

¹⁹ È il metodo del filosofare di Socrate, adottato da Platone stesso nei suoi dialoghi. Si veda come esempio paradigmatico l'interrogazione dello schiavo nel *Menone*, 82 B - 86 C; cfr. inoltre *Teeteto*, 147 C - 151 D (in particolare, 149 A).

²⁰ Il ragionamento che fa Socrate è il seguente: senza le leggi di Atene egli non avrebbe avuto *quella* famiglia, *quel* tipo di allevamento, *quel* tipo di educazione che ha avuto. In questo senso egli è stato «plasmato» secondo le leggi.

²¹ Cfr. *Leggi*, I 634 E; III 698 B; 698 C; 699 C; 700 A; IV 715 C; V 729 D; 729 E; cfr. anche *Politico*, 294 A ss.

²² In Atene si entrava in possesso del diritto di cittadinanza a 18 anni. Per venire iscritto fra i cittadini, il giovane doveva subire la *dokimasia*, ossia un esame di fronte ad un'assemblea del demo (o quartiere) in cui era nato, dimostrando di avere i requisiti prescritti dalla legge, e in particolare la conoscenza delle leggi e dell'ordinamento della Città. Colui che non avesse giudicato adeguate ai suoi intendimenti le leggi della Città, poteva recarsi nelle colonie, mantenendo diritti e vantaggi, o anche in altra città, dove, però, perdeva i diritti politici.

²³ Cfr. anche Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II 23. La notizia non trova però conferma in altri dialoghi.

²⁴ Cfr. *Apologia di Socrate*, 28 E e *Simposio*, 220 C ss.

²⁵ Cfr. sopra, nota 22.

²⁶ Cfr. *Apologia di Socrate*, 37 C-D.

²⁷ Cfr. *Fedone*, 99 A.

²⁸ I Tessali erano in fama di essere dei dissoluti; cfr. Ateneo, *Sofisti a banchetto*, IV 6, 137; X 4, 418; XII 6, 527. Si veda anche Senofonte, *Memorabili*, I 2, 24.

²⁹ Socrate vuol ben rilevare questo: non è la legge che ingiustamente lo fa morire, bensì *è la legge male applicata dagli uomini*. Tuttavia, una volta emessa, anche se in base a leggi male applicate, *la sentenza stessa ha vigore di legge* e, pertanto, colui che la calpesta, *calpesta la legge in quanto tale*.

³⁰ I *coribanti* erano sacerdoti della dea Cibele. Nei riti in onore della dea venivano portati dalle danze e dai suoni in uno stato d'animo quasi spasmodico. Cessate le danze e i suoni, essi rimanevano come storditi e avevano l'impressione di sentire riecheggiare dentro di sé i suoni dei flauti. Essi interpretavano questo, di conseguenza, come un invasamento della dea, che comunicava ad essi la sua potenza.

FEDONE

[Sull'anima]

Vuoi che ti esponga, o Cebete, la seconda navigazione che intrapresi per andare alla ricerca di questa causa?

99 C - D

Poniamo dunque, se vuoi, due forme di esseri: una visibile e l'altra invisibile.

79 A

L'anima è in sommo grado simile a ciò che è divino, immortale, intelligibile, uniforme, indissolubile, sempre identico a se medesimo, mentre il corpo è in sommo grado simile a ciò che è umano, mortale, multiforme, inintelligibile, dissolubile e mai identico a se medesimo.

80 B

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Fedone».

I. Breve preludio drammaturgico [57 A - 59 C]

II. Grande prologo dottrinale [59 D - 69 E]

1. Socrate viene sciolto dalle catene [59 C - 60 C]
2. Il messaggio di Socrate: il filosofo desidera morire [60 C - 62 C]
3. Obiezione di Cebete [62 C - 63 B]
4. La difesa di Socrate: la speranza sulla sorte dei buoni [63 B - 64 A]
5. In che senso la filosofia è un esercizio di morte [64 A - 65 A]
6. L'anima coglie l'essere quando si libera dal corpo [65 A - 66 A]
7. Il sentiero della filosofia termina dopo la morte [66 B - 67 B]
8. La via di purificazione del filosofo nella dimensione dell'anima sciolta dal corpo [67 B - 68 B]
9. La vera virtù è solo quella che si acquista col puro sapere [68 B - 69 E]

III. Prima dimostrazione dell'immortalità dell'anima [69 E - 77 D]

1. Posizione del problema [69 E - 70 C]
2. L'argomento dei contrari [70 C - 72 D]
3. L'argomento della reminiscenza: il conoscere come ricordare [72 E - 73 B]
4. Fondazione della dottrina della «reminiscenza» sulla teoria delle Idee [73 C - 74 E]
5. La conoscenza delle Idee precede e condiziona la conoscenza sensibile e ciò che ne consegue [74 E - 76 A]
6. La nostra anima esisteva prima che noi nascessimo [76 A - 77 B]
7. Unione delle due precedenti argomentazioni e conclusioni [77 B - D]

IV. Breve intermezzo: il fanciullino di Cebete [77 D - 78 B]

V. Seconda dimostrazione dell'immortalità dell'anima [78 B - 80 B]

1. Differenze strutturali fra le realtà sensibili e quelle intelligibili [78 B - 79 A]
2. L'anima corrisponde all'essere intelligibile e il corpo al sensibile [79 B - C]
3. L'anima è affine all'incorruttibile e il corpo al corruttibile [79 C - E]
4. L'anima domina e il corpo è dominato [79 E - 80 A]
5. Conclusione: l'anima è in sommo grado affine al divino [80 A - B]

VI. Primo mito escatologico e riflessioni etiche [80 B - 84 B]

1. L'anima che si è purificata ritorna dopo la morte presso gli dèi [80 B - 81 A]
2. L'anima non purificata rimane legata al corporeo anche dopo la morte [81 B - E]
3. La reincarnazione delle anime [81 E - 82 B]
4. La vita etica perfetta e il vero sapere [82 B - D]

5. L'anima del filosofo si libera dalle passioni legate al corpo [82 D - 83 E]
6. La filosofia porta l'anima dell'uomo a ciò che le è affine [83 E - 84 B]

VII. Intermezzo e dubbi sulle precedenti dimostrazioni [80 C - 91 C]

1. Il canto dei cigni [84 C - 85 D]
2. Il dubbio di Simmia [85 E - 86 D]
3. Il dubbio di Cebete [86 D - 88 B]
4. Lo smarrimento dei presenti e il sacrificio dei capelli di Fedone [88 C - 89 C]
5. Esortazione di Socrate a non lasciarsi cogliere dalla sfiducia nei ragionamenti [89 C - 91 C]

VIII. Confutazione dell'obiezione di Simmia [91 C - 95 A]

1. Le tesi di Simmia sono fra loro in contraddizione [91 C - 92 E]
2. La dottrina dell'anima come armonia non spiegherebbe virtù e vizio [92 E - 94 B]
3. Se l'anima fosse armonia non potrebbe dominare il corpo [94 B - 95 A]

IX. Confutazione del dubbio di Cebete e terza prova dell'immortalità [95 A - 107 B]

1. Ricapitolazione dell'obiezione e dei punti da confutare [95 A - E]
2. Inadeguatezza dell'indagine dei filosofi naturalisti sulla natura [95 E - 97 B]
3. Insufficienza della dottrina di Anassagora sulla Intelligenza cosmica [97 B - 99 D]
4. La «seconda navigazione» e la scoperta del mondo ideale [99 D - 101 D]
5. Rimando alla dottrina dei Principi [101 D - 102 A]
6. Le Idee contrarie si escludono a vicenda [102 B - 103 C]
7. Anche le cose che partecipano di una certa Idea non possono accogliere l'Idea contraria [103 C - 105 B]
8. L'anima, in quanto è connessa strutturalmente all'Idea di vita non può accogliere la morte [105 B - D]
9. Poiché non può accogliere l'Idea di morte, l'anima è immortale [105 D - 106 D]
10. Conclusioni sulla terza dimostrazione dell'immortalità dell'anima e rimando alla dottrina dei Principi [106 D - 107 B]

X. Secondo mito escatologico e riflessioni etiche conclusive [107 C - 115 A]

1. Le anime dopo la morte [107 C - 108 C]
2. La terra e le parti di essa che noi abitiamo [108 C - 110 B]
3. Le parti superiori della terra [110 B - 111 C]
4. L'interno della terra [111 C - 113 C]
5. I luoghi che le anime occupano dopo la morte e la sorte di ciascuna di esse [113 D - 114 C]
6. Conclusione etica [114 D - 115 A]

XI. Epilogo [115 B - 118 A]

1. Ultimi momenti della vita di Socrate [115 B - 117 A]
2. Socrate beve la cicuta [117 A - E]
3. Morte di Socrate [117 E - 118 A]

I personaggi

I personaggi che danno avvio al dialogo sono Fedone ed Echecrate con alcuni amici, che non prendono la parola. Il luogo in cui avviene è Fliunte, in un luogo di incontro dei Pitagorici, in un tempo non precisato dopo la morte di Socrate.

