

MAURIZIO MIGLIORI

## ESSERE UMANI!

## IL RISPETTO DELLE PASSIONI IN PLATONE

SOMMARIO: 1) *La realtà è uni-molteplice*; 1.1) *Il fondamento ontologico della uni-molteplicità del reale*; 1.2) *“Agire” e “patire” come moventi fondamentali*; 1.3) *Il contributo decisivo del ‘Sofista’*; 1.4) *Reversibilità dei ruoli fra “agire” e “patire”*; 2) *L’unità e la complessità dell’essere umano*; 2.1) *L’anima umana*; 2.2) *Una valutazione duplice*; 3) *L’etica*; 3.1) *Il ‘Filebo’ e la complessità del tema dei piaceri*.

IL concetto di “patire” in connessione con il suo contrario, “agire”, è centrale nella filosofia di Platone in quanto esprime un dato fondamentale della sua visione del reale; di conseguenza, ha una intrinseca polivalenza di significati e una peculiare applicazione etica. Dati i limiti del presente contributo<sup>1</sup>, mi limiterò ad indicare i passaggi fondamentali di questa struttura concettuale.

### 1) *La realtà è uni-molteplice*

Partiamo da un dato: la filosofia platonica è dialettica nel senso che afferma l’identità di uno e molti:

SOCRATE : Noi diciamo, mi pare, che *l’identità (tauton)* tra l’uno e i molti manifestata dai ragionamenti ricorre ogni volta in ciascuna affermazione, sempre, nel passato come ora. Ciò non avrà mai termine né ha inizio ora, ma, a mio avviso, è una qualche caratteristica immortale e immarcescibile dei nostri stessi discorsi (*Filebo*, 15d4-8).

Dunque la dialettica *non lavora solo sulle relazioni fra termini, ma si basa sulla identità di due contrari*, cioè la riflessione sulla realtà svela che ogni elemento è sia uno sia molti. Ora, Platone ha chiaro il principio di non contraddizione e sa bene che i contrari si escludono<sup>2</sup>. *Sembra* che

<sup>1</sup> Per molti passaggi di questo testo sarò costretto a rinviare alla trattazione approfondita svolta nel mio *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, 2 voll., Brescia 2013.

<sup>2</sup> Ad esempio, afferma che in una predicazione essenziale i contrari si escludono (*Fe-*

ci sia un'eccezione: ogni realtà partecipa dell'uno e dei molti, ma non come dell'identico e del diverso, che non possono identificarsi; parlando di *identità*, non si dice che quello che è uno *diviene in qualche modo* molti, ma che *una stessa realtà è sia uno sia molti*: ogni realtà *una è intrinsecamente molteplice*. In questa chiave si capisce un'altra frase del *Filebo*:

che i molti siano uno e che l'uno sia molti, infatti, è un'affermazione che suscita stupore ed è facile muovere obiezioni a chi sostiene l'una o l'altra tesi (*Filebo*, 14c8-10).

L'affermazione *unilaterale*, a vantaggio dell'uno (perché il molteplice è uno) o dei molti (perché l'uno è molteplice), si espone a obiezioni, perché *entrambe le affermazioni risultano vere e quindi una posizione escludente è "sbagliata" e attaccabile a partire dall'altra*.

La dialettica deve giustificare questa situazione senza offendere il principio di non contraddizione. In sintesi possiamo dire che per Platone ogni realtà è *un intero (oggi diremmo un sistema) fatto di parti, cioè è costitutivamente molteplice (oggi diremmo che è complessa) anche quando è una in senso forte, cioè semplice (oggi diremmo non composta e non complicata)*. Questo è talmente vero che Platone afferma più volte che le Idee, che sono enti semplici, sono composte da altre Idee e sono parti di Idee superiori<sup>3</sup>. Non a caso, dunque, nel *Parmenide* troviamo più volte ostentata *una sorta di naturale divisione e moltiplicazione del reale*. La realtà nella sua immediatezza, per il fatto stesso di *essere e di essere una*, si presenta infinitamente scissa: il semplice porre un'unità che è porta ad un processo di divisione infinita in unità che sono e in esseri che sono uno (*Parmenide*, 142d-143a). Tuttavia, non abbiamo un puro infinito caotico, perché in ogni singola parte è presente l'uno: lo stesso dividersi e moltiplicarsi richiede un'attività che unifica e limita (144c-d, 144e-145a, 158a-d). Questo gioco, che sottolinea continuamente la presenza di attività (e quindi di passività) è, nel *Parmenide*, più volte ripetuto, fino a concludere che abbiamo due processi intrecciati, che si richiamano

---

*done*, 102d-103a) o che una stessa realtà non può patire, fare o essere insieme cose opposte (*Repubblica*, 436b, 436e-437a).

<sup>3</sup> Per il riferimento ai passi che dimostrano questa affermazione cfr. MIGLIORI, *Il Disordine ordinato* cit., pp. 344-347.

e insieme si respingono: la nascita dell'uno implica il perire dei molti e viceversa. Platone collega a questo schema tutti gli altri processi: da una parte l'uno si connette al processo di unificazione, di assimilazione, al divenire uguale, dall'altra i molti si collegano al dividersi, al diversificarsi, all'aumentare e al diminuire (*Parmenide*, 156b).

Aggiungiamo a questi primi dati una riflessione sulla diairesi, un processo di distinzioni che porta a ricostruire il quadro di riferimenti che “definisce” una realtà. Questo metodo, cui Platone *allude* fin dai primi dialoghi<sup>4</sup>, viene illustrato nel *Sofista* e poi chiarito e approfondito nel *Politico*. Qui Platone dà un'indicazione:

STRANIERO – Sai che è difficile dividerle in due [le arti delle cause e concause riguardanti lo Stato]? Il motivo, credo, diverrà più chiaro procedendo [...] Dividiamole, allora, secondo le membra, come una vittima sacrificale, poiché non riusciamo a dividerle in due. Infatti, bisogna suddividere sempre, il più possibile, secondo il numero più vicino al due (*Politico*, 287b10-c5).

Dobbiamo chiederci che cosa giustifica questa sottolineatura del due. La risposta è che Platone opera secondo un modello che è, in ultima istanza, binario, cosa che illustrerò per quanto qui possibile, accennando alla coppia di Principi del *Filebo*<sup>5</sup> e poi svolgendo una breve

<sup>4</sup> Già la distinzione fra due tipi di sapienza in *Apologia* 20d-e presuppone una moenza diairetica; analogamente se ne possono vedere tracce in *Eutifrone*, 7b-d, nella distinzione tra i contrasti che vertono su dati quantitativi e quelli che riguardano giudizi etici e dati qualitativi; certamente diairetica è anche la successiva distinzione (13a-e) della cura che o migliora chi la riceve o aiuta collaborando ad un progetto; la presenza più chiara è poi quella (11e-12d) della separazione, proposta da Socrate stesso, fra la parte del giusto che si occupa degli uomini e quella che si occupa degli dèi, diairesi che risulta confermata anche in opere successive (cfr. *Il Disordine ordinato* cit., pp. 944-947). Analogamente nell'*Eutidemo*, l'arte degli incantesimi ha una parte (*morion*, 289e5) che si esercita su animali e malattie e una che mira a condizionare i giudici (cfr. L. PALPACELLI, *L'‘Eutidemo’ di Platone. Una commedia straordinariamente seria*, Prefazione di Michael Erler, Presentazione di Maurizio Migliori, Milano 2009, p. 151). Più strutturata, e a mio avviso difficilmente negabile, è la insistita “diairesi” del *Gorgia* (463a-466a; 500e-501c; 513d-e; 520a-b), la distinzione fra arte e lusinga (*kolakeia*), con l'ulteriore bipartizione fra anima e corpo che porta alla duplice contrapposizione: legislazione-giustizia rispetto a sofistica-retorica e ginnastica-medicina rispetto a cosmetica-culinaria, un gioco geometrizzante su cui richiama l'attenzione Socrate stesso, il quale dichiara che per brevità si esprime come i geometri (465b).

<sup>5</sup> Rinviamo per questo a *Il Disordine ordinato* cit., pp. 493-644. Qui sottolineo solo che questi sono espressi in linguaggio pitagorico come *Peras* e *Apeiron*, Limite e Illimitato,

riflessione sulla coppia agire-patire, che ne è il logico corollario.

