

CURARSI DELL'ANIMA INTERA: ESERCIZI AVANZATI¹

FULVIA DE LUISE²

Abstract: Il saggio contiene uno studio dei motivi che portano il Socrate della *Repubblica* a rilanciare il tema della "cura di sé" in rapporto all'immortalità dell'anima nel libro X, dopo aver dichiarato conclusa la ricerca della giustizia e realizzato il *paradeigma* della città perfettamente buona, alla fine del IX. Lo sfondo della mia analisi è costituito sia dal dibattito internazionale sulla strategia interna al grande dialogo (dibattito che ha evidenziato i termini di una possibile frattura tra il corpo organico dei primi nove libri e l'"appendice" del X, apparsa a molti studiosi non necessaria e discordante con la prospettiva etica e politica precedentemente delineata), sia dal problematico rapporto tra i differenti modelli di cura dell'anima (e di anima) presenti nel *Fedone* e nella *Repubblica* (riassumibile nel contrasto tra l'ideale purezza dell'anima "sola con se stessa" del *Fedone* e la politicità conflittuale dell'anima della *Repubblica*). L'analisi parte dal grande avvertimento contenuto nel mito di Er (e rivolto da Socrate a Glaucone) sulla necessità di prolungare la cura dell'anima, mirando a guidarla oltre la morte nelle sue successive scelte di vita. Si sviluppa poi nell'approfondimento della strategia discorsiva adottata da Socrate, in vista di un'imputazione di responsabilità totale all'individuo sul controllo delle sue intenzioni. Infine, attraverso il confronto con alcuni celebri passaggi del libro IX sulla necessità di depurare i sogni tirannici con opportuni esercizi, giunge all'ipotesi che il progetto di cura prolungata dell'anima del libro X rappresenti un organico completamento della costruzione della *kallipolis*. Da questa prospettiva è possibile rileggere diversamente anche i rapporti tra *Fedone* e *Repubblica* sull'anima e la prescrizione della "cura di sé".

Parole-chiave: Socrate, politica, cura di sé, immortalità, anima.

¹ Rielaborazione del testo originalmente presentato al Seminario annuale degli Antichisti, Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pavia, 5-7 giugno 2008.

² Università degli studi di Trento, Italia.

TAKING CARE OF THE WHOLE SOUL: ADVANCED EXERCISES

Abstract: This essay studies the reasons that encourage Socrates, in *Republic* 10, to discuss again the question of the “care of the self” in relation to the immortality of the soul, significantly after the quest for justice has been declared as completed, at the end of Book 9, outlining a *paradeigma* of the perfectly good city. My analysis’ background is represented both by the international debate on the internal strategy to the entire dialogue (debate that has underlined the possibility of a fracture between an organic section made of Books 1 to 9 and an ‘appendix’ represented by Book 10, which has appeared to many scholars unnecessary and discordant with the previously outlined ethico-political perspective), and by the complex relationship between different models of care of the soul, as well as different models of the soul itself, presented in *Phaedo* and *Republic*: this last contrast can be summarised in the clash between the ideal of purity of the soul “in herself alone” depicted in *Phaedo* and the conflictual inner politics of the *Republic*’s model of the soul. This study starts by analysing the strong warning given, within the myth of Er, to Glaucon by Socrates, on the necessity to continue the care of the soul in view of her destiny after death, guiding her to make the best choice of the next life. Afterwards, my analysis looks at the discursive strategy employed by Socrates, in order to be able to show how the ultimate aim of his discourse is to give complete responsibility to the individual about controlling his intentions. Lastly, through a comparison with some well-known passages from Book 9 on the necessity to purify dreams from any tyrannical trait with appropriate exercises, I outline the hypothesis that the project of long-term care of the soul of Book 10 represents an organic completion of the construction of *kallipolis*. From this perspective, it is also possible to read differently the relationship between *Phaedo* and *Republic* on the soul and on the prescriptions regarding the “care of the soul”.

Keywords: Socrates, politics, care of the self, immortality, soul.

1. Il rilancio della cura di sé

Non può non stupire l’insistenza, l’enfasi (apparsa a molti fuori luogo), con cui il tema della “cura di sé” viene rilanciato a metà del libro X della *Repubblica*.

Megas agon, una «grande gara», «grande più di quanto sembri», dice Socrate a Glaucone (*Resp. X*, 608b4-5), sottolineando lo sforzo richiesto per diventare un uomo degno (*chrestos*).

Curarsi dell'anima intera: esercizi avanzati

Ha appena finito di spiegare come per «i migliori di noi» (*beltistoi hemon*) sia pericoloso anche soltanto esporsi all'onda emotiva di una lettura omerica o di uno spettacolo teatrale, il cui contagio potrebbe guastare (*lobasthai*) il risultato di un lungo lavoro su se stessi (605c-d). La debolezza della «costituzione» dell'anima (la *politeia* interiore, come viene chiamata)³ è una sorta di spia rossa che si accende in più punti di questo X libro, che sembra scritto per seminare dubbi, per far serpeggiare l'inquietudine tra i bravi costruttori della *kallipolis*, città *en logois* è vero, ma data per già pronta e abitabile alla fine del libro IX.

Perché questi timori aggiuntivi, questi supplementi di avvertenze e di indagini, dopo un lavoro di fondazione razionale della giustizia così brillantemente concluso? Mi limito qui a richiamare il tono di allarme della critica alla *mimesis*, nella prima metà del X libro, che, alla luce degli argomenti di cui mi occuperò, appare come la punta di un iceberg, la parte in un certo senso più leggera di un avvertimento che deve toccare nel profondo la sicurezza degli interlocutori di Socrate, continuamente tirati in gioco dalla formula «i migliori di noi».

Tornando al testo, ci troviamo poco dopo davanti a un'enunciazione sconcertante:

“Che cosa potrebbe esservi di grande”, dissi io, “almeno in un tempo breve? Perché tutto questo tempo che va dall'infanzia alla vecchiezza sembra in qualche modo breve rispetto alla sua totalità”.

“Proprio niente” disse.

³ Cfr. *Resp.* X 605b6, dove Socrate sostiene che «il poeta imitatore produce una cattiva costituzione dell'anima individuale di ciascuno (*kaken politeian idia hekastou te psyche*), ma anche 608b1, dove si avverte chi ascolta la poesia di «stare in guardia, temendo per la propria costituzione interiore» (*peri tes en hautō politeias*). Lo stesso timore viene espresso in IX 591e1, a proposito delle minacce che vengono dai desideri nascosti e dei turbamenti che possono derivare da ricchezze e onori: la prescrizione è di salvaguardare l'equilibrio dell'anima tenendo d'occhio «*ten en hautō politeian*».

Fulvia de Luise

“E allora? Pensi che una cosa immortale debba seriamente occuparsi di questo tempo così ridotto ma non della sua totalità?” (*Resp. X*, 608c6-11, trad. M. Vegetti)

Il rilancio della cura di sé, così enfatico e retorico nello stile da gran finale, con il richiamo alle più grandi ricompense (*megista epicheira*)⁴ della virtù, si va ad appoggiare ad una motivazione insospettabile, nel contesto della *Repubblica*: sarebbe assurdo curarsi di sé per il tempo che va «dall'infanzia alla vecchiaia» (qualcosa di insignificante rispetto all'eternità), senza pensare alla cura dovuta all'anima per tutto il corso del suo tempo.

Una volta enunciata la tesi che connette la cura di sé alla lunga vita dell'anima, lo scenario che si apre sembra di tale ampiezza da far apparire irrisorio tutto ciò di cui ci si è fino a quel momento occupati: il tempo di un'esistenza come quello politico in cui si svolge la vita di una città, tempi della stessa scala, in cui si colloca lo spazio comune di alcune generazioni di individui, che possono, come Socrate e i suoi compagni, perfino progettare una *kallipolis*, ragionando a partire dal proprio tempo.

Mutando scala, Socrate prende le distanze da quell'area di autonomia in cui il discorso di fondazione razionale della giustizia ha potuto svolgersi, assumendo come esclusivo riferimento la *polis* e il suo bene, l'*eudaimonia* dell'insieme come intero: uno *holon*, cioè un sistema autosufficiente e autoreferenziale (IV, 420b-c). Lì, nel libro IV, la risposta alla domanda di Glaucone sulla felicità individuale dei giusti era stata studiata in relazione alla loro appartenenza politica, al loro essere cittadini anche nella struttura interiore dei loro desideri, nella forma educata dei loro piaceri. L'immortalità, con tutto il suo seguito di attese, timori e speranze del dopo-vita, non poteva avere alcun ruolo,

⁴ *Resp. X* 618c1.

Curarsi dell'anima intera: esercizi avanzati

anzi *doveva* essere esclusa dal discorso per guadagnare il punto di vista del radicamento nella vita sociale, dove per un greco si compie pienamente la realizzazione di un uomo e dove, dal punto di vista di *questo* Socrate, si pratica la giustizia come virtù di sistema, canone di cittadinanza che non rimanda a niente che sia fuori dalla *polis*.

Così, la reimmissione del tema dell'immortalità, un ritorno a sorpresa per gli interlocutori di Socrate,⁵ sembra a prima vista una violazione dell'ordine del discorso, un inesplicabile ridimensionamento dell'importanza della costruzione civile di sé.

È certo significativo che il passaggio evochi quasi un ritorno al distacco filosofico del *Fedone*, così nettamente contrapposto alla politicità costruttiva della *Repubblica*. Proprio su questo punto, cioè sulle implicazioni dell'immortalità dell'anima per la cura di sé, le analogie tra i due dialoghi (*Repubblica*, 608c6-11; *Fedone*, 107c1-108 a4) sono talmente forti che non si può non tenerne conto nel valutare le più macroscopiche divergenze tra i due contesti.

Confrontiamo il passaggio citato di *Repubblica X* con *Fedone* 107c1-d4.

“Ebbene, o amici, questo, se non altro, sarà bene sia chiaro nella mente: che, se l'anima è immortale, ella avrà bisogno della nostra cura; né solo per questo spazio di tempo che chiamiamo vita, ma per sempre; e che oramai, dopo quel che s'è detto, anche il pericolo, a chi non ne abbia cura, dovrà apparire assai grave. Infatti, se la morte fosse una liberazione da ogni cosa, gran fortuna sarebbe per i malvagi,

⁵ Cfr. *Resp. X* 608d2-5, dove si svolge uno scambio di battute fulminante tra Socrate e Glaucone, a proposito dell'immortalità: “Non ti sei reso conto (*esthesai*) che la nostra anima è immortale e non perisce mai? E lui fissandomi meravigliato disse: lo no, per Zeus!”. Il testo sottolinea con ogni cura che un simile pensiero è del tutto fuori dell'orizzonte di interessi di Glaucone, uomo della *polis* e dell'onore. L'argomento era stato d'altronde implicitamente escluso dalla ricerca della giustizia insieme con i miti e i timori legati alla concezione religiosa dell'aldilà.

Fulvia de Luise

morendo, sentirsi liberi non solo del corpo, ma, nello stesso momento, insieme con l'anima, anche della loro propria malvagità. Ma ora che l'anima ci si è rivelata immortale, nessuno scampo ella potrà avere dai mali né alcuna salvezza, se non in quanto divenga il più possibile virtuosa e intelligente. Perché nient'altro l'anima ha con sé, andando nell'Ade, all'infuori della sua cultura e della sua educazione, che è ciò appunto, come dicono, che grandemente giova o nuoce a chi muore, subito al principio del suo viaggio nell'al di là" (trad. di M. Valgimigli, rivista da B. Centrone).

Ritroviamo qui il nesso tra dimostrazione dell'immortalità dell'anima e necessità di prolungarne la cura per tutto il tempo della sua lunga vita, al di là della singola esistenza. Una seconda affinità di strategia tra i due contesti dialogici è costituita dal fatto che l'esigenza di prolungamento della cura si collega all'immortalità vista dal suo lato negativo, cioè dal punto di vista dell'anima ingiusta: qui, nel *Fedone*, Socrate sottolinea che le sarà impossibile liberarsi di sé con la morte *insieme al proprio male*; nel X libro della *Repubblica* l'argomento si rovescia in una singolare prova che l'anima è immortale, *proprio in quanto non soccombe al suo proprio male* (608d-610e)⁶.