Fedone nacque a Elide da nobile famiglia. Portato ad Atene come prigioniero, fu fatto riscattare da Socrate. Fondò a Elide una scuola socratica (si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 427-430 e vol. V, s.v.).

Echecrate fu un pitagorico (cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII 46; Giamblico, *Vita pitagorica*, 267), nativo di Fliunte, dove esisteva un fiorente circolo di Pitagorici (lo stesso Pitagora avrebbe soggiornato a Fliunte).

Questo incontro di Fedone ed Echecrate introduce il grande dialogo narrato che riferisce sull'ultimo giorno di vita e sulla morte di Socrate. La scena del dialogo narrato è quindi una cella del carcere di Atene, nella primavera del 399 a.C.

I personaggi che compaiono nel dialogo narrato sono, oltre a Socrate, la moglie Santippe e i tre figli. Critone, i pitagorici Simmia e Cebete, Fedone, un custode del carcere, il ministro degli Undici e la cerchia dei più intimi amici e della maggior parte dei discepoli di Socrate.

Su Critone si veda la *Presentazione* del dialogo omonimo.

Simmia di Tebe, che è uno dei due interlocutori principali, fu dapprima discepolo del pitagorico Filolao e successivamente di Socrate (Senofonte, *Memorabili*, I 2,48; III 11,17). Platone ne parla anche nel *Critone* come di uno degli amici disposto a mettere a disposizione il denaro necessario alla fuga (45 B).

Cebete fu pure discepolo, dapprima, di Filolao a Tebe e poi di Socrate ad Atene. È con Simmia uno dei principali interlocutori del dialogo, il più vivace e risoluto. Anche Cebete viene menzionato nel *Critone* nella medesima circostanza di Simmia.

La spiegazione più probabile del fatto che Platone si citi qui come malato («Platone, credo, era ammalato»), sarebbe questa: egli vuol rendere il lettore avvertito del fatto che quanto farà dire a Socrate non è la pura verità storica (cfr. la nota 29).

Scena e cronologia del dialogo

Il dialogo ha luogo in carcere il giorno della morte di Socrate, nella primavera del 399 a.C.

La composizione del dialogo si colloca dopo il 387 a.C., nel primo periodo di tempo dopo la fondazione dell'Accademia.

Per una comprensione adeguata del *Fedone* è necessaria una preliminare conoscenza delle dottrine orfiche, sia pure in modo sintetico. Su questo tema si veda Reale, *Storia...*, vol. I, *Appendice prima: L'Orfismo e la novità del suo messaggio*, pp. 433-455, e in particolare le novità che presentiamo in Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 137-158.

Si ricordi, inoltre, che la definizione che qui dà Platone della filosofia come *esercizio di morte* (nel senso di esercizio di «vera vita») ha avuto notevoli influssi. Cicerone nelle *Tusculanae*, I 30, scriveva: «tota enim philosophorum vita... commentatio mortis est»; Montaigne dedica l'intero capitolo 20 del primo libro dei suoi *Saggi* al tema «Filosofare è imparare a morire» (si veda la bella edizione italiana pubblicata da Adelphi, Milano 1982², vol. I, pp. 102-124).

[Per il commento rimandiamo al nostro: Platone, *Fedone*, Editrice La Scuola, Brescia 1991¹⁵. La traduzione che qui riportiamo è stata riveduta e completamente ristrutturata con nuove intitolazioni, secondo le esigenze di questo volume]

Breve preludio drammaturgico

[*Steph.*, I, p. 57 A]

ECHECRATE - C'eri anche tu, accanto a Socrate, o Fedone¹, quel giorno nel quale egli bevve il veleno nel carcere, o l'hai sentito raccontare da qualcun altro?

FEDONE - C'ero proprio anch'io, o Echecrate!²

ECHECRATE - Allora, che cosa disse prima di morire? E come è morto? Io lo sentirei raccontare molto volentieri. Infatti, al momento, non c'è alcun cittadino di Fliunte³ che vada ad Atene, ed è da molto tempo che non arriva di là qualche forestiero, [B] che sia in grado di darci precise notizie su queste cose, salvo che egli è morto bevendo il veleno. Ma, di tutto il resto, non sa dire niente. [58 A]

FEDONE - Dunque, non avete saputo neppure come si è svolto il processo?

ECHECRATE - Sì, questo qualcuno ce l'ha raccontato; ma ci siamo meravigliati del fatto che, come pare, egli sia morto tanto tempo dopo il processo. Come mai, o Fedone?

FEDONE - È stata una pura coincidenza, o Echecrate. Infatti, proprio il giorno prima del processo ebbe luogo l'incoronazione della poppa della nave che gli Ateniesi mandano a Delo⁴.

ECHECRATE - E che nave è mai questa?

FEDONE - Questa è la nave, come raccontano gli Ateniesi, su cui, una volta, Teseo salpò verso Creta, portando le famose sette coppie di fanciulli e fanciulle, [B] e le salvò dalla morte e salvò anche se stesso. E si racconta che gli Ateniesi, allora, promisero ad Apollo, se mai quelli si fossero salvati, di mandare tutti gli anni a Delo un pellegrinaggio; e, d'allora in poi, sempre e ancora ora,

tutti gli anni mandano quel pellegrinaggio⁵. E dal momento in cui la cerimonia del pellegrinaggio comincia, è prescritto agli Ateniesi di mantenere la città pura e di non mandare a morte nessuno per pubblica condanna, fino a quando la nave non sia giunta a Delo e poi non sia di nuovo tornata ad Atene. E qualche volta passa molto tempo, quando capitano venti contrari, [C] che la trattengono. La cerimonia del pellegrinaggio inizia dal momento in cui il sacerdote di Apollo incorona la poppa della nave: e questo, per coincidenza ebbe luogo il giorno precedente la sentenza. E per questo motivo che Socrate dovette passare tanto tempo nel carcere, fra la condanna e la morte⁶.

ECHECRATE - E che cosa avvenne, o Fedone, al momento della morte? Che cosa fu detto, che cosa fu fatto? Quali dei suoi amici gli furono accanto? O i magistrati⁷ non permisero a nessuno di essere presente, ed egli morì solo e senza amici? [D]

FEDONE - No, no! C'erano alcuni amici; anzi, ce n'erano molti!⁸

ECHECRATE - Allora devi narrarci queste cose nel modo più preciso che ti sia possibile, se hai a tua disposizione un poco di tempo.

FEDONE - Certo che ho tempo! E cercherò di raccontarvi quelle cose, perché il ricordarmi di Socrate, sia parlandone io sia sentendone parlare da altri, è per me, sempre, la cosa più dolce di tutte.

ECHECRATE - Ebbene, o Fedone, anche i tuoi uditori hanno gli stessi tuoi sentimenti: cerca, dunque, di esporre ogni cosa nel modo più accurato che puoi. [E]

FEDONE - Provai una impressione stranissima dentro di me, stando vicino a Socrate in quel momento: non provai compassione, sebbene assistes-

si alla morte di un amico, perché, sia nelle parole sia nel modo di fare, egli mi pareva felice; e, anzi, morì in maniera così intrepida e nobile, da dare la netta impressione di uno che, andandosene all'Ade, ci vada non senza il volere divino⁹, e che, giunto colà, sarebbe vissuto felice, [59 A] come mai visse alcun altro. Per questo io non provavo dentro di me alcun senso di compassione, come sarebbe sembrato naturale, assistendo ad un evento tanto luttuoso; e neanche provavo piacere, malgrado discorressimo di filosofia, come eravamo soliti fare – perché di filosofia erano, appunto, i discorsi che allora facemmo –, ma c'era in me un sentimento nuovo, come uno strano miscuglio fatto di piacere e dolore, al pensiero che, fra poco, egli avrebbe dovuto morire; e tutti noi presenti eravamo all'incirca nel medesimo stato d'animo: ora ridevamo e ora piangevamo; e in modo particolare uno di noi, Apollodoro¹⁰: [B] tu lo conosci, e sai quale sia il suo modo di fare.

ECHECRATE – Come no?

FEDONE – In modo particolare egli era in questo stato d'animo; e anch'io ero scosso e similmente gli altri.

ECHECRATE – E chi erano quelli che erano presenti, o Fedone?

FEDONE – Dei concittadini di Socrate c'erano il nostro Apollodoro, Critobulo¹¹ e suo padre¹² e c'erano anche Ermogene¹³, Epigene¹⁴, Eschine¹⁵ e Antistene¹⁶; e poi c'erano Ctesippo di Peania¹⁷, Menesseno¹⁸ e alcuni altri del luogo; Platone, credo, era ammalato¹⁹.

ECHECRATE – E c'erano anche forestieri? [C]

FEDONE – Sì: c'erano Simmia di Tebe²⁰, Cebete²¹, Fedonda²² e anche Euclide²³ e Terpsione di Megara²⁴.

ECHECRATE – E Aristippo²⁵ e Cleombroto²⁶ erano pure presenti?

FEDONE – No, no: si diceva che fossero a Egina²⁷.

ECHECRATE – E chi altro c'era?