### 1.1) *Il fondamento ontologico della uni-molteplicità del reale*

Socrate afferma che le realtà, *costituite da uno e da molti*, hanno in sé *connaturato* limite e illimitato (*Filebo*, 16C9-10). Questa scoperta è definita un «dono degli dèi», cosa che viene ribadita: «un dio, in qualche modo, ci ha fatto vedere negli enti sia l'illimitato sia il limite» (23c9-10). A questa sorta di anticipazione Platone fa seguire una serie di riflessioni tese a mostrare, da una parte, che ogni realtà è «uno, molti e infiniti» (16d5-6) e, dall'altra, che la vera conoscenza si ha nel momento in cui si sa «il quanto», cioè il numero, «mediano tra l'infinito e l'uno» (16d8-e1), che definisce l'oggetto. Platone torna a ribadire la stessa idea (18a-b) per concludere che occorre capire come una realtà sia insieme «uno e molti» (18e9). A partire da qui Platone formula la sua teoria dei quattro generi: un principio d'ordine, *Peras*, agisce su un principio di disordine, *Apeiron*, dando luogo ad un misto in forza di una Causa superiore esterna a questo processo.

Dividiamo *tutte le realtà* ora incluse *nel tutto*, in due o, piuttosto, se vuoi, in tre (*Filebo*, 23c4-5)<sup>6</sup>.

Non è forse vero che i tre generi ci hanno fornito il quadro di riferimento delle *cose che nascono* e di quelle *da cui tutto deriva?* (*Filebo*, 27a11-12).

Stiamo parlando dell'intera realtà, dei principi (*ciò da cui*) e di *tutta la realtà che ha una origine*. Dunque, lo stretto legame tra i due piani del reale, quello fisico e quello metafisico<sup>7</sup>, trova qui l'ennesima conferma.

---

una chiara *allusione* alla coppia di Principi di cui parla Aristotele quando si riferisce alle Dottrine non scritte.

<sup>6</sup> Socrate usa una formula che sembra lasciare la possibilità di decidere in quanti generi dividere il reale, quasi fosse una opzione libera; la cosa è sottolineata dal filosofo stesso che si sente ridicolo (23d2). Platone evidentemente vuole che riflettiamo su questo dato, cioè che in un senso i termini sono due (quelli operativi), in un altro sono tre (con l'aggiunta del misto conseguenza dell'azione/passione dei due), in un altro quattro (la causa, *che però è esterna al processo ontogonico*). A conferma di ciò, egli *senza alcuna ragione plausibile sottolinea ripetutamente questa dimensione numerica*, distinguendo i primi due dal terzo (cfr. 23c; 23e; 25b; 27b) e i tre dal quarto (cfr. 23d; 23e; 27b; 30a-b), sperando così di attirare l'attenzione del lettore.

<sup>7</sup> Cfr. *Il Disordine ordinato* cit., pp. 195-307.

Dobbiamo però porci una domanda: che cosa giustifica una visione che pone al vertice una polarità e non un principio unico? La risposta può essere trovata in due affermazioni platoniche.

Alla fine della prima tesi del *Parmenide*, dopo la presentazione dell'Uno-Uno privo di qualsiasi determinazione, Parmenide conduce il suo giovanissimo interlocutore, Aristotele, in futuro uno dei Trenta Tiranni, a trarre le conseguenze del discorso, cosa strana visto che 1) non viene fatta mai nella trattazione svolta dall'Eleate; 2) il giovane si limita ad assentire o a chiedere, mentre qui svolge un ruolo decisivo nella argomentazione:

- Quindi, l'Uno non è in alcun modo. - Risulta che non è.
- Di conseguenza non è nemmeno tale da essere uno. Se infatti lo fosse, sarebbe e parteciperebbe dell'essere; invece a quanto sembra, l'Uno né è uno, né è, se si deve credere a questo ragionamento. - Potrebbe essere.
- Ciò che non è, questo non essere, potrebbe avere qualcosa o essere qualcosa? - Come potrebbe?
- Non se ne ha dunque nome, né definizione, né scienza alcuna, né sensazione, né opinione. - Risulta di no.
- Non è quindi nominato, né definito, né congetturato, né conosciuto, né alcuna tra le cose esistenti ne ha sensazione. - Sembra di no.
- È possibile dunque che questa sia la condizione dell'Uno? - A me non pare possibile (*Parmenide*, 141e9-142a8).

*Prima* si argomenta che l'Uno, se è solo Uno, cioè se rifiuta qualsiasi tipo di predicazione, non è nulla, nemmeno se stesso, e non è pensabile, *poi* si esprime un netto giudizio di condanna. Non può essere altrimenti: si sta cercando un principio per spiegare il reale e questo Uno-Uno, principio semplicissimo e come tale ineffabile e impensabile, non serve.

### 1.2) "Agire" e "patire" come movenze fondamentali

La seconda argomentazione, che spiega l'insufficienza di un Uno Principio primo, ci porta nel cuore della nostra trattazione:

Infatti una realtà nella sua interezza non potrà contemporaneamente avere la duplice funzione di subire e fare (*peisetai kai poiesei*). Altrimenti l'Uno non sarebbe più uno, ma due (*Parmenide*, 138b3-5).

Tale affermazione ricorre, in forme attenuate, anche in altri testi:

Una stessa cosa non può fare o subire (*poiein e paschein*) cose opposte (*Repubblica*, 436b8).

Nessuno potrà mai convincerci che una stessa cosa subisca o anche sia o anche faccia cose opposte (*tanantia pathoi e kai eie e kai poieseien*) (*Repubblica*, 437a1-2).

Potrebbe sembrare una semplice affermazione del principio di non contraddizione, se non ci fosse un secondo elemento, quel duplice processo, agire e patire, *stranamente* ribadito. La cosa appare ancor più *strana* in quanto tale sottolineatura del fare e del patire ricorre in Platone fin dalle prime opere e in contesti che non sembrano richiedere questi inserimenti. Facciamo qualche esempio.

Nell'*Eutifrone*, nel momento in cui Eutifrone accetta l'idea che santo è ciò che è amato da tutti gli dèi, Socrate propone un'ulteriore domanda (10A): santo è ciò che è amato dagli dèi o è amato dagli dèi in quanto santo? La questione è semplice e così la risposta: il santo viene amato per la sua natura, in quanto è in sé santo (10d). La cosa *strana* è che Socrate si impegna ad approfondire il nesso tra ciò che subisce un'azione e colui che la compie. In sintesi, 1) alcuni oggetti non modificano la propria natura per l'azione dell'agente, da cui ricevono solo una qualificazione estrinseca: una cosa non è in sé paziente, ma lo è in quanto patisce un'azione; di conseguenza 2) una cosa è vista perché c'è chi vede, mentre non c'è chi vede in quanto ci sono cose in sé viste; una cosa è amata perché c'è chi la ama e non c'è chi la ama perché essa è in sé amata. C'è dunque una "azione" che non incide sulla natura del "paziente", ma gli aggiunge solo un attributo.

Nella discussione del dialogo questo approfondimento non appare necessario, tanto più che si possono ipotizzare azioni di ben altro effetto, qui accennate parlando di realtà *prodotte* (10c), cioè *che esistono in quanto sono state fatte*. Ma in questo modo uno dei primi dialoghi comincia a richiamare l'attenzione del lettore su questa coppia, sottolineando anche che il patire è tale in quanto c'è un agire, il quale non dipende dalla natura di ciò che patisce, ma da quella dell'agente. Si tratta di un segnale, ma non irrilevante, tanto più che non resta isolato.

Un accenno più significativo lo troviamo nel famoso passo del *Fedone*, in cui si parla della speranza che la filosofia di Anassagora suscitò in Socrate:

pensai che, se qualcuno volesse trovare la causa per cui ciascuna cosa si genera o perisce o è (*ghignetai e apollutai e esti*), dovrebbe trovare per ciascuna cosa questo, quale sia il modo migliore di essere oppure di patire qualsiasi cosa o di agire (*e einai e allo hotioun paschein e poiein*) (*Fedone*, 97c6-d1).

Il testo passa dalle determinazioni ontologiche classiche (essere, nascere e perire) a questa *strana associazione tra essere e fare-patire*; si afferma che *la causa ontologica del divenire va ricondotta alla coppia agire-patire* come se fosse un dato banale. A riprova che non si tratta di una svista, questa coppia è riproposta da Socrate, che afferma che gli sarebbe bastato capire

in che modo per ciascuno è meglio *sia agire sia patire quello che patisce* (*kai poiein kai paschein ha paschei*) (*Fedone*, 98a5-6)<sup>8</sup>.

