

Distensione ontologica dell'anima e riscatto del non nel Platone di Heidegger*

Gabriele Bastianutti, Luigi De Blasi

L'idea di alcuni interpreti di concepire le molteplici argomentazioni sull'anima o sulle diverse tematiche filosofiche con un modello ermeneutico, inchiodato ad alcuni giudizi di valore, pur facilitando la lettura e la comprensione, di fatto finisce col ridurre il pensiero di Platone in un sistema chiuso, perdendo di vista il variegato discorrere dialogico. La complessa tematizzazione dell'anima cozza con la spiegazione sistematica, spesso bloccata da una struttura univoca tra le possibili congetture interpretative. Un ordinamento del genere, pur offrendo una conduzione unitaria e continua dello svolgimento del pensiero, invalida la possibilità di cogliere le parti contrastanti e le ragioni antisocratiche, quindi le posizioni plausibili degli altri interlocutori. La raffigurazione dogmatica trae origine dalla riduzione del pensiero platonico ad una comprensione restrittiva e dicotomica per una concezione religiosa, strutturata sulla contrapposizione anima-corpo, resa ancora più solida con l'assimilazione della tradizione giudaico-cristiana. L'analisi critica delle argomentazioni deve invece esaminare uno svolgimento differenziale, in quanto la dialogica fluttuante e variegata di Platone impone al lettore un approccio dinamico e aperto, riguardo alle possibili varianti sullo stesso tema. Heidegger, seguendo un progetto ermeneutico, correlato alla metafisica, individua, nel rapporto duale non dicotomico tra verità e non-verità, l'equivoco di fondo della filosofia platonica, un'opposizione che si mostra con il paradosso tra mancanza-pienezza, luce-ombra, identità-differenza, una dualità affrancata dall'univocità dei correlati e dalle mediazioni dialettiche. La vasta produzione critica della filosofia platonica, pur trattando ampiamente la problematica dell'anima con descrizioni uniformi e intendimenti subordinati a presupposti ideologici, non considera alcuni concetti portanti che esprimono il senso della dualità, come per esempio il concetto di *metaxy* che ben si presta non tanto a conciliare l'opposizione, quanto a riaffermare il paradosso, tutto platonico. Contro la comprensione classica e ordinaria, l'armonia è dissonanza e in-stabilità, non certo ordine e perfezione, il movimento dell'anima è una sorta di facoltà trascendentale di tipo ascensivo e discensivo, un qualcosa che si muove all'in su e all'in giù. Rimane aperto il problema spinoso circa il rapporto dell'anima con il corpo che rappresenta il non senso, il non pensato, il vero scandalo della filosofia, eppure la corporeità può essere intesa come il possibile sostegno del *protendere* platonico o della *tensione ontologica*. Il non-essere, che si riscatta all'interno dell'essere-diverso nel *Parmenide* e nel *Sofista*, può valere anche per il corpo? Lo sforzo teoretico deve sostenere una triplice ricostruzione: dimostrare le plausibili correlazioni su una stessa tematica, far emergere gli intendimenti differenziali, apparentemente inverosimili e tuttavia presenti nei dialoghi e, infine, dare voce alle interpretazioni che, nonostante Heidegger, trattano, originalmente variegati aspetti del pensiero platonico.

1. L'anima tra credenza e filosofia

Il concetto di anima è una tematica ricorrente in tutti i dialoghi platonici, con intendimenti diffusi, perlopiù, correlati a facoltà come l'intelletto, la ragione o a indistinte disposizioni umane. Nonostante la genericità di intenti, il Platone *religioso* riprende sia l'idea di un'anima, saldata con la visione orfico-pitagorica (il concetto *demone*, unito al corpo da cui si stacca con la morte) sia alcune concezioni filosofiche del passato. Anche la visione etico-religiosa proviene dalla tradizione pre-platonica: dopo la morte corporale, all'anima spetta pagare le

azioni immorali o beneficiare della condotta rivolta al bene. Un implicito appiglio platonico, specificamente filosofico, è ravvisabile nella filosofia di Anassimene che, stabilendo il *principio* nell'aria con le sue trasformazioni, ritiene che la stessa origine componga anche l'anima, tali indicazioni si riferiscono ad un estrapolato di Filopono, in base al quale *l'anima è di natura aerea, come Anassimene*¹ e di Aezio che riporta *come la nostra anima, che è aria, ci sostiene, così il soffio e l'aria abbraccia il mondo intero*² (I, 3, 4). Anassimene, cercando di determinare il principio infinito di Anassimandro, lo fissa nell'aria che:

domina, secondo lui, il cosmo e lo tiene unito come la psiche il nostro corpo. Questo inserimento dell'anima è inteso evidentemente non solo in senso fisiologico ma anche in senso spirituale; e vuol conferire alla divinità dell'apeiron di Anassimandro la forza del pensiero indispensabile per governare l'universo³.

Nonostante la differenza tra Eraclito e Platone, il filosofo di Efeso anticipa, per certi aspetti, la visione platonica dell'anima concepita come una profonda tensione a *raccogliere presso di sé e per sé andando su e giù*, nel passaggio essa scorge l'essere, giacché «è saggio convenire che tutto è uno» e *la via in su e la via in giù* sono un'unica identica via⁴. Nonostante la problematicità della ricerca, Eraclito individua nell'*in sé* un'energia senza limiti, principalmente caratterizzato da una natura immensa e profonda «per quanto tu cammini, ed anche percorrendo ogni strada, non potrai raggiungere i confini dell'anima: tanto profonda è la sua vera essenza»⁵. La possibilità di *accrescimento*, di estendersi nell'apertura «dell'anima (che) è una natura che accresce se stessa»⁶ è un assunto conforme al concetto platonico per il quale, *l'anima* «si protende essa sola da sé»⁷ per chiarire e comprendere tutto ciò che risulta spero e oppositivo, protensione verso sé stessi e fuor di sé sono due disposizioni per ordinare tutte le cose, dotate d'intelligenza.

Il tratto laico è offerto dal *Maestro*, Socrate, il quale identifica la filosofia con il razionalismo etico, una concezione del bene incentrata sulla profonda comunicazione interiore, scevra dall'etica religiosa. nonostante la possibilità del conflitto tra la coscienza morale e la *polis* con le sue leggi e divinità. Il concetto di libertà, come scelta dell'autodeterminazione dell'anima, di cui Platone si serve per esprimere il senso ultimo della vita *come esercizio della morte*, è del tutto incomprensibile se non rapportato alla possibilità della morte come riscatto nei confronti di tutte *le storture* del potere politico-giuridico. Alla volontà di potenza del potere politico, Socrate contrappone la libera volontà della coscienza morale e muore non solo per non infrangere la legge, ma soprattutto per esercitare la sua inedita rivolta: il suo sacrificio deve servire agli amici e alle future generazioni come esempio per salvare, nonostante il carcere, la dignità e la libertà della persona. Socrate concede alla legge esteriore della polis solo il suo *cadavere*,

ma non l'altra parte di sé: il suo vero essere di persona libera, fino all'ultimo respiro. Il triste epilogo fa comprendere il primato della persona nei confronti della legge, se la vita è una propedeutica alla morte, allora il morire è l'unica scelta per affermare, fino all'ultimo anelito, la possibilità della libertà come valore inalienabile della persona. Diversamente da Socrate,

¹ ANASSIMENE, Filopono, *De anima*, 9, 9 H, in *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, a cura e tr. it. di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1976, p. 54.

² *Ivi*, AEZIO, I, 3,4, p. 55.

³ V. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 52.

In *Nota 62*, l'autore rimanda a Karl Reinhardt (*Parmenides*, - Bonn 1916, p. 175) il quale esprime dubbi sull'autenticità di questo frammento, si tratterebbe piuttosto di una formula personale di Aezio.

⁴ ERACLITO, Ippolito 26 -60; Ref. IX, 10,4, *I Presocratici* cit, p. 180.

⁵ *Ivi*, DIOGENE LAERZIO, IX, 4, cit. p.184.

⁶ *Ivi*, STOBEO, *Flor.* 1, 180 a, p.184.

⁷ PLATONE, *Teeteto*, tr. it. di M. Valgimigli, Laterza, Bari 1982, p. 140.

Platone, pur ammettendo l'impossibilità dello Stato perfetto nel mondo degli uomini, sublima l'*interiorità dell'uomo*, una sorta di *polis interiore*, senz'altro più profonda rispetto alla *polis* politica. La differenza tra i due filosofi è forse apparente perché l'irrealizzabilità di uno Stato giusto viene idealizzato ed esperito solo dentro l'unica *città*, costruita secondo i dettami di una soggettività etica in grado di oltrepassare l'impedimento del solipsismo: una visione inattuale e basilare di uno stato magari idealizzato ma non impossibile.

Platone riceve da Socrate la filosofia dell'esistenza, l'uomo, anche se speculante, non può sottrarsi alla destinazione e alla comprensione della morte, la vita non è solo imparare a morire, ma anche un atto di libertà dagli impedimenti e il corpo, pur rappresentando i limiti indotti o avventizi, è forse la base della libertà. La corporeità e l'anima rappresentano la duplice appartenenza dell'uomo per essere sospeso tra l'in sé e il fuor di sé, tra la terra e l'*oltre*, l'idea di libertà più che un dono degli *Dei*, è un esercizio di vita e anche di morte.