FEDONE – Credo che, all'incirca, i presenti fossero questi²⁸.

ECHECRATE – E allora, dimmi: quali furono i ragionamenti che sono stati fatti?

Grande prologo dottrinale

Socrate viene sciolto dalle catene

FEDONE – Cercherò di raccontarti ogni cosa da principio. [D]

Sempre, anche nei giorni prima, io e gli altri eravamo soliti far visita a Socrate. Ci radunavamo di buon'ora nel tribunale in cui si svolge il processo, perché si trovava nei pressi del carcere. Restavamo lì, ogni volta, fino a quando il carcere non fosse aperto, discorrendo fra noi; infatti, non si apriva di buon'ora. Poi, appena aperto, entravamo da Socrate, e trascorrevamo con lui, per lo più, la maggior parte della giornata²⁹.

Ebbene, anche quel giorno ci radunammo, ma ancora più presto, perché la sera prima, [E] quando uscimmo dal carcere, sentimmo dire che era giunta la nave da Delo³⁰. Ci demmo parola di incontrarci la mattina dopo al solito posto, il più presto possibile.

E ci trovammo.

Il portinaio che era solito aprirci, ci venne incontro e ci disse di attendere e di non entrare prima che egli ce ne desse il permesso, e soggiunse: «Gli Undici³¹ ora sciolgono Socrate e gli danno l'annuncio che oggi egli deve morire».

Dopo poco ritornò e ci invitò a entrare.

Entrammo, dunque, [60 A] e trovammo Socrate da poco slegato e Santippe³² – tu la conosci – col loro figlio piccolo in braccio, seduta accanto a lui.

Non appena ci vide, Santippe incominciò a lamentarsi e a dire quelle cose che le donne sono solite dire: «O Socrate, questa è l'ultima volta che i tuoi amici parleranno con te e tu par-

lerai con loro!». E Socrate, rivolto lo sguardo a Critone, disse: «O Critone, qualcuno la porti a casa!».

E alcuni del seguito di Critone la portarono a casa, mentre ella gridava [B] e si batteva il petto³³.

E Socrate, ponendosi a sedere sopra il letto, ripiegò la gamba e la sfregò con la mano, e mentre la sfregava, disse: «Quanto è mai strano questo che gli uomini chiamano piacere e in quale straordinaria maniera si comporta verso quello che pare il suo contrario, il dolore! Essi non vogliono mai stare insieme ambedue nell'uomo; ma, se qualcuno insegue e prende uno dei due, è pressoché costretto a prendere sempre anche l'altro, quasi che essi, pur essendo due, pendessero da un unico capo. [C] E credo che, se Esopo³⁴ ci avesse pensato, ne avrebbe tratta una favola: cioè che il dio, volendo pacificare questi due che si fanno la guerra, dal momento che non poteva, legò i loro estremi ad un medesimo capo: e, così, dove compare l'uno, subito dopo segue anche l'altro. E questo appunto pare che sia capitato anche a me: mentre, prima, qui nella gamba c'era il dolore prodotto dalla catena, ora ecco che a quello vien dietro il piacere».

Il messaggio di Socrate: il filosofo desidera morire

Allora prese la parola Cebete e disse: «Per Zeus! Hai fatto bene a ricordarmelo, o Socrate. Infatti a proposito [D] delle poesie che hai composto mettendo in versi le favole di Esopo e l'inno di Apollo³⁵, alcuni, e in particolare Eveno³⁶ l'altro ieri, mi hanno domandato con quale intenzione ti fossi messo a fare queste cose, da quando sei venuto qua, mentre non le avevi mai fatte prima. Se ti sta a cuore che io abbia di che rispondere a Eveno, quando egli mi domanderà di nuovo – e so bene che me lo domanderà –, ebbene, dimmi che cosa debbo ri-

spondere».

«O Cebete – disse –, devi rispondere la verità, e cioè che io ho composto queste poesie non con l'intenzione di gareggiare con lui e con i suoi carmi, [E] perché sapevo bene che questo non era facile; ma le ho composte per mettere a prova certi sogni e intendere che cosa volessero dire, e per liberarmi da uno scrupolo, se mai fosse stata proprio questa la musica che essi spesso mi comandavano di fare.

«Infatti, nella mia vita passata, mi capitò, spesso, di sognare il medesimo sogno, ora sotto una forma ora sotto un'altra, che mi ripeteva sempre la medesima cosa: "Socrate, componi e pratica musica!" E io, per il passato, ritenni che il sogno mi stimolasse e mi spronasse a fare quello che già stavo facendo. [61 A] E come coloro che incoraggiano quelli che corrono, così io credevo che il sogno mi volesse incoraggiare a fare quello che facevo, cioè a fare quella musica che già facevo, in quanto la filosofia è la musica più grande.

«Ma, dopo che il processo ha avuto luogo e la festa del dio ha differito la mia morte³⁷, mi parve opportuno, nel caso che il sogno mi comandasse di fare proprio questa musica nel senso comune del termine, di non disubbidirgli e di farla, perché era più sicuro non andarmene prima di essermi liberato dallo scrupolo, [B] facendo poesie e ubbidendo a quel sogno³⁸.

«E, così, per prima cosa, composi un carme al dio di cui ricorreva la festa. E, dopo aver composto quel carme al dio, pensando che un poeta, se vuole essere veramente poeta, debba comporre miti e non discorsi, e, d'altra parte, non essendo io un creatore di miti, per questo misi in versi i racconti di Esopo, che avevo a portata di mano e sapevo a memoria, nell'ordine in cui mi capitavano in mente.

«Questo, o Cebete, devi riferire a Eveno; e anche che io gli do il mio

addio e che, se è saggio, mi deve seguire al più presto. [C] Io, come pare, me ne vado oggi stesso, perché così gli Ateniesi comandano».

E Simmia: «Che invito è mai questo che mandi a Eveno, o Socrate? Mi è capitato di trovarmi con lui parecchie volte, ma, per la verità, dall'impressione che ho avuto, non mi sembra che abbia alcuna intenzione di ubbidirti».

«Ma come? Non è un filosofo Eveno?», disse.

«A me pare proprio di sì», rispose Simmia.

«Allora vorrà seguirmi non solo Eveno, ma anche chiunque altro pratici la filosofia come si deve; però non dovrà fare violenza a se medesimo, perché dicono che questo non sia lecito». E, mentre diceva queste cose, posò [D] le gambe a terra, e, stando così seduto, continuò tutto il resto del suo ragionamento.

Allora Cebete gli domandò: «Come puoi sostenere, o Socrate, che non è lecito fare violenza contro se stessi, e che, d'altro canto, il filosofo dovrebbe aver voglia di seguire chi muore?».

«Ma come, o Cebete? Tu e Simmia, quando siete stati con Filolao³⁹, non avete sentito parlare di queste cose?».

«Certamente, ma nulla di chiaro, o Socrate».

«Ma anch'io ne parlo per sentito dire. Tuttavia, niente mi impedisce di dirvi quello che mi è accaduto di sentire. E, del resto, [E] è la cosa più conveniente di tutte, per chi è sul punto di intraprendere il viaggio verso l'altro mondo, indagare con la ragione e discorrere con miti⁴⁰ su questo viaggio verso l'altro mondo e dire come crediamo che sia. Se no, che altro si potrebbe fare in tutto questo tempo fino al tramonto del sole?»⁴¹

«E perché, allora, dicono che non è lecito uccidere se stessi, o Socrate? Che non si debba fare questo, come tu

ora dicevi, l'ho già sentito anche da Filolao, quando egli era con noi, e anche da alcuni altri⁴². Ma qualcosa di chiaro su questo non l'ho sentito mai da nessuno». [62 A]

«Allora – disse –, devi rassicurarti! Presto la potrai udire. A te, forse, farà meraviglia che solo questo caso, fra tutti gli altri, non ammetta eccezioni, e che non accada mai che, per l'uomo, così come avviene per le altre cose, si possano eccettuare casi o persone per cui sia meglio morire che vivere. E, forse, ti farà meraviglia che anche per costoro, per i quali è meglio morire, non sia cosa santa fare a se stessi questo beneficio e che, invece, debbano stare ad aspettare un altro benefattore!».

E Cebete, nel suo dialetto, ridendo tranquillamente, disse: «Ci capisca Zeus!».

[B] E Socrate: «Certo, detta così, la cosa pare non ragionevole; eppure una sua ragione, forse, ce l'ha. Quello che viene espresso a questo proposito nei misteri, che noi uomini siamo come chiusi in una custodia⁴³, e che, perciò, non dobbiamo liberarcene e fuggire, mi sembra un profondo pensiero non facile da penetrare. Ma questo almeno, o Cebete, mi pare che sia ben detto: che sono gli dèi quelli che si prendono cura di noi, e che noi siamo un possesso degli dèi. O non ti pare che sia così?».

«A me sì», rispose Cebete. [C]

«Allora anche tu – disse Socrate –, se mai qualcuno che fosse tuo possesso uccidesse se stesso, senza che tu gli avessi dato alcun segno di volere la sua morte, non ti infuriaresti contro di lui, e, se potessi infliggergli qualche punizione, non lo puniresti?».