Ancora, nel *Fedro*, 269d-270d, dopo aver introdotto alcuni aspetti della dialettica e aver sottolineato che bisogna conoscere l'intero (270c2), si afferma che il metodo dialettico ha una portata universale e vale per qualsiasi cosa:

Per prima cosa bisogna vedere se l'oggetto, di cui vorremmo divenire esperti noi stessi e capaci di rendere tale un altro, è semplice o composto. In secondo luogo, se è semplice, bisogna esaminare *la sua potenza (dynamis), quale abbia per natura rispetto all'agire (dynamis) e su che cosa, o quale rispetto al patire (pathein) e da che*; se invece ha molteplici Idee, dopo averle enumerate, bisogna vedere per ciascuna, come fosse una, quale potenza ha *per natura di agire (poiein) e su che o quale di patire (pathein) e da che* (*Fedro*, 270d1-7).

Il testo sottolinea il potere dell'agire e del patire come un elemento determinante per cogliere la natura sia delle realtà semplici sia di quel-

<sup>8</sup> Quindi, l'agire e il patire sono i dati decisivi anche per i fenomeni cosmologici, come risulterà chiaro dal *Timeo*.

le composte. Analogamente, l'agire e il patire appaiono elementi decisivi nelle *Leggi* contro chi sostiene il disimpegno della divinità:

Cerchiamo di persuadere questo giovane con i nostri discorsi che colui che si prende *cura del tutto* ha predisposto tutto per la salvezza e la realizzazione dell'intero, nel quale anche ciascuna parte, per quanto può, *subisce e agisce (paschei kai poiei)* ciò che le si addice. Ciascuna di queste parti è sotto il controllo di reggitori che presiedono sempre *alla più piccola passione o azione (pathes kai praxeos)* e realizzano il fine ultimo nei minimi particolari (*Leggi*, 903b4-9).

Infine, nella *Lettera Settima*, Platone fa un lungo elenco di oggetti conoscibili, che spazia dalle figure matematiche ai manufatti, dal bene agli elementi fino ai costumi e a *tutte le azioni e le passioni (Lettera Settima, 342d8)*.

### 1.3) *Il contributo decisivo del 'Sofista'*

Che la realtà sia determinata da agire e patire viene esplicitato nel *Sofista* nel corso della Gigantomachia. Si incalzano i materialisti (*Sofista*, 246d-248a), che identificano corpo ed essere riducendo il reale a contatto e resistenza, fino a far loro ammettere l'esistenza di un qualche ente incorporeo. A questo punto il ragionamento ha una svolta *straordinaria*. Lo Straniero appare preoccupato per *la situazione di grave difficoltà in cui le sue obiezioni hanno posto tali filosofi*. Questo gli permette di formulare quella che *sembra una proposta fatta per loro, mentre alla fine risulterà un'asserzione metafisicamente decisiva*:

STRANIERO : [...] Forse si trovano in difficoltà. Nel caso che si trovino a subire una qualche situazione del genere, guarda se, su nostra proposta, arrivano ad accettare e ad essere d'accordo sul fatto che l'ente è di questo tipo [...] *Dico che qualsiasi cosa possieda una qualsiasi potenza (dynamis), o che per natura sia predisposta a produrre (poiein) un'altra cosa qualunque, o a subire (paschein) anche la più piccola azione da parte della realtà più insignificante, anche se solo per una volta, tutto ciò realmente è. Infatti, propongo una definizione (horon): gli enti non sono altro che potenza (dynamis).*

TEETETO : Ma poiché essi non hanno, al momento, niente da dire migliore di questo, accettano tale definizione.

STRANIERO : Bene. Può darsi, infatti, che a noi come a loro possa



apparire in seguito una cosa diversa. Per ora, dunque, rimanga convenuta tra noi e loro questa definizione.

TEETETO: Rimane (*Sofista*, 247d4-248a3).

Lo Straniero propone di considerare la realtà come *dynamis*, come capacità di agire e di patire. È facile opporsi a una valorizzazione di questo passo sottolineando che la proposta, fatta in tono dimesso, è accettata quasi per disperazione, e che si ipotizza la possibilità di una opinione diversa. Tuttavia la definizione è non solo confermata ma rafforzata nella successiva discussione con gli Amici delle Idee (248a-250d). Questi sostengono l'esistenza di *eide*, forme intelligibili e incorporee e attribuiscono al mondo corporeo non l'essere ma un divenire continuo. Questa distinzione fra essere e divenire comporta una analoga distinzione delle funzioni conoscitive:

STRANIERO : E dite che con il corpo, per mezzo della sensazione, noi comunichiamo con il divenire, mentre con l'anima, per mezzo del ragionamento, con l'essere reale, il quale voi dite che è sempre identico nello stesso modo, mentre il divenire è in ogni momento diverso.

TEETETO: Diciamo così, infatti.

STRANIERO : Ma, ottimi amici, che cosa dobbiamo dire che sia per voi questo "comunicare" in relazione ad entrambi i casi? Non è forse quello che abbiamo detto poco fa?

TEETETO: Che cosa?

STRANIERO : Un subire o un fare, per mezzo di una determinata potenza (*pathema e poiema ek dynameos tinos*), a partire da cose che si incontrano l'una con l'altra. Forse, Teeteto, tu non comprendi la loro risposta a queste domande, mentre io probabilmente sì, data la mia consuetudine con loro?

TEETETO: Che discorso fanno, allora?

STRANIERO: Non ci concedono quello che poco fa è stato detto sull'essere ai nati dalla terra.

TEETETO: Che cosa?

STRANIERO: Abbiamo dato, se non erro, come definizione (*horon*) adeguata (*hikanon*) degli enti, che sia presente la potenza di subire o di agire (*paschein e dran*), anche rispetto alla più piccola realtà (*Sofista*, 248a10-c5).

Platone, mentre ribadisce la classica separazione dei due piani del

reale, attacca gli Amici delle Idee sul terreno della relazione conoscitiva. Questi idealisti, che riconoscono la presenza di un agire e un patire limitandola però alla dimensione del divenire ed escludendola dall'essere, non accetteranno la proposta che egli fa loro. Questa, però, è formulata in modo radicale, come una definizione *adeguata*, che si presenta anche nelle realtà minime: gli enti sono potenza di agire o di patire.

Non possono essere sottovalutati due dati: 1) *nulla costringe Platone ad affermare, per due volte*, che la caratteristica fondamentale della realtà è la capacità di agire o patire<sup>9</sup>; 2) le obiezioni che lo Straniero propone mostrano che la coppia agire-patire vale in tutti gli ambiti (248c-249b), cioè *a livello psicologico* (se l'anima conosce e l'essere è conosciuto c'è un fare e subire), *a livello gnoseologico* (l'essere conosciuto da un atto conoscitivo, in quanto conosciuto, si muove e subisce un'azione), *a livello del cosmo* (non si può ammettere che movimento, vita, anima e intelligenza siano assenti nella realtà che è in senso pieno). In sintesi, la visione del reale proposta ai materialisti e agli idealisti, cioè all'intera filosofia, non è una ontologia statica ma *una dinamica e una dialettica*. In effetti, se pensiamo ai Principi e alla visione uni-molteplice del reale, appare logico che la realtà sia caratterizzata dalla potenza di agire o di patire.

#### 1.4) *Reversibilità dei ruoli tra "agire" e "patire"*

Il nesso fra questi due termini va approfondito, perché essi, a certe condizioni, appaiono in grado, per così dire, di "scambiarsi i ruoli". Platone approfondisce questo discorso nel *Teeteto*, affermando in primo luogo che sono due relativi:

<sup>9</sup> L'importanza di questo testo è già stata sottolineata, in modo meno radicale di quanto noi facciamo, da molti studiosi; cfr. in proposito, anche per i riferimenti bibliografici, B. CENTRONE, *Platone, Sofista*, traduzione e commento, Torino 2008, pp. 147-148, nota107; per questo studioso, però, non si tratta di una definizione, ma di uno «stratagemma dialettico»; tutto «fa pensare che Platone non possa considerarla una definizione soddisfacente»; per lui «il senso più autentico della *dynamis* in questo contesto sembra essere quello di anticipare il dinamismo interno al mondo delle idee, dato dalle loro combinazioni o separazioni» (p. XXXIV). A me invece sembra che *su questa base sia possibile comprendere non solo le relazioni tra Idee o tra Idee e cose, ma la natura complessa delle Idee, che sono composte di Idee e miste, in quanto frutto di un agire e di un patire, in modo analogo a quanto accade alle realtà empiriche.*

infatti una cosa non è “agente” (*poioun*) prima di incontrare qualcosa che subisce (*paschonti*), né è “paziente” (*paschon*) prima di incontrare qualcosa che agisce (*poiounti*) (*Teeteto*, 157a4-6).