2. L'anima tra tensione e soggettività del soggetto

Nonostante Socrate si presenti come il filosofo incline all'esistere del 'soggetto', immerso nella quotidianità con tutte le sue contraddizioni e problematiche, è fuori d'ogni dubbio che con lo *gnose te ipsum* abbia contribuito all'affermazione del concetto di una soggettività contro lo speculante Platone. Si ritiene che Socrate sia l'antesignano del concetto di *psyché*, assimilabile all'*anima*, non specificamente definita e comunque correlata con l'intelligenza, la moralità e la razionalità, Platone riprende lo stesso concetto con l'intento di dilatare alcune facoltà, senza tuttavia chiarire la relazione con il corpo, tanto negativizzato nei primi dialoghi. Platone recupera dal pensiero precedente i concetti di unità e di stabilità dell'essere per inserirli nella soggettività, idealizzata e trasfigurata in anima, le cui determinazioni, desunte dalla genuina natura dell'essere, si trasformano in facoltà umane, le quali rappresentano per Socrate e soprattutto per il *Protagora* di Platone la *salvezza della vita, la pace e la verità*. La verità dell'è si converte nella verità dell'essere *in sé*, di conseguenza l'anima si tramuta in referente ontologico, logico ed etico dell'essere e del pensiero per *affinità e partecipazione* con le idee. L'Essere diventa ente ideale e il pensiero, soprattutto con il *Sofista* si trasforma in ragionamento dialettico.

Per Heidegger, Platone inaugura la filosofia dell'*essere dell'ente*, la riduzione all'entità tramuta il problema generale dell'essere in oggettività ideale e il *pensare in pensiero* di una soggettività (anima) che *partecipa* dell'ente ideale (idea). *L'abbandono dell'essenza del pensiero* inizia con la filosofia platonica, che converte il pensiero in *logica*, pertanto con l'«interpretazione tecnica, l'essere, come elemento del pensiero, è abbandonato. La *logica* è la sanzione di questa interpretazione che prende l'avvio dalla sofistica e da Platone»⁸. La logica riduce il *pensare in pensiero* e successivamente in *pensato*, abbandonando la tematizzazione della verità e inchiodando l'essere all'*humanitas* dell'*homo humanus*, cosicché la conversione in essenza dipende da

un'interpretazione già stabilita della natura, della storia, del mondo, del fondamento del mondo, cioè dell'ente nel suo insieme [...]; è metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che presuppone già [...] l'interpretazione dell'ente, senza porre la questione della verità dell'essere⁹.

Per Heidegger, sofistica e platonismo hanno in comune l'umanismo, di conseguenza Protagora e Platone rappresentano la stessa cosa: il primo concepisce l'uomo come *misura* di tutte le cose che sono e che non sono, il secondo, predisponendo la *misura* come facoltà dell'anima per stabilire l'ordine logico degli enti, dà avvio all'occultamento preliminare della *verità dell'essere*:

⁸ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 33.

⁹ *Ivi*, pp. 42-43.

il platonismo, come la sofistica fa leva sull'uomo¹⁰. La *misura*, in senso logico, morale e gnoseologico, è riconducibile all'antropomorfizzazione, ossia al valore rappresentativo della verità, l'antropomorfismo è rappresentarsi il mondo e lo stesso uomo partendo dal *che cosa è l'uomo* alla maniera di *Socrate nell'Alcibiade Maggiore* e di Kant:

Parlare di antropomorfizzazione senza aver deciso, cioè domandato, chi sia l'uomo è in effetti una chiacchiera, e tale rima [...] per discutere dunque in modo non superficiale e non solo apparente la perplessità dell'antropomorfizzazione, la sua affermazione al pari del suo rifiuto, si deve per prima cosa farsi carico della domanda: chi è l'uomo?¹¹.

È presente nel pensiero di Platone come per la filosofia di Kant il valore del *principio*, in base al quale il *pensare* si dispiega attraverso il rapporto tra idee e anima o tra rappresentazione fenomenica e *principi puri*, per il criticismo, quindi pensare è *conoscere per concetti*. Per contro per Heidegger, il pensare esige, preliminarmente, la domanda: *Chi è che pensa?*. Il "Chi pensa" è un soggetto che considera non il pensare ma il 'pensato' come parte (oggetto) del soggetto, alla domanda *chi è l'uomo?* è chiamato a rispondere, tautologicamente l'uomo stesso. Heidegger (di *Essere e tempo* e di *Kant e il problema della metafisica*) valuta inadeguate tutte le scienze positive come l'antropologia, la morale, la biologia, preferendo stabilire solo l'aspetto problematico della questione sollevata. Per Heidegger l'occultamento della verità dell'essere dipende da:

una già fissata interpretazione della natura [...]. Ogni determinazione dell'essenza dell'uomo, che presupponga già un'interpretazione dell'essente senza il problema della verità dell'essere, lo sappia o no, è metafisica¹².

L'uomo, configurando il mondo e se stesso con il concetto di rappresentazione, coniuga la «metafisica [...] (con) antropomorfismo - il configurare e vedere il mondo a immagine dell'uomo»¹³. La rivolta antiplatonica del *Nietzsche* di Heidegger, destrutturando le entità soprasensibili a partire dall'ente stesso, di fatto tramuta il platonismo in antiplatonismo che, fondamentalmente, indica un platonismo rovesciato, un pensare la verità nell'accezione metafisica in base alla *teoria del valore e dell'uomo*. Platonismo e antiplatonismo manifestano la stessa cosa: *l'accadere fondamentale della storia occidentale*. Platonismo come aldilà e *platonismo* come valore dell'al di qua conservano la stessa logica, il soprasensibile tramonta per rivivere in altri valori, in un altro uomo che sublima se stesso in base alla visione antropocentrica. Anche Nietzsche, apparentemente contro Platone, pone la domanda *che cos'è la verità?* nell'ambito dell'umanismo, la 'verità' si delinea con lo smascheramento dell'*esercizio mobile di metafore e metonimie*, tuttavia la verità sottende una genesi, preliminarmente distorta. L'origine dell'equivoco, che scambia la non verità in verità, deriva dall'uomo che concepisce se medesimo come «misura di tutte le cose, dove però si comincia con un errore [...] egli dimentica dunque le metafore intuitive che stanno alla base in quanto metafore, le prende per le cose stesse»¹⁴. Nietzsche, pur accusando la dottrina platonica di idealismo, di *nichilismo*, di un *odio contro l'umano, contro il corporeo*, di un *istinto degenerante* che si rivolta

¹⁰ L'errore della metafisica, che è anche *umanismo*, dipende dallo scambio tra ente ed essere «l'essere è preso per l'ente, e viceversa l'ente per l'essere, l'uno e l'altro come mescolati» in M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo* cit. p. 69.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 302.

¹² M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica*, tr. it. di A. Carlini, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 95.

¹³ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit. p. 640.

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Verità e menzogna in senso extramurale*, tr. it. di S. Givone, Newton Compton, Roma 1991, pp. 94-98.

contro la vita (*Ecce homo*) non è immune dal nichilismo che coincide per Heidegger con l'umanismo.

È possibile recuperare il *pensiero* originario, andando oltre Platone e Nietzsche? È credibile il superamento della soggettività (quindi della metafisica) che *trattiene* l'enticità in una determinata *verità*? La risposta plausibile sta tutta nel *compimento* dell'essenza del pensiero (*il pensiero inteso come téchne*), nel porsi oltre «l'interpretazione tecnica del pensiero i cui inizi risalgono fino a Platone e ad Aristotele»¹⁵. *Téchne* coincide con il pensiero modellato e strutturato sulla logica del retto pensare. Il *si dice* intorno alla greicità, genericamente pretende di ripensare le radici della civiltà occidentale ma *il non detto*, intorno alla cultura greca, sottende l'indicibilità circa l'essenza dell'Occidente che, pur provenendo dai greci, non riesce a comprendere, autenticamente il senso e il significato dell'origine del pensiero. *Si dice* che la greicità, dal VII al VI secolo, rappresenti la *culla* della civiltà, ma l'Occidente non è ancora nella condizione di cogliere autenticamente la cultura greca, dalla quale ha ricevuto solo l'involucro esteriore (la *culla*) e non il genuino contenuto che non è mai giunto al pensiero dei moderni. Non basta riprodurre il significato di *greicità* con l'esame filologico o con l'analisi tecnica circa il significato dei termini filosofici. Il linguaggio è manifestazione, è apparizione dell'orizzonte, ossia il tempo entro cui le parole hanno senso, in cui la verità si afferma e paradossalmente si nega: verità e non-verità sono da sempre racchiuse all'interno del rapporto tra velatezza-disvelatezza, pensato/non-pensato, in rapporto a ciò che è detto e al contempo non-detto, al pensare/pensato. Per Heidegger, l'oltrepassamento della metafisica si rende possibile con la regressione, nella direzione dell'iniziale genuinità del pensiero, per recuperare il vero *pensare* senza la sistemazione platonica del pensiero che pensa solo il *pensato*, in base al quale l'oggetto del pensiero surclassa la *stessa cosa dell'essere e del pensare*. L'idea di ricomporre l'uomo, con un inedito cominciamento, rappresenta il non ancora detto e il non ancora pensato e Platone, preliminarmente «rinvia a qualcosa di non detto»¹⁶, tuttavia il dicibile e il pensato, al momento, rappresentano l'unico indizio o la sola possibilità della verità che è poi la non-verità che diviene comprensibile all'interno dell'essere dell'ente. Il *si dice* si converte nel dire 'qualcosa' sulla verità, nel fissare il problema della verità alla tangibilità, all'evidenza, l'essere si altera in *che cos'è l'essere* o in *che cos'è l'uomo*. Per tale aspetto, l'enticità deriva dalla domanda fuorviante *che cos'è l'essere?* nella domanda sull'essere è già inclusa la distorsione della verità, perché il *da sempre cercato* (Aristotele) si tramuta in ciò che è più evidente, l'ente rappresenta il *si dice* intorno all'essere, *dentro la metafisica*: il dicibile dei filosofi è tutto ciò che si racconta sulla non-verità:

tutto il pensiero dell'Occidente da Platone in poi è metafisica [...] la metafisica di Platone, la metafisica di Kant [...] che non vuol dire [...] sia di volta in volta [...] il contrassegno distintivo di questi pensatori [...] in quanto la verità dell'essere si è loro affidata affinché dicano l'essere, cioè dentro la metafisica *l'essere dell'ente*¹⁷.