«Certo», rispose.

«Allo stesso modo, dunque, non è cosa irragionevole che nessuno debba uccidere se stesso prima che il dio non gli mandi un necessario comando, come ha fatto ora con noi».

Obiezione di Cebete

«Questo mi pare naturale – disse Cebete –. Ma quello che poco fa affermavi, cioè che i filosofi dovrebbero volere di buon animo [D] la morte, a me pare insensato, o Socrate, se quello che dicevamo prima era sensato, vale a dire che il dio è colui che ha cura di noi e che noi siamo suo possesso. Infatti, che gli uomini più saggi non si rammarichino di uscire da questo servizio in cui sono tutelati dai migliori tutori che esistano, quali sono appunto gli dèi, è cosa che non ha senso. Né si può credere che uno sia convinto di provvedere a se stesso con maggiore vantaggio, una volta liberatosi da quel servizio. Un folle potrebbe credere questo e pensare che si deve fuggire [E] dal padrone; e solo un folle non penserebbe che non si deve fuggire dal padrone buono, ma che, anzi, conviene rimanere con lui, e che, fuggendo, si commetterebbe una follia. Invece chi è saggio desidera stare sempre accanto a chi è migliore di lui. Ma, se si ragiona così, risulta naturale esattamente il contrario, o Socrate, di quello che prima si diceva, ossia che ai saggi conviene rammaricarsi della morte, agli stolti rallegrarsene».

Socrate, udito questo, mi parve compiacersi di [63 A] quella vivace argomentazione di Cebete, e, rivolgendo verso di noi lo sguardo, disse: «Cebete tira sempre fuori ragionamenti nuovi e non si lascia mai convincere immediatamente da quello che uno gli dice».

E Simmia: «Ma questa volta, o Socrate, sembra anche a me che Cebete abbia qualche ragione: perché mai uomini veramente sapienti si sottrarrebbero a padroni migliori di loro e se ne andrebbero lontano da essi così facilmente? E mi sembra che Cebete rivolga il suo ragionamento proprio a te, che sopporti così a cuor leggero di abbandonare sia noi, sia quei buoni governanti, che sono, come tu dici, gli

dèi!».

E Socrate rispose: «Dite cose giuste! Credo, infatti, [B] che voi vogliate dire che io, di fronte a queste obiezioni, mi debbo difendere come se fossi in tribunale».

«Proprio così», disse Simmia.

La difesa di Socrate: la speranza sulla sorte dei buoni

«Ebbene – disse Socrate –, cercherò di difendermi davanti a voi in modo più persuasivo che non davanti ai giudici⁴⁴. Se io, o Simmia e Cebete, non credessi veramente di andare, innanzi tutto, presso altri dèi sapienti e buoni, e, poi, anche presso uomini morti, migliori di quelli di qui, avrei torto di non rattristarmi della morte. Ma sappiate bene che io spero di andare presso [C] uomini buoni, anche se questo non mi sentirei di sostenerlo con sicurezza⁴⁵. In ogni modo, che io debba andare presso dèi, padroni sommamente buoni: ebbene, sappiate che, se mai c'è qualcosa che fermamente io mi sentirei di sostenere, è proprio questo. È proprio per questo che io non mi rattristo come gli altri, ma ho ferma speranza che per i morti ci sia qualcosa, e che questo, come si dice già dai tempi antichi, sia qualcosa di molto migliore per i buoni che non per i cattivi»⁴⁶.

«E allora – disse Simmia –, o Socrate, hai intenzione di andartene via tenendoti questa convinzione solo per te? Oppure vorrai parteciparla anche a noi? [D] Mi pare, infatti, che questo sia un bene che deve essere comune anche a noi; nel medesimo tempo, sarà la tua difesa se riuscirai a persuaderci di ciò che sostieni».

«Ma cercherò! – rispose –. Prima, però, vediamo che cos'è quello che il nostro Critone sembra voler dire già da un po' di tempo».

«E che altro, o Socrate – disse Critone –, se non ciò che da un po' di tempo mi sta ripetendo questo uomo

che ti deve dare il veleno: cioè che bisogna che io ti raccomandi di discutere pochissimo! Infatti, dice, quelli che parlano si eccitano troppo, e non bisogna disporre il corpo in tal modo per non ostacolare [E] l'effetto del veleno; altrimenti, dice, chi fa così è poi costretto a bere anche due e perfino tre volte il veleno».

«Lascialo dire! – rispose Socrate –. Si preoccupi soltanto di ciò che gli compete, e si tenga pronto a darmi due volte il veleno, e, se occorre, anche tre!».

E Critone disse: «Sapevo che la tua risposta sarebbe stata press'a poco questa; ma è già da un bel pezzo che costui mi dà noia!».

«Lascialo dire! – rispose –. Ora, a voi che siete i miei giudici, io desidero indicare la ragione per cui a me sembra verosimile che un uomo, che abbia passato, veramente, tutta la vita nella filosofia, debba avere fiducia, allorché si trovi sul punto [64 A] di morire, e debba nutrire salda speranza che, una volta morto, riceverà nell'aldilà beni grandissimi. E come ciò possa essere, io, o Simmia e Cebete, cercherò di spiegarvelo.

In che senso la filosofia è un esercizio di morte

«Tutti coloro che praticano la filosofia in modo retto rischiano che passi inosservato agli altri che la loro autentica occupazione non è altra se non quella di morire e di essere morti. E se questo è vero, sarebbe veramente assurdo per tutta la vita non curarsi d'altro che della morte, e poi, quando arriva la morte, addolorarsi di ciò che da tanto tempo si desiderava e di cui ci si dava tanta cura».

E Simmia, ridendo, disse: «Per Zeus, o Socrate, mi hai fatto ridere, [B] anche se ora non ne avevo proprio voglia! Io penso che la gente, se sentisse dire questo, penserebbe che sia davvero ben detto dei filosofi – e lo

riterebbero in particolar modo i nostri concittadini⁴⁷ –, ossia che essi sono veramente dei moribondi; e direbbe di essersi ben accorta che i filosofi sono degni di subire la morte!»⁴⁸.

«E direbbe la verità, o Simmia! Però non è vero che la gente se ne sia davvero accorta. Infatti non si è accorta in che senso i veri filosofi siano dei moribondi e in che senso siano degni di morte, e di quale morte! [C] Ragioniamo, dunque, tra noi e lasciamo andare la gente. Riteniamo noi che la morte sia qualche cosa?».

«Certo», disse Simmia.

«E riteniamo che sia altro che non una separazione dell'anima dal corpo? E che essere morto non sia altro che questo: da un lato, l'essere il corpo, separatosi dall'anima, da sé solo, e dall'altro, l'essere l'anima, separata dal corpo, da sé sola? O dobbiamo ritenere che la morte sia qualcos'altro e non questo?».

«No, questo», disse.

«Guarda ora, o carissimo, se anche tu sei del mio parere; [D] infatti, da quello che ora diremo, penso, risulterà chiaro ciò che noi ricerchiamo. Ti pare che sia degno di un filosofo avere cura dei piaceri di questo tipo, vale a dire dei cibi e delle bevande?».

«Assolutamente no, o Socrate», disse Simmia.

«E dei piaceri d'amore?».

«Niente affatto».

«E che ne dici delle altre cure del corpo? Ti pare che il filosofo li tenga in pregio? Per esempio, il possesso di bei mantelli, di bei calzari e degli altri ornamenti del corpo, ti pare che egli li abbia in pregio o in dispregio, [E] se non per quel poco che è costretto a farne uso?».

«Mi pare – rispose – che non li apprezzi, chi è veramente filosofo».

«E, dunque, non ti pare – disse – che la preoccupazione del filosofo non sia rivolta al corpo; ma che anzi, per quanto egli può, si ritragga da quello e

si rivolga, invece, all'anima?».

«Mi pare di sì».

«E allora, non è evidente, innanzi tutto, che il [65 A] filosofo, diversamente dagli altri uomini, per quanto riguarda questo genere di cose, cerca di liberare l'anima dal corpo, quanto più gli è possibile?».

«È chiaro».

«E la gente, poi, o Simmia, crede che, per colui che di tali cose non gode e non partecipa, non valga la pena di vivere, e che colui che non si cura dei piaceri che si hanno per mezzo del corpo, tenda, in certo senso, a star vicino alla morte?».

«Verissimo quello che dici!».

L'anima coglie l'essere quando si libera dal corpo

«E che dici, poi, dell'acquisto della saggezza? Il corpo è di ostacolo, oppure no, se noi lo prendiamo [B] come compagno nella ricerca di essa? Voglio dire, ad esempio, questo: la vista e l'udito hanno per gli uomini qualche valore di verità? O non ci dicono continuamente anche i poeti codeste cose, ossia che noi con gli occhi non vediamo nulla di sicuro e con le orecchie non sentiamo nulla di sicuro?»⁴⁹ Ma, se questi sensi del corpo non sono sicuri né chiari, tanto meno lo saranno gli altri, perché, a paragone di questi, tutti gli altri hanno un valore molto minore. O non ti sembra?».