Si sottolinea poi con forza la non assolutezza dei termini:

ciò che, incontrando qualcosa, è agente (*poioun*), incontrandone un'altra appare invece paziente (*paschon*) (*Teeteto*, 157a6-7).

Su questo terreno della relatività dell'essere agente e paziente si insiste giocando sul fatto che l'origine delle qualità, cioè della sensazione, va posta in un momento intermedio tra ciò che agisce e ciò che subisce (*metaxy tou poiountos te kai paschontos*, 182a5-6)<sup>10</sup>. Dunque, è evidente che entrambi, soggetto ed oggetto, emanano un movimento verso la sensazione che avviene “a metà strada” ed entrambi subiscono il movimento che torna da quella, cioè entrambi agiscono e patiscono. Infatti il soggetto che subisce diviene senziente (*to men paschon aisthetikon*, 182 a6-7), mentre l'oggetto che agisce (*poioun*, 182a7) diviene ad esempio caldo e bianco. Allo stesso tempo però l'organo sensoriale, proprio in quanto percepisce, è attivo e agisce, “vede”.

La cosa è così rilevante che Platone l'ha affermata, senza sottolinearla fin dall'inizio della trattazione:

1. Il soggetto agisce, l'oggetto patisce: ciò è chiaro fin dall'inizio, in quanto gli oggetti sono «ciò con cui noi ci confrontiamo o che tocchiamo» (154b1) e il soggetto è «quello che opera il confronto o tocca» (154b3-4);
2. l'oggetto agisce come risulta da una serie di sottolineature testuali: ad esempio quando lo si definisce come «ciò che ha generato insieme <al soggetto> il colore» (156e4), o quando si afferma il ruolo attivo del vino e di «ogni cosa che agisce per sua natura» (*hekaston de ton pephykoton ti poiein*, 159c4); così il soggetto patisce, come si riconosce parlando di «ciò che agisce su di me» (*to poiein eme*, 160a1; *to eme poioun*, 160c4);
3. il testo sottolinea che entrambi agiscono, ad esempio, quando afferma che tanto l'agente quanto il paziente hanno generato (*eghen-*

<sup>10</sup> Per la sensazione come incontro tra due movimenti che partono dal soggetto e dall'oggetto, cfr. anche *Timeo*, 45b-46c6, 67c4-68d7.

*nese gar [...] to te poioun kai to paschon*, 159c14-d1) dolcezza e sensazione di dolcezza;

4. nello stesso tempo, prima si dice che la sensazione ha origine dalla relazione *con il soggetto paziente* (*paschontos*, 159d2) e rende senziente la lingua, poi si chiarisce che «io percepisco» (*ego kai aisthanomai*, 160c5).

Non è un caso, dunque, se prima, dicendo che una sensazione come il colore avviene nello spazio intermedio tra ciò che colpisce/incontra (*prosballon*, attivo) e ciò che è colpito/incontrato (*prosbalomenon*, passivo)<sup>11</sup>, non specifica chi sia attivo o passivo perché attività e passività non sono fisse e permanenti. La relazione resta però stabile, nel senso che *c'è sempre* un attivo e un passivo, perché non si dà azione senza passione e viceversa.

In questa chiave di reversibilità del ruolo, si capisce quanto Platone afferma nel *Timeo* a proposito della Causa errante. Siamo nella “seconda trattazione”, che il testo stacca dalla precedente parlando quattro volte di un nuovo inizio (48a-e). In sostanza, si analizzano le condizioni della generazione del cosmo corporeo, generato e diveniente come prima, ma *dal punto di vista fisico e materiale*<sup>12</sup>, valutando il processo ontogenico. La nuova trattazione conferma il senso demiurgico della riflessione precedente e giustifica la svolta:

Le affermazioni precedenti, tranne poche, hanno chiarito le azioni dell'Intelligenza. Occorre *aggiungere* anche ciò che avviene per mezzo della Necessità. Infatti, la genesi di questo cosmo è una mescolanza prodotta da una combinazione di Necessità e Intelligenza (*Timeo*, 47e3-48a2).

Dunque, la realtà è sempre un misto che ha come operatori sia il

<sup>11</sup> È un termine poco usato da Platone, con solo 10 occorrenze nell'intero *corpus*.

<sup>12</sup> G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, CUSL, Milano 1984, Vita e Pensiero, Milano 1987, 2003<sup>21</sup>, pp. 601-622, elenca 26 connotazioni testuali di questo principio materiale che poi organizza in 4 gruppi: 1) come “necessità” e “causa errante” (con 2 connotazioni); 2) incentrato sulla nozione di ricettacolo (con 14 connotazioni); 3) incentrato sulla nozione di spazialità (con 6 connotazioni); 4) incentrato sulla nozione di movimento caotico (con 4 connotazioni).

*Nous* divino, sia i Principi e le Idee, qui non ricordati ma oggetto di riflessione nella trattazione precedente nella figura del “modello”, sia la Necessità. Questa *agisce* allo stesso titolo degli altri, anzi qui viene messa in tensione con la Causa efficiente, cioè con un dato, se così si può dire, eterogeneo. Ma così Platone afferma con forza che la Necessità *agisce* (tramite le varie materie che l’analisi metterà in luce) addirittura come il Demiurgo che opera guardando il modello. In realtà non è così: questo dato, diverso e *terzo* rispetto a Intelligenza e Paradigma, è “errante”, cioè *inconsapevole e non razionale*, e dà luogo ad un processo di cause fisiche che Platone tenta di ricostruire. Ma appunto è una vera causa, un principio tanto potente che l’Intelligenza dominatrice può condizionarlo ma non può cambiarlo o eliminarlo dal processo (48a).

In sintesi, la materia subisce l’azione ordinatrice delle Idee voluta dalla Causa divina, ma il suo patire è altrettanto importante, perché è, in un certo senso, anche un agire: la resistenza è una forza innegabile.

## 2) *L’unità e la complessità dell’essere umano*<sup>13</sup>

Dobbiamo ora accennare a una necessaria verifica nella antropologia platonica di quanto abbiamo visto a livello più generale. Occorre tener conto di due dati: 1) l’accettazione delle passioni va intimamente connessa al senso del limite umano proprio della concezione platonica (a livello gnoseologico come in quello etico); 2) la visione platonica dell’essere umano è estremamente articolata, sia per la pluralità di punti di vista che possiamo/dobbiamo assumere, sia per la dialettica interna ad ognuno di questi ambiti secondo il modello intero-parti che è centrale nella filosofia platonica.

A un primo livello, l’essere umano, come risulta fin dal *Carmide*, 156e-157b, è un intero fatto di due parti, anima e corpo. La cura di noi stessi implica attenzione ad entrambe le nature, all’anima con la saggia temperanza e al corpo con la salute, senza separarle. C’è però uno sbilanciamento a favore dell’anima, dalla quale deriva tutto ciò che conta. Resta dunque immediatamente chiaro che l’essere umano è una so-

<sup>13</sup> Per una trattazione più articolata e approfondita delle tante singole tematiche che ora affrontiamo rimando al capitolo sull’anima de *Il Disordine ordinato* cit., pp. 725-858.

stanza con profonde dinamiche interne, con una parte che è ineliminabile e che “subisce”.

### 2.1) *L'anima umana*

Da un altro punto di vista, però, *il vero essere* dell'uomo è l'anima, come emerge nell'*Alcibiade I*. Dobbiamo sapere chi siamo (128d-e), identificando “*il vero se stesso*” (129a-b), cioè l'uomo stesso (129e), la sua natura più profonda che viene identificata con l'anima, la quale usa il corpo come gli artigiani usano i loro strumenti (129c-d). In questo senso l'essere umano è anima (130c) e conoscersi significa conoscerla. Malgrado questo, la strutturale duplicità che caratterizza l'essere umano è subito riaffermata, sia pure indirettamente:

SOCRATE – Dunque va bene credere che, quando io e te conversiamo tra noi, servendoci di parole, l'anima si rivolge all'anima? [...] quando Socrate dialoga con Alcibiade, servendosi del discorso, non rivolge le parole al suo viso, come sembra, ma ad Alcibiade; questo è l'anima (*Alcibiade I*, 130d8-e6).