Vorrei per il momento lasciare da parte la questione del perché di questa mossa e soffermarmi sul come essa viene condotta a termine. Anche sul confronto tra i due scenari, sugli elementi di evidente simmetria di questo snodo problematico (cura di sé prolungata a causa dell'immortalità, avvertenze di pericolo in relazione ai passaggi tra vita e vita, bagaglio dell'anima nel viaggio attraverso la morte) vorrei tornare brevemente più avanti.

⁶ Cfr. in particolare, l'osservazione conclusiva di Glaucone in 610d-e: "l'ingiustizia non sembrerà davvero una cosa così terribile, se risulterà mortale per chi l'ha contratta: sarebbe infatti la liberazione dai suoi mali (*apallage kakon*)". L'espressione ricorre in *Fedone* 107c7-8: "*tou pantos apallage*".

Curarsi dell'anima intera: esercizi avanzati

Come si sviluppa l'indicazione di spostare lo sguardo all'intero dell'anima, per avere di lei una cura integrale adeguata? Il primo e più evidente percorso ci porta con il mito di Er a seguire l'anima nel tempo oltre la vita, attraverso un numero imprecisato di vite,⁷ mettendo a fuoco il momento (che si ripete sicuramente più volte) in cui si tratta per lei di scegliere una nuova forma di esistenza, perché molto della salvezza di un'anima dipende da tale scelta.

Noto di passaggio che la continuità della vita dell'anima è il presupposto di senso del discorso: se la sua identità dovesse interamente perdersi nei passaggi tra le vite, come potrebbe interessare il suo destino a Glaucone, o a qualunque altro interlocutore in carne e ossa possiamo immaginare? Che senso avrebbe salvare il racconto di Er perché possa a sua volta salvarci (X, 621b8-c2)? È anche bene precisare, però, che la tesi dell'immortalità dell'anima non contiene di per sé la garanzia della conservazione dell'identità degli individui storici concreti, legati ad un complesso psico-fisico e psico-sociale. Combinata con la metemempsiosi, essa può costituire anzi la più seria minaccia alla fondazione dell'identità individuale, che sembrerebbe ridursi ad abito provvisorio per un'entità non meglio definita (un demone, come nella tradizione orfico-pitagorica?).

Per salvare l'ipotesi di un'identità individuale dell'anima (di cui sarebbe significativo discutere la cura in vista dell'immortalità), bisogna supporre la continuità delle sue strutture caratteriali, resa evidentemente problematica dalla cesura di molte morti e dalla novità di formazione di ciascuna vita. La partita si

⁷ Sul numero di vite a disposizione dell'anima e soprattutto sul fatto che esse siano o no di numero limitato, ci sono differenze, ma non divergenze tra i dialoghi: *Repubblica X* non precisa il numero e prevede soltanto un'uscita definitiva, con punizione eterna, per il tiranno. *Fedro* fissa a dieci il numero massimo di vite (10.000 anni) di cui un'anima può disporre per purificarsi, con la possibilità per le anime filosofiche di ridurre solo a tre vite, ottimamente spese, il percorso. *Fedone* si concentra sul nesso purificazione-liberazione definitiva dal corpo, sostenendo che non è lecito giungere "alla natura degli dèi" per chi non sia stato filosofo (82b10-c1); e accoglie dalla rappresentazione mitica popolare l'idea che le anime malvagie o non interamente purificate restino "appesantite" nell'ambito del visibile come fantasmi, reincarnandosi ancora (81c-d).

gioca quindi esclusivamente su quel che resta dopo l'oblio che cancella ogni traccia cosciente della precedente esistenza (oblio necessario all'autonomia morale dell'anima).⁸

Precisato dunque che, parlando di anima, abbiamo a che fare evidentemente con un altro tipo di individualità, rispetto all'unità psico-fisica degli individui coscienti di sé,⁹ è chiaro che il mito attira l'attenzione sul nesso che lega i due livelli di identità, allo scopo di affidare al soggetto che si cura di sé qualcosa di più grande di quel se stesso che conosce (o che crede di conoscere).

Mi soffermerò ora sul passaggio (*Repubblica X*, 617d6-620b3) che mi sembra il più denso di indicazioni dell'intero mito su questo punto: esso include l'avvertimento dell'araldo in nome di Lachesi alle anime, con il commento interpretativo di Socrate, e la descrizione di alcuni casi di scelta. Dal più

⁸ L'esigenza di salvaguardare la novità e l'autonomia della scelta morale nella nuova vita impone l'oblio della precedente e dei relativi premi o punizioni già ricevuti, insieme alla certezza di un giudizio nell'aldilà. Questo è in parziale contrasto con l'esigenza di conservare traccia della visione eidetica pre-esistenziale che garantisce la conoscenza con la reminiscenza. Su questo problema, Vegetti fissa un importante criterio di distinzione tra istanza morale e istanza teoretica, sostenendo che, nella configurazione che Platone dà alla memoria dell'anima., vengono a confliggere due esigenze: la prima, «di ordine gnoseologico», richiede che «le anime conservino un ricordo, pure offuscato, della verità vista nell'aldilà», per rendere possibile una forma di conoscenza indipendente dai sensi, attraverso la reminiscenza; la seconda, di «ordine etico», richiede che «le anime bevano l'acqua dell'oblio, perché, se potessero ricordare le vicende oltreterrene, non ci sarebbero più ingiusti dopo la rinascita, e comunque i giusti lo sarebbero non per scelta morale, ma per calcolo di interesse» (M. Vegetti, *Athanzizein. Strategie di immortalità nel pensiero greco*, in P. Venditti (a cura di), *La filosofia e le emozioni*, Firenze 2003, pp. 121-135, in particolare pp.128-129), ora anche in M. Vegetti, *Dialoghi con gli antichi*, Sankt Augustin 2007, pp.165-177.

⁹ Il tema della lunga vita dell'anima richiama, da un lato, il concetto orfico-pitagorico di anima-demone, dall'altro la prospettiva plotiniana della discesa dell'anima nei corpi e del collegamento con la sua parte non discesa (cfr. Plotino, *Enn.*, IV, 8). Qui, come in altri importanti luoghi platonici, l'ipotesi dell'immortalità coniugata a quella della metemempsicosi appare soprattutto come un prolungamento dell'esperienza etica realizzata dall'individuo: dilatata verso il passato per ciò che appare condizionante nel carattere, verso il futuro per ciò che le scelte attuali potrebbero ulteriormente determinare. L'impegno teorico di Platone verso prospettive metafisiche appare ridotto (anche per effetto della forma mitica utilizzata su questi temi); l'effetto voluto sembra essere innanzitutto il rafforzamento della responsabilità etica dell'individuo verso se stesso.

problematico di essi (anima che scende dal cielo dei giusti e sceglie una vita da tiranno) trarrò lo spunto per proporre un secondo percorso, una deviazione per scoprire un altro senso nella prescrizione di curarsi dell'anima intera: seguire l'anima in profondità oltre la coscienza, usando il sogno per comprendere la morte, attraverso una rete di indizi suggerita dal testo platonico. Sarà questo l'oggetto della seconda parte della mia analisi, in cui utilizzerò il passo iniziale del libro IX, per un'analisi allargata delle motivazioni inconscie, che riguarda, secondo la mia tesi interpretativa, tanto l'identità psico-fisica di un individuo concreto, quanto l'identità transindividuale dell'anima nel tempo.

2. La visione di Er: un messaggio inquietante

La visione di Er si trasmette in un denso messaggio, che ha in Socrate non soltanto un latore, ma un attivo commentatore. Se il tessuto simbolico e una parte dei fatti che costituiscono la rappresentazione spettacolare del mito restano inesplicati, l'intervento ermeneutico di Socrate insiste sul punto di maggior interesse pratico: quale tipo di sapere potrà guidare l'anima a salvare se stessa dal rischio di degradazione? Assumendo la sottolineatura socratica del «rischio» (*kindynos*), come luogo di centratura e di maggiore permeabilità all'analisi del testo, cercherò ora di isolare gli elementi più significativi della visione, offerta, attraverso Socrate, dal valoroso Er ai valorosi fondatori della *kallipolis*.

In primo piano abbiamo il banditore di Lachesi, che enuncia una legge proveniente da Necessità. Il vocativo con cui si rivolge alle anime in attesa di reincarnazione è un ossimoro: *psychai ephemerai* (617d6-7), anime effimere, ovvero anime immortali definite «di un sol giorno».¹⁰ Ciò circoscrive il senso

¹⁰ Inconcepibile alla lettera, il concetto espresso con la formula *psychai ephemerai* costringe a pensare insieme le anime (immortali) e gli individui (effimeri). Lo sottolinea efficacemente S.

dell'avvertimento: ci si rivolge a loro per quanto esse sono legate alla vita effimera, confinata nel tempo della *genesis* ed esposta alla morte; proprio in quel punto, mentre stanno per immergersi di nuovo nell'esistenza, esse devono sapere quanto lì si decide del loro destino nell'immortalità. Che siano immortali, nella loro interezza, in ogni momento, è stato stabilito poco avanti nel testo, con la prova che fa perno sul male proprio dell'anima: l'ingiustizia assoluta, ha sostenuto Socrate, non uccide, ma rende iperattivo e insonne (*zotikos* e *agrypnos*) il tiranno (610e2-3), l'uomo che ha a disposizione il peggior tipo di anima. Come si è visto, anche attraverso il confronto con il passo del *Fedone*, è proprio questo il motivo per cui è necessario insistere su una cura di sé profonda e prolungata: in gioco non sembra esserci la conquista dell'immortalità, ma la possibilità che l'anima acquisisca una forma di vita interamente pura, in modo tale che nessuna caduta nell'esistenza sia più possibile o necessaria al suo *training*.

3. Scegliere il proprio demone

Al problematico vocativo che chiama in causa l'individualità delle «anime effimere», segue la perentoria, ma ambigua formula *ouch'hymas daimon lexetai, all'hymeis daimona airesesthe* (617e1): «non sarà un demone a scegliere voi, ma voi sceglierete il demone». La precisazione, di rilevante significato per il valore di prescrizione etica del racconto, interviene su un immaginario mitico

Halliwel (*The Life- and- Death Journey of the Soul: Myth of Er*, in *The Cambridge Companion of Plato's Republic*, edited by G.R.F. Ferrari, Cambridge 2007, pp.445-473), alle pagine 461-462 del saggio, notando, oltre al carattere ossimorico della formula, anche la frequente oscillazione nei riferimenti pronominali al femminile (per le anime) e al maschile (per gli individui). Seguendo la sua lettura del passaggio, «The interest of this observation is more than linguistic. It reflects the way in which the myth juxtaposes, or rather superimposes, two models of the soul: that of a notionally disembodied set of capacities for ethical reasoning, desire, and emotion and that of self-conscious identity of a person, built around memory of, and continuity with, a personal history. More radically, we might say that it seems to fuse together immortal and mortal» (p.462).

pluricodificato. In un'accezione che possiamo considerare ben presente nel substrato culturale comune (almeno per persone di un certo livello, quali sono gli interlocutori di Socrate), il *daimon* è il carattere individuale che fa da guida nel corso dell'esistenza: come recita proverbialmente il detto di Eraclito (fr. 119), «Per l'uomo il carattere (*ethos*) è il suo demone (*daimon*)». ¹¹ Ma di che natura è il rapporto che lega l'individuo al suo carattere, demonicamente trascinatoro? E a che cosa mira la precisazione platonica, esplicitamente correttiva?