«Certamente», disse.

«Allora – prosegui Socrate – quando l'anima coglie il vero? Infatti, quando essa tenta di indagare qualcosa insieme con il corpo, è evidente che è tratta in inganno da esso». [C]

«Dici il vero».

«E non è forse nel ragionamento, se mai in qualche parte, che all'anima si manifesta qualcuno degli esseri?».

«Sì».

«Allora, l'anima non ragiona forse nel modo migliore, quando nessuno di questi sensi la turbi, né la vista, né

l'udito, né il piacere, né il dolore, ma quando si raccolga il più possibile sola in se stessa, lasciando il corpo, e, rompendo il contatto e la comunanza col corpo nella misura in cui può, si protenda verso l'essere?».

«È così».

«E allora, anche in questo caso, l'anima del filosofo [D] non ha forse in sommo grado disprezzo del corpo e non rifugge da esso e non cerca di rimanere sola per se stessa?».

«È chiaro».

«E che cosa diremo, o Simmia, di quest'altra cosa? Diciamo noi che il giusto è qualcosa per se stesso, oppure no?».

«Sì, lo diciamo, per Zeus!».

«E anche il bello e il buono?».

«E come no?».

«E hai mai visto qualcuna di queste cose con gli occhi?».

«No, affatto», rispose.

«E le hai mai colte, forse, con altro senso del corpo? Non parlo solo delle cose nominate sopra, ma anche della grandezza, della salute, della forza, e, in una parola, dell'essenza di tutte le altre cose, ossia di ciò che [E] ciascuna di quelle cose è. Ebbene, forse che si conosce ciò che in esse c'è di più vero mediante il corpo? O le cose stanno invece così: solamente chi di noi si è preparato a considerare con la mente nella maniera più precisa ciascuna cosa di cui fa ricerca, solamente costui può giungere il più vicino possibile alla conoscenza di ciascuna di queste cose?».

«Certamente».

«E non è forse vero che potrà fare questo nella maniera più pura colui il quale, per quanto è possibile, si accosta a ciascuna realtà con la ragione stessa, senza mettere innanzi nel suo ragionare la vista, e senza prendere a compagno del pensiero alcun altro [66 A] senso del corpo e, valendosi della pura ragione in sé e per sé, intraprende a fare ricerca di ciascuno degli

esseri nella sua purezza in sé e per sé, dopo essersi separato il più possibile dagli occhi e dagli orecchi e, in una parola, da tutto il corpo, in quanto esso turba l'anima e non le lascia acquistare verità e saggezza, quando ha comunione con essa? Non è forse costui, o Simmia, colui che, più di chiunque altro, avrà la possibilità di attingere l'essere?».

«Quello che affermi, o Socrate, è straordinariamente vero», rispose Simmia. [B]

Il sentiero della filosofia giunge al suo termine dopo la morte

«Orbene, è necessario – disse –, in base a queste cose, che nei veri filosofi si formi un'opinione di questo tipo, di guisa che, ragionando fra loro, dicano all'incirca quanto segue.

«Sembra che ci sia un sentiero²⁰ che ci porta, mediante il ragionamento, direttamente a questa considerazione: fino a quando noi possediamo il corpo e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato quello che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità. Infatti, il corpo ci procura innumerevoli preoccupazioni per la necessità [C] del nutrimento; e poi le malattie, quando ci piombano addosso, ci impediscono la ricerca dell'essere. Inoltre, esso ci riempie di amori, di passioni, di paure, di fantasmi di ogni genere e di molte vanità, di guisa che, come suol dirsi, veramente, per colpa sua, non ci è neppure possibile pensare in modo sicuro alcuna cosa. In effetti, guerre, tumulti e battaglie non sono prodotti da null'altro se non dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre si originano per brama di ricchezze, e le ricchezze [D] noi dobbiamo di necessità procacciarcele a causa del corpo, in quanto siamo asserviti alla cura del corpo. E così noi non troviamo il tempo per occuparci della filosofia, per

tutte queste ragioni. E la cosa peggiore di tutte è che, se riusciamo ad avere dal corpo un momento di tregua e riusciamo a rivolgerci alla ricerca di qualche cosa, ecco che, improvvisamente, esso si caccia in mezzo alle nostre ricerche e, dovunque, provoca turbamento e confusione e ci stordisce, sì che, per colpa sua, noi non possiamo vedere il vero. Ma risulta veramente chiaro che, se mai vogliamo vedere qualcosa nella sua purezza, [E] dobbiamo staccarci dal corpo e guardare con la sola anima le cose in se medesime. E allora soltanto, come sembra, ci sarà dato di raggiungere ciò che vivamente desideriamo e di cui ci diciamo amanti, vale a dire la saggezza: cioè quando noi saremo morti, come dimostra il ragionamento, e non fin che siamo vivi. Infatti, se non è possibile conoscere alcunché nella sua purezza mediante il corpo, delle due l'una: o non è possibile raggiungere il sapere, o sarà possibile solo quando si sarà morti; infatti, solamente allora [67 A] l'anima sarà sola per se stessa e separata dal corpo, prima no. E nel tempo in cui siamo in vita, come sembra, noi ci avvicineremo tanto più al sapere quanto meno avremo relazioni col corpo e comunione con esso, se non nella stretta misura in cui vi sia piena necessità, e non ci lasceremo contaminare dalla natura del corpo, ma dal corpo ci manterremo puri, fino a quando il dio stesso non ci abbia sciolti da esso. E, così puri, liberati dalla stoltezza che ci viene dal corpo, come è verosimile, ci troveremo con esseri puri come noi, e conosceremo da noi stessi tutto ciò che è semplice: questa è forse la verità. [B] Infatti, a chi è impuro non è lecito accostarsi a ciò che è puro».

«Queste, o Simmia, io credo debbano essere le cose che tutti coloro che sono veramente amici del sapere debbono pensare e dire fra di loro. O non ti sembra che sia così?».

«Sì, senza dubbio, o Socrate».

La via di purificazione del filosofo nella dimensione dell'anima sciolta dal corpo

«E allora – disse Socrate –, se queste cose sono vere, o amico, grande speranza ha colui che giunge là dove io sto per andare, di venire in possesso, là in modo adeguato, se mai in qualche luogo è possibile, di ciò per cui ci siamo dati tanto da fare nella vita passata; così che [C] questo viaggio nell'aldilà, che mi viene ora comandato, si compie con buona speranza, e per me e per chiunque altro ritenga di aver preparato la sua mente in modo da averla purificata».

«Certamente», rispose Simmia.

«E la purificazione, come è detto in un'antica dottrina²¹, non sta forse nel separare il più possibile l'anima dal corpo e nell'abituarla a raccogliersi e a restare sola in se medesima, sciolta dai vincoli del corpo, e a rimanere nel tempo presente e in quello [D] futuro sola in se medesima, sciolta dal corpo come da catene?».

«Certamente», disse.

«E non è forse questo che noi chiamiamo morte, cioè lo scioglimento e la separazione dell'anima dal corpo?».

«Precisamente», rispose.

«E a scioglierla, come dicevamo, desiderano ardentemente, sempre e soli, coloro che esercitano filos²² fia in modo retto. E precisamente questo è il compito dei filosofi: sciogliere e separare l'anima dal corpo. O no?».

«Così pare».

«Dunque, come dicevo in principio, non sarebbe ridicolo che, mentre un uomo [E] si prepara, durante tutta la sua vita, a vivere in modo da essere quanto più possibile vicino alla morte, quando poi giunga il momento se ne addolori?».

«Sarebbe ridicolo. Come no?».

«È dunque proprio vero, o Simmia, che i veri filosofi si esercitano a mori-

re, e che essi temono il morire molto meno che gli altri uomini!

«E ora fa' bene attenzione.

«Se essi sono in ogni maniera nemici del corpo, e desiderano avere l'anima sola; e se poi, quando questo avviene, si lasciassero prendere da paura e si sdegnassero, non sarebbe assolutamente assurdo se non [68 A] andassero volentieri là, dove, giungendo, hanno speranza di possedere, finalmente, quello che amavano in vita, ossia l'amore della saggezza, e di esser liberati dalla compagnia di quello di cui furono nemici quando erano uniti ad esso?».

«O forse – mentre molti i quali, quando morirono esseri umani da loro amati, fanciulli, donne, figli, vollero andarli a cercare, di loro spontanea volontà, nell'Ade, spinti dalla speranza di rivedere colà coloro che furono oggetto della loro passione e di stare con loro – colui che ami veramente la saggezza e abbia questa ferma speranza di non poterla mai trovare [B] se non nell'Ade in modo adeguato, si sdegnerà, invece, di morire, e non sarà lieto di andare colà?».

«Bisogna pur crederlo, o amico, se egli è un vero filosofo: infatti egli sarà veramente convinto che in nessun altro luogo, se non colà, incontrerà la saggezza nella sua purezza. E se è così, come dicevo prima, non sarebbe del tutto assurdo che un tale uomo temesse la morte?».