La *verità dell'essere* non si svolge con le idee dei singoli pensatori, l'essere si consegna ai filosofi, affinché possano parlare della verità senza comprenderla, anche *se pensare e essere sono la stessa cosa*, non esiste alcun filosofo che abbia pensato l'essere nella sua complessità e profondità, per tale aspetto l'essere è non dicibile e non pensabile, è la base di ogni equivocità. La ripresa umanistica si mostra con un forte richiamo antropologico per il quale *senza l'uomo lo stesso essere nemmeno sarebbe! Non esiste infatti nessun «essere» pensabile senza l'uomo*¹⁸.

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, cit. pp. 32, 33.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, cit. p.185.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit. pp. 745, 746.

¹⁸ L. GRECCHI, *Nel pensiero filosofico di Emanuele Severino*, Petite Plaisance, Pistoia 2005, p. 87.

L'umanismo si esplica nel pensiero di Sartre che prende l'avvio dall'esistenza, l'esistere dell'uomo anticipa il *concetto* e l'*essenza*. L'essere esistenziale è l'uomo, consapevole di essere un niente nel suo iniziale dimorare nel mondo, solo in seguito con il suo farsi è nella condizione di concepire se stesso per ciò che vuole, di conseguenza, per Sartre, *l'uomo non è altro che ciò che si fa* che è il *principio primo* dell'esistenza. Se per Heidegger la *soggettività* è assimilata alla metafisica, per Sartre l'uomo è un *progetto* che si esperisce *soggettivamente* e niente può esistere senza il progetto esistenziale, l'esistenza pone l'uomo di fronte alla sua responsabilità per essere quello *che è*. Il *soggettivismo* e l'*esistenzialismo* indicano la *scelta* di vivere solo *per se stesso* per l'impotenza dell'uomo di andare oltre la soggettività. Sartre (secondo Heidegger) riflettendo sul rapporto *existentia* ed *essentia*, rovescia la concezione di Platone per il quale l'essenza, cioè l'idea, precede ontologicamente l'esistenza, di conseguenza il filosofo francese, de *L'esistenzialismo è un umanismo*, accetta:

existentia ed *essentia* nel significato della metafisica, la quale, da Platone in poi, dice: l'essenza precede l'esistenza, rovescia questa tesi, ma il rovesciamento di una tesi metafisica rimane una tesi metafisica. Come tale, anche questa tesi resta, con la metafisica, nell'oblio della verità dell'essere¹⁹.

Nella lettera, datata 28 ottobre 1945, Heidegger rivolge parole di apprezzamento nei confronti de *L'être et le néant* di Sartre, che ha il merito di aver risvegliato la tematizzazione dell'essere nella sua *ricchezza essenziale*, in cui *abissalmente* si cela il *nulla*. Heidegger valuta positivamente gli *stimolanti* concetti, espressi nell'*introduzione* e nella *conclusione* che offrono un rapporto originario con la storia dell'Occidente, particolarmente nel suo avvio che, fino ai nostri tempi, è «completamente occultato dal predominio del platonismo»²⁰.

Differentemente dall'interpretazione heideggeriana, che mostra il platonismo e l'antiplatonismo come momenti fondamentali della metafisica, nonché come un'alterazione addotta nei confronti dell'originaria autenticità del pensiero dei Greci, altri studiosi cercano di accrescere l'importanza delle conseguenze della riflessione platonica: il recupero prende l'avvio con l'obbligo morale socratico di *prendersi cura dell'anima*. Per Socrate come per Platone, l'anima è ragione riflettente che pensa e agisce moralmente, è soggettività coscienziale, intellettuale e morale, una scoperta che ha prodotto il supporto filosofico sui cui si è strutturato il pensiero occidentale. Secondo Werner Jaeger la *parola anima* evoca eticità e religiosità, una parola che conduce direttamente al cristianesimo, attraverso «lo spirito greco (che) sboccò nella sua nuova forma di vita», un momento decisivo per stabilire un «nuovo ordine di valori che trovò la sua base dialettica nei sistemi di Platone [...] per farne il centro di un ben composto quadro dell'universo»²¹.

3. Dall'essere al *Che cos'è l'uomo* per Platone e Kant

Il dialogo dell'età giovanile, *Alcibiade Maggiore*, manifesta l'incapacità di stabilire la natura nascosta e profonda dell'uomo, alla domanda di Socrate "*che cosa è allora l'uomo*", Alcibiade ribatte "*non so che cosa rispondere*", il non sapere testimonia non l'ignoranza dell'interlocutore, ma un'ambigua e non specificamente delineata concezione antropologica e filosofica. Contro le argomentazioni addotte da *Socrate*, per giungere a un concetto di natura umana, la risposta di Alcibiade esplicita l'impossibilità, se non l'incapacità, di rispondere in modo accurato e rigoroso. Socrate, spingendo oltre il dialogo, invita l'interlocutore a riflettere e a scegliere tra «anima, oppure corpo, oppure entrambi insieme, come un tutto unico»²². Nel prosieguo della

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, cit. p. 53.

²⁰ *Ivi*, (in *Appendice*), pp.109,110.

²¹ W. JAEGER, *Paideia*, Bompiani, Milano 2003, p. 761.

²² PLATONE, *Alcibiade Maggiore*, 129 C -130 C, tr. it. di M. L. Gatti, a cura di G. REALE, *Tutti gli scritti*,

conversazione, viene escluso il *tutto unico*, la cui argomentazione implicherebbe una ricerca ancor più interessante, ma una volta messi da parte il corpo e *l'insieme di corpo e anima*, la domanda sull'uomo coincide con l'indagine sull'anima: conclusione ritenuta *non rigorosa* ma *soddisfacente* che avvalorava una ricerca non debitamente approfondita, perché omette inizialmente la domanda - *che cosa è il te stesso?*. Il rischio di imbattersi in un'insicura concettualizzazione spinge Socrate e Alcibiade alla decisione di non addentrarsi in questioni estremamente complesse, di conseguenza, per i due interlocutori, ciò che si è dibattuto e stabilito *può bastare*²³.

Kant, come Platone, pone la stessa domanda "*che cos'è l'uomo*", collocando il domandare all'interno di un concetto generale senza individuare l'effettivo orizzonte entro cui si colloca la possibile risposta. L'essere dell'uomo si dispiega nel flusso dell'esistere che coincide con la sua stessa essenza, il *che cosa* segue un itinerario indefinito e generico, il *chi è l'uomo*, invece, richiede un esame confinato all'interno dell'esistenza, connessa alla temporalità che fa dell'uomo il suo stesso *essere*. Platone non accetta alcune caratteristiche fondamentali dell'uomo che si svolgono nel corso della dimensione temporale, l'immagine dello svolgimento fluttuante è contro la stabilità dell'eterno. L'attuazione dell'essere (secondo l'ordine dell'è presente che si fa passato e futuro) dipende dalla tematizzazione filosofica del non essere dell'entità che rende fattibile l'essere in movimento.

La risposta «*che cos'è l'uomo?*» dipende dall'uomo, quindi per Kant «in fondo, potrebbe ascriversi tutto all'antropologia, dal momento che i primi tre problemi si riferiscono al quarto»²⁴. La dimostrazione e la genesi dell'intera impalcatura della conoscenza (compreso il problema Dio) hanno inizio e fine nell'uomo, ma la mancata tematizzazione della *natura* umana, per lo più, ancorata alla filosofia tradizionale, non permette al filosofo di Königsberg di scorgere una visione inedita. Kant, ponendosi nella direzione della metafisica che ha inizio con Platone, non individua la «costituzione essenziale della natura umana [...] come ragione pura finita»²⁵ e non riesce a *intravedere l'originarietà del fondamento*, perché *indietreggia di fronte alla radice*, la specificazione della *radice oscura e originaria* del tempo. Kant *dovette indietreggiare*, nei confronti dell'«*ignoto* che doveva avere intravisto, quando parlava della *radice a noi sconosciuta*. L'ignoto [...] è ciò che, nel noto, ci viene incontro e ci incalza come elemento inquietante»²⁶. Il *tempo*, segnandosi come l'essenza dell'ermeneutica della finitezza, è l'orizzonte, entro cui si esplica il senso dell'essere, preliminarmente escluso da Kant che, pur indietreggiando, riesce comunque a intuire la relazione fondamentale dell'essere con la temporalità.

Per Kant, la domanda "*che cos'è l'uomo*" denuncia la *natura finita* dell'uomo che legittima una mancanza del sé, di conseguenza la ragione dell'uomo «pone queste domande perché è finita [...] proprio per il fatto che queste tre domande vertono sulla [...] finitezza, esse si lasciano rapportare alla quarta: *che cos'è l'uomo?*»²⁷. Per Heidegger «*che cos'è l'uomo?*» rileva problematicamente «l'interrogazione sull'esserci dell'uomo»²⁸, il vero domandare deve sottendere la sospensione della risposta.

Le premesse teoretiche del criticismo valgono anche per la dottrina platonica: il tempo è negato per l'eternità dell'essere ideale, la cui esistenza è legata alla permanenza e alla stabilità. L'anima, essendo affine alle idee, partecipa dello stesso concetto di permanenza e il suo

Bompiani, Milano 2001, p. 622.

²³ *Ivi*, 130 C, 131C, p. 623.

²⁴ «Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare?» in M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 186.

²⁵ *Ivi*, p. 140.

²⁶ *Ivi*, p. 140.

²⁷ *Ivi*, p. 187.

²⁸ *Ivi*, p. 198.

esistere è un *esercizio per la morte* del corpo, congiunto al flusso del divenire e quindi della temporalità. L'intreccio, che lega Kant e Platone, presuppone il rapporto soggetto-oggetto o anima-ente (corpo), oppure l'essere (comprensivo di idealità e moralità pura) contrapposto alla natura, ma simili relazioni sono, per Heidegger, connessioni *di semplici presenze*, ascrivibili alla pre-visione segnata dall'orizzonte entro una determinata temporalità.