Su questo punto, può essere interessante proseguire il confronto con il *Fedone*. Nel passo che segue immediatamente quello già citato, il demone compare con riferimento alla sorte, ¹² e resta imprecisato il rapporto di determinazione da parte dell'individuo; qui si sottolinea che esso non viene assegnato, ma scelto dall'individuo stesso. Chiara l'intenzione di attribuire al soggetto l'intera responsabilità delle scelte morali che compirà nel corso della vita, evitando che esse possano essere in parte imputate a predisposizioni casuali del carattere (per es. tendenze aggressive o mansuete), di cui l'individuo non si assume la responsabilità. Nella psicologia poetica della tradizione epico-tragica, esse appaiono vincolanti, talvolta trascinatori in modo rovinoso. Che cosa vuol dire rivendicarle qui come volute dal soggetto? L'implicazione più immediata è un'imputazione di identità senza residui: ciascun individuo sa, o dovrebbe sapere,

¹¹ Sull'importanza del tema in Eraclito, cfr. B. Centrone, *Il ruolo di Eraclito nello sviluppo della concezione dell'anima*, in R. Bruschi (a cura di), *Gli irraggiungibili confini*, Pisa 2007, pp.131-149. Centrone sottolinea il nesso carattere-*daimon*, trasmesso come fondamentale antecedente all'elaborazione socratico-platonica, e il fatto che l'imperativo alla cura dell'anima è in Eraclito, a differenza che in Platone, «valido in assoluto, a prescindere dalla sua mortalità o immortalità» (p.148).

¹² Cfr. 107d: «il suo demone, quello che lo ha avuto in sorte in vita, lo conduce in un certo luogo». Non è necessario leggersi una dipendenza dell'individuo dal caso, in netta antitesi con l'affermazione dell'araldo di *Repubblica X*. Benché sia parso ad una parte degli interpreti che il passo parli di un'assegnazione casuale e incontrollabile del demone all'individuo, in realtà il testo dice che è il demone a ricevere in sorte l'individuo, senza precisare che cosa determini questa attribuzione.

che ogni aspetto di sé gli appartiene, compreso ciò che gli viene d'istinto e lo trascina ad agire in un certo modo, *come se* si trattasse di una forza aliena. Non è un "altro" in lui a farlo agire (dio o passione caratteriale che sia), ma qualcosa che emerge da ciò che lui già è e vuole essere.

L'opposizione alla psicologia poetica, popolata di forze e presenze deresponsabilizzanti, non potrebbe essere più esplicita. In un contesto mitico-religioso come quello greco, Platone sembra far valere, con una diversa modalità, un problema da teodicea leibniziana: scagionare Dio del male compiuto dagli uomini. Nell'ambito della *Repubblica*, la questione della responsabilità individuale nel determinare il proprio destino è già stata posta come difesa d'ufficio della divinità nella "teologia razionale" del II libro (379a-c), dove Socrate ha sostenuto che il dio è causa solo del bene. Qui, l'attribuzione all'individuo della completa responsabilità di se stesso potrebbe avere anche un'altra motivazione: attenuare alcuni problemi di tenuta "politica" del sistema. Molti nodi sensibili della costruzione platonica (antropologia differenziata, limitata educabilità degli uomini, condizionamento negativo nelle città reali) e perfino la fondamentale regola di giustizia della *kallipolis*, il «fare le cose proprie», che lega ciascuno ai suoi limiti, potrebbero suscitare problemi di iniquità. Fino a che punto la differenza di qualità, capacità, funzioni, può definirsi giusta, dal punto di vista del merito o delle colpe soggettive reali? Il rimando all'antropologia differenziata lascia perplessi perché pone un fattore non modificabile (la natura) a sbarrare la strada alle possibilità di evoluzione morale degli individui (benché essi qui godano della positiva e avvolgente atmosfera educativa della città giusta). Fuori dalla *kallipolis*, poi, il rilievo negativo delle influenze ambientali diventa quasi insuperabile (di qui, l'attribuzione a Socrate di un carattere eccezionale, il ricorso alla *theia moira*):¹³ quanto possono essere

¹³ Cfr. *Resp.* VI 496c, dove Socrate si autoesclude dal novero di coloro che sono una speranza per la filosofia, perché in lui agisce il "segno demonico" concesso a pochissimi. Cfr. anche

ritenuti responsabili gli individui di ciò che diventano, se le nature di bassa o mediocre qualità si trasformano in uomini giusti solo nella *kallipolis*, mentre perfino le nature filosofiche si perdono in contesti malsani? Anche nel caso migliore, essi appaiono doppiamente condizionati da ciò che hanno avuto in sorte, cioè un carattere naturale e una forma di vita in cui la libertà di scegliere riceve un orientamento decisivo dall'educazione (di qui, la limitata autonomia morale dei giusti della *kallipolis*, che sono la stragrande maggioranza dei cittadini).

Platone sembra in sostanza impegnato a conciliare responsabilità morale e giustizia di sistema. Perché tutti possano essere considerati responsabili di se stessi, il demone del carattere deve apparire il risultato di una scelta dell'anima, che resta ignota all'individuo, ma è nondimeno rivelatrice di ciò che egli è, volontariamente e realmente. La reincarnazione può servire a pareggiare i conti sul piano delle opportunità reali di diventare buoni, spesso seriamente minacciate nel contesto di una vita.

4. Forme di vita e scelte di virtù

Le implicazioni della scelta evidenziano nuovi paradossi nel rapporto tra forme di vita e possibilità di vivere secondo virtù. L'araldo prosegue con un'ulteriore indicazione sull'importanza del momento per l'anima. Il passo 617e2 recita: *haireisto bion ho synestai ex ananches*: «sceglia la forma di vita cui sarà poi legato per necessità». Al *daimon* corrisponde dunque una determinata forma di vita, che è l'oggetto della scelta vera e propria (scelta la vita, si riceve il demone,

492e-493a, dove Socrate sostiene che non c'è mai stato e mai ci sarà un carattere umano tale da volgersi alla virtù in ambiente corrotto, mentre un carattere divino è meglio tenerlo fuori dal discorso, perché in quel caso sarebbe il dio a operare il salvataggio. Sul pessimismo sociologico e antropologico di questi passaggi, cfr. F. de Luise-G. Farinetti, *Il filosofo selvatico*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol. IV, libro V, Napoli 2003, pp. cit. pp. 217-251.

sembrerebbe).¹⁴ Con un'ulteriore correzione rispetto allo schema della psicologia tradizionale, Platone assegna la priorità al *bios* rispetto al carattere, suggerendo che è il complesso di fattori che costituiscono una vita (ambiente, posizione, educazione, opportunità) a forgiare le predisposizioni di base del carattere-*daimon*, che conducono poi il soggetto a propendere per determinate scelte. Con ciò si ammette che l'ambiente e il carattere renderanno a ciascuno più facile o più difficile agire moralmente; ma si fa ricadere *a monte* la responsabilità sul soggetto-anima, che avrebbe scelto di vivere proprio quella vita. Sottolineo il ruolo strategico dello schema della reincarnazione nella costruzione platonica: senza metensomatosi sarebbe impossibile e iniquo responsabilizzare il soggetto-individuo per quelle predisposizioni che un certo tipo di vita gli immette nel carattere o di quello che un certo ambiente gli rende più facile o difficile fare; una sola vita, in quanto unica *chance*, è evidentemente discriminante per chi nasce difettoso e/o in ambienti malsani. Il ricorso a questo modello, riconfermato in tutti i contesti significativi per la questione¹⁵ sembra meditato da Platone come soluzione ottimale per allontanare la casualità della sorte dalle anime, se non dagli individui, sciogliendole dai vincoli necessitanti di un solo determinato contesto. Il modello orfico-pitagorico della metensomatosi, opportunamente modificato, sembra così offrire una soluzione altamente razionale ai dilemmi della giustizia, parzialmente

¹⁴ È vero che la prima enunciazione di scelta riguardava il demone, ma essa non è rappresentata nell'azione. In polemica con la psicologia deresponsabilizzante della tradizione mitico-religiosa, Platone mette in primo piano il fatto che il demone non è qualcosa che capita di avere in sorte, facendo poi seguire una spiegazione che associa il demone alla scelta del *bios*.

¹⁵ *Fedone*, *Repubblica*, *Fedro*, dove compaiono in veste mitica proiezioni del tema della giustizia nell'aldilà. Solo nel *Gorgia* si parla del giudizio dei morti senza accenni alla metensomatosi, che però non è esclusa: l'accento è semplicemente posto sul singolo giudizio conclusivo di una vita e sulla necessità che esso avvenga prescindendo dalle influenze dell'ambiente, i panni sociali.; l'esigenza di valutare l'anima soltanto, per quello che è diventata attraverso l'esperienza, sembra del tutto compatibile con la possibilità di altri percorsi.

risolti nello *holon* politico della *kallipolis*, ma in modo difettoso considerando in assoluto il rapporto individui-virtù. L'accessibilità del bene ha ora più porte per l'individuo-anima.

Si può giungere così ad una dichiarazione impegnativa, per l'alta legge di Necessità, di cui l'araldo è banditore: *Arete de adespoton*, «La virtù non ha padroni» (617e3). *Ma in ogni caso*, insiste il testo platonico, non è impossibile appropriarsi della virtù poiché essa non appartiene a una vita, ma alle scelte che l'individuo compie all'interno di essa, tributandole o no gli onori che le sono dovuti. Questo è ovviamente il presupposto per ascrivere al soggetto il merito (o la colpa) della scelta morale, che non sarebbe tale se fosse obbligata. Ma non dimentichiamo che le condizioni in cui le concrete scelte morali di fatto avvengono sono profondamente dissimili in relazione alla forma di vita e al carattere-*daimon* che ci si ritrova ad avere (anche questi, tuttavia, da riconoscere come effetti di una scelta). Dunque, Platone colloca la responsabilità della scelta ad un doppio livello: 1) quello assolutamente determinante in ultima istanza, che spetta a un individuo di fronte a un dilemma morale, in cui egli acquista il merito o la colpa, indipendentemente dalle condizioni in cui si trova a vivere e ad essere; 2) quello ascrivibile a scelte pregresse dell'anima, che l'hanno portata (attraverso molti atti concreti di scelta e più vite) a diventare quello che attualmente è e che condiziona (ma non determina) le sue scelte.

La doppia linea difensiva può trovare quindi sbocco nella formula perentoria *Theos anaitios* (617e5): la divinità (in forma indeterminata) non è responsabile. Si conclude così la teodicea platonica, discorso assolutorio per la divinità e per il Fato, cominciato nella critica ai poeti mitologici nel libro II (379a-c) e qui ricondotto al suo asse principale: una strategia di riforma educativa. Che nessuno pensi di attribuire il male ad altri che a se stesso, alle sue scelte e a ciò che esse lo

fanno diventare. Le due fondamentali obiezioni alla tesi della libertà di scelta del soggetto (condizionamento dell'indole e/o dell'ambiente, entrambi ricevuti in sorte) sono minimizzate tramite lo schema della reincarnazione, qui rielaborato ad hoc per servire allo scopo di caricare sul soggetto una quota schiacciante di libertà: è vero che non tutte le scelte gli appartengono, se guardiamo all'identità psico-fisica dell'individuo concreto e alla sua coscienza di sé; ma se accettiamo che la macro-identità dell'anima si costituisca attraverso più vite, è come se egli ricevesse in eredità un se stesso più ampio di quel che crede, di cui non può rifiutare nulla come estraneo. Lei vive in lui, l'individualità disincarnata dell'anima sovrasta e condiziona dall'interno l'identità individuale psico-fisica; se non c'è modo di sfuggirle, bisogna accettare di essere lei per intero e applicare a questa identità l'imperativo di conoscere e controllare se stessi.

5. Modelli di vita e valore dell'anima

Il racconto di Er dà ora spazio ad una visione tragi-comica delle condizioni della scelta (617e6-618b6), da cui risulta l'impossibilità di tener conto realmente dell'ampiezza dei fattori in gioco, ma anche una sottile consolazione: quale che sia la forma di vita, sempre in qualche modo viziata da costrizioni, ciò che conta è la capacità dell'anima di essere presente a se stessa nel momento in cui dovrà mostrare la sua virtù. Si gettano le sorti e questo determina un ordine di scelta, che renderà più ampia o più ristretta la gamma delle possibilità effettive. L'ordine di scelta sembra rappresentare il fatto che, in ogni mondo possibile, esiste un numero finito di ruoli e posizioni disponibili, il che rende ogni scelta, per chi entra in gioco, sempre limitata dalle scelte altrui. È un fatto sociale che la competizione per ottenere i ruoli ritenuti migliori lasci degli esclusi; tuttavia qui si limita il potere condizionante di questo fatto, suggerendo che, in ogni situazione data,

ciascuno scelga comunque, tra i ruoli disponibili, quello che sente più desiderabile per sé, in quanto non è mai vincolato ad un'unica possibilità. Sulle possibilità residuali, ma non nulle, insiste il passo 619b: «anche chi si presenta ultimo, purché scelga con senno e viva con regola, può disporre di una vita amabile, non cattiva. Il primo non sottovaluti la scelta, l'ultimo non si scoraggi». Platone allenta solo un poco, ad ogni passaggio, i vincoli della necessità, per salvaguardare la libertà marginale dell'anima ad ogni momento del percorso; ma nello stesso tempo prepara la messa a fuoco sul carattere determinante della scelta di *bios*.