«Del tutto assurdo, per Zeus!».

La vera virtù è solo quella che si acquista col puro sapere

«Dunque, se tu vedi qualcuno addolorato, quando è sul punto di morire, questa non è per te una prova sufficiente che egli non [C] era amante della sapienza, ma amante del corpo? E un uomo del genere sarà, certamente, anche amante di denari e di onori, o di una di queste due cose o di tutte e due ad un tempo».

«Certamente – disse –, è così».

«E allora, o Simmia, anche quello che si suole chiamare forza non si addice, forse, soprattutto a coloro che si trovano in questa disposizione d'animo?».

«Certo», disse.

«E la temperanza, quella che chiamano temperanza anche la gente, vale a dire il non lasciarsi trascinare dalle passioni, ma il tenerle in poco conto e imporre ordine ad esse, ebbene, non conviene forse solamente a coloro che tengono il corpo in poco conto e che vivono praticando la filosofia?». [D]

«Necessariamente», rispose.

«Infatti – riprese egli –, se tu vuoi attentamente considerare la forza e la temperanza degli altri, ti parranno ben strane!».

«Come, o Socrate?».

«Tu sai – egli disse – che tutti gli altri credono che la morte sia un male grandissimo?».

«E come!», disse.

«Dunque, è per paura di mali maggiori che, quelli di costoro che hanno forza, affrontano la morte, quando l'affrontano?».

«È così!».

«Allora, tutti quanti, eccetto i filosofi, hanno forza perché hanno paura e timore, anche se è cosa assurda che qualcuno sia forte per paura e per viltà». [E]

«Certamente».

«E che diremo di quelli di costoro che sono temperanti? Non si trovano forse in questa medesima condizione, vale a dire di essere temperanti per una sorta di intemperanza? Eppure diciamo che è impossibile; ma la condizione in cui costoro vengono a trovarsi è appunto una condizione del genere, con quella loro ridicola temperanza. Infatti, temendo di rimanere privi di altri piaceri, dei quali hanno brama, si astengono da alcuni piaceri, in quanto dominati da altri. Tuttavia, chiamano [69 A] intempe-

ranza il lasciarsi vincere dai piaceri, ma ad essi, però, accade di dominare certi piaceri in quanto sono dominati da altri piaceri. E questo è proprio quello che si diceva poco fa, ossia che costoro sono, in certo senso, temperanti per intemperanza».

«Pare proprio così».

«O caro Simmia, guarda che non sia questo il giusto scambio nei riguardi della virtù, cioè lo scambiare piaceri con piaceri, dolori con dolori e paure con paure, cose più grandi con cose più piccole, così come se fossero monete. Ma sta' attento che l'unica moneta autentica, quella con la quale bisogna scambiare tutte queste cose, non sia piuttosto la saggezza, [B] e che solo ciò che si compra e si vende a questo prezzo sia veramente forza, temperanza, giustizia e che, insomma, la virtù sia solo quella accompagnata da saggezza, sia che vi si aggiungano sia che non vi si aggiungano piaceri, timori e tutte le altre cose simili a queste!».

«Quando queste cose sono separate dalla saggezza e vengono scambiate fra di loro, forse la virtù che ne deriva non è che una vana parvenza, una virtù veramente servile, che non ha nulla di sano e di vero».

«E forse la virtù vera non è se non [C] una purificazione da ogni passione, e la temperanza, la giustizia, la forza e la saggezza medesima non sono altro che una specie di purificazione».

«E si dà il caso che non siano uomini da poco coloro che istituirono i misteri³²: e in verità già dai tempi antichi ci hanno rivelato per enigmi che colui il quale arriva all'Ade senza essersi iniziato e senza essersi purificato, giacerà in mezzo al fango; invece, colui che si è iniziato e si è purificato, giungendo colà, abiterà con gli dèi³³».

«Infatti, gli interpreti dei misteri dicono che "i portatori di ferule [D] sono molti, ma i Bacchi sono pochi"³⁴».

E costoro, io penso, non sono se non coloro che praticano rettamente la filosofia».

«E anch'io, per essere fra questi, non ho tralasciato nessuna cosa in vita mia, per quanto mi fu possibile, anzi vi ho messo ogni mia cura. E se io vi abbia messo questa mia cura in modo giusto e ne abbia tratto qualche frutto, noi lo sapremo chiaramente quando arriveremo là, cioè, se il dio voglia, tra poco, come credo».

«Queste sono le cose che io dico in mia difesa, o Simmia e Cebete, per provare come, a buona ragione, lasciando voi e i padroni di quaggiù, [E] non provo dolore e non mi indigno, in quanto credo di trovare padroni buoni e amici anche laggiù nell'Ade, non meno che qui in terra».

«Ebbene, se con questa mia difesa io sono riuscito ad essere più persuasivo con voi che non con i giudici ateniesi, tanto meglio così!».

Prima dimostrazione dell'immortalità dell'anima

Posizione del problema

Quando Socrate ebbe detto queste cose, prese la parola Cebete e disse: «O Socrate, mi pare che di tutto il resto hai detto bene; [70 A] però, sull'anima, la gente è molto incredula, e teme che essa, non appena si allontani dal corpo, non esista più in nessun luogo, ma che, in quello stesso giorno in cui muore l'uomo, si dissolva, allontanandosi dal corpo e disperdendosi come soffio o fumo, dileguando e svanendo, e che non esista più da nessuna parte, perché, se essa, liberata da tutti quei mali che tu hai ora ricordato, si raccogliesse in qualche luogo in se medesima, ci sarebbe grande e bella speranza, [B] o Socrate, che le cose che tu dici siano vere. Ma questo richiede una giustificazione e una prova non piccola: ossia che, una volta che l'uomo sia morto, la sua anima continui ad

esistere e che mantenga un potere e un'intelligenza».

«È vero, Cebete – disse Socrate –. Ma che cosa dobbiamo fare? Vuoi che continuiamo a fare considerazioni su queste cose, per vedere se è o non è verosimile che sia così?».

«Udrei davvero molto volentieri – rispose Cebete – quale sia la tua opinione su queste cose».

«Credo proprio – disse Socrate – che non ci sia nessuno, [C] fosse pure un poeta comico³⁵, che, ascoltandomi in questo momento, possa dire che io faccio inutili chiacchiere e che parlo di cose che non sono convenienti. Dunque, bisogna fare questa indagine, se tu sei di questo parere».

L'argomento dei contrari

«Esaminiamo la questione in questa maniera: se siano veramente nell'Ade le anime dei morti, oppure no. Esiste un'antica dottrina³⁶, a cui abbiamo già accennato³⁷, secondo la quale laggiù ci sono anime che arrivano da quassù e che, poi, tornano nuovamente quassù e rinascono dai morti. Se è così, ossia se i vivi rinascono dai morti, che altro si può dire se non che [D] le nostre anime debbono esistere laggiù?³⁸ Infatti, non potrebbero certamente rinascere, se non esistessero: e per provare la verità di questo, basterebbe venisse chiarito che i vivi non si generano da altro se non dai morti. Se, invece, non è così, ci sarà bisogno di qualche altro argomento».

«Certamente», disse Cebete.

«Ma non devi esaminare la questione – disse Socrate – solamente in rapporto agli uomini, se vuoi comprenderla più facilmente, ma anche in rapporto a tutti gli altri animali e alle piante; e, in generale, in rapporto a tutte le cose che sono soggette a generazione, [E] dobbiamo vedere se tutte si generino in questo modo, ossia se i contrari, almeno in tutte quelle cose che hanno un contrario, non si generi-

no se non dal loro contrario: per esempio il bello, che è contrario del brutto, il giusto dell'ingiusto, e gli innumerevoli altri contrari! Consideriamo, dunque, se è veramente necessario che tutto ciò che ha un contrario non si generi da altro se non da questo suo contrario. Per esempio, quando una cosa diventa più grande, non è forse necessario che diventi più grande da più piccola che era in precedenza?».

«Sì».

«E, se diventa più piccola, non diventa più piccola [71 A] da più grande che era in precedenza?».

«È così», disse.

«E, similmente, una cosa non diventerà forse da più forte più debole e da più lenta più veloce?».

«Senza dubbio».

«E allora, se una cosa diventa peggiore, non lo diventa da migliore che era? E se più giusta, non lo diventa da più ingiusta che era?».

«Come no?».

«Dunque – disse Socrate –, abbiamo ormai sufficientemente provato che tutte le cose si generano in questa maniera, cioè le contrarie dalle loro contrarie».

«Senza dubbio».

«E, ancora, c'è da osservare quanto segue. Poiché i contrari sono sempre a coppie di due, ci sono in mezzo a loro come due processi di generazione, [B] cioè dall'uno all'altro dei contrari e poi dall'altro al primo. Così, tra il piccolo e il grande c'è di mezzo il processo di accrescimento e anche il processo di diminuzione; e noi chiamiamo il primo crescere e il secondo diminuire».

«Sì», disse.