Tutti i dialoghi anteriori al *Fedone* esaminano lo stretto rapporto dell'anima con le idee, con l'intelletto e con il pensiero, per bocca di *Socrate*, Platone sostiene che l'anima è nella possibilità di *toccare la verità* (65b9), di acquisire il sapere (76c6) e di contemplare le idee fino a identificarsi per una sua *natura affine*. Il rapporto dell'anima con le altre facoltà e con le idee fa pensare che, almeno fino ad certo punto dello svolgimento teoretico, Platone non riesce a correlare tutte le facoltà all'interno di una coscienza soggettiva, o forse il concetto di anima, menzionata in tutti i dialoghi, solo intenzionalmente rimanda a una soggettività. In tutti i dialoghi manca un sistema teoretico di riferimento circa la persona o la soggettività del soggetto, sebbene alcune argomentazioni facciano supporre un'eventuale identità soggettiva, in quanto l'anima sembra il punto intermedio in cui confluiscono, per giustapposizione, le diverse facoltà umane. Con riferimento al proposito platonico di una presunta autocoscienza, Platone suppone il *se stesso* non nel senso di Campanella che, per la prima volta, concepisce la soggettività in un'accezione prettamente metafisica, individuando con la sensazione riflessa (*sentire di sentire*) il concetto di coscienza di sé. In seguito, Leibniz, con il *percepire di percepire*, dà lo spunto a Kant di elaborare il concetto di *appercezione* trascendentale. Platone, secondo Kant, trascurando la sensibilità concepisce *l'intelletto puro* come *lo spazio vuoto*, non avverte, malgrado i suoi sforzi, l'impossibilità di *guadagnare strada*, non avendo *nessun sostegno sul quale sostenersi per spingere l'intelletto stesso*. Ciò nonostante, Platone è il primo pensatore a scorgere, nonostante l'indeterminatezza dei suoi concetti, un principio regolatore, volto a fondare una teoria dell'esperienza, oltrepassando la fenomenicità, ossia l'esperienza ordinaria. L'abbozzo di una soggettività doveva servirgli per stabilire la *regola*, valevole a fondare una gnoseologia conforme ad un *principio di un'unità sintetica*.

Platone osservò molto bene, che la nostra attività conoscitiva sente un bisogno ben più alto di compitare semplici fenomeni secondo un'unità sintetica [...] e che la nostra ragione naturalmente s'innalza a conoscenze, che vanno troppo in là perché un qualunque oggetto, che l'esperienza può dare, possa mai adeguarvisi, ma che, ciò nondimeno, hanno la loro realtà, e non sono per nulla semplici chimere²⁹.

Kant, pur riconoscendo l'importanza della dottrina di Platone per il tentativo di fondare una conoscenza oltre l'esperienza ordinaria, critica l'impianto religioso, dipendente dalle idee secondo l'uso *ipostatico* e *mistico*. Critica anche la filosofia morale platonica che, traendo il concetto di virtù dall'esperienza, riduce la moralità a un *nome vano*, alterandola secondo *i tempi e le circostanze, e non adoperabile come regola*³⁰, quindi Platone avrebbe negato l'esperienza nell'uso della ragione teoretica e l'avrebbe affermata per la ragione morale. Tuttavia Kant non prende atto del concetto platonico di anima, quale principio regolatore di tutte le facoltà e come il presupposto storico dell'*Io penso*. Il naturale *protendere* platonico dell'anima, oltre se stessa, chiama in causa il *trascendentale* e la ragione con l'*idea di dio* o con l'*idea dio* dell'*Opus postumum*. Per Platone, la religiosità pura scaturisce dall'idealità che, per certi aspetti, fa pensare alle idee *regolative* e non *costitutive* della ragione che trae da se stessa l'idea dio. Probabilmente, Platone e Kant quando pensano alla conoscenza, alla religione e all'anima dicono, nonostante le premesse teoretiche, la stessa cosa, nel senso che entrambi

²⁹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1977, vol. II, pp. 299, 300.

³⁰ *Ivi*, vol. II, p. 300.

ammettono *l'estensione possibile* di un *focus imaginarius*, dimorante nella soggettività del soggetto. Per contro, Heidegger sostiene che i Greci dell'antichità, a differenza di Platone, non pensavano in termini di soggettività né di oggettività, perché l'orizzonte culturale entro cui pensano, non lascia emergere il concetto di soggettività del soggetto. Solo quando *l'essere* si altera in *oggettivo* e il *pensare* in *soggettivo* prende avvio la distorsione nei confronti del *pensare e dell'essere*, di conseguenza si determina «il rapporto del pensare all'essere (come) quello di soggetto e oggetto [...] l'essere non è altro se non ciò che è pensato dal pensiero [...] tutto diventa soggettivo»³¹. Una valutazione che pone il pensiero platonico in una via di mezzo, perché l'idea rappresenta pur sempre un'oggettivazione del problema dell'essere, ma il soggettivo non è deducibile dall'impianto del sistema platonico, perché mancante dell'esistenza temporale o dell'essere vivente che solo l'ammissione della corporeità può giustificare.

4. Anima e corpo

La filosofia occidentale è contrassegnata dall'opposizione tra corpo e anima che ha determinato la divisione tra scienze dello spirito e scienze della natura, tra sentimento e ragione. Un esempio è dato dalle differenti rappresentazioni per 'risolvere' tale questione con il ricorso ad una sistematica semplificazione: trasformare la parte immateriale in materiale o viceversa. Materialismo/idealismo, empirismo/razionalismo ... sono l'esempio più evidente per superare con la *reductio* il rapporto conflittuale³². Il presupposto di Platone, delle *opere giovanili*, parte da un'argomentazione, in base alla quale la corporeità deve essere intesa come la parte irrazionale, quindi come la sede da cui si generano le passioni, di conseguenza la parte dell'uomo *animale* va negata, in quanto contraria alle determinazioni che costituiscono la razionalità, che s'identifica con tutto ciò che stabile e costante nel tempo.

Kierkegaard, osservando che *i filosofi hanno molti pensieri, che valgono fino a un certo punto*, ritiene che *Socrate ne ha uno solo, ma assoluto, con il ricordo di eternità*, «anche se questa possibilità è di continuo tolta dal fatto che l'interiorizzazione nell'esistere riempie il tempo»³³, un orientamento filosofico che vive e s'immerge nella realtà per trasformare l'ovvietà dell'esperienza umana in esistenza straordinaria ed esclusiva. Da una parte Socrate, tutto preso dalla soggettività e calata nel flusso continuo dell'esistenza, dall'altra Platone, imprigionato dall'essenza ideale e per niente aperto all'esistere. Lo *speculante* Platone, filosofando su essenze e verità, ontologicamente date, immerso nel pensiero che pensa la verità oggettivamente intesa, considera la *soggettività* come *non-verità*:

Socrate essenzialmente accentua l'esistere, mentre Platone, dimenticando questo, si perde nella speculazione. Il merito infinito di Socrate è precisamente di essere stato un pensatore *esistente* non uno *speculante* che dimentica ciò ch'è l'esistere [...] la speculazione determina la soggettività in modo negativo a favore dell'oggettività³⁴.

Un'interpretazione diversa da quella di Kierkegaard e più favorevole all'esistenza di una *dottrina platonica dell'anima* collegata al *corpo vivente* ed esistente è quella di Arendt, che

³¹ M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1979, pp. 144, 145.

³² Tale problematica ha trovato ampia risonanza in un convegno, tenuto in Italia (Firenze dal 12 al 13 marzo 2010), le riflessioni dei convenuti sul tema "La corporeità: il contributo delle scienze umane" hanno cercato di focalizzare le strategie più idonee per superare, o quanto meno, smussare la storica dicotomia con un approccio prevalentemente interdisciplinare.

³³ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva, non scientifica*, tr. it. a cura di C. Fabro, Vol. II, Zanichelli, Bologna 1962, p. 17.

³⁴ *Ivi*, p. 17.

intende Platone come il *primo filosofo* ad orientare la cultura occidentale nella direzione dell'elaborazione concettuale di anima, in seguito adoperata nel linguaggio *ordinario* di *tutti i giorni*. Il fatto, poi, che Arendt faccia riferimento al *corpo vivente* sta ad indicare che la parte visibile e tangibile dell'uomo sia strettamente collegato con la parte *invisibile* - l'anima che, muovendosi da se stessa, è unità *vivente* insieme al corpo animato, nonostante il suo abbandono:

L'analogia soggiacente alla dottrina platonica dell'anima è la seguente: come il soffio vitale è in rapporto col corpo che abbandona, cioè col cadavere, così, d'ora innanzi, si reputerà che l'anima sia in rapporto col corpo vivente³⁵.

Nonostante la morte, per Arendt, l'uomo è il correlato di tutte le componenti ascrivibili alla parte materiale e immateriale, non due parti giustapposte e nemmeno due sostanze differenti e collegate per sintesi, piuttosto una stessa identità esplicantesi con l'immateriale e con il materiale

La nozione di corpo vivente, un flusso coscienziale della coscienza da intendere come un essere esperibile, vivente e interagente di una soggettività che è un insieme di vita sensoriale e immateriale è di Husserl, cui Arendt, probabilmente si riferisce. Corpo *vivo* o *vivente* per Husserl è:

un problema composito, articolato, almeno a prima vista, in due problemi distinti: a) il problema (naturalistico) del rapporto fra coscienza e corpo materiale; b) il problema (fenomenologico) del rapporto fra coscienza e corpo inteso come corpo vivo [...] Il corpo vivo è, infatti, a sua volta un'entità eterogenea. Da un lato, in quanto svolge un ruolo essenzialmente cinestetico, il corpo è schema corporeo disincarnato, con compiti funzionali e costitutivi [...]. L'intenzionalità è pur sempre l'essenza dell'atto; il contenuto iletico, benché fondamentale, è - in definitiva - assolutamente inessenziale. Questo atteggiamento filosofico si riversa nella concezione fenomenologica del corpo e nel privilegio accordato al corpo estensivo, cinestetico, funzionale rispetto al corpo concreto e materiale³⁶.