Qui si parla del rapporto tra due soggetti, che è e non è identico alla relazione tra le loro anime: quando Socrate usa le *parole* e guarda in *faccia* Alcibiade, il rapporto vero non è quello esterno e visibile, ma quello più profondo tra due anime che comunicano *attraverso* il corpo, *che però non può essere dimenticato o eliminato*. La duplicità della situazione risulta subito ancora più esplicita:

SOCRATE – Dunque, colui che ci invita a conoscere se stesso ci ordina di conoscere l'anima [...] Quindi *chi conosce qualcosa del corpo conosce qualcosa di sé*, ma non se stesso (*Alcibiade I*, 130e8-131a3).

Ma se anche ci fermiamo alla sola anima ci troviamo di fronte di nuovo all'agire e patire che si sposta dal rapporto anima-corpo a quello tra le diverse parti della *psyche*. Se la più compiuta tematizzazione della tripartizione si trova in *Repubblica*, 436a-441c, in cui si parla di anima razionale, di anima irrazionale e di una (*thymos*) intermedia, la presenza di accenni alle parti è molto precoce. Prendiamo ad esempio il *Critone* in cui si parla in modo chiaro dell'anima, usando però un giro

di parole per evitare di usare le parole adeguate come *psyche* o *meros / morion* per indicare la “parte”: «Se non daremo ascolto a costui, corromperemo e danneggeremo quella *parte* (*ekeino*) che con il giusto diventa migliore, con l’ingiusto va in rovina» (47d3-5). La sottolineatura della giustizia come elemento forte che qualifica l’anima non è un caso, visto che Platone lo ribadisce poco dopo: se è impossibile vivere con un corpo rovinato,

potremo vivere quando sia corrotta quella *parte* (*ekeinou*) che è danneggiata dall’ingiustizia e avvantaggiata dalla giustizia? O crediamo che sia da meno del corpo questa *parte* (*ekeino*), *qualunque essa sia* delle nostre, a cui si riferiscono sia l’ingiustizia sia la giustizia? (*Critone*, 47e6-48a1).

Il gioco è duplice: 1) non dire “parte” dell’essere umano alludendo all’anima rispetto al corpo, 2) non dire “anima”, sottolineando l’omissione con l’inciso “qualunque essa sia”, quasi si ignorasse che cos’è questa realtà che è connotata con la giustizia e che, si aggiunge subito, è più degna di onore dell’altra. Non sembra possibile spiegare questa insistita attribuzione in altro modo che con un riferimento alla *Repubblica*, il che ci obbliga a pensare alle parti dell’anima che devono essere nel corretto rapporto tra di loro.

Se tutto questo appare troppo complicato, perché Platone continua il gioco di omettere “parte” anche nel *Gorgia*? In questo dialogo Socrate, parlando dei sapienti per i quali il corpo è una tomba dell’anima, ricorda che sostengono

che quella *parte* dell’anima (*tes de psyches touto*) in cui si trovano i desideri è tale da essere sedotta e da vagare in direzioni opposte (*Gorgia*, 493a3-6).

Poi si parla di un mitologo acuto, siculo o italico e della sua ironia sui dissennati per «quella *parte* dell’anima (*touto tes psyches*), in cui si trovano i desideri, che è priva di misura e di tenuta» (493b1-2). Qui l’assenza del termine “parte” è talmente provocatoria che nessuno può ritenerla non voluta dall’Autore, tanto più che il senso della frase non è dubbio, visto che si tratta di *qualcosa dell’anima, che ha al suo interno le*

*passioni*, un dato che verrà chiarito nella *Repubblica* e ancora meglio nel *Timeo*. Tutto questo avviene in un dialogo in cui si elencano come mali dell'anima l'ingiustizia, l'ignoranza, la viltà e così via (*Gorgia* 477b), per poi affermare che l'ingiustizia è la più brutta e la condizione più cattiva. Platone esplicita (477c) che per corpo e anima si sono individuate tre situazioni negative: povertà, malattia, ingiustizia. La prima sembra costitutiva dell'essere umano nel suo complesso, la malattia appare propria del corpo, mentre l'ingiustizia sembra di nuovo tipica dell'anima. In effetti, l'ingiustizia come malattia dell'anima ricompare nel *Sofista*, 227c, parlando delle purificazioni dell'anima e del pensiero. Ci sono – si dice – due forme di male per l'anima: una opera come una malattia, l'altra va considerata come una bruttezza. La malattia manifesta una discordia derivante da una certa corruzione di ciò che per natura è affine, mentre la bruttezza appartiene al genere della mancanza di misura, dovuta essenzialmente a ignoranza (227-228). Dunque la presenza di profonde e drammatiche dinamiche interiori è costitutiva per un'anima tripartita.

Naturalmente, per cogliere la precoce presenza della tripartizione occorre prestare attenzione ai particolari. Così nell'*Alcibiade I* non si parla *subito* della tripartizione, ma si sottolinea la superiorità dell'anima divina. Per capire l'utilità del comando delfico, Socrate propone di trasformarlo in un "guarda te stesso"; si scopre così che la pupilla funziona come un piccolo specchio. Ma questa *parte dell'occhio stesso* viene qualificata in un modo particolare:

Dunque, se un occhio osserva un occhio, fissando questa che è la sua *parte migliore* (*beltiston*) e con la quale vede, vedrebbe se stesso [...] Se invece l'occhio guarda un'altra *parte (allo)* dell'essere umano o delle realtà, ad eccezione di quella che gli è simile, non vedrà se stesso [...] L'occhio, dunque, se vuole vedere se stesso, deve guardare nell'occhio e *in quel luogo (topon)* nel quale nasce la virtù dell'occhio, che è la vista (*Alcibiade I*, 133a5-b5).

Il testo, evitando con cura di usare il termine "parte" pur parlandone, precisa 1) che questo rapporto è esclusivo: se si punta su un'altra zona dell'occhio, non si ha lo stesso risultato; bisogna *guardare nella parte ottima*, 2) quella



che opera davvero, in cui si manifesta la sua virtù propria. Su questa base si costruisce un parallelo con l'anima:

anche l'anima, se vuole conoscere se stessa, deve guardare nell'anima e soprattutto in *questo suo luogo (topon)* in cui c'è la virtù dell'anima, la *sapienza* (*Alcibiade I*, 133b7-10).

*In questi due testi Platone invece di "parte" usa addirittura "luogo"! Una vera provocazione, che può essere accettata solo nella logica del gioco protrettico. Si sottolinea poi in vario modo che questa (parte dell') anima è divina (133b-c). Dunque l'Alcibiade I indica solo la parte migliore dell'anima senza preoccuparsi della visione complessiva, cioè senza parlare delle altre "parti" dell'anima umana. Platone qui non vuole dire di più e lo esplicita, affermando che del "se stesso", cioè dell'anima, non si è detto nulla:*

SOCRATE : Anche se non è una dimostrazione rigorosa, ma soddisfacente, ci può bastare: avremo una conoscenza rigorosa quando troveremo ciò che ora abbiamo trascurato, trattandosi di una lunga ricerca.

ALCIBIADE: A che cosa ti riferisci?

SOCRATE : È ciò che si diceva poco fa, che innanzitutto bisogna cercare che cosa è questo se stesso; ora invece, al posto di se stesso, abbiamo esaminato che cosa è in sé ogni singolo. Forse sarà sufficiente, perché non potremmo dire che c'è qualcosa di noi stessi più importante dell'anima (*Alcibiade I*, 130c8-d6).