«Dunque, il dissolversi e il ricomporsi, il raffreddarsi e il riscaldarsi e tutti i processi come questi, sebbene qualche volta di fatto non abbiamo un nome per indicarli, però, in ogni caso, di necessità hanno luogo in questa maniera, e in ogni coppia di contrari

c'è un processo di generazione che porta dall'uno all'altro contrario e viceversa».

«Senza dubbio», disse. [C]

«Ebbene – disse Socrate –, esiste qualcosa che è contrario all'essere vivo, così come il dormire all'essere sveglio?».

«Certamente», rispose.

«E che cos'è?».

«L'essere morto», disse.

«E queste cose non si generano l'una dall'altra, dal momento che sono contrari? E poiché i contrari sono due, non sono forse due anche i processi di generazione che stanno di mezzo ad essi?».

«Come no?».

«Delle due coppie di contrari di cui parlavo poco fa – disse Socrate – io te ne dirò una e ti dirò anche i suoi processi di generazione; tu, poi, mi dirai l'altra. Io dico che esiste, da un lato, il dormire, e che, dall'altro, esiste l'essere sveglio, e che [D] dal dormire deriva l'essere sveglio e dall'essere sveglio il dormire, e dico che i processi che li generano sono l'uno l'addormentarsi e l'altro lo svegliarsi. Ti basta, o no?».

«Certamente».

«Ora dimmi, a tua volta, similmente, della vita e della morte: non dici che l'essere morto è contrario all'essere vivo?».

«Io sì».

«E che si generano l'uno dall'altro?».

«Sì».

«E che cos'è quello che si genera dal vivo?».

«Il morto», rispose.

«E che cos'è – proseguì Socrate – quello che si genera dal morto?».

«È necessario convenire che si genera il vivo», rispose.

«Allora, o Cebete, dalle cose morte nascono le cose vive e i vivi?».

«Sembra», disse.

«Dunque, le nostre anime esistono

veramente nell'Ade!».

«Pare».

«Orbene – disse –, dei due processi di generazione che sono propri di questi due contrari, uno è chiaro. Infatti il morire è certamente chiaro. O no?».

«Certamente», disse.

«E che cosa dobbiamo fare, allora?»

A questo non contrapporremo un processo contrario, ma la natura, in questo punto, risulterà zoppa? O è necessario che al morire si contrapponga un processo contrario?».

«Sicuramente», rispose.

«E qual è questo processo?».

«Il rivivere».

«E allora, se esiste il rivivere, non dovrebbe essere [72 A] un processo di generazione da morto a vivo, questo rivivere?».

«Certamente».

«Allora si riconferma, anche per questa via, che i vivi derivano dai morti, proprio come i morti dai vivi. E si era detto⁵⁹ che, se ciò era vero, questo costituiva una prova sicura che le anime dei morti debbono esistere in qualche luogo e che da esso, poi, nuovamente rinascono».

«Mi sembra, o Socrate, in base a quanto abbiamo ammesso, che la cosa debba essere proprio così».

«E bada dunque – disse –, o Cebete, che non ingiustamente, mi pare, abbiamo ammesso questo. Infatti, se le cose nei loro processi di generazione non si compensassero perennemente [B] le une con le altre, avvicinandosi fra loro come in circolo, ma il processo di generazione si svolgesse come in linea retta da un contrario all'altro contrario, e non tomasse più a ritroso verso il primo e non compisse più il giro, tu comprendi che tutte le cose, alla fine, verrebbero ad avere la medesima forma, verrebbero a trovarsi nel medesimo stato e cesserebbero di generarsi!».

«Come dici?», domandò Cebete.

«Non è difficile – rispose Socrate – comprendere quello che dico. Se ci fosse, per esempio, solo l'addormentarsi e ad esso non corrispondesse, come suo contrario, lo svegliarsi che deriva dal dormire, tu sai bene che ogni cosa, finendo in questo stato, [C] farebbe risultare il caso di Endimione una cosa da nulla⁶⁰, e questo non risulterebbe più da nessuna parte, perché ciò che toccò a Endimione, cioè di dormire, toccherebbe a tutte le cose. E se tutte le cose si riunissero e non si separassero, tosto si verificherebbe ciò di cui dice Anassagora, il "tutte le cose insieme"⁶¹. E così, caro Cebete, se tutto ciò che ha vita venisse a morire e le cose che sono già morte non rivivessero più, non sarebbe forse assolutamente necessario che, alla fine, tutto [D] fosse morto e che nulla fosse vivo? Infatti, se le cose vive si generassero da altro e non dai morti, quando morissero i vivi, quale rimedio potrebbe mai esserci per evitare che tutto si consumasse nella morte?».

«Nessuno, mi pare – disse Cebete –, o Socrate. Mi sembra che tu dica proprio il vero».

«È veramente così, o Cebete – disse Socrate –, almeno a me pare. E non ci inganniamo nell'essere d'accordo su questo: è vero che c'è il rivivere e che i vivi derivano dai morti e che le anime dei morti continuano ad esistere [e che alle anime buone toccherà una sorte migliore e alle cattive una sorte peggiore]». [E]

L'argomento della reminiscenza: il conoscere come ricordare

«E veramente – disse Cebete –, anche in base a quella dottrina che suoli sostenere spesso, se è vera, ossia che il nostro apprendere non è che un ricordare⁶², ebbene, anche in base a questa dottrina, è necessario che noi abbiamo appreso in un tempo anteriore ciò che al presente noi ricordiamo. Ora, questo [73 A] sarebbe im-

possibile, se la nostra anima non fosse esistita in un altro luogo, prima che si generasse in questa forma umana. Pertanto, anche per questo motivo, l'anima risulta essere qualcosa di immortale».

Prese allora la parola Simmia e disse: «E quali sono le prove di questo, o Cebete? Ricordamelo, perché, in questo momento, non me lo ricordo»⁶³.

«Ti addurrò un solo argomento – rispose Cebete –, ma molto bello, e cioè che gli uomini, quando sono interrogati, se li si interroga bene, rispondono da soli su tutte le cose così come queste sono realmente; ma essi non potrebbero fare questo, se in loro non fossero presenti conoscenza e retta ragione. E, poi, se [B] qualcuno li mette di fronte a figure geometriche e a cose di questo genere, allora si dimostra nel modo più evidente che la cosa è veramente così».

«Se non ti persuadi in questo modo, o Simmia – disse Socrate –, guarda se puoi anche tu condividere questa opinione considerando la cosa in quest'altro modo. Non credi che quello che si chiama apprendimento sia una reminiscenza?».

«Che proprio io non creda – disse Simmia – non è vero: però ho bisogno di provare su me stesso questo di cui si sta ora ragionando, e, cioè, di ricordarmene. E almeno un poco, in conseguenza di quello che ha cercato di dimostrare Cebete, già me ne ricordo e me ne persuado. Cionondimeno, mi farebbe piacere ascoltare come esponi la prova». [C]

Fondazione della dottrina della «reminiscenza» sulla teoria delle Idee

«Eccoti questa prova – disse Socrate –. Noi siamo certamente d'accordo che, se qualcuno si ricorda di qualche cosa, la deve aver saputa già prima»⁶⁴.

«Sicuro», rispose.

«E allora, non siamo forse d'accordo anche su questo, ossia che, quando

una conoscenza si produce in questo modo, è reminiscenza? E di quale modo io sto parlando? Ecco: se qualcuno ha visto in passato o ha udito qualcosa o ne ha avuto altra sensazione, non solo conosce quella cosa, ma, insieme, ne ha in mente anche un'altra, la cui scienza non è la medesima ma differente: ebbene, di questa che gli viene alla mente, non si diceva a ragione che se l'è ricordata?» [D]

«Come dici?».

«Intendo dire, ad esempio, questo: la nozione di uomo è diversa da quella della lira?».

«Come no?».

«E non sai che agli innamorati, quando vedono una lira o un mantello o qualcos'altro che l'amico loro è solito usare, capita questo: riconoscono la lira e, nello stesso tempo, viene loro in mente l'immagine del giovanetto al quale la lira appartiene? E questa è, appunto, reminiscenza. Così molte volte qualcuno, vedendo Simmia, si ricorda di Cebete. E ci sarebbero innumerevoli altri esempi come questi».

«Per Zeus, senz'altro innumerevoli!», disse Simmia. [E]

«E questa – riprese Socrate – non è, dunque, una reminiscenza? Specialmente quando ciò succede per quelle cose che si sono già dimenticate, perché ormai lontane nel tempo o perché non sono prese in considerazione?».

«Certo», rispose.

«E allora? È possibile – disse Socrate – che, vedendo un cavallo o una lira dipinti, ci si ricordi di un uomo, e, vedendo Simmia dipinto, ci si ricordi di Cebete?».

«Certamente».

«E, anche, è possibile che, vedendo Simmia dipinto, ci si ricordi di Simmia stesso?» [74 A]

«È certamente possibile», rispose.

«E non risulta forse, in base a tutti questi esempi, che la reminiscenza vie-

ne dai simili e anche dai dissimili?».

«Sì, risulta».

