*Che cosa sia* l'anima, Platone ce lo dice nel momento stesso in cui ce ne dimostra la immortalità.

Essa è *un ente affine alle Idee*, e quindi rientra nella sfera degli enti non visibili e non percepibili dai sensi, a quegli enti che permangono sempre nella medesima condizione e che, quindi, sono sempre identici a se medesimi, immutabili, divini, incorruttibili.

E abbiamo visto anche per quale ragione essa debba essere pensata così.

Inoltre, come le Idee, essa è intelligibile, e anzi, a un tempo, intelligibile e *intelligente*. E l'intelligenza consiste in quella capacità che l'anima ha di raccogliersi in se medesima, elevandosi al

di sopra dei sensi e del sensibile, e di cogliere e attaccarsi, per così dire, al mondo ideale.

Essa, inoltre, come è capace di elevarsi al di sopra del corpo e del corporeo, così è capace, essendo in un corpo, di imporsi a esso, di dominarlo, di temperarlo, di renderlo, insomma, docile ai suoi voleri e piegarlo alle sue esigenze.

E vedremo che questo sarà, essenzialmente, il suo compito etico.

Nei dialoghi successivi al *Fedone*, specie nella *Repubblica*<sup>24</sup>, nel *Fedro*<sup>25</sup> e nel *Timeo*<sup>26</sup>, Platone parlerà di tre forme di anima: anima «razionale», anima «irascibile» e anima «concupiscibile»<sup>27</sup>. Di questa dottrina nel *Fedone* non parla.

Queste «parti» dell'anima, ossia quella irascibile e quella concupiscibile, nel *Fedone* sembrano essere intese come passioni e affezioni legate prevalentemente al corpo. Peraltro va ricordato che nel *Timeo* saranno considerate parti psichiche legate al mortale e non all'immortale<sup>28</sup>.

Dunque, sia la dimostrazione della immortalità, sia la deduzione della natura che è propria dell'anima, nel *Fedone* si fondano sulla teoria delle Idee: di queste, pertanto, è ora necessario parlare.

## II

### IL MONDO DELLE IDEE E IL SUO SIGNIFICATO LA «SECONDA NAVIGAZIONE»

#### 1. *Genesi e significato del termine Idea*

Che cosa significano le Idee platoniche?

Diciamo subito che questo è uno dei più grossi problemi che l'interpretazione di Platone pone. E la difficoltà nasce non solo per ciò che il filosofo ci dice, ma soprattutto per ciò che gli hanno fatto dire, e, in particolare, per le fitte polemiche che Aristotele ha ingaggiato con Platone per questa dottrina nella *Metafisica*, e, dietro a lui, tutta una serie di interpreti.

Abbiamo tracciato una sintesi delle interpretazioni date della teoria delle Idee in altri lavori, e a essi rimandiamo quei lettori che vogliano approfondire la questione. Qui vogliamo attenerci a quello che è strettamente necessario per intendere il *Fedone*.

In primo luogo, va tenuto presente che, col vocabolo «Idea», più che tradurre, si è semplicemente traslitterato il termine *ἰδέα*, nonché il corrispettivo termine *εἶδος*.

Ma nel linguaggio moderno, «idea» ha assunto un senso che è, in larga misura, estraneo a quello platonico. Noi con «idea», soprattutto per influsso del pensiero razionalistico e di quello empiristico, intendiamo una *rappresentazione mentale*, un *pensiero*, qualcosa, insomma, che ci riporta sul piano *psicologico* e *noo-logico*; Platone, per contro, con Idea intendeva, in un certo senso, l'opposto del pensiero, vale a dire *ciò a cui il pensiero si rivolge*

*quando pensa*, cioè qualcosa che è, e anzi, come vedremo, che è, *in senso assoluto, il vero essere*.

Vediamo di precisare meglio.

Ἰδέα ed εἶδος sono termini che derivano da ἰδεῖν, che vuol dire «vedere», e nella lingua greca anteriore a Platone venivano impiegati per designare soprattutto la «forma» *visibile* delle cose, *la forma esteriore, la figura*. Da questo significato, questi termini sono passati a indicare, per traslato, *la forma interiore, la natura specifica della cosa, l'essenza della cosa*.

Questo secondo uso diventa stabile nel linguaggio metafisico platonico. Platone, dunque, parla di «Idea» e di «Eidos» soprattutto per indicare questa interiore forma, struttura, natura o essenza delle cose; e, come sinonimi, usa anche i termini assai indicativi di οὐσία = essenza, e perfino di φύσις = natura (nel senso di natura di una cosa).

Per distinguere l'Idea platonica dall'idea quale la intendiamo noi comunemente, sarebbe bene tradurre ἰδέα con il termine «Forma»; ma, poiché una tradizione plurisecolare ha praticamente reso canonica la traduzione «Idea», è bene mantenerla, tanto più che anche il termine «forma» fa sorgere altre complicazioni. L'importante è che il lettore tenga costantemente presente queste precisazioni e che, quando incontra il termine platonico di Idea (che scriveremo con la maiuscola iniziale per contraddistinguerla), non incorra negli equivoci segnalati.

E ora vediamo puntualmente che cosa Platone ci dice dell'Idea<sup>29</sup>.

## *2. La dottrina platonica delle Idee nasce e acquista un preciso significato come superamento del relativismo protagoreo e contro il mobilismo eracleiteo*

Il *Fedone* è il dialogo in cui viene offerta la prima dettagliata esposizione della dottrina delle Idee (come si è visto, in

connessione, e anzi come fondamento di ciascuna delle tre prove dell'immortalità). Tuttavia, per ben comprenderla, è opportuno rifarsi, brevemente, anche a quanto già i dialoghi precedenti avevano acquisito.

Platone era andato via via maturando e fissando la sua teoria delle Idee *in opposizione a due forme di relativismo*:

a) quello sofistico-protagoreo, che riduceva ogni realtà e azione a qualcosa di puramente soggettivo e faceva del soggetto medesimo la «misura» o «criterio di verità» delle cose (si ricordi la proposizione protagorea «l'uomo è misura di tutte le cose»);

b) quello di origine eraclitea, che, proclamando il perenne flusso e la radicale mobilità di tutto, giungeva di fatto e di diritto a disperdere ogni cosa in una molteplicità irriducibile di stati, e quindi giungeva a renderla inafferrabile, in conoscibile e inintelligibile. Meditando queste due forme di relativismo, Platone comprende e fissa due dei caratteri fondamentali delle Idee: il loro essere «in sé» e il loro essere «immutabili».

a) Contro il relativismo protagoreo e sofistico in genere, già nel *Cratilo*, Platone precisa:

Socrate – Suvvia, vediamo, Ermogene, *se anche gli esseri a te sembra che stiano così: la loro essenza è relativa a ciascuno di noi per conto proprio, come Protagora riteneva, dicendo che l'uomo è «misura di tutte le cose», come se le cose quali sembrano essere a me, tali anche siano per me, e quali sembrano essere a te, tali siano per te, o ti sembra, piuttosto, che esse abbiano una certa stabilità dell'essenza.*

Ermogene – Già una volta, Socrate, trovandomi in difficoltà, mi lasciai trascinare proprio a questo che Protagora dice; ma non mi sembra davvero che la cosa stia così.

Socrate – Ma come, proprio a questo ti sei lasciato trascinare, così da sembrarti che non ci sia un uomo brutto e cattivo?

Ermogene – Oh no, per Zeus; anzi, molte volte questo mi è