I «modelli di vita» (*ta ton bion paradeigmata*) sparsi per terra dall'araldo sono descritti sommariamente per tipi contrapposti (vite di animali o umane; tirannidi fortunate o sfortunate e altri tipi di vite illustri, accanto a vite oscure o di donne). Essi si rivelano subito combinazioni di fattori, ciascuno dei quali conferisce una quota di valore (apparente o reale) alla vita, rendendola più o meno preferibile. L'effetto complessivo della mescolanza è difficile da valutare in modo ponderato, cioè misurando analiticamente e facendo poi una sintesi:¹⁶ chi può realmente portare fino in fondo il calcolo delle implicazioni di ogni singolo elemento, combinato con gli altri, nella vita futura?¹⁷ Su tutto incide naturalmente l'inganno dell'apparenza, che conferisce attraenza e pregi spesso ben lontani dal valore reale delle cose. Beni e mali comunque si mescolano, producendo un algoritmo

¹⁶ Cfr. da 618c6 *analogizomenon*, calcolando, a 618d6 *sylogisamenon*, tirando le somme. Sul'importanza dell'uso di un linguaggio tipico del procedimento dialettico per caratterizzare il ruolo di Socrate, come interprete del significato filosofico-morale del mito, cfr. S. Halliwell, *op. cit.* pp.454-455.

¹⁷ Per trovare un'analogia in tema di calcolo morale, bisogna pensare alla proposta di Socrate nel *Protagora* (356a-357b): lì una somma algebrica dei piaceri e dei dolori derivanti dalle alternative in gioco veniva indicata come metodo di risoluzione razionale dell'incertezza, ma si rendeva evidente la difficoltà del calcolo preventivo; qui si lascia intendere che incalcolabile è l'effetto dei fattori presenti in una vita nel disporre l'anima alla virtù. La possibilità di accostare i due contesti sta esclusivamente nell'idea che per valutare la preferibilità di una scelta sia necessario calcolarne le implicazioni sul corso della vita intera; la seconda analogia sta nell'estrema difficoltà del calcolo, che rimanda evidentemente alla necessità di usare criteri discriminanti più selettivi.

che deve essere valutato nei suoi potenziali effetti sull'anima. Di fatto, ogni anima sceglie in forma intuitiva, usando in qualche modo un criterio sintetico, rivelatore di ciò che conta di più nelle sue aspettative di vita.

Di grande rilievo è il passaggio 618b2-4: «non c'era però un ordine di valore dell'anima (*psyches taxis*) perché essa diventava necessariamente diversa secondo la scelta di vita compiuta». Il valore dell'anima non è dunque oggetto di scelta, ma il risultato delle scelte che essa compirà in quanto soggetto attivo.¹⁸ Non si sceglie una vita da filosofi,¹⁹ ma lo si diventa scegliendo a più riprese la virtù. Ricapitolando il calcolo su più vite, se l'identità dell'anima si sviluppa attraverso la condotta nell'esistenza e ciò che si riceve come dotazione di partenza può essere modificato dalle scelte attuali, quanto della qualità dell'anima è già determinato dalle vite precedenti, visto che l'esperienza la rende diversa? Il racconto di Er sembra precipitare verso il punto in cui il valore acquisito da un'anima si mette alla prova, cercando di garantire la trasmissione al se stesso della prossima vita delle condizioni per poter continuare a cercare la virtù. Qui si trovano, a mio parere, i più importanti indizi per sostenere il carattere unitario dell'esperienza di sé dell'anima, attraverso vite differenti.

¹⁸ Sull'identificazione platonica del "sé" con la parte attiva dell'anima, cioè con il soggetto che dice "io" ed è in grado di formulare giudizi ed esercitare un controllo, ha insistito Foucault negli ultimi lavori dedicati alla costruzione della soggettività nel mondo antico. Le riflessioni dell'ultimo Foucault configurano la cura di sé nel mondo greco come sistema di pratiche indirizzate alla fondazione dell'autonomia del soggetto (diversamente rispetto alla successiva riflessione etica cristiana). Sulla peculiarità del contributo platonico, cfr. in particolare l'analisi svolta nella lezione del 13 gennaio 1982, prima ora, al Collège de France (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. Milano 2003, pp.36-55), dove il tema è sviluppato a partire da alcuni passaggi dell'*Alcibiade I*. Ad una prospettiva dello stesso tipo si ispira A. Brancacci, *Socrate e il tema semantico della coscienza*, in G. Giannantoni (a cura di), *Lezioni socratiche*, Napoli 1997, pp.279-301. Sul carattere attivo della coscienza di sé anche nella prospettiva della reminiscenza, cfr. ancora A. Brancacci, *Coscienza e reminiscenza. Dall'Apologia al Menone*, in M. Migliori-L. Napolitano Valditara-A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano 2007, pp.1-9.

¹⁹ Cfr. G.R.F. Ferrari, *Le mythe d'Er*, in M. Dixsaut (a cura di), *Études sur la République de Platon*, 2. *De la science, du bien et des mythes*, Paris 2005, pp.283-296.

6. Il rischio di deficit nella cura di sé e l'acquisizione profonda di criteri-valore

Entha de, hos eoiken, o phile Glaukon, ho pas kindynos anthropo: «E sta proprio lì, a quanto pare, amico Glaucone, tutto il rischio per un uomo; e soprattutto per questo occorre prendersi cura che ognuno di noi, trascurando le altre conoscenze, ricerchi e apprenda questa sola conoscenza» (618b7-8). Comincia così, con un messaggio *ad hominem* in forte rilievo, il commento socratico al racconto di Er. Il testo scivola quasi inavvertitamente dai *relata verba* alla lezione morale del maestro. Bisogna capire – dice Socrate – che il mito parla di un momento realmente decisivo, un momento che richiede preparazione e attenzione: si tratta del passaggio che collega tra loro le vite (cioè alla morte, se guardiamo le cose dal lato umano; alla scelta della nuova vita, se ragioniamo nella logica del mito), cui bisogna giungere con un chiaro sapere in mente che metta in grado di giudicare. Questo sapere, accuratamente distinto dagli altri, che in questo frangente sono dichiarati trascurabili, consiste nel saper valutare «se si è in grado di apprendere e di trovare chi farà di noi un uomo capace, per il suo sapere, di discernere la vita degna da quella malvagia». In termini ancora più precisi: «ciascuno di noi, trascurando gli altri saperi, deve farsi *zetetes* e *mathetes* di quell'unico sapere che potrebbe permettergli di *mathein* ed *exeurein* chi lo renderà *dynatos* (capace) e *epistemon* (competente) nel distinguere la vita onesta e quella malvagia e nello scegliere sempre e ovunque la migliore di quelle possibili». Non può sfuggire il carattere fortemente "socratico" di questo passaggio, con l'accento posto sulla consapevolezza zetetica del cercare (*zetein*, *exeurein*) e sull'esigenza dialogica di trovare qualcuno capace di far maturare le proprie

potenzialità di sapere;²⁰ neppure può sfuggire l'istanza di conservare con maggiore cura, rispetto agli altri saperi, proprio questo che permette di ricominciare da capo la ricerca,²¹ collocandolo, sembra, attraverso una cura particolarmente attenta, in un luogo dell'anima così riparato da conservarsi integro oltre la soglia della morte, per agire nell'interregno tra le vite.

7. Un sapere sui generis

Se l'insieme delle indicazioni sembra portarci nell'area che Platone riserva alla reminiscenza, le caratteristiche di questo sapere appaiono però ben distinte da quelle oggettive dei modelli eidetici.²² Si tratta comunque di un sapere di secondo livello, che istituisce le condizioni per poter pensare e giudicare, nel contesto di una vita in cui non si avrà memoria di ciò che è stato precedentemente appreso; esso risulta però da una pratica di cura specifica, che l'individuo è invitato a dedicare con attenzione alla sua esperienza, per trarne una competenza intuitiva da usare in ogni contesto di scelta.

²⁰ Su questa esigenza e la sua priorità nella psicologia platonica, cfr. Y. Brès, *La psychologie de Platon*, Paris 1973 (pp.69-90, *Le maître introuvable*): Brès insiste sulla impossibilità di trasmettere la virtù al di fuori della «frequentazione vivente di un maestro» e sulla ricorrente denuncia in Platone della difficoltà a trovarlo, soprattutto nei «padri» (da cui la valorizzazione della figura dell'amante e forse una prospettiva di autoeducazione); richiama il vocabolario della *synousia-syneimi-syggignomai* (*Gorgia* 515b; *Protagora* 316c; *Cratilo* 403d; *Menone* 91e), che si potrebbe accostare a quello della coscienza (*syneidesis*, *syngignoskein*, *synnoia*: dall'idea di condivisione esclusiva di un sapere con qualcuno a quella della condivisione solo con se stessi).

²¹ Cfr. A. Brancacci, *op. cit.* 1997 e 2007, sulla peculiarità del sapere di sé rispetto al sapere e sulla sua funzionalità nella ricerca conoscitiva.

²² Cfr. A. Brancacci, *op. cit.* 2007, sul ruolo del sapere di sé nell'attivazione della reminiscenza. Rispetto al caso del *Menone*, analizzato dallo studioso, qui viene situata nella dimensione inconscia (dove è latente il fondo mnestico dei modelli eidetici) anche una parte del sapere di sé, che continuerebbe a svolgere un ruolo attivo nella dimensione di inconsapevolezza della nuova vita. In questo caso, la sua funzione consisterebbe nel mantenere il legame con la pregressa volontà di cercare, determinando una sorta di consapevolezza istintiva nell'identificare un maestro di dialogo: esattamente ciò che occorre per aiutare il risveglio della coscienza sopita e un rapido recupero delle attitudini sommerse.

Qual è il senso della prescrizione di curarsi *solo* di questo sapere per l'individuo che riceve l'avvertimento? Rivolgendosi direttamente al «caro Glaucone», Socrate dà un segnale preciso al lettore sul tipo di persona che deve preoccuparsene.²³ Ma se il consiglio è di acquisire e conservare una chiara competenza di giudizio, perché Socrate non può presupporre che questo sia ovvio per chi è stato interlocutore fondamentale nella costruzione della città giusta? Perché la cognizione etico-politica della giustizia, appena acquisita con la *homologia* del dialogo, non dovrebbe bastare a fargli superare con questo sapere la soglia della morte? Il problema non è l'oblio *post mortem*: al momento della scelta di cui Socrate parla, l'anima, secondo il mito, ha ancora con sé la memoria della vita passata, saperi e abiti acquisiti. Ma il criterio con cui sceglierà quella futura sembra dipendere da qualche aspetto della coscienza di sé, in grado di agire in uno stato di sospensione del contesto civile, quale è l'interregno tra vita e vita. Sarà questo aspetto interamente autonomo della coscienza a decidere, in quella terra di nessuno che è la morte; la scelta avrà allora a che fare con ciò che l'anima è e desidera continuare ad essere, ovvero con la sua identità e le sue motivazioni più profonde.

Il punto cruciale da fissare, in quello che appare un vero esercizio di concentrazione, è chiaramente indicato in 618c6-e4: non c'è altro criterio per valutare la bontà di una forma di *bios*, nel calcolo rapido dei fattori in gioco, che l'effetto che essi potrebbero avere «per la virtù della vita» (*pros areten biou*), ovvero per l'influenza che essi avranno sull'anima.²⁴ Dato che la possibilità di una

²³ Cfr. S. Halliwell, *op. cit.*, pp.471-472, che sottolinea l'aspetto allocutivo del discorso di Socrate e le caratteristiche specifiche di questi interlocutori.