Nel *Timeo* è possibile scorgere una concezione che correla il corpo con l'anima, un rapporto che rimanda al nostro modo di intendere l'uomo nella sua interezza come unità psico-fisica. La salute è una prerogativa del corpo, la salute dell'anima sottende il vigore del corpo, di modo che, custodendosi l'un l'altro, siano in vicinanza e in salute. Chi si dedica alla salute del corpo deve ugualmente prendersi cura dell'anima, quindi l'equilibrio implica un rapporto di stabilità tra l'anima e il corpo, per cui «non mettere in movimento l'anima senza il corpo, né il corpo senza l'anima, affinché reciprocamente difendendosi, ciascuno dei due divenga equilibrato e sano»³⁷.

La negazione della corporeità, cioè della parte sensibile e esistente nel tempo, viene in parte rivisitata in alcuni dialoghi della *Maturità*, in cui è possibile individuare l'unità dell'elemento sensibile con l'anima razionale, nella *Repubblica*, in parte nel *Fedro* con il mito della *biga alata*, Platone cerca di rendere lo svolgimento del discorso più articolato, riconoscendo la parte *sensibile* collegata con l'anima razionale, nonostante l'aspetto conflittuale tra l'anima e corpo. Dodds, per tale aspetto è dell'avviso che il *Fedro* e la *Repubblica* danno l'idea di una *mitigazione del conflitto* tra l'anima e le pulsioni del corpo, non più valutate come una contaminazione originaria. Nel *Timeo*, vengono esposte tre diverse classificazioni di anima: la prima è in *riposo nei suoi movimenti*, la seconda si mantiene in *esercizio*, quindi in movimento,

³⁵ H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, pp.19, 191.

³⁶ R. LANFREDINI, *La mente, il corpo, la carne, la fenomenologia e il problema del sentire*, in "Humana Mente Journal of Philosophical Studies", Issue 14, July 2010, pp. 60, 61.

³⁷ PLATONE, *Timeo*, 88 C, D, a cura di G. Reale, *Tutti gli scritti, Introduzione*, Bompiani, Milano 2001, p. 1407.

la terza *abita nella parte superiore del corpo, dalla terra c'innalza al cielo* e la *divinità* erige tutto il *nostro corpo* (*Timeo*, 89 d,90 e). Prende forma una mitigazione dell'assoluta separatezza dell'anima, per la semplice constatazione che è il divino ad innalzare il *nostro corpo* grazie alla correlazione tra la *terra* e il *cielo*, una tensione che dall'aldiqua procede, innalzandosi, nella direzione dell'al di là. Platone del *Timeo*, non potendo ammettere che le tre classificazioni fanno parte di un'unica entità, fissa la distinzione per non confondere la quiete con il movimento, ma soprattutto per non assimilare il moto alla natura divina dell'anima, anche se la quiete e il movimento nel *Sofista* si convertono in determinazioni fondamentali, in base alla relazione dell'essere con il diverso o del non-essere con l'essere, problema esaminato nel *Parmenide*. La concezione aristotelica, ammettendo le affezioni dell'anima in stretta relazione con le azioni (ascrivibili alla corporeità) segue i presupposti del *Sofista* dando l'avvio all'analisi dettagliata dell'anima secondo la prospettiva dello *studioso della natura*. Aristotele, da *scienziato-filosofo*, procede dal correlato fenomenico per esaminare con rigore la natura dell'anima con l'analisi degli effetti. Le sensazioni, avvertite dal corpo, producono una *modificazione percettiva* all'interno della *memoria*, che è in stretta relazione con il corpo: *psyché* e *bíos* devono intendersi strettamente correlati. Per Platone, la relazione corpo-anima è incerta: il *principio unico*, pur cogliendo l'*identità* e l'*alterità*, non ingloba l'*alterità* del corpo, pertanto l'assunto *l'essere dell'opposizione si sforza da se medesima di chiarire* le opposizioni non vale per la corporeità³⁸. *Socrate*, continuando con le sue argomentazioni, formula una domanda a *Teeteto* che è da considerare come una risposta:

vi sono sensazioni che uomini e bestie hanno da natura subito appena nati, e sono tutte quelle affezioni che giungono fino all'anima, attraverso il corpo; ma quel che l'anima [...] riesce a scoprire intorno a codeste affezioni, sia relativamente all'essere che alla loro utilità tutto ciò a gran stento si raggiunge³⁹.

Dalla nascita esistono affezioni che l'anima raccoglie mediante il corpo, tali modificazioni, che accomunano la natura degli animali e degli uomini, oltre a implicare la stretta relazione dell'anima con il corpo, contraddice l'impostazione generale di tutti quei dialoghi, soprattutto *giovanili* e gran parte della *maturità* in cui la corporeità è del tutto aborrita. Non si fa alcun cenno sulla 'natura' dell'affluire nella direzione dell'anima né sulle premesse dell'incompatibilità tra due entità opposte. Secondo Heidegger, la natura umana è *corporeità* che, essendo *diversa dalla mera natura*, si esplica nella *tensione ontologica*. La connotazione heideggeriana, incentrata sull'impostazione ontologico-esistenziale, ricostituisce una 'natura' del corpo come *parte dell'esserci dell'uomo*, oscillante tra il *precipitato al di sotto dell'animale* e *l'essere-al-di-là-di-sé*:

il corpo dell'uomo non è mai mera natura [...] esso piuttosto sta compreso [...] fra il suo *culmine* e il suo abisso, è *passaggio* dall'uno all'altro e soggiorno aperto a entrambi, ma non è mai qualcosa chiuso in sé e quindi celato *a sé* [...] quale dobbiamo concepire la natura. Il corpo umano fa parte dell'esserci dell'uomo. Esser-ci, nel senso dell'esistenza, è un modo d'essere fondamentalmente diverso da quello della natura⁴⁰.

Questa interpretazione prende avvio dal significato di orizzonte-limite che fissa il tempo, entro cui si colloca la visione dell'uomo con i suoi intendimenti di verità, con le mezze verità e menzogne celate. Il corpo non assimilabile esclusivamente all'elemento naturale sta a dimostrare la possibilità di concepirsi nel *passaggio*, per essere il *culmine* o l'*abisso* ossia il

³⁸ *Teeteto*, 186 b, cit. p. 140.

³⁹ *Ivi*, 186 c, p. 140.

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità. Sul mito della Caverna e sul Teeteto di Platone*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997, pp. 269 e sgg.

niente: una verità che, come tutte le cose, esistono nella sospensione duale tra ciò che è e ciò che non è, quest'ultimo declassato al niente, un non-ente *celato* a se stesso. Non si tratta di rovesciare il platonismo per assegnare assolutezza al corpo, l'esserci dell'uomo è esistenza che ricomprende la finitezza, la dispersione e al contempo è la massima espressione del pensiero che pensa al corpo, come oggetto nobile e fluido della speculazione filosofica. La filosofia ha il fine di tramutare il *celato a sé* in apertura con un inedito intendimento in base al quale dal non essere sia possibile pervenire all'essere.

5. Distensione ontologica e l'oltre tra anima e corporeità

Per il Platone del *Teeteto* e soprattutto del *Sofista*, "è e non è" sono la stessa cosa, di conseguenza, l'ente, per l'occhio del filosofo, fa vedere l'identità e differenza, costante nella diversità per essere se stesso e altro. Protagora assegna importanza solo alle diverse situazioni del mutamento, invece Platone distingue due livelli, il primo basato sulle semplici apparizioni e il secondo fondato sull'apparizione nell'*anima*, prima della stessa sensazione. Nell'estrapolato, che segue, emerge non solo il ruolo svolto dall'anima per essere nel discernimento, ma anche la funzione della *sensazione* che, accompagnando *tutto ciò che è sensibile*, si mostra alla stregua di una sintesi concettuale nonostante l'intenzionale indecisione (*come altrimenti si debba chiamare*) di assegnare la ricongiunzione dei *sensi* all'idea o all'anima.

strano sarebbe [...] se un numero indefinito di sensi avessero lor sede in noi come dentro a cavalli di legno, ma non si ricongiungessero tutti insieme in un'unica idea, sia essa anima o come altrimenti si debba chiamare, "con la quale", "mediante questi sensi" [...] noi abbiamo la sensazione di tutto ciò che è sensibile [...] se ti par chiaro che certe cose l'anima le discerna da sé mediante se stessa, altre invece mediante le facoltà del corpo⁴¹.

Cosa può significare la dichiarazione di *Socrate* "*come altrimenti si debba chiamare*" se non la complessità di stabilire la natura intrinseca dell'anima? Nonostante la reiterata tematizzazione, risulta difficile stabilire una definizione concettuale, i diversi richiami e raffigurazioni simboliche, nello svolgimento delle composite argomentazioni, di fatto fanno vedere la provvisorietà di qualsivoglia intendimento. Nel prosieguo del dialogo, *Socrate* espone a *Teeteto* che tutti gli organi deputati a cogliere le sensazioni fanno capo ad un *principio unico*, di natura non sensibile, ma come possono le sensazioni essere colte all'interno di un principio non affine alla sensazione? Una risposta plausibile può dipendere da due considerazioni: da una parte *certe cose* (la *sensazione? Immagine*) sono affini all'anima, *altre* affini al corpo, le prime si mediano con la sintesi, le altre si presentano come un coacervo di parvenze o semplici apparenze prive di senso. Come può l'anima avvertire qualcosa che non le appartiene? Il *non* dell'anima è una contraddizione che rappresenta lo scandalo della filosofia, un non essere o un non esistere insito nella filosofia di Platone che rappresenta il paradosso del pensiero occidentale almeno fino a Hegel, in base all'assunto di Spinoza *omnis determinatio est negatio*.