La trattazione fatta è *accettabile*: si è detto che ogni singolo è la sua anima, indicando poi quella che la qualifica fornendo la chiave per capire l'elemento vero che costituisce ogni individuo, ma non si è spiegato "che cos'è questo se stesso", in quanto della natura dell'anima non si è detto nulla. Tale esplicito rinvio sarà colmato da numerosi altri dialoghi, ma noi siamo costretti a fermarci qui, limitandoci solo a sottolineare che non è possibile contrapporre tra loro la visione unitaria, binaria e trinatoria dell'anima, visto che Platone le propone anche all'interno di uno stesso dialogo, come il *Fedro* e la *Repubblica*. In sintesi possiamo riconoscere che, quando cerca di spiegare la natura dell'essere umano o di dimostrare l'immortalità della *psyche*, l'Autore non appare interessato a distinguere le parti (e non ha nessuna ragione di esserlo);

quando parla in chiave ontologica della struttura dell'anima la presenta secondo uno schema binario, perché la questione fondamentale è la distinzione tra la parte divina immortale e quella umana mortale; per darci una descrizione più attenta alla dimensione operativa, il modello diventa ternario.

C'è un ulteriore elemento su cui riflettere. Platone considera la dinamica fra le parti dell'anima fonte di problemi infiniti e tuttavia non solo la accetta senza rammaricarsene troppo, ma esplicita anche una dinamica particolare, connessa a quella che potremmo definire *l'impotenza dell'anima razionale*. Questa, che è superiore e divina, *ha bisogno* dell'anima *thymoeides*, quella che partecipa del coraggio, dell'ira e del desiderio di vittoria e che è posta non a caso vicino alla testa, per controllare gli appetiti che scaturiscono dall'anima concupiscibile (*Timeo*, 70a)<sup>14</sup>. Dunque quella parte che è definita passionale è necessaria perché quella razionale possa svolgere con efficacia la sua funzione. La sua importanza è tale e la situazione è così complessa e difficile che occorre una buona educazione per impedirle di svolgere un ruolo negativo, prevaricando rispetto ai suoi limiti e al suo ruolo.

In realtà questo discorso ha una valenza più generale: con l'educazione

ciascuna delle parti è condotta a riconoscersi come non sufficiente a sé e a scorgere nelle altre non più dei nemici, bensì degli amici che la soccorrono nelle sue manchevolezze e che, contemporaneamente, chiedono di essere salvate dal loro nocivo isolamento. Finché insiste ad asseverare la propria indipendenza e, con essa, un'assoluta prevalenza, ogni parte guasta se stessa, rovina le altre due, con la conseguenza che, dentro l'involucro che i più credono essere l'uomo, continua ad agitarsi una scomposta pluralità solcata da abusi e da prevaricazioni, che possono conoscere fine soltanto quando esse trovano quella disposizione che permette la reciproca integrazione delle loro differenze e il loro completarsi nella forma e nella vita di

<sup>14</sup> La stessa situazione si manifesta anche in altri casi: nella descrizione della biga alata del *Fedro*, il cavallo nero deve essere controllato con la forza mentre l'altro non è solo bello e buono (*Fedro*, 246b, 253d) ma mostra ripetutamente di collaborare con l'auriga; nella *Repubblica* questa parte, in caso di un conflitto interno, combatte in difesa della ragione (*Repubblica*, 440e) e lo fa "naturalmente" (*physei*, 441a3), in quanto il suo compito è quello di essergli suddita e alleata (441e6).

un intero<sup>15</sup>.

In sintesi, ognuna agisce e patisce l'azione delle altre, com'è ovvio.

Una prova ulteriore la troviamo nella riproposizione del tema del divieto dell'arte nel libro X della *Repubblica*. All'inizio del libro Socrate sottolinea che la ragione del divieto dell'arte adesso risulta «più evidente», perché sono state poste le forme dell'anima (*ta tes psyches eide*, *Repubblica*, 595a7-b1) e si può dare meno rilievo alle questioni di contenuto, evidenziando il dato fondamentale: la poesia esalta gli aspetti emotivi e in questo modo modifica la struttura stessa dell'anima, facendo crescere la parte irrazionale, il che porta all'accusa più grave: «la cosa terribile è infatti che essa riesce a corrompere anche le persone valide eccetto pochissime» (605c6-8). Dunque il problema non è nella debolezza di un uditorio ingenuo ma nel potere della poesia, che non agisce solo a livello etico-conoscitivo, ma opera sulla delicata struttura psichica, e quindi induce conseguenze quasi a prescindere dalle capacità del soggetto. Ma anche in questo caso il giudizio non ha una valenza assoluta, perché Platone chiarisce *subito* che vale per chi non possiede l'antidoto (*pharmakon*, 595b6): conoscere che cosa sono queste conseguenze, cioè avendo un'anima razionale che ha lavorato per essere adeguatamente forte. Ma proprio per questo essa ha bisogno dell'aiuto della volontà, in modo da costruire una vita temperante e giusta, precondizione per un'attività intellettuale adeguata.

Una prova ulteriore la troviamo nel *Timeo*, in cui si esplicita che c'è un'anima immortale e una mortale (72d), una distinzione non solo funzionale, ma ontologica: l'anima razionale è diversa, superiore, divina (41c7), principio immortale (69c5-6), presente come un demone (90a3-4). La divinità si occupa di forgiare con un procedimento molto complesso la parte delle anime degli uomini che è immortale (41c), poi affida l'ulteriore formazione del vivente alle divinità inferiori e generate, che hanno il compito di costruire l'uomo nel migliore modo possibile (71d6-7). In sintesi, esse devono «plasmare i corpi mortali e ciò che ancora restava, quanto ancora *bisognava aggiungere all'anima umana*,

<sup>15</sup> A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari 1997, p. 166.

questo e tutto ciò che ne consegue» (42d6-e1). Il punto decisivo di tale affermazione è che *a questa psyche mancava ancora qualcosa per consentirle di essere umana*: la nostra anima *deve avere* delle parti umane e mortali. La cosa è tanto importante che Platone la riafferma in seguito:

questi [gli dèi inferiori], imitandola [la divinità superiore], dopo aver ricevuto il principio immortale dell'anima, formarono intorno ad esso un corpo mortale, e gli diedero tutto questo corpo come un veicolo, e *vi forgiarono dentro un'altra specie di anima*, quella mortale, che ha in sé terribili e inevitabili passioni (*Timeo*, 69c5-d1).

In forza di queste passioni, *necessarie* compagne delle sue parti mortali, l'anima umana tripartita risulta sensibile all'influenza del corpo, tanto da essere priva di senno (*anous*, 44a8) in quanto vi è, per così dire, posta dentro. Il caso limite è quello in cui la malattia fisica determina effetti negativi sulla *psyche*, tanto che non è giusto considerare malvagio uno che ha l'anima «ammalata e dissennata a causa del corpo» (86d1-2; cfr. anche 43c-44b).

## 2.2) *Una valutazione duplice*

C'è una possibile obiezione a questi ragionamenti: nei dialoghi le sottolineature del peso negativo della dimensione corporea sono numerose; in quella *unità scindibile* che è l'individuo, l'incontro danneggia l'anima, che *è e non è di questo mondo*, ma che, se deve cercare la propria casa, mira all'iperuranio. In questa chiave ritorna la figura della prigioniera, resa più drammatica dal fatto che le passioni spingono l'essere umano proprio a farsi incatenare (*Fedone*, 82e-83a). Il fatto è che la posizione platonica risulta, come sempre, polivoca nel senso che considera insieme stati diversi, quello dell'essere umano, quello del corpo, quello dell'anima, quello della parte umana dell'anima e quello della sua parte divina: se partiamo da un punto di vista abbiamo un esito, se partiamo da un altro le cose cambiano. Così, il mondo di cui *gli esseri umani* devono prendersi cura diviene, *dal punto di vista dell'anima*, una prigioniera (*Fedone*, 114b-c). Dunque, nemmeno in questo caso possiamo assumere una posizione unilaterale. Siamo di fronte ad una caratteri-

stica strutturale di un pensiero “multifocale”: Platone afferma sia che bisogna cercare di vivere il più a lungo e nel miglior modo possibile (*Leggi*, 803d6-e4), sia che è sbagliato pensare all’Ade come male (*Leggi*, 727d), giungendo a dire che «come io direi parlando seriamente, l’unione di anima e corpo non è affatto meglio della separazione» (*Leggi*, 828d4-5). Ciò che vale dal punto di vista umano – la vita deve essere lunga e piacevole – non ha lo stesso peso dal punto di vista della sola anima.