²⁴ Andrebbero considerati singolarmente, e poi in concorso tra loro, tutti i fattori che si collocano per natura intorno a lei o l'influenzano come acquisizioni dell'educazione (618d3-4: *panta ta toiauta ton physei peri psychen onton kai ton epikteton*, «tutte quelle cose di quelle che sono per natura intorno all'anima e di quelle acquisite»)

valutazione analitica ponderata è esclusa dalla rapidità della scelta, il colpo d'occhio dell'anima deve essere un vero condensato di esperienza e lucidità di giudizio. Criterio fondamentale, da conservare in ogni giudizio, è quel sapere che rende capaci di scegliere (*dynaton einai*), avendo da un lato ben chiaro a che cosa la propria anima è sensibile (cioè la sua natura e ciò che può orientarla a una vita peggiore o migliore); dall'altro che cosa distingue una vita buona da una cattiva (cioè «chiamando peggiore quella che la porterà a diventare più ingiusta, migliore quella che la renderà più giusta»). Questa opinione sul significato del meglio e del peggio per l'anima modella la cura di sé su un unico parametro: l'acquisizione del valore-giustizia. E questa è l'opinione da conservare «forte come l'acciaio» (*adamantinos*)²⁵ andando verso l'Ade (618e4-619a2). Questa la salvaguardia da scelte infelici, come quella di considerare migliore vita quella di un tiranno. Si richiede dunque un *sapere di sé*, in un doppio significato: saper vedere la propria natura; sapere che cosa si deve sempre volere, che è in ogni caso il progresso verso la giustizia, il perfezionamento di sé in ordine a questo valore. Si tratta quindi di un sapere che riguarda l'orientamento centrale della volontà, e che include cognizione e giudizio di valore, conoscenza e disciplina di sé.

Se eviterà di gettarsi verso le tirannidi e altre prassi dello stesso tipo, l'uomo può diventare massimamente felice, *eudaimonestatos*, conclude Socrate (619a3-b1). Al cuore del rischio sembra situarsi la possibilità di una decisione del tutto inopinata: tra l'estrema degradazione morale del tiranno e l'estrema felicità dell'uomo giusto non c'è che l'attimo di una scelta, in cui si condensa il sapere di cui l'anima dispone in quel momento della sua esperienza. Che cosa

²⁵ Il termine *adamantinos* era stato usato nel secondo libro (360b6) per caratterizzare il tipo di fermezza che dovrebbe possedere un uomo giusto per resistere alla tentazione dell'anello di Gige.

la spingerà verso uno dei due poli? La possibilità di una catastrofe interna sembra solo teorica, ma è esattamente ciò che si realizza nell'esempio sconcertante dell'anima giusta che si precipita sulla «maggiore tirannide», come se da sempre aspettasse una simile occasione e non le paresse vero di essere per una volta la prima a scegliere.²⁶

8. Tipi di scelta e esperienze di vita

Prima di esaminare la scelta sconsiderata dell'anima che viene dal cielo, vediamo quali criteri vengono seguiti negli altri casi osservati: i tipi ordinari per lo più decidono *kata synetheian tou proterou biou* (620a2-3) cioè secondo il costume acquisito nella vita precedente. Ciò non significa del tutto in continuità, poiché spesso l'esperienza insegna a scegliere in opposizione a quanto si è vissuto: tra i casi citati, in evidenza quelli di abbandono della forma umana, di cui due per sfiducia verso gli uomini (Aiace e Agamennone), uno per odio verso le donne (Orfeo), altri invece in continuità semplice con il proprio carattere e attitudine prevalente. Un caso interessante è quello degli animali musicali, che comprende Orfeo-cigno-misogino e Tamira-usignolo, l'unico per cui la visione cita anche un caso di "ritorno", da cigno a uomo. Tra i molti spunti che è possibile cogliere in questa carrellata di esempi, vorrei segnalare quello che mi sembra il dato comune: tutte le anime scelgono elaborando la propria esperienza di vita e conservando il proprio carattere; la possibilità di scegliere una forma animale appare in questo senso doppiamente significativa, perché da un lato evidenzia la continuità delle

²⁶ "Er disse che quello cui toccava la prima sorte si precipitò a scegliere la maggiore tirannide"(619b7-9). "Era questi uno di coloro che venivano dal cielo, e nella vita precedente aveva vissuto in una costituzione ben ordinata, partecipando alla virtù per un'abitudine priva di filosofia. E si può dire che tra coloro che si lasciavano prender da simili scelte non erano in minor numero quelli che venivano dal cielo, perché erano *ponon agymnastous*" (619c6-d5).

disposizioni emotive in ciascun tipo di anima, dall'altro segnala la difficoltà a mantenere l'impegno della forma umana per tutto il tempo lungo dell'immersione esistenziale. Diventare animali, abbandonandosi senza troppi pensieri alla propria passione dominante, appare come una pausa, una condizione di riposo, che non modifica i tratti caratteriali dell'anima, restando comunque una scelta reversibile. Non sono dunque le componenti emotive in sé e neppure l'abbandono alle passioni a perdere l'anima, ma la qualità di esse: tra animali mansueti (*emera*) e selvaggi (*agria*) (620d4), tra quelli capaci solo di fare imitazioni ridicole dell'uomo, come la scimmia-Tersite,²⁷ e quelli capaci di produrre musica celeste come il cigno e l'usignolo, Platone mantiene chiaramente la differenza. Nello stesso senso mi sembra vadano passi analoghi del *Fedro* e del *Fedone*.²⁸ Dunque, conservazione del sedimentato dell'esperienza nel carattere, la cui costruzione progressiva, attraverso svolte e momenti di inerzia, cadute e redenzioni possibili,

²⁷Per l'immagine della scimmia come animale che imita in modo ridicolo la forma umana, tra Aristotele e Galeno, cfr. M. Vegetti, *Tra Edipo e Euclide*, Milano 1983, cap. III, *L'animale ridicolo*, pp.59-70.

²⁸Sulle reincarnazioni animali, *Fedro* e *Fedone* offrono indicazioni compatibili. In *Fedro* 248c8-d2, nell'ambito dell'enunciazione della legge di Adrastea, si dice che la legge vuole che quest'anima non si trapianti in alcuna natura ferina durante la prima generazione per il buon motivo che quest'anima ha visto almeno qualcosa delle idee e per questo merita la forma umana, come prima possibilità (un'anima è dunque innanzitutto un uomo, responsabile di sé perché, almeno nella prima esperienza, dispone della presenza latente delle idee per disciplinare il pensiero e l'azione); poi c'è il passo 249b3-5, dove si dice che allo scadere del millennio un'anima può passare alla vita ferina e l'anima di una bestia, che fu un uomo, può ritornare in un uomo. Quindi, la vita animale non è necessariamente lo stadio terminale, né per il *Fedro*, né per la *Repubblica* (solo il tiranno lo è) e non c'è contraddizione tra i due dialoghi, perché la possibilità è contemplata nei due sensi in entrambi i contesti. La qualità morale degli animali risulta essere una proiezione di quello che essi erano da uomini, in qualche modo espressione della continuità motivazionale e della conformità a se stessa dell'anima. Per un Trasimaco-lupo, in qualunque ordine di successione, non ci sono forse speranze. Nel *Fedone* (81e5-82b8) il bestiario dei caratteri nei passaggi uomo-animale (e viceversa) è molto preciso nel fissare i termini della continuità caratteriale: asini e bestie simili saranno quelli dediti a gozzoviglie e eccessi vari (tra cui *hybreis*, ma senza menzione di aggressività); lupi, sparvieri e nibbi quelli che prediligono ingiustizie, tirannidi e rapine (*adikias*, *tyrannidas* e *apragas*), mentre coloro che coltivarono la virtù comune (*demotike*) e politica (*politike*), per quanto *aneu philosophias te kai nou* (cognizione di pensiero) saranno

Curarsi dell'anima intera: esercizi avanzati

fa maturare una condizione interiore, che include forme intuitive di sapere e, insieme agli impulsi, un orientamento di fondo della volontà, solo in parte trasparente alla coscienza. L'identità dell'anima platonica sembra così formarsi nell'azione, attraverso l'uso di uno e poi più corpi, di una e poi più forme di vita, senza restarne prigioniera. Il problema è capire quale sarà la forma definitiva che essa porta con sé: se Platone ci dà motivo per considerarla un'individualità o se è più logico pensare che la forma finale (almeno quella più desiderabile) consista in un sapere filosofico del tutto privo degli aspetti soggettivi dell'individualità.

So che molti interpreti tendono oggi ad escludere che Platone abbia mai attribuito all'anima immortale un carattere personale. Molto efficacemente di recente Fronterotta ha applicato all'anima platonica la domanda di Nagel che «effetto fa essere un pipistrello?», per concludere che non è possibile parlare di individualità prescindendo dall'unità psico-fisica che la identifica.²⁹ Credo però che ci siano buoni motivi per non includere un presupposto di questo tipo nella

eudaimonestatoi (come i bravi cittadini della *kallipolis*); essi potranno tornare nella forma "politica e mansueta" che ebbero da uomini, come api, vespe e formiche, o da tali incarnazioni animali ritrovare la forma umana generando uomini dotati di misura (*andras metrious*).

²⁹ F. Fronterotta (*Che effetto fa essere un pipistrello*, in *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, cit., pp.89-108) si è espresso contro ogni ipotesi di individualità dell'anima. Lo studioso ritiene di poter escludere, principalmente sulla base del *Timeo*, che Platone abbia mai attribuito all'anima immortale "un carattere in qualche senso personale"; secondo Fronterotta tutto lascerebbe invece concludere che "la parte più autentica di quel che noi siamo è, secondo Platone, proprio quella che, identificandosi con una struttura noetica che consta del possesso in atto degli universali, risulta di fatto aliena da ogni forma di coscienza individuale ed estranea alla dimensione del "sé". Con ciò la posizione di Platone sull'immortalità dell'anima risulterebbe in linea con il libro III del *De anima* di Aristotele e con la tradizione araba (Averroè) ed ebraica (Maimonide e Gersonide), secondo cui è immortale solo "la totalità oggettiva dei pensieri", mentre l'individualità, espressione di un determinato complesso psico-fisico, non può che essere mortale. Ciò sarebbe, a parere dello studioso, il frutto di un'evoluzione, che, a partire dalla visione metafisica dell'anima del *Fedone*, giunge a visualizzare una concezione psico-fisiologica dell'anima, sempre più legata al corpo (cfr. in particolare pp.101-105). Secondo Fronterotta per sapere "che effetto fa essere un pipistrello" (con riferimento alla nota immagine dell' "esternista" Putnam dei "cervelli in una vasca" (1981), e all'altrettanto celebre immagine dell' "internista" Nagel *Che cosa si prova ad essere un pipistrello?* (1974) in relazione al fatto di essere un certo tipo di soggetto, un'identità

lettura del testo, chiedendosi, per esempio (per rimanere nel linguaggio dei filosofi della mente), se, stando a Platone, è possibile o necessario, dopo essere stati un pipistrello, continuare a pensare da pipistrelli.

Questa ricerca si muove in effetti su un'ipotesi di lavoro opposta, raccogliendo, al livello della *Repubblica* e dei dialoghi in cui si parla del destino delle anime in relazione alla loro condotta in vita, i segnali platonici che vanno nel senso della conservazione dell'individualità dell'anima (ben distinta dall'individualità psicofisica dei soggetti concreti, portatori di coscienza e memoria delle loro vite).