L'anima è l'essere, nel senso di semplice intenzionalità, dispiegante-si per una connaturata mancanza, di conseguenza il suo vero essere si rende comprensibile con l'*oltre* per poter essere pienamente se stessa. Solo che Platone non ammette che la pro-tensione all'oltre, fundamentalmente trae origine da una pregressa mancanza, ossia dal non-essere-ancora Il concetto di *unità*, che regge l'intero percorso filosofico, anche nelle opere della *vecchiaia*, deve correlarsi al concetto di *distensione*, il cui significato viene espresso in modo esplicito nel *Teeteto*, in cui l'*anima* è intesa come la parte, originariamente, incline alla ricerca dialogica e

⁴¹ *Teeteto*, 184 d, 186 e, cit. pp.138, 139.

per essere dentro e fuori si caratterizza nella *distensione*, ossia nel passaggio dall'*in sé* all'altro. Una *pro-tensione* (*Teeteto*, xxx, 186, a, p. 140) che per Heidegger si trasforma in *distensione ontologica* che non coincide con una semplice *proprietà dell'anima* ma con *l'essenza propria* della tensione che è un «tendere stesso in quanto tendere»⁴², la posizione interpretativa procede con un'argomentazione che partendo dal *rapporto dell'anima con l'essere*, la tendenza dell'«*anima è [...] semplicemente [...] tensione ontologica*»⁴³. L'anima è unità di 'sentire' in base ad un «principio unico e sempre uguale a se stesso»⁴⁴, per il suo *raccogliere* il molteplice, si dispone *per cogliere ciò che è comune a tutto*, perché a detta di *Socrate* «niente esiste in se stesso come unità indipendente»⁴⁵ (*Teeteto*, 153, 154, e), per tale aspetto, *Socrate* dichiara che l'«*anima si sforza da se medesima di chiarire a noi*»⁴⁶ la natura delle opposizioni come *bello-brutto, essere e non essere, identità e alterità* attraverso lo *sforzo* da intendere come una tensione ontologica. Una tensione, nel confronto tra *Teeteto e Socrate*, da intendere come il transito, non in un'unica direzione ma con il movimento dell'«*anima mi si mostra come ciò che nel passaggio attraverso se stessa prende di mira*»⁴⁷. Il tratto essenziale e caratterizzante è il «rapporto a», il cui significato, secondo Heidegger, indica un distendersi nella relazione, perché l'«*essere-rapporto [...] l'anima è questa tendenza all'essere*»⁴⁸. Il tendere oltre se stessa nell'*altro* sottende un non-essere, per non-avere-ancora, e il non dell'avere non aspira al *voluto* o al possesso di qualcosa, perché la costituzione dell'essere equivale al *tendere* stesso «l'essenza propria della tensione ontologica esige che essa possa essere solo nel tendere stesso e in quanto tendere»⁴⁹, quindi alla domanda *che cosa è l'essere*, Platone non risponde come hanno risposto gli altri filosofi, perché egli non ha posto la ricerca dell'essere in sé e per se stesso. Nel *Teeteto*, la tensione fa *scorgere* attraverso l'anima l'essere-uguale e l'essere-disuguale, l'essere-identico e l'essere-altro. Il *Teeteto* anticipa, con il concetto di *protensione*, le problematiche, sviluppate nel *Parmenide* e nel *Sofista*, due dialoghi che cercano di risolvere l'opposizione dell'essere con il non essere, del *diverso*, all'interno del *principio sempre uguale*. In alcuni dialoghi che precedono gli ultimi scritti, il ruolo svolto dall'anima coincide, per certi versi, con l'essere dell'alterità: in via provvisoria, nel *Teeteto*, l'anima s'identifica con l'essere e con l'altro. Per *Socrate* deve esistere una «*facoltà che ti chiarisce ciò che è comune a tutte le cose [...] onde tu enunci l'è e il non è*»⁵⁰ e *Teeteto*, seguendo il discorso di *Socrate*, si spinge a declinare l'essere in tutte le sue relazioni (identità-alterità) e a scorgere l'essere in tutte le sue forme possibili del *non*, tanto che *Socrate* gli proferisce in maniera decisa: «*Fermati qui*»⁵¹. L'invito a *Teeteto* di fermarsi, implica l'impossibilità di procedere oltre la semplice enunciazione di una possibile correlazione (tra l'è e il non è) che risulta, puramente, intuitiva, ma priva di una debita argomentazione, questione elaborata, successivamente nel *Sofista*.

6. Il senso dell'immortalità ed *essere* per la morte

⁴² M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, cit. p. 272.

⁴³ *Ivi*, p. 236.

⁴⁴ *Teeteto*, 184 d, cit. p. 138.

⁴⁵ *Ivi*, 153 e, p. 96.

⁴⁶ *Ivi*, 186 b, p. 140.

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, cit. p. 227. La citazione riportata da Heidegger si riferisce ad un passo del *Teeteto* (185 - 186 e, pp. 139, 140), in cui si legge «mi pare che sia ella stessa l'anima mediante se stessa che discerne ciò che di tutte le cose è comune (poi il testo prosegue) nella categoria di quelle cose a cui l'anima si protende essa sola da sé e anche il simile e il dissimile anche l'altro e l'identico?»

⁴⁸ M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, cit. pp. 234-236.

⁴⁹ *Ivi*, p. 272.

⁵⁰ *Teeteto*, 185, 186 c, cit. p. 139.

⁵¹ *Ivi*, p. 140.

Nel pensiero di Eraclito è individuabile, come per Platone, un concetto di anima mortale e immortale, i due estremi dipendono dalla possibilità di intendere una vita vissuta col corpo o con l'anima: la mortalità scaturisce da un'esistenza vissuta solo con l'assoluta dipendenza della parte materiale. Il frammento del filosofo di Efeso che sostiene: «dura è la lotta contro il desiderio: ch   ci  che vuole lo compra a prezzo dell'anima»⁵² (*Plutarco, Coriol. 22*) d  l'idea di un'anima continuamente esposta al corpo, il cui *desiderio*   nella condizione di declassarla. L'anima esiste, anche se assoggettata al volere della fisicit , tuttavia l'aspirazione si rende possibile, paradossalmente, attraverso la stessa corporeit . Se il desiderio, per Eraclito come per Platone, si accresce a discapito dell'anima, allora quest'ultima avverte il suo essere autentico come un andare oltre il *desiderio*, il via da s  dell'anima   un tendere per accrescersi. Cionondimeno, la tensione non si consuma nell'idealit , anzi andare oltre implica il rientro, l'accasamento con l'unit , con il tutt'uno di corpo e anima insieme, di conseguenza nel pensiero di Eraclito, come nella filosofia dei pre-socratici non c'  opposizione «tra la realt  esterna e la verit  personale, ma l'interiorit  umana   anch'essa specchio dell'essere e suo elemento, tanto che Eraclito d'Efeso poteva dire "ho indagato me stesso" alludendo alla ricerca dell'intima natura delle cose»⁵³. Diversa   l'impostazione di *Gorgia* in cui Platone, riprendendo alcuni aspetti dell'orfismo, assegna, sotto forma di mito, all'anima piena autonomia, secondo la visione escatologia e orfica: dopo la morte, l'anima *conserva il proprio stato*, in seguito allo *scioglimento di due cose: ossia dell'anima dal corpo*. Tutti gli uomini devono rispondere delle loro azioni, un'esistenza vissuta *fuori dalla verit *, deve scontare le *pene che le spettano*. L'anima del mentitore che non potr  mentire al giudice sia sulla *terra o nell'Ade*, sconter  i patimenti di ogni genere per l'*eternit *, cosicch  le anime dei corrotti possono essere di *esempio* e ammonimento per gli altri. Ai giusti, che non si sono dispersi in *vane faccende della vita*, spettano le *Isole dei beati*⁵⁴. Nel *Fedone*, diversamente dal *Gorgia*, pensare all'immortalit    indispensabile, perch  se l'anima fosse mortale tutto precipiterebbe nella dispersione, l'unit  ideale diverrebbe un inganno e la molteplicit  empirica non sarebbe comprensibile, per tale questione l'interpretazione si delinea in base ad un primato gnoseologico, anzich  prettamente escatologico. L'anima ha due propriet  correlate: l'immortalit  e la mortalit , non esclusivamente biologica. La morte   l'effetto dell'*affermazione di un s *, della decisione di un ente animato di identificarsi con le cose, secondo Adorno, il limite dell'uomo dipende dal sentirsi solo corpo, dalla «affermazione di s  (dalla sensibilit ), e dal limite (del sentirsi solo corporeit )»⁵⁵. Viceversa l'*immortalit * dipende dal desiderio di oltrepassarsi, per non sentirsi un ente tra gli enti, tuttavia *l'oltre* sottende, paradossalmente, l'essere mortale: il *divenire*, che   tale per essere sussunto dall'intelligibilit  attraverso lo sforzo dell'anima, rende fattibile il superamento della morte, infatti nel *Simposio* «la natura mortale cerca, con ogni mezzo di perpetuarsi e di essere immortale [...] il mortale partecipa dell'immortalit  sia per il corpo sia quanto al resto»⁵⁶. Nel *Fedone*, Socrate, ritiene che filosofare   come fare la prova per la morte, la vita   *l'esercizio della morte*, gli uomini vivono per esercitarsi alla *morte*, una morte tutta filosofica e non biologica, perch  «nel filosofare si separa, per quanto si pu , l'anima dal corpo, proprio perch  non si pensa al momento presente, nel quale si trova il corpo»⁵⁷. Nel *Fedro*, l'anima si espone al *desiderio del bello anche senza essere innamorati*⁵⁸, il desiderare   un'elevata condizione dell'anima, sublime   la bellezza, oggetto del desiderio di amore.

⁵² ERACLITO, *I Presocratici*, cit. p. 191.

⁵³ A. PASQUINELLI, *Introduzione, I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, cit. p. XVII.

⁵⁴ PLATONE, *Gorgia*, tr. it. di G. Reale, in *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2001, pp. 928-930.

⁵⁵ F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari 1978, p. 137.

⁵⁶ *Simposio*, 207 d, 208 b, tr. it. di P. Pucci, in *Opere complete*, Bari, Laterza, 1984, p. 187.

⁵⁷ B. MAGEE, *I grandi filosofi, Dialogo con M. Burnyeat su Platone*. Armando Editore, Roma 1994, p.20.

⁵⁸ PLATONE, *Fedro*, tr. it. di P. Pucci, Laterza, Bari 1984, p. 225.