Questa polivocità tipica dell’approccio platonico alla realtà viene esplicitata nelle *Leggi*, proprio nel momento in cui il filosofo esprime un giudizio pesante sugli esseri umani, burattini che partecipano di piccole parti della verità (*Leggi*, 804b). Sembra che la vita umana non abbia alcun valore, ma la cosa viene subito chiarita:

Non stupirti, Megillo, ma comprendimi: infatti ho detto quello che ora ho detto guardando la divinità e subendone l’influenza. Ma, se questo ti è caro, sia pure il nostro genere umano non privo di valore e degno di una certa attenzione (*Leggi*, 804b7-c1).

Si può esprimere un giudizio *dal punto di vista del divino* e un altro *dal punto di vista dell’umano*, con esiti ovviamente opposti.

### 3) *L’etica*

Il rispetto delle passioni proprie della condizione umana trova una ovvia conferma nella impostazione etica, polivalente anch’essa, ma, nella sua concreta dimensione umana, lontana da una posizione puramente intellettualistica:

Dunque, le altre virtù che sono dette dell’anima possono essere vicine a quelle del corpo; infatti non vi sono inserite realmente da principio e in seguito sono introdotte con l’abitudine e l’esercizio; invece la virtù del pensare in modo superiore a tutte, a quanto pare, è qualcosa di più divino, che non perde mai il suo potere, e che diviene *utile o giovevole e al contrario inutile e dannosa a seconda dell’orientamento* (*Repubblica*, 518d9-519a1).

Nell’essere umano (costituito di anima e corpo) l’abitudine e l’esercizio sono fondamentali anche per le virtù spirituali, che non sono in-

nate, ma si affermano nella prassi; fa eccezione la *phronesis*, che viene collegata alla parte divina che è in noi, cioè a quell'anima che la Divinità ha dato a ciascuno come un demone (*Timeo*, 90a). Ma anche questa è sottoposta ad una duplice valutazione: da una parte, data la sua natura superiore, questa virtù non perde mai il suo potere; dall'altra nel suo concreto funzionare può variare a seconda della direzione che le si dà, tanto da risultare utile o dannosa. Anche il pensiero, che domina e condiziona tutte le virtù, subisce la dinamica della *psyche* tanto da poter avere un cattivo orientamento. Di nuovo, la forte interazione fra le parti (corpo/anima e/o le parti dell'anima) fa sì che la stessa funzione dominante possa essere fuorviata; infatti alcuni sono malvagi, ma intelligenti, il che sottolinea l'importanza dell'educazione, che deve liberare l'individuo dei pesi legati ai piaceri fisici e convertirlo alla verità (*Repubblica*, 519a-b).

Tale visione polivoca e non puramente intellettualistica emerge a proposito di un tema come quello del piacere, cosa che ha portato alcuni studiosi a individuare un elemento *edonista* nel *Protagora*<sup>16</sup>. *Socrate afferma che chi è vissuto con dolori e sofferenze non è vissuto bene, al contrario di chi invece arriva alla fine di una vita piacevole; quindi, vivere piacevolmente è bene, vivere nel modo opposto è male (Protagora, 351b-c)*. A questo punto il sofista obietta che è così se hanno goduto di cose belle: sembra che Socrate svolga il ruolo dell'edonista mentre Protagora difende un approccio etico.

In realtà il filosofo imposta un problema, che *viene frainteso sia dall'interlocutore sia da gran parte della critica*. Egli chiede:

Io infatti dico: non sono buone per quello stesso per il quale sono piacevoli, a prescindere da una qualche altra conseguenza che conseguirà da loro? E d'altra parte anche le spiacevoli non sono cattive per quello per cui sono spiacevoli?(*Protagora*, 351c4-6).

In sintesi, Platone pone la domanda *sulla natura del piacere e del dolo-*

<sup>16</sup> G. RUDEBUSCH, *Socrates, Pleasure and Value*, New York-Oxford 1999, p. 129, nota 4, ricorda tra coloro che nel *Protagora* vedono un Socrate edonista Grote, Hackforth, Dodds, Irwin, Gosling-Taylor, e tra quelli contrari A.E. Taylor, Moreau, Sullivan, Vlastos, Zeyl, Kahn.

re, sul loro essere *in sé* buoni o cattivi a *prescindere dagli effetti*, cioè dalla forma concreta (i piaceri e i dolori) in cui si manifestano. Si tratta di un tema che in questo dialogo non può essere affrontato e risolto, perché *richiede un'analisi dialettica adeguata*, come avverrà nel *Filebo*. La questione è però posta in modo chiaro: mentre Socrate parla *del piacere stesso*, Protagora parla dei *diversi piaceri*, pensando che Socrate stia dicendo che «le cose piacevoli sono tutte buone e le cose spiacevoli tutte cattive» (*Protagora*, 351d1-2); il sofista propone di indagare per vedere «se l'esame ci apparirà essere in accordo con il ragionamento e se piacevole e buono appariranno identici» (*Protagora*, 351e4-6). La differenza tra le due posizioni è sottile, ma teoreticamente rilevante: altro è chiedere se il godere, in quanto tale, a prescindere dai contesti concreti in cui si manifesta, è buono, altro è affermare che sono buoni tutti i piaceri, una posizione edonista che anche in questo dialogo Socrate combatte: il piacere non è il bene, ma deve essere valutato e misurato, come si sottolinea anche nel *Protagora* parlando ripetutamente di “metretica”.

### 3.1) Il 'Filebo' e la complessità del tema dei piaceri

Il dialogo che consente una più determinata valutazione di questo tema è certamente il *Filebo*, che ci offre non solo una articolata analisi dei piaceri, corporei e spirituali, veri e falsi, mescolati e puri, ma chiarisce l'irrinunciabilità dei piaceri in una vita buona e felice. Infatti fin dall'inizio del dialogo si afferma che nessuno sceglierebbe una vita di puro piacere e nemmeno una vita di pure conoscenze: una vita buona e felice implica l'intreccio di queste due realtà. Per dimostrarlo Platone non solo sottolinea la natura multiforme dei piaceri, ma pone una distinzione decisiva, guadagnata verso la fine dell'analisi (51a-52b): da una parte abbiamo i piaceri mescolati al dolore, ontologicamente caratterizzati dall'*apeiron*, comuni al mondo animale, dall'altra i piaceri puri, privi di dolori, che non hanno un bisogno a monte né un fine estrinseco a valle, ontologicamente caratterizzati dal *peras*, definiti “divini” e connessi alle cose che sono belle per sé e non per altro, come le forme matematiche, i suoni, i colori puri e *molti odori* (quindi non sono dati solamente psichici), o che nascono da una conoscenza *priva di fame*

*del sapere* (51b-52c). Platone li distingue in modo radicale dagli altri: abbiamo, più che una dissomiglianza, una opposizione, che è poi *enfaticamente tematizzata*: «Ma, se hai capito, queste sono *due Idee (eide duo)* di quelli che chiamiamo piaceri» (*Filebo*, 51e4-5). L'opposizione concerne la natura profonda di queste realtà, ne fa due Idee. Ciò è fondamentale per capire come sia possibile a Platone polemizzare con l'edonismo, chiudere il dialogo bollando (alcuni) piaceri come bestiali e, nello stesso tempo, mantenere con forza la scelta, come buona, di una vita mista di conoscenze e piaceri, rifiutando un intellettualismo radicale che respinga il godimento in quanto tale.

Per Platone il “godere” è non solo naturale ma in qualche modo *necessario* e comunque *utile* alla vita buona. Ciò viene affermato anche in modo forte. Chi riconosce che la vita giusta è la migliore deve ammettervi anche il piacere:

Quale bene separato dal piacere può esserci per un uomo giusto?  
Ma via! L'onore e la fama ottenuti da uomini e divinità sono buoni e belli, ma penosi, mentre alla fama cattiva capita il contrario?  
(*Leggi*, 663a2-4).

Il piacere appare una componente naturale che deve accompagnare ciò che è bello e buono. Infatti l'anima migliore vede subito che *la vita giusta è più piacevole* di quella opposta. Il criterio viene in questo caso posto nella visione che ha un *uomo giusto*. Per questa via si torna al tema dell'educazione, con molta spregiudicatezza: tale *sensibilità* va guadagnata senza sottilizzare troppo sul modo, siano abitudini, lodi, o ragionamenti (663c). Infatti solo un tale uomo riconosce la superiorità della vita buona e può arrivare alla conclusione «che necessariamente una vita ingiusta non è solo peggiore e miserabile, ma anche veramente più penosa della vita giusta e santa» (*Leggi*, 663d2-4).