9. La scelta dell'anima venuta dal cielo

«Er disse che quello cui toccava la prima sorte si precipitò a scegliere la maggiore tirannide» (619b7-9) [...] «Era questi uno di coloro che venivano dal cielo, e nella vita precedente aveva vissuto in una costituzione ben ordinata, partecipando alla virtù per un'abitudine priva di filosofia. E si può dire che tra coloro che si lasciavano prender da simili scelte non erano in minor numero quelli che venivano dal cielo, perché erano inesperti di sofferenze (*ponon agymnastous*). Invece la maggior parte di coloro che provenivano dalla terra, in quanto avevano patito loro stessi (*peponekota*) e avevano visto gli altri soffrire non facevano le loro scelte con troppa fretta» (619c6-d5).

Qual è mai la ragione per cui l'anima che viene dal cielo, e nella vita precedente è stata un uomo giusto, secondo il costume, ma senza amore per il

psico-fisica) bisogna avere un corpo da pipistrello e una mente che ne elabora i segnali. Ma si potrebbe rispondere che, dopo essere stati un pipistrello, si continua a pensare da pipistrelli, cioè secondo i criteri elaborati nell'esperienza da pipistrello: come un cieco che aveva una volta la vista e continua a "vedere", parlando di come stanno le cose; qui, come un uomo che ha sofferto e gioito con altri uomini e, dopo aver riflettuto su fatti e situazioni, sa che cos'è per un uomo il valore della giustizia.

sapere (*ethei aneu philosophian*), sceglie la maggiore tirannide? Non abbiamo motivo di pensare che sia per pura spensieratezza o per amore del cambiamento (le altre anime scelgono elaborando l'esperienza vissuta, non ignorandola), né che l'esperienza della giustizia sia stata in sé negativa (chi ha sperimentato la giustizia in terra e poi il periodo di giusto premio in cielo non ha motivi di lamentarsi; se non fosse così, dovremmo dire che essa non è neppure un bene minore, secondo la classificazione dei beni di Glaucone,³⁰ ma un male in sé). Tenendo presente l'enfasi su ciò che le anime dovrebbero tenere in mente e il fatto che tutte mostrano di aver elaborato sinteticamente la loro esperienza, bisogna capire da dove quest'anima fa scaturire il criterio per compiere una nuova scelta, per misurare il valore di una nuova vita.

La spiegazione che sia la punizione a fare la differenza tra l'anima che viene dal cielo e quelle che vengono dalla terra porterebbe ad aspettarsi che *di solito* le scelte siano *inverse* (secondo un modello paradossale dello schema premio-punizione, che ignora il rinforzo positivo); ma, oltre a non corrispondere a ciò che il testo dice, pare in sé assurda e non conclusiva: la punizione dà a chi la subisce un deterrente, un motivo negativo per astenersi da qualcosa che altrimenti si vorrebbe fare, non la motivazione positiva a farla. Che cosa spiega allora l'insorgere di un improvviso e potente desiderio di tirannide nell'anima, tale da sovrastare ogni altro criterio? Le anime hanno qui ancora memoria del loro

³⁰ Cfr. *Resp.* II, 357b4-358a9. Richiami linguistici e concettuali ci portano a confrontare i due passi: nella classificazione dei beni di Glaucone, troviamo l'idea che la giustizia sia da collocare nella classe degli *epipona*, gli esercizi faticosi e penosi in sé, ma giovevoli, come l'attività atletica (*gymnazesthai*); termini equivalenti ricorrono nella formula *ponon agymnastous* che caratterizza le anime venute dal cielo; quelle venute dalla terra hanno invece subito una pena (*peponekotas*) ma non vale per loro la formula inversa per l'attività di esercizio (forse una spia per il doppio senso, attivo e passivo, in cui la parola *ponos* può essere usata e che il testo platonico sembra applicare in modi diversi ai due tipi di anime).

precedente costume. Se la scelta tirannica implica un desiderio di *pleonexia*, questa spinta è evidentemente presente da *prima* e resistente anche *dopo* aver trascorso una vita educata e giusta, in cui *non* sono emerse motivazioni di quel genere. Se quest'anima vuole di più di ciò che una vita giusta le ha dato, questo vuol dire due cose: 1) che non ha interiorizzato profondamente il criterio per distinguere una vita buona da una cattiva, su cui l'araldo ha tanto insistito sopra; 2) che racchiude in sé un desiderio più potente della sua abitudine a comportarsi in modo misurato.

10. Motivazioni profonde di una scelta inconsulta

Vediamo le indicazioni in chiaro che il testo ci dà: «per stoltezza e avidità aveva fatto la scelta senza esaminarne a sufficienza tutti gli aspetti» (619b8-c1) [...] «non incolpava se stesso per questi mali, ma la fortuna e i demoni e ogni cosa salvo se stesso» (619c5-6). La scelta della «maggiore tirannide» viene fatta 1) per stoltezza o sventatezza (*aphrosyne*), 2) avidità (*laimargia*) e 3) per fretolosità nell'indagine delle implicazioni di una vita da tiranno. Il primo motivo indica la mancanza di un criterio saldo di giudizio morale; il secondo indica la presenza di un desiderio specifico connesso alla *pleonexia*. Si può ipotizzare già qui che si tratti di un desiderio inconsapevole e irriflesso, tenuto sotto controllo nel comportamento precedente e ignoto al soggetto stesso (se la sua precedente buona condotta non è stata soltanto una finzione, egli credeva di essere un uomo interamente giusto). La fretta è poi in due modi un indicatore di inconsapevolezza: dal lato della coscienza pregressa, dove coincide con la mancanza di ponderazione, segnala l'incoscienza del significato delle proprie disposizioni (se l'individuo non ha saputo riconoscere a prima vista le possibili implicazioni delittuose del suo desiderio di dominio, vuol dire che non conosce la

natura di quel desiderio, che non ne ha mai fatto esperienza piena e cosciente nella vita precedente); dal lato della coscienza futura, segnala l'inganno di un vissuto interiore di innocenza, per cui la colpa verrà poi attribuita ad altri fattori, diversi dalla volontà (come in un fenomeno di negazione in psicoanalisi: il soggetto dirà di non aver mai voluto il male che la vita lo spingerà a commettere, si sentirà costretto dalla sorte, dalle circostanze, non riconoscerà come suoi gli impulsi che lo fanno agire). Nella folle inconsapevolezza dell'anima che sceglie una vita da tiranno c'è la cecità dei personaggi tragici rispetto al proprio destino. Lo segnala con precisione Halliwell, richiamando alcuni luoghi della critica platonica alla poesia nella prima parte del libro X e collegando ai modelli negativi di un Tieste o di un Edipo anche l'instabilità (*metameleia*) dell'anima tirannica, descritta in IX 577e.³¹ L'anima stolta del futuro tiranno, dice Halliwell, è «undone by his own ignorance», rovinata dalla sua ignoranza, nella scelta di una vita di cui non ha compreso le implicazioni; e c'è un tocco di «cosmic irony» nello spettacolo offerto dalla sua rabbiosa disperazione, nella sua incapacità di incolpare se stessa per il proprio male. All'interno della penetrante analisi dello studioso, emerge un punto di particolare importanza per gli obiettivi e il metodo seguiti in questo studio: Halliwell sottolinea che la condizione interiore di quest'anima, che spiega il motivo della sua scelta, esemplifica certamente «the point made twice at the

³¹ Cfr. S Halliwell, *op. cit.*, pp.450-451: «On realizing the "destiny" (*heimarmene*) that follows from its choice, this soul collapses in a self-pity exhibited by profuse wailing and breast beating. Those gestures are precisely reminiscent of the description of tragic heroes earlier in book 10 (605d); they are also linked to book 9's claim that the tyrannical soul is especially susceptible to "regret", *metameleia* (577e), an emotion symptomatic of the internal psychic conflict of injustice (352a). Undone by his own ignorance into picking a life that condemns him to eat his own children (a horror that pointedly recalls the experience of Thiestes, subject of several known tragedies) the future tyrant indulges in a display of self-exculpation that is almost parodic of a tragic figure – Oedipus, let us say – who indignantly externalize responsibility for his fate. The myth, in other words, echoes the psychological tones of tragedy in order to negate them with the force of a a kind of cosmic irony»

start of book 9 (571b-572b) that the lawless desires that flourish in the tyrannical soul are present in every soul». ³² A suo parere, il carattere estremo, paradossale, di questo esempio (rispetto a quello della caduta delle anime nel mito del *Fedro*) non solo conferma la corruttibilità delle nature buone, ma mostra l'inefficacia di una visione celeste goduta per mille anni, spingendo gli interpreti ad una lettura pessimistica degli esiti ultimi della ricerca platonica. ³³ Condividendo pienamente la scelta metodologica di considerare congiunti i due contesti, nel prosieguo dell'analisi cercherò di mostrare che, la strategia platonica, proprio attraverso il rimando alla latente psicologia tirannica e alla sua possibile terapia, non appare affatto senza sbocco.

Tornando al confronto tra quelli che vengono dal cielo (impuniti e ignari di sé) e quelli che vengono dalla terra (puniti e consapevoli delle implicazioni, o almeno delle conseguenze dei loro desideri), è chiaro che a fare la differenza non sta soltanto il potere deterrente della pena, ma anche il livello di consapevolezza che essi hanno di se stessi. Nulla dice che l'anima punita sia diventata più buona, ma il timore della pena, che la rende più prudente nella scelta, si accompagna necessariamente alla coscienza del desiderio vissuto e dell'errore che esso ha causato. L'anima "giusta" non ha questa esperienza di sé, ma la sua scelta inconsulta parla per lei, dissolvendo l'apparenza e l'autoinganno: con la sua incongruità, essa semplicemente rivela l'esistenza di una dimensione operativa dell'anima nascosta alla coscienza dove si attiva l'impulso di un desiderio di dominio che non viene riconosciuto per quello che è dal soggetto che pensa e agisce in quel momento. Il disorientamento del lettore di fronte all'anomalia del caso è senza dubbio un effetto voluto, che corrisponde sulla scena drammatica all'esigenza di lanciare un forte segnale d'allarme e di pericolo, rivolto, *ad hominem*,

³² S. Halliwell, *op. cit.*, p.451.

³³ S. Halliwell, *op. cit.*, p.452.

agli interlocutori di Socrate: caro Glaucone, quell'anima giusta che non sa quali desideri si porta dentro potresti essere tu.

11. L'inconscio tirannico dei migliori di noi. Un passaggio indietro a *Repubblica IX*

Prima di ragionare sul senso operativo dell'avvertimento contenuto nella visione, circa il *kindynos* segnalato dall'araldo e confermato dagli incidenti di percorso delle anime "giuste", vorrei dare un supporto più forte all'ipotesi della presenza inconscia di motivazioni tiranniche nella scelta rivelatrice. Risalirei perciò ai noti passi, in parte già richiamati, del libro IX (571b-d) dove quel tipo di motivazioni viene presentato da Socrate in modo accuratamente distinto e, per così dire, "terminale", in un senso su cui tornerò tra poco. Immediatamente, il testo ci dice che quel tipo di motivazioni viene respinto, nella dinamica psichica dell'uomo civile, nell'area più estrema e meno visibile della mente, ai margini della vita cosciente.

Il passo segnala non soltanto l'esistenza dei desideri *paranomoi*, che spingono il soggetto a mettersi al di sopra della legge, ma la loro presenza ordinaria nella dimensione inconscia di ogni tipo di individuo: l'azione repressiva della legge e quella educativa dei «desideri migliori» (*beltionon epithymion*) li costringono infatti a non rivelarsi apertamente, facendo sì che nelle persone ben educate essi si rivelino solo nei sogni. Quanto di essi resti attivo sotto la soglia della coscienza dipende dalla forza degli elementi di contrasto interno: da «ciò che vi è in essa di razionale, socievole e adatto al comando» (*hoson logistikon kai hemeron kai archon*, 571c4). La loro azione, può essere più o meno efficace (può far allontanare, o soltanto indebolire quei desideri, o, nel caso peggiore, lasciarli persistere numerosi sotto la soglia della coscienza. Ma sicuramente

questo complesso di componenti interiori volte al meglio (irriducibile ad una asettica ragione teoretica) vede attenuarsi il suo potere nel sonno: si allenta la guardia della coscienza sull'azione (un allentamento "freudiano" sia delle istanze censorie, sia dei desideri perfezionisti, che potremmo avvicinare, con le dovute cautele, da un lato all'istanza repressiva del *Super Io*, dall'altro a quella sublimante e perfezionista dell'*Io ideale*)³⁴ e l'immaginazione resta libera di giocare con i desideri.