L'anima, che ama il bello, è *immortale, perché ciò che da sempre si muove è immortale*⁵⁹. Ciò che non è generato da altro è immortale, tuttavia Platone tralascia la trattazione filosofica sulla la *natura* dell'anima, poiché «quale essa sia, sarebbe una trattazione che assolutamente solo un dio potrebbe fare e anche lunga»⁶⁰. Nel *Fedro*, l'anima è l'*auriga* che conduce la *pariglia*, essendo i due *corsieri*, uno di *buona razza*, l'altro di *razza opposta*, l'anima quindi deve svolgere un compito faticoso e penoso. Ciò che si muove da sé può rivolgersi verso l'*alto* (*l'anima spazia nell'alto*) o verso il basso (*qui l'anima perde le ali*), finendo in basso, su qualcosa di *solido* (l'anima si *accasa*)⁶¹. L'anima, che non è *logos* né *ragione*, per non-avere-ancora, raffigura la condizione dell'uomo, tormentato dalla caduta e quindi segnato dall'instabilità che è il presupposto del desiderio della compiutezza, nonostante *il rischio di perdersi* e di essere *vittima* del tendere. L'andare oltre sottende il via da sé che è strettamente legato con la «funzione naturale dell'ala (che consiste nel) sollevare ciò che è peso e di innalzarlo [...] e (così) essa partecipa del divino [...] che [...] è bellezza»⁶². Nel *Fedro*, si cerca di definire la ragione per la quale gli:

esseri viventi (sono) chiamati mortali e immortali [...] quando (l'anima è) perfetta e alata l'anima spazia nell'alto [...] ma quando un'anima perde le ali [...] si accasa [...] e sembra si muova da sola per mezzo della pienezza dell'anima [...] la funzione naturale dell'ala è di sollevare ciò che è peso e di innalzarlo là dove dimora la comunità degli dei [...] qui si prepara la grande fatica e la prova suprema dell'anima. Perché le anime che sono chiamate immortali [...] giunte al sommo della volta celeste [...] in questo (sopraceleste) dimora quella essenza incolore, informe ed intangibile. Contemplabile solo dall'intelletto, pilota dell'anima, quella essenza che è scaturigine della vera scienza⁶³.

Va detto che la definizione d'immortale non deriva da alcun ragionamento o dimostrazione razionale, il concetto d'immortalità è concepibile solo con la *preformazione* di un certo essere immortale e divino, senza «averlo mai visto né pienamente compreso»⁶⁴. Tale assunto contraddice l'argomentazione svolta nel *Fedro*, nella sezione XXIV, in base alla quale l'anima muove se stessa senza essere mossa da altro principio. Una sorta di "motore immobile" che non s'identifica con dio, secondo la visione aristotelica, ma con l'essenza dell'anima stessa. Il movimento dell'anima verso l'alto porta l'anima a *partecipare del divino* e a perfezionarsi attraverso la contemplazione della bellezza, della sapienza, della bontà e di ogni *virtù affine*⁶⁵. Quando si fa riferimento al *divino (comunità degli dei)* si deve ammettere l'esposizione all'essere, lo spaziare nell'alto, nel *sito sopraceleste*, concede alle anime, che *sono chiamate immortali*, la possibilità di esporsi alla verità, in questa profonda dimensione non si parla più di idee, ma solo di essenza *incolore, informe, intangibile*. Nel *Teeteto*, nelle *Leggi* e nel IV libro della *Repubblica* l'immortalità è un'aspirazione raggiungibile seguendo la rettitudine e il concetto di divino si tramuta in una sorta di *affinità* tra l'uomo e la divinità, l'immortalità è l'esercizio che l'uomo giusto esperisce non con l'aspirazione dell'al di là, ma dentro l'interiorità che si rende simile a dio. L'uomo, orientato alla *sincerità* e alla giustizia si presenta *simile a dio per quanto sia possibile ad un essere umano*, l'uomo si avvicina al divino facendosi a sua immagine, assimilandolo già nella sua abituale dimora (*Platone, Repubblica, X 613 b*). La stessa idea di uomo, assimilabile all'essenza divina è presente nelle *Leggi*, l'uomo è nella condizione di essere *amico di dio*, proprio perché è *simile a lui*, nel momento in cui è *temperante* (*Leggi - IV, 716 c*). Nel *Teeteto*, somigliare a dio significa *acquistare santità e*

⁵⁹ *Ivi*, 245 a, p. 235.

⁶⁰ *Ivi*, 246 a, pp. 236, 237.

⁶¹ *Ivi*, 246 c, p. 237.

⁶² *Ivi*, 246, 247 d, p. 238.

⁶³ *Ivi*, pp. 238,239.

⁶⁴ *Ivi*, 246 d, p.237.

⁶⁵ *Ivi*, 246, 247 d, p. 238.

sapienza (*Teeteto* 176 b, p. 127), e *Socrate* ammettendo che «nell'essere ci sono due esemplari, uno divino, felicissimo, l'altro non divino infelicissimo»⁶⁶, include nello stesso essere due componenti oppostive, pur nella differenza.

La vita non è più un'anticipazione alla morte come nel *Fedone*, ma una propedeutica contemplativa (per sperare) all'immortalità⁶⁷. L'immortalità, il soprannaturale e forse la stessa dottrina delle idee sottendono l'aspirazione dell'anima a pre-tendere la purezza e l'idealità per essere eternamente oltre, ma il desiderio dell'uomo di immaginarsi il dover essere contiene implicitamente l'essere che già è in sé. Se per Eraclito vale la riflessione «attendono gli uomini, da morti, cose che non sperano né si immaginano»⁶⁸, per contro, per Platone gli uomini non possono non sperare un'altra esistenza e immaginare un oltre della morte. In Platone è presente il concetto di religione, mediato dal volere dell'anima di essere se stessa anche dopo la morte e per essere libera è nella possibilità di spaziare oltre - *nella pianura della verità* e della bellezza. Tutte le ideazioni platoniche che fanno riferimento all'aldilà, servono alla speranza umana perché tutto ciò che è non sia un non essere. Immortalità e eternità si coniugano con l'etica e con la religione, con la prima l'uomo si prepara con la scelta del bene, della verità, nonostante 'corpo', con la seconda l'anima spera di destinarsi e consegnarsi al bene in sé. Per Platone, il tempo, essendo legato al divenire e al corpo, non conserva alcuna traccia, solo con l'idea di eternità il tempo ha qualche ragione di essere, pertanto ciò da cui ogni cosa muove al contempo torna. L'anima, che è in sé, prepone la misura costante di un tempo in sé, nonostante l'apparente divenire che è temporalità per sé. Se nella vita 'ordinaria' ci si esercita per la morte, il morire, nel senso filosofico, rappresenta il preludio ad una vita 'straordinaria' in base alla continuità tra l'aldilà con l'aldilà, quindi la morte non è negazione assoluta della vita, perché è mediazione tra l'oltre e il suo contrario, da una parte l'eternità è tempo costante dell'anima, simile al tempo assoluto nell'estesa "pianura della verità", dall'altra essa è tale per continuità con l'aldilà.

Con riferimento all'immortalità dell'anima, gli argomenti proposti da Platone prendono l'avvio da alcune riflessioni, tra cui le più importanti possono essere riassunte alla luce dell'*opposizione* e della *partecipazione*. Se la vita è un esercizio per la morte, deve esserci pure il passaggio "opposto" dalla morte alla vita. Se la vita finisce con la morte, allora tutto è sperso inesorabilmente, per tale argomentazione vale la regola per la quale tutte le cose sono tali per opposizione. Un altro argomento può essere sintetizzato nel modo che segue: se l'anima ha la possibilità di contemplare le idee eterne e immutabili, per avere una *natura affine* alle idee, allora essa deve possedere una natura conforme alle idee, l'anima quindi deve intendersi eterna per il suo orientarsi, nella ricerca, a tutto ciò che è puro e immortale. Un altro argomento è dedotto dalle proprietà delle idee che si contrappongono a ciò che è contrario al loro essere, dal momento che l'anima è vita, essa *partecipa* dell'idea corrispettiva,

⁶⁶ *Teeteto*, 176, 177, e, cit. p. 127.

⁶⁷ Sono presenti *Tre Argomenti* a giustificare l'immortalità dell'anima. Il *Primo argomento* prende avvio dal seguente ragionamento «Come c'è il morire, ovvero il passaggio dalla vita alla morte, dev'esserci il vivere [...], il passaggio dalla morte alla vita. Se così non fosse, se solo la vita producesse la morte [...] se la vita e morte facessero eccezione alla legge generale della generazione e della corruzione, tutto sarebbe morte. In questo modo, l'antica "dottrina della metempsicosi" risulta comprovata come caso particolare della legge generale per cui ogni cosa deriva dal suo opposto. In questo processo di rinascita, inoltre, l'anima mantiene la sua forza e la sua intelligenza come dimostra la teoria della reminiscenza». Il *Secondo Argomento* può essere sintetizzato nel modo che segue «poiché l'anima conosce le idee eterne e immutabili, essa deve avere una natura affine alle idee; senza questa "somiiglianza" infatti la conoscenza non sarebbe possibile. Questo comporta che, al pari delle idee, anche l'anima sia eterna e incorruttibile "quando l'anima svolge la sua ricerca, allora si volge a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile e, avendo natura affine a quello, rimane sempre con quello" ». Il *Terzo argomento* è dedotto dalla «caratteristica delle idee per cui ciascuna di esse respinge da sé il suo opposto. Ora, poiché l'anima è vitalità e fonte di vita, essa partecipa dell'idea di vita e respinge necessariamente da sé il suo opposto l'idea di morte» (G. PICINALI, *Platone*, in "Filosofia", Bompiani, Milano 1998, p. 93).