In sintesi, premesso che nessuno sceglie una vita che non assicuri più gioia che sofferenza (*Leggi*, 663a9-b6), Platone 1) afferma l'identificazione tra vita buona e vita più piacevole, unica veramente felice; 2) riconosce la difficoltà dell'argomento; 3) evidenzia che il discorso che collega giusto e piacevole, oltre ad essere vero, ha il merito di spingere ad agire bene (*Leggi*, 663d6-e2); 4) propone il giudizio dell'uomo giu-



sto come criterio; 5) si appella continuamente alla sfera divina (la divinità, infatti, non può ammettere che esistono due diversi tipi di vita, una giusta ed una piacevole, *perché poi dovrebbe concludere che è più felice quella più piacevole* e non l'altra, per cui il suo discorso risulterebbe insensato, *Leggi*, 662c-d).

Ciò spiega perché fin dal *Protagora* Platone ha sottolineato la positività del *piacere in sé*: la spinta al piacere non è assurda o irrazionale, ma naturale e utile. Fatta salva la scienza come criterio che giudica della vita buona, quest'ultima non può fare a meno dei piaceri.

È facile immaginare una obiezione in nome del Bene e, in generale, del rapporto con la sfera superiore fino all'imitazione della divinità, alla *homoiosis toi theoi*, elementi che non possono essere omessi nel contesto platonico. Ci troviamo di fronte all'ennesimo caso di una valutazione fatta da punti di vista diversi. Fortunatamente *proprio su questo terreno* Platone esplicita che è possibile affrontare questi problemi con un'ottica duplice, sottolineando le caratteristiche della condizione umana:

Finora abbiamo parlato dei comportamenti da adottare e di come deve essere ciascun individuo, ed è stato detto quasi solo quanto riguarda le cose divine, mentre non si è parlato degli aspetti più umani, per cui bisogna ora farlo: infatti discutiamo di uomini e non di divinità. In natura è *proprio dell'uomo godere, soffrire e desiderare*, per cui è *necessario* che ogni essere che vive ed è mortale sia dipendente da questi e come ad essi sospeso, con le più gravi preoccupazioni. Quindi, nel lodare la vita più perfetta bisogna non solo dire che nella sua forma esteriore supera ogni altra nel procurare fama, ma aggiungere che è superiore, per chi vuole godere e non evitarla fin da giovane, anche per realizzare *ciò che tutti cerchiamo: gioire il più possibile e soffrire il meno possibile per tutta la vita* (*Leggi*, 732d8-733a4).

Platone qui dichiara non solo che è possibile parlare della vita buona e felice da un punto di vista divino (in forza dell'anima) e da un punto di vista umano (che non vuol dire puramente corporeo), ma anche che una posizione antiedonista *radicale* non è possibile: l'essere umano vuole godere e per essere felice non si può prescindere dal piacere.

In conclusione, Platone accetta e insieme giudica i piaceri, anche perché sono utili: tutta la vita umana dipende da tre bisogni naturali – mangiare, bere, fare sesso – e dai rispettivi desideri; se questi sono diretti nel modo giusto si ha la virtù, altrimenti si ha il contrario (*Leggi*, 782d10-e1). La natura umana, infatti, spinge a volere il piacere e a rifiutare il dolore (*Leggi*, 733a-b), per cui occorre una valutazione attenta: si può accettare un dolore piccolo che precede un piacere più grande, ma non il contrario; inoltre bisogna considerare altri fattori, come il numero, l'estensione, l'intensità e l'uguaglianza e i loro contrari (733b):

Così, essendo questi rapporti ordinati necessariamente, noi preferiamo quella vita in cui ci sono entrambi, piaceri e dolori, tanti e grandi e intensi, ma con la prevalenza dei piaceri, mentre rifiutiamo il contrario; così per la vita in cui piaceri e dolori sono rari, piccoli e deboli non la scegliamo se c'è prevalenza dei dolori, mentre apprezziamo la vita con caratteristiche contrarie. Anche per la vita in cui entrambi sono moderati vale quanto abbiamo detto prima: una vita equilibrata la scegliamo solo se prevale in essa ciò che ci è gradito, non la vogliamo se prevale ciò che è sgradevole. Bisogna allora pensare tutte le nostre forme di vita come naturalmente legate a questi fattori e vedere quali desideriamo per natura (*Leggi*, 733c1-d4).

I piaceri 1) prevalgono in ogni tipo di vita 2) *non per una scelta etica sovraordinata, ma per rispetto alla nostra natura*. In questa chiave vanno letti certi giudizi platonici sui piaceri: *non si tratta di una condanna, ma di un appello alla misura, in funzione del meglio*. Proprio perché non è possibile identificare piacere e bene, occorre una valutazione che non è indifferente al piacere, ma che non è basata su questo. Il Bene e non il piacere costituisce il fine dell'azione umana. Platone riconosce la presenza di due pulsioni: la prima, innata, è desiderio dei piaceri, l'altra, acquisita, è opinione che tende al bene massimo. Queste due tendenze talvolta sono in accordo, in altri casi in contrasto, il che rende impossibile una assolutizzazione del valore del piacere.

Ma nel concreto della nostra vita nemmeno il Bene può essere assolutizzato. Questo atteggiamento trova il suo coronamento in *una formula pervasiva che Platone usa per sottolineare il limite umano di fronte a*

*un valore in sé assoluto. L'Autore vuole evitare che si affermi l'assoluto, cosa non appropriata alla natura umana: si tratta di operare per l'ottimo "per quanto è possibile" o "il massimo possibile" (hoti malista), cioè nella misura in cui è possibile per l'essere umano<sup>17</sup>. Questo vale per gli dèi come per gli uomini, sul piano politico come su quello etico, e anche per quell'essere superiore che è il vero filosofo, il quale cerca di imitare il modello divino di realtà ordinate razionalmente, divenendo divino e ordinato egli stesso per quanto è possibile ad un essere umano (eis to dynaton anthropoi, Repubblica, 500d1); analogamente, nell'assimilarsi alla divinità occorre procedere secondo giusta misura (metrioi, Leggi, 716c3) e farsi simile a lei quanto più è possibile (eis dynamin hoti malista, Leggi, 716c6-7).*

In sintesi, non c'è attività elevata, cui l'uomo possa legittimamente aspirare, che consenta di disprezzare o dimenticare i limiti connessi alla nostra stessa natura; per questo *i piaceri*, proprio per la naturale forza del *piacere*, vanno sempre *maneggiati con attenzione*, perché possono diventare *duri padroni* (*Fedro*, 237d-e). E tuttavia non se ne può fare a meno.

---

**ABSTRACT:** BEING HUMAN! PLATO'S RESPECT FOR PASSIONS

The first part of the paper is aimed at highlighting Plato's dialectic and dynamic view on reality. Everything is at once one and many: this ultimately refers to an underlying binary model, whose written exposition one may find in the Principles which Plato brings into action in the *Philebus* (as well as in the *Timaeus*). If all real things are "mixed" in nature, then the original and fundamental function of reality is the pair of opposites "affecting and being affected": Plato very often hints to this pair, and mentions it explicitly in the *Sophist*. Since the two terms are interchangeable, the pair is not a rigid one, as the treatment of sensation in the *Theaetetus* and the role of Necessity in the *Timaeus* show. In short, resistance itself is a kind of action.

The second part of the paper shall focus on human beings. On this level, the above mentioned complex of connections finds expression in the body-soul relationship and the tripartite theory of soul. To be sure, the divine and rational part commands. However, just as Plato neither denies nor eliminates the body's function, he acknowledges that the "dark horse" cannot be eliminated as well. From this perspective, it becomes crucial to distinguish (according to a multifocal understanding of reality) between the divine point of view on humanity and the human one. From a human perspective, i.e. the perspective of indi-

---

<sup>17</sup> Per un'analisi testuale di questo dato cfr. *Il disordine ordinato* cit., pp. 304-307.

viduals, passions neither can nor have to be rejected. This perspective, which involves a full acceptance of human limitations, explains Plato's choice to abandon ethical intellectualism, in so far as it enables him to recognize the role of will and, most of all, to acknowledge that pleasures are necessary for human happiness and cannot be renounced.

Moreover, even when we consider the highest and most "unilaterally philosophical" aspirations, we should never overlook the words which follow most Plato's statements: *hōti malista*, namely «as far as possible, as much as possible».