È qui, sulla soglia del sogno irresponsabile, che si affacciano anche quei moventi dell'anima, accuratamente separati, nella classificazione socratica, da tutti i tipi di piacere in qualche modo compatibili con una buona coscienza

³⁴ L'analisi della dialettica onirica desideri/censura contenuta nel libro IX della *Repubblica*, è uno degli aspetti più penetranti della psicologia platonica, senza dubbio il più importante precedente filosofico dell'analisi freudiana. L'influenza del modello platonico sull'elaborazione di Freud è ormai da tempo oggetto di importanti studi, sia nella prospettiva più accertabile e documentata dei riferimenti diretti (in questo senso, definitivi sono i risultati di G. Santas, *Plato and Freud. Two Theories of love*, Oxford 1988, trad. it. Bologna 1990) sia in quella generalmente più rischiosa dell'analisi degli effetti teorici (la *Wirkungsgeschichte*), che in questo caso ha prodotto risultati di grande forza dimostrativa, attraverso il metodo del confronto punto a punto sul piano delle strategie costruttive e del linguaggio. In una prospettiva più generale è importante il saggio di Y. Oudai Celso, *Freud e la filosofia antica*, Torino 2006, che dedica pagine interessanti alle "ascendenze platoniche" del modello del sogno come appagamento allucinatorio del desiderio (pp.73-77). L'analogia strutturale Platone-Freud sul piano della dinamica psichica è stata dimostrata efficacemente in relazione al libro IV da M. Stella nel saggio *Freud e la Repubblica: l'anima, la società, la gerarchia* (in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol. III, libro IV, Napoli 2001, pp.287-336), mentre un'ampia analisi degli aspetti degenerativi del desiderio e delle strategie di controllo nel libro IX, è stata svolta da M. Solinas in *Desideri: fenomenologia degenerativa e strategie di controllo* (in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol. VI, libri VIII-IX, Napoli 2005, pp.471-498). A quest'ultimo studioso si deve ora il bel libro *Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*, Firenze 2008, che sostiene in modo inoppugnabile la corrispondenza di alcune fondamentali scoperte freudiane nello studio dei fenomeni legati alla costruzione civile della psiche (con particolare riferimento alla dinamica inconscio-coscienza, desiderio- rimozione e sogno-trasgressione) con la potente analisi platonica del libro IX. La sua precisa disamina dei passi platonici scongiura d'altra parte il rischio di proiezioni freudiane all'indietro, pervenendo ad una lettura del valore "psicoanalitico" dell'analisi platonica nella sua originaria autonomia. Di particolare interesse per la tesi che si intende sostenere con il presente studio, la conclusione cui Solinas perviene sulla complessità della strategia platonica di controllo e gestione dei desideri: «Dalla rilettura del testo emerge dunque che Platone risulta aver delineato quattro fondamentali strategie

(compresi quelli «non necessari» che animano il disordine della mente dell'uomo democratico); piaceri inconfessabili, che solo il tiranno ha l'ardire di portare fuori dai sogni. In quanto desideri *paranomoi*, essi sono realmente lo stadio di degradazione "terminale" dell'anima perché non rappresentano semplicemente l'espansione della sua parte appetitiva, ma si connotano come il rovesciamento della sua funzionalità essenziale, che è quella di dar vita a un ordine. Desiderando l'illegalità, l'anima intera si rinserra in un io rimpicciolito e potentissimo nel suo delirio, ponendosi contro ogni tipo di ordine, separandosi in solitudine dal mondo e da ogni parte rimasta sana di sé; l'eros solipsistico del tiranno è l'antitesi negativa dell'eros poetico, generatore e costruttore politico che vediamo all'opera nel filosofo, tra *Simposio*, *Repubblica* e *Fedro*).

Da sottolineare è che Socrate parla di tutti, senza eccezioni: i desideri *paranomoi* sorgono in ognuno (*engignesthai panti*) (571b5), anzi, come il testo ribadisce, «in ognuno, anche in quei pochi di noi che sembrano essere del tutto moderati, è senza dubbio presente una forma di desideri terribile, selvaggia e illegale, che si manifesta chiaramente appunto nel sonno» (572b2-5).

di gestione dei desideri non-necessari – al di là della loro soddisfazione reale -: due negative, una mista e una positiva. Il desiderio risulta essere: 1) «distrutto»; 2) «represso e messo in schiavitù»; 3) «represso ed educato» e quindi «allontanato»; 4) «persuaso ed educato» e «addomesticato». Dunque, l'indeterminata «repressione» dei desideri fuorilegge, che conduce alla loro esplicita permanenza, in catene, oppure al loro totale allontanamento, in verità *non è esattamente* una medesima operazione repressiva [...], ma rimanda a *due strategie* differenti. In un caso il desiderio viene esclusivamente represso e incatenato, nell'altro, nel quale il desiderio viene «represso ed educato», risulta infine essere «allontanato» (559b). [...] Nevralgico resta ad ogni modo l'approccio platonico che anticipa uno dei pilastri su cui Freud ha costruito l'edificio psicanalitico: la condanna emessa da Platone nei confronti di quella strategia repressiva che, anziché persuadere e educare il desiderio, lo riduce in catene, permettendo così, come mostra l'analisi dei processi onirici, la sua proliferazione; esattamente lo stesso si può dire della rimozione freudiana» (pp.41-43). Ciò fornisce un argomento interessante per la tesi che di qui in avanti Platone si impegni alla definizione di una strategia educativa non repressiva, un'istanza cui potrebbero rispondere sia la prescrizione di esercizi di auto-persuasione prima del sonno, nel IX libro, sia la proposta, nel X, di una cura di sé prolungata.

Fulvia de Luise

Si tratta di una rivelazione destabilizzante per la sicurezza della coscienza dei “giusti”. Socrate si rivolge appunto a quei pochi che sono, come Glaucone, assolutamente certi del valore delle loro intenzioni morali, nonché della loro onestà intellettuale, tanto da avvertire con chiarezza le minacce provenienti dall'esterno, dai ragionamenti (alla Trasimaco) ascoltati che vanno a intaccare il loro *status* di persone perbene; tanto da richiedere l'aiuto di Socrate per riconfermare a se stessi il valore della giustizia. Tanto più sicuri di sé ora, una volta ottenuta una razionale convinzione che rinsalda in loro il legame di appartenenza con la *polis*. Ma ecco che vengono risospinti ad indagare più profondamente in se stessi. Traggo da qui, dalla qualità degli interlocutori di Socrate, la convinzione che questo avvertimento riguardi la possibilità di estendere ulteriormente il controllo, perché l'appropriazione della giustizia sia permanente. Se si trattasse di individui mediocri, il sospetto e il rischio di motivazioni inconfessate al dominio sarebbero meno forti. Non siamo di fronte a persone che potrebbero somigliare ad api o a formiche, ma ad individui molto dotati che hanno la forza per rappresentare una seria minaccia se le loro motivazioni profonde non verranno definitivamente purificate.

12. Esercizi avanzati di controllo interiore: nuove frontiere della cura di sé?

Il testo del IX libro prosegue dando una chiara indicazione degli esercizi da svolgere per acquistare il controllo della dimensione inconscia, che resta relativamente libera dalle pressioni della coscienza civilizzata durante il sonno. La strategia socratica si presenta contemporaneamente come un rafforzamento della parte migliore dell'anima e un indebolimento delle parti da cui proviene la minaccia, attraverso una pratica di equilibratura marcatamente unitaria, orientata

a produrre un effetto progressivo globale sulla personalità: la parte pensante potrà raggiungere un grado superiore di purezza/efficacia e allontanare la pressione dei desideri irrazionali, dando una moderata soddisfazione a quelli legati a bisogni fisici e sedando con il ragionamento la parte dello *thymoeides*. Tutto ciò prima del sonno, ogni sera, perché l'anima non si addormenti in uno stato aggressivo. Non si tratta, sembra, di uccidere queste parti o di estirparle dall'anima, ma di soddisfarle per quanto nei loro desideri c'è di giusto, di orientarle correttamente col pensiero. Gli esercizi prescritti si muovono all'interno della strategia di legittimazione comprensiva che si completa più avanti nel libro IX con il pieno riconoscimento di verità e adeguatezza dei desideri propri di ogni tipo di uomo:³⁵ un risultato conseguito con il programma di civilizzazione della coscienza esposto nel libro IV.

La mia tesi è che qui, nel libro IX, si enuncino i termini di un programma più complesso, che completa e rafforza l'efficacia del programma politico della *kallipolis*, intervenendo sugli individui che dovrebbero dirigere l'esperimento. Alla luce dell'indagine in corso nei libri VIII e IX sulle cause della degenerazione dei regimi, di cui Platone addita la radice nell'inadeguatezza morale delle classi dirigenti, si giustifica un intervento mirato alla difesa previdente e avanzata della *politeia* interiore. Ai migliori si rivolge dunque un programma che prevede esercizi individuali di base e di rinforzo, cominciando a far intravedere, attraverso l'igiene del sonno, una parte di *training* più avanzata:³⁶ si tratta di portare sotto il controllo

³⁵ Cfr. in particolare *Resp.* IX 586d4-587a6, dove Socrate conclude, con una certa solennità, il processo di legittimazione, attribuendo il massimo di verità all'anima intera (*apases tes psyches*) e il massimo di "comprensività" alla sua parte filosofica, nell'assegnare a ciascuna parte i piaceri propri. Ho sostenuto la tesi di una completa redenzione dei desideri prevalenti nei diversi tipi umani, purché ordinati in un contesto civile di relazioni e in un ordine "giusto" di priorità, nel saggio *I piaceri giusti*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol VI, *op. cit.*, pp.539-591.

³⁶ Un indizio della presenza di questa idea e della reticenza a comunicarla, stando ancora dentro i limiti prescritti alla costruzione laica della città giusta, è la rapida chiusura dell'*excursus*

della coscienza e armonizzare *ogni* contenuto psichico, fino a snidare la bestia racchiusa nell'inconscio. Si tratta di umanizzare l'uomo, armonizzando definitivamente tutte le sue componenti; così si potrebbe dire, pensando all'animale composito della fine del libro IX (589b).³⁷

Non si può non segnalare il punto che impedisce di attribuire a Platone una vera teoria dell'inconscio, comparabile con quella freudiana: manca sicuramente in Platone un'ipotesi eziologica, che indichi l'origine dei desideri inammissibili e celati alla coscienza; essi vengono semplicemente registrati e misurati sul rovescio dei grandi tabù civili. La mancanza di una spiegazione che dica come essi si formino nell'ambito dell'esperienza psichica lascia ombre sulla

sull'inconscio, con annessi esercizi di igiene del sonno: «parlando di queste cose siamo andati troppo lontano» (572b). In una diversa prospettiva, la necessità di completare il percorso di progresso interiore con esercizi supplementari è sostenuta da Cürsger nel suo bel libro dedicato ai miti platonici della *Repubblica* e alla loro lettura nella tradizione neoplatonica (D. Cürsger, *Die Rationalität des Mythischen: der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus*, Berlin-New York 2002). Cürsger colloca gli esercizi di perfezionamento nello spazio tra una vita e l'altra, laddove il mito racconta la fatica delle anime nell'estenuante percorso che le porta, stanche e accaldate, al luogo della visione e della scelta esistenziale: solo grazie a un duro allenamento, esse «dominano con la ragione, il coraggio e la temperanza, la parte desiderante dell'anima nel bere [l'acqua della dimenticanza] e conservano così abbastanza sapere per poter trasferire queste virtù nella loro nuova vita» («Sie beherrschen durch Vernunft, Tapferkeit und Besonnenheit ihren begehrenden Seelenteil beim Trank und erhalten sich dadurch genug Wissen, um diese Tugenden in ihrem neuen Leben fortführen zu können»); solo così esse avranno «la possibilità di imparare ad ogni stazione della loro peregrinazione» («die Möglichkeit, auf jeder Station ihrer Wanderung zu lernen»), cioè a conservare il sapere della virtù dopo ogni vita, realizzando una forma di «apprendimento non passivo» («das Lernen nicht als passive Aufnahme»). Anche per seguire questa interpretazione, che colloca l'esercizio nello spazio frapposto tra le diverse «stazioni» esistenziali, è necessario supporre che il testo platonico contenga allusioni a pratiche di controllo situate nella dimensione dell'inconscio, in questo caso non in relazione al sogno, ma alla morte e al passaggio ad altra forma di esistenza. Non è necessario invece appoggiarsi, come sembra fare qui Cürsger, al passaggio 621a-b («ma quelle che non erano salvate dall'intelligenza ne bevevano oltremisura»), probabilmente una glossa interpolata al testo platonico: il problema non è conservare più o meno ricordi e conoscenze utili alla reminiscenza, ma trattenere un modo profondo di essere virtuosi, rafforzato dagli esercizi, da trasferire nella nuova vita.