⁶⁸ ERACLITO, *I Presocratici*, cit. p. 190.

allontanando il suo opposto, cioè l'idea di morte. L'essere partecipativo dell'anima non svaluta l'importanza della corporeità, la sete di trascendenza si compie perfino nel *Fedone*: tutto ciò che proviene dalla natura sensibile rappresenta apparentemente un ostacolo per l'anima che vuole assurgere alla verità con l'*addio al corpo*⁶⁹, il quale rappresenta la sua ammissione con tutte le cose affette dalla natura sensibile. L'anima, sospesa tra l'al-di-qua e l'al-di-là, nella sua più completa solitudine (*tutta sola*) è capace di *raccogliersi in se stessa e intendere con ogni suo sforzo la verità*. Lo 'sforzo' dell'anima al vero trae origine dalla sofferenza, procurata dal corpo, dal limite del *piacere* e del *dolore* che producono, in ogni modo, il salto per raccogliersi e per elevarsi all'idealità.

7. Metaxy e l'armonia dissonante

L'unità ideale si apre non al di là della vita, ma nell'esistenza dispersa tra le cose terrene che rappresentano il mezzo attraverso cui l'anima aspira al salto ontologico, alla possibilità dell'intendimento della differenza tra l'inganno e la verità tra il non essere e l'essere. Se l'anima è in grado di raccogliersi in se stessa lo deve alle ingannevoli immagini che, pur distogliendola dall'unità, promuovono il sussulto interiore per una vita più autentica. L'inganno, così, permette l'ardimento, ossia il desiderio dell'eccedenza. L'oltrepassamento legittimo, nel pensiero greco in generale, l'essere della non-sussistenza, il significato originario della verità non implica idealismo, assoluta trascendenza e/o alienazione: la verità è protensione, che ha fatto mettere in moto il 'prigioniero' che, cercando oltre la *caverna, andando su e poi giù* (il ritorno, nel regno umbratile della caverna), aspira a raggiungere un grado più intenso di verità. Insussistenza, per una connaturata mancanza, trova conferma nel *Simposio*. L'essere nello stato di privazione, che è il presupposto per aspirare all'eccedenza (che non è pienezza), è un ardimento latente e impellente per ogni uomo. Un rapporto di coappartenenza tra sentimento di *mancanza* e di *eccedenza*, perché il sussulto a voler essere di più sottende la miseria per non essere ancora, nell'essere in mezzo ("insieme con") tra due realtà, senza tuttavia posizionarsi nella quiete estatica ed esaustiva, si esplica il concetto platonico di *metaxy*: una propensione verso l'altro, una parte in noi che si muove costantemente tra due poli, una sorta di armonia che si compie con la disarmonia. L'essere della verità non consiste nel trattenersi in uno dei due estremi, ma nel protendere nella direzione del rapporto ontico-ontologico, *metaxy* quindi è un vacillare, un essere in mezzo tra una realtà caratterizzata dall'assenza, per un prendersi cura di una quotidianità mondana e un'altra realtà *ideale*, più specificamente metafisica, giammai assimilabile, quantunque continuamente desiderabile. Una variante ermeneutica dell'essere che non coincide quindi con l'identità, posta dentro o fuori l'uomo, ma con *l'essere-in-sé* unitamente ad un *fuori-di-sé*. *Metaxy* non comporta unicamente un *dialogo degli uomini con gli dei*, ma un voler porsi in quello spazio privilegiato per sentirsi né dei, né umani. In modo più articolato, il concetto di *metaxy* è individuabile nel *Simposio* in cui traspare la disposizione dell'uomo all'amore. *Eros*, essendo figlio di *Pòros* e *Penìa*⁷⁰ (*povertà*, privazione), avverte il sentimento di privazione, la

⁶⁹ «E l'anima ragiona appunto con la sua migliore purezza quando non la conturba nessuna di cotali sensazioni [...] ma tutta sola si raccoglie in se stessa dicendo addio al corpo e, nulla più partecipando al corpo né avendo contatto con esso, intende con ogni suo sforzo alla verità» (PLATONE, *Fedone*, tr. di M. Gigante e M. Valgimigli, in *Opere Complete*, Vol.1, Laterza, Roma-Bari 1987, pp.111-113).

⁷⁰ «Dunque, come figlio di Pòros e di Penìa, ad Amore è capitato questo destino: innanzitutto è sempre povero, ed è molto lontano dall'essere delicato e bello, come pensano in molti, ma anzi è duro, squallido, scaldo, peregrino, uso a dormire nudo [...]; perché conforme alla natura della madre, ha sempre la miseria in casa. Ma da parte del padre è insidiatore dei belli e dei nobili, coraggioso, audace e risoluto [...] intento tutta la vita a filosofare, e terribile ciurmatore, stregone e sofista. E sortì una natura né immortale né mortale, ma a volte, se gli va dritta, fiorisce e vive nello stesso giorno, a volte invece muore e poi risuscita, grazie alla natura del padre [...] così che Amore non è mai né povero né ricco. Anche fra sapienza ed ignoranza si trova a mezza strada» (PLATONE, *Simposio*, in *Opere complete*, Bari, Laterza, 1984, pp. 182-183).

miseria in casa (nell'anima) e la tensione alla completezza. La pienezza è tuttavia un distendersi, una *necessità* dell'anima che si esplica con il *desiderio*, il *desiderare* è «ciò di cui si è privi [...] ciò che non (si) possiede e che egli stesso non è, e ciò di cui è privo; e questi appunto e simili sono oggetto del desiderio e dell'amore»⁷¹. L'eros, per la sua insussistenza, per non-essere, è in cerca di bellezza (*amore è privo di bellezza e non la possiede*⁷², è solo il *desiderio di possedere il bene per sempre*, quindi è mosso da altro per assurgere a ciò che non ha. *Stare in mezzo* pone eros in una dimensione intermediaria tra bello e buono, brutto e cattivo, un demone *intermedio fra saggezza e ignoranza, fra mortale e immortale* (201 d, 202 d) «non è né buono né bello, non credere che debba essere brutto e cattivo): è qualcosa di intermedio fra questi due». Riaffiora anche nelle opere della maturità il concetto di essere che, coincidendo con il desiderio di bellezza e soprattutto del bene in sé, comprende due diverse realtà: l'amore dei corpi, non certo disprezzati, la differenza tra *colui che ama l'anima* e colui che ama il corpo dipende dalla durata nel tempo: il primo amore *cerca una cosa che non dura a causa dello sfiorire del corpo che amava*, invece il secondo è *fuso con una cosa che dura*⁷³. Eros, sempre intento a filosofare, non è né *povero* né *ricco*, si trova in una posizione intermedia tra sapienza e ignoranza, ed è sempre esposto all'*amore del bello*, una tensione inarrestabile dell'anima, così gli dei si *mischiano con l'uomo solo per mezzo di Amore* che permette loro «ogni comunione e colloquio con gli uomini, in veglia o in sonno»⁷⁴. Il *sì* e il *non*, pienezza e mancanza, rappresentano la stessa cosa, il concetto di *metaxy* chiama in causa le problematiche connesse alle opere della fase della *vecchiaia* di Platone. Per la stessa ragione il *divenire* fa parte dell'essere, una prospettiva che rimanda al vacillare tra l'assenza e la pienezza, l'*essere-in-sé* unitamente con il *fuori-di-sé*, chiarisce la natura dell'anima che, per non-essere-ancora, tende a compiersi con l'essere-altro che dona all'Eros l'aspirazione o meglio la 'tensione' all'immortalità. Essendo l'amore un'armonia tra essere e non-essere, tra esseri diversi, ciò che è mortale *partecipa* dell'immortalità. Il concetto di *metaxy*, pur rintracciabile nella dialogistica platonica, viene utilizzato, sotto altre forme, in alcune teorie pre-platoniche, soprattutto da Empedocle che rappresenta il ciclo cosmico dominato da due forze (amore e odio), la cui assoluta esplicazione coincide, da una parte con la totale pienezza, dall'altra con il caos o con il dissolvimento, tuttavia la vita si pone per essere a metà percorso, nella fase intermedia tra amore-odio e odio-amore.

Nell'ermeneutica heideggeriana ha ampia risonanza, specie nel testo *L'essenza della verità*, il concetto di 'distensione' per la possibilità di *avere davanti a sé* l'oltre. L'uomo non avendo la verità non può che appellarsi all'essere-*altro* e convalidare l'in sé assente per *non-avere-ancora* in base a due tensioni: una inautentica e l'altra autentica. Tendere in modo inautentico comporta una propensione verso qualcosa di cui si può entrare in possesso, questa tensione si consuma nel bene posseduto che non avvalorà il di più dell'*eccedenza*. Tale condizione pone il volere in rapporto al 'voluto' che sottende solo il soddisfacimento del soggetto. Tendere autenticamente non equivale a possedere una verità come avere una cosa, volere è un andar via da sé per poter essere di più. C'è nella filosofia platonica un rapporto di coappartenenza tra sentimento di privazione e di pienezza: il sussulto a voler esser di più sottende la miseria umana per *non essere*, non c'è traccia di un'identificazione con un'idea o con il *mondo delle idee* che rappresentano solo la possibilità del *vedere*. Se nei primi dialoghi platonici domina l'infelicità perché l'uomo si avverte come coscienza infelice, per non poter raggiungere l'*in sé*, se non quando il suo corpo non è lasciato dall'anima (Fedone), con il *Parmenide* e soprattutto con il *Sofista* subentra la coscienza tragica correlata con la possibilità dell'impossibile per tutto ciò che si presentava non essere. L'anima, senza una guida ideale, deve recuperare unità

⁷¹ *Simposio*, 199, 200, a -201e, cit. pp. 178, 179.

⁷² *Ivi*, 200, 201 b, p. 179.

⁷³ *Ivi*, 183, 184 e, p. 159.

⁷⁴ *Ivi*, 202 203 a, p. 182.

e felicità non più con la morte, ma con il desiderio di vivere nel mondo del molteplice e sensibile, in questo modo essa rivive la tragedia di un ideale sperso e comunque velato nella differenza della vita. L'anima vive e si completa nell'alterazione di se stessa e la sua unità si idealizza nella coscienza di sé nel passaggio verso l'altro. L'unico modo di esistere del non-essere consiste, quindi, nel suo essere in maniera *diversa*.

* Il saggio riprende e sviluppa tematiche presenti in un precedente studio pubblicato dagli autori in "Illuminazioni", ISSN 2037 609x n. 43, gennaio-marzo 2018.