³⁷ Cfr. M. Schofield, *Plato*, Oxford 2006, pp.270-271, per il tema del controllo della bestia e dell'umanizzazione dell'uomo, suggeriti dall'immagine del mostro chimerico.

Curarsi dell'anima intera: esercizi avanzati

natura umana e sui motivi della presenza in essa dell'attrazione per il male (sempre rappresentato dalla *pleonexia*). Ciò non toglie che una teoria fenomenologica dell'inconscio ci sia, appoggiata sull'evidenza dei sogni, sulle motivazioni attive in particolari circostanze, ma generalmente nascoste agli agenti, stessi prima che se ne osservino gli effetti. Nulla di più credo si possa attribuire a Platone se non una rilevazione di esistenza del doppio fondo della coscienza e una strategia di controllo consigliabile: la cura di sé prolungata, appunto, corredata da esercizi di *training* autoterapeutico e da un'ipotesi sulla dimensione extra-esistenziale che permetterebbe di far tornare meglio i conti con il destino umano.

Veicolo di questa strategia di recupero a sé dell'anima intera è innanzitutto il dubbio su se stessi, un dubbio che deve investire lo stato superficiale di innocenza della coscienza civilizzata; poi l'esercizio, che spinge l'analisi dello stato d'animo presente fino a raggiungere gli strati emozionali più profondi, puntando a colonizzare la terra straniera dei sogni, e riconoscendola innanzitutto come propria: una lunga, quotidiana cura per rintracciare ciò che è opaco alla coscienza, una battaglia di inseguimento («grande gara» davvero) della parte più oscura e sfuggente di sé, un'incursione del logos nel rifugio del sogno che è così simile alla morte (sicuramente alla morte dell'io civile). Così il pensiero diverrà divinatorio: l'anima vedrà attraverso il tempo come gli indovini, perché non sarà più vincolata al manifestarsi o al celarsi delle emozioni: saprà di sé per l'interezza del suo essere nel tempo.³⁸ L'effetto di verità di questa trasparenza nel rapporto con se stessi si manifesterà poi nei sogni, dove le visioni saranno «in contatto con la verità» e diventeranno «le meno contrarie alle leggi» (572a9).

³⁸ Per il tema dell'essere divinatori di sé stessi, emblematico è il passo del *Fedro* (229e-230a) in cui Socrate pone la priorità di conoscere se stessi, prima di potersi occupare di decifrare la verità dei miti. Qui la divinazione giunge come conquista dell'individuo impegnato a controllare se stesso nell'interezza della sua anima. Anche a Glauco, personaggio mitico con cui l'anima viene paragonata

Meta del processo avviato con l'esercizio prescritto è una forma di coscienza indicata dall'espressione *eis synnoian autos hautō aphikomenos* (571d9-e1), dove *synnoia* è lo stato cui il soggetto giunge, una condizione di intensa lucidità. Il termine appartiene all'area concettuale della *syneidesis*,³⁹ approfonditamente indagata da Antonia Cancrini, di cui qui mi limito a riprendere alcuni risultati. L'esperienza della coscienza viene rappresentata da quest'area di termini (*syneidenai*, *syggignoskein*, *syneidesis*, *synnoia*, con o senza *heauto*) come un condividere un sapere in forma esclusiva (per esempio con un gruppo selezionato di persone), che poi diventa un con-sapere solo con se stessi. Cancrini sottolinea l'aspetto di meditazione profonda, di concentrazione in se stessi, suggerito dall'uso di *synnoia* in questo passo platonico: il soggetto raggiunge uno stato di «intima riflessione su se stesso» (p. 100-101). È importante sottolineare che la meta viene raggiunta con una pratica precisa di cura di sé,⁴⁰ che consiste in un esercizio quotidiano di autocoscienza; la *synnoia* è perciò uno stato di piena consapevolezza e trasparenza a se stessi, che include non solo il controllo ma la purificazione delle proprie motivazioni.

Possiamo a questo punto provare a unificare i due contesti, seguendo l'indicazione della via dell'inconscio, esplicita in *Resp. IX*, suggerita dall'analisi

per spiegare il lavoro di purificazione che dovrà compiere, viene attribuita una capacità profetica, ottenuta dopo la sua metamorfosi marina.

³⁹ A. Cancrini, *Syneidesis. Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, Roma 1970. Per la discussione del significato specifico del termine, con riferimento al dibattito sull'elaborazione del concetto di coscienza, da Jaeger a Snell e a Classen, cfr. in particolare pp. 23-39. Per l'uso di *synnoia* in Platone, pp.100-103.

⁴⁰ La ricostruzione della presenza del tema "socratico" in Platone parte dal passo 21b dell'*Apologia*, in cui Socrate contraddice il responso del dio sulla sua sapienza dichiarando la sua certezza di non sapere (*ego gar de oute mega oute smikron xynoida emauto sophos on*, "per parte mia infatti io con-so con me stesso di non essere sapiente né molto né poco"). Per l'interpretazione in questo senso del passo, cfr. ancora A. Cancrini, *op. cit.*, pp.87-90, che sottolinea l'irriducibilità di questa forma di «sapienza umana». Prima di lei aveva sottolineato, in questo passo, la resistenza dell'«abito critico» di Socrate, come sapere proprio inalterabile, G. Giannantoni, *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*, Roma 1963, p.177. Un'importante ripresa dell'argomento è nel

motivazionale della scelta inesplicabile in *Resp. X*.

Gli esercizi per il sonno sembrano contenere lo stesso avvertimento che Socrate dà a Glaucone in vista della preparazione alla morte: in entrambi i casi si tratta di aprire le porte a una dimensione dell'esperienza preclusa alla coscienza (sonno/morte); in entrambi i casi il timore (il *kindynos* per l'anima), è che si affaccino, dalla parte di sé che il soggetto non conosce, motivazioni ad agire che sconvolgeranno la coscienza. La direzione indicata con gli esercizi di meditazione in *Resp. IX* è del tutto consona con gli avvertimenti di *Resp. X*: da un lato, l'impegno quotidiano a rettificare e a depurare da emozioni violente lo stato dell'anima, prima di abbandonarsi al sonno; dall'altro la vigilanza per l'intera vita sulla *politeia* interiore e l'invito alla concentrazione progressiva sul modo per diventare più giusti (l'unico sapere di cui valga la pena prendersi cura), prima di attraversare la soglia tra vita, morte e vita.

La simmetria può forse valere in modo ancora più preciso se intendiamo il racconto di Er riportato da Socrate come una prescrizione a compiere esercizi più avanzati di purificazione. Un indizio per procedere in questo senso mi sembra venga offerto dalla formula *ponon agymnastous*, applicata alle anime belle e dissennate, venute dal cielo: potrebbe significare che non avevano messo alla prova se stesse «non essendosi esercitate nelle fatiche». Se è così, il valore salvifico del racconto di Er si attiva con l'inquietudine sollevata dal caso (in Glaucone e in «ciascuno di noi») e si completa con una prescrizione pratica: come evitare di cadere in errori simili? Facendo saltare il diaframma della buona coscienza e imparando a scovare, dietro la disciplina dei pensieri dell'identità civile, i desideri inconsci, dove in tutti si annida la *pleonexia*. Nessuno può sentirsi

già citato saggio di A. Brancacci (1997), che in particolare sostiene la piena distinguibilità e positività di quel sapere dalla sua riduzione in negativo (non sapere di sapere), proposta da Vlastos (cfr. pp.292-298).

sicuro di se stesso se non ha sperimentato le fatiche di questa ginnastica, un esercizio avanzato di cura di sé.

13. Il personaggio Socrate tra *Fedone* e *Repubblica*

C'è un ultimo aspetto che mi sembra interessante notare. Adottando questo schema interpretativo diventa più facile ricomporre le indicazioni alla cura dell'anima intera della *Repubblica* e del *Fedone*. Mi limito a suggerire qualche possibilità. In *Resp.* IX 572a2-3, a completamento del discorso sulla *synnoia*, compare la formula *ea auto kath'auto monon katharon*, sola in se stessa nella sua purezza, che corrisponde a quella ossessivamente ripetuta nel *Fedone* per indicare il profondo desiderio di separazione dell'anima dal corpo; qui essa serve ad indicare la condizione di tranquillo esercizio del pensiero guadagnato dall'anima individuale per poter sognare cose buone e giuste. Tenendo fermo l'obiettivo della *katharsis*, la differenza tra i due contesti sembra più legata alle forme e ai livelli delle pratiche di purificazioni che a modificazioni teoriche sostanziali: nel *Fedone*, il punto di vista è quello di un Socrate perdente sul piano sociale, ma ormai sublime rappresentante dell'autonomia di un'anima filosofica al culmine del suo percorso di perfezionamento, che si porta dietro nell'ultima tappa solo ciò che gli occorre per trovare la strada giusta lungo il percorso dell'Ade. Riprendiamo il passaggio del *Fedone* già visto, completando la citazione.

“Perché nient'altro l'anima ha con sé, andando nell'Ade, all'infuori della sua cultura e della sua educazione, che è ciò appunto, come dicono, che grandemente giova o nuoce a chi muore, subito al principio del suo viaggio nell'aldilà. E si dice così: che dunque, appena uno cessa di vivere, il suo demone, quello che lo ha avuto in sorte durante la vita, lo conduce in un certo luogo; quando poi, quelli che sono stati lì radunati,

Curarsi dell'anima intera: esercizi avanzati

si siano lasciati giudicare, allora bisogna che di lì passino nell'Ade, e per guida hanno appunto colui al quale è stato assegnato di condurre le anime da questo luogo nell'Ade. E, dopo subita laggiù quella sorte che debbono subire e aspettato quel tempo che devono aspettare, un'altra guida li riconduce qua; e questo avviene entro molti e lunghi periodi di tempo. E la strada non è come dice il Tèlefo di Eschilo: "la semplice via conduce all'Ade" egli dice; e invece a me pare che non sia né semplice né una sola; altrimenti non servirebbero guide; e nessuno mai si sbaglierebbe per andare in alcun luogo, se la strada fosse una sola. In realtà pare ci siano molte biforcazioni e trivi" (*Fedone* 107 d-108a).

Nel finale della *Repubblica*, un Socrate vincente sul piano della proposta politica può volgersi indietro a segnalare le tappe intermedie del percorso a chi è già consapevole del valore sociale della giustizia, ma deve imparare a collocarlo più profondamente in se stesso. La responsabilità totale verso le proprie azioni rimanda a un compito ininterrotto di conoscenza delle più remote motivazioni interiori, al fine di una cura integrale di sé che deve occupare in ogni momento il posto di guardia dell'anima. Pensato per chi dovrà occupare posti di comando, il percorso di esercizi avanzati è un modello per chi non voglia mai mentire a se stesso e affrontare lucidamente le sue nascoste mostruosità, prima di pensare di modellarsi secondo parametri esteriori di armonia. Solo così – questo sembra il messaggio congiunto del Socrate del *Fedone* e della *Repubblica* – si potrà "capitalizzare" l'armonia interiore e portarla con sé, nella non semplice via che conduce, attraverso le trappole dell'esistenza, a una possibile liberazione dell'anima dal «proprio male».

Artigo recebido em maio de 2007.

Artigo aprovado em julho de 2007.