«Ma, quando uno si ricorda di qualche cosa a causa di cose che le assomigliano, non gli viene necessariamente da chiedersi se quella data cosa sia, rispetto alla cosa di cui si ricorda, quanto alla somiglianza, per qualche rispetto manchevole o no?».

«È necessario», disse.

«Considera, allora, – disse Socrate – se la cosa è così. Diciamo noi che esiste un uguale? Non intendo un uguale come legno a legno, né come pietra a pietra, né nulla di simile, ma intendo un uguale che è al di là di tutte queste cose uguali e che è qualcosa di diverso: l'uguale in sé. Ebbene, diciamo noi che esiste oppure no?» [B]

«Certo che diciamo che esiste, per Zeus! E come esiste!», disse Simmia.

«E conosciamo forse anche ciò che esso è in se stesso?».

«Certamente», disse.

«E da dove abbiamo appreso la conoscenza di esso? Non è forse vero che, partendo dalle cose di cui poco fa dicevamo, cioè legni o pietre o altri oggetti uguali, nel vedere che sono uguali, prendendo le mosse da queste, noi abbiamo pensato a quell'uguale che è diverso da questi? O non ti sembra che esso sia diverso? E considera la cosa anche da questo punto di vista: le pietre e i legni uguali, pur rimanendo i medesimi, non sembrano, talvolta, a qualcuno uguali e ad altri no?».

«Sì, certamente». [C]

«E allora? È mai possibile che gli uguali in sé possano apparire disuguali, e che l'uguaglianza possa apparire disuguaglianza?».

«No, mai, o Socrate».

«Allora, non sono la medesima cosa le cose uguali particolari e l'uguale in sé».

«No affatto, mi pare, o Socrate».

«Di certo, però, partendo da queste cose uguali particolari, che sono

diverse da quell'uguale in sé, hai potuto pensare e cogliere la conoscenza di quell'uguale!».

«Verissimo ciò che dici», rispose.

«E questo, sia che quell'uguale sia simile, sia che sia dissimile rispetto a quelle cose uguali particolari».

«Certo».

«Infatti, non fa differenza – disse Socrate –. Se, quando vedi una cosa, [D] per la vista di questa pensi ad un'altra, simile o dissimile che sia, questo è necessariamente un processo di reminiscenza».

«Sì, certo».

«E allora? – soggiunse Socrate –. A proposito di quegli uguali che riscontriamo nei legni e in quelle altre cose uguali di cui poco fa ragionavamo, non ci accade qualcosa di questo genere? Ci paiono uguali così come l'uguale in sé, oppure sono per qualche rispetto manchevoli, per poter essere tali quale è l'uguale in sé? Oppure non mancano di nulla?».

«Mancano di molto!», rispose.

«E allora siamo d'accordo che, quando qualcuno, vedendo qualche cosa, ragiona così: "questa che io ora vedo è qualche cosa che vuole essere come un'altra, cioè come uno degli esseri che sono per sé, [E] ma rispetto ad esso è manchevole e non riesce ad essere come quello ed è inferiore a quello"; ebbene, siamo d'accordo che chi ragiona in questo modo, necessariamente deve aver prima visto ciò a cui dice che la cosa assomiglia, ma in modo difettoso?».

«Necessariamente».

«E allora? Non è qualcosa del genere quello che avviene anche in noi a proposito delle cose uguali e dell'uguale in sé?».

«Sì, certamente».

La conoscenza delle Idee precede e condiziona la conoscenza sensibile e ciò che ne consegue

«Dunque, è necessario che noi ab-

biamo veduto l'uguale in sé, prima di quel [75 A] momento in cui, avendo visto per la prima volta cose uguali, abbiamo pensato che esse tendono, sì, tutte quante ad essere come l'uguale in sé, ma, rispetto ad esso, sono difettose».

«È così».

«Ma anche in questo siamo d'accordo: che noi, per la conoscenza di quello, non possiamo prendere le mosse da altro se non da un vedere o da un toccare o da qualunque altra percezione sensoriale tu voglia, giacché non fa differenza».

«Sì, rispetto a quello che il nostro ragionamento vuol dimostrare, o Socrate, è la medesima cosa».

«Però, pur prendendo le mosse dalle sensazioni, bisogna che in noi nasca il pensiero che [B] tutte le cose uguali che percepiamo mediante le sensazioni, tendono ad essere come l'uguale in sé, ma rispetto ad esso sono difettose. O dobbiamo dire diversamente?».

«È così».

«Allora, prima che noi incominciassimo a vedere, a udire e a far uso degli altri sensi, dovevamo pure avere appreso, in qualche modo, la conoscenza dell'uguale in sé, in ciò che esso è, se noi dovevamo essere in grado di riferire a quello le cose uguali sensibili, in quanto tutte queste hanno desiderio di essere come quello, ma rimangono inferiori ad esso».

«Necessariamente, in base a quello che si è detto innanzi, o Socrate».

«E non abbiamo forse incominciato subito a vedere e a udire e a usare gli altri sensi non appena siamo nati?».

«Certo!». [C]

«E non abbiamo anche detto che, prima ancora di avere sensazioni, bisognava che noi avessimo appreso la conoscenza dell'uguale in sé?».

«Sì».

«Dunque, prima di nascere, come sembra, è necessario che noi fossimo

in possesso di quella conoscenza».

«Sembra».

«Ebbene, se, avendo appreso prima della nascita questa conoscenza, nasceremo possedendola, noi conoscevamo, prima che nascessimo e subito dopo nati, non solo l'uguale, il maggiore e il minore, ma anche tutte le altre realtà di questo genere! Infatti, il ragionamento che ora stiamo facendo non vale solo per l'uguale in sé, ma anche per il bello in sé, [D] per il bene in sé, per il giusto in sé, per il santo in sé e per ciascuno degli altri esseri, come io dico, a ciascuno dei quali noi, domandando nelle nostre domande e rispondendo nelle nostre risposte, poniamo il sigillo "che è in sé". Pertanto è necessario che noi abbiamo appreso le conoscenze di tutte queste cose prima di nascere».

«È così».

«E se non accadesse che, dopo averle apprese, noi ogni volta che nasciamo le dimenticassimo, necessariamente nasceremmo con questo sapere e manterremmo anche questo sapere per tutta la vita. Infatti, questo è il sapere: una volta appresa la conoscenza di qualche cosa, mantenerla e non perderla. O non è questo che noi chiamiamo dimenticanza, o Simmia, cioè la perdita di conoscenza?».

[E]

«Certamente, o Socrate», rispose.

«E se, come penso, avendo acquisito le conoscenze prima che nascessimo, noi le abbiamo perdute nascendo, e poi, giovandoci dei sensi, riacquistiamo quelle medesime conoscenze che possedevamo in precedenza; ebbene, quello che noi chiamiamo apprendere non è un riacquistare una conoscenza che era già nostra? E se diciamo che questo è un ricordare, non parliamo forse in modo corretto?».

«Certamente». [76 A]

«Infatti, questo almeno ci risultò possibile: che, percependo qualche cosa, o vedendola, o udendola, o cogliendola con qualunque altra sensa-

zione, da questa si pervenga a pensarne un'altra diversa da essa e di cui ci si era dimenticati e alla quale essa si avvicinava per essere o simile o dissimile. Pertanto, come dicevo, delle due l'una: o noi siamo nati già in possesso delle conoscenze di quelle realtà e le conserviamo tutti per tutta la nostra vita, oppure, in seguito, coloro che diciamo che apprendono, non fanno altro che ricordarsi, e l'apprendimento non è altro che reminiscenza».

«Proprio così, o Socrate».

La nostra anima esisteva prima che noi nascessimo

«Dunque, o Simmia, quale delle due scegli? Siamo nati avendo già conoscenza, oppure ci ricordiamo, poi, di quelle cose di cui, in precedenza, [B] avevamo acquistato conoscenza?».

«In questo momento non so scegliere, o Socrate».

«Come? Questo, però, lo saprai certamente scegliere e saprai dire quale sia il tuo parere al riguardo: un uomo che sa, può rendere ragione di ciò che sa, oppure no?».

«Necessariamente, o Socrate», disse.

«E pensi che delle cose di cui si diceva poco fa tutti quanti possano rendere ragione?».

«Vorrei davvero – disse Simmia –, ma temo fortemente che, domani a quest'ora, non ci sarà più nessuno che sappia fare questo in modo adeguato!». [C]

«Dunque, non ti sembra, o Simmia, che tutti quanti conoscano queste cose?».

«Niente affatto!».

«E allora, non si ricordano forse di cose che appresero un tempo?».

«Necessariamente».

«E quando le nostre anime hanno acquistato le conoscenze di quelle cose? Certamente non a partire da quando noi siamo diventati uomini!».

«No certo!».

«Allora, prima».

«Sì».

«Dunque, o Simmia, le nostre anime esistevano anche prima, ossia prima che fossero nella forma d'uomo separate dai corpi, e possedevano l'intelligenza».

«A meno che noi non apprendiamo queste conoscenze, o Socrate, proprio nel momento stesso in cui nasciamo: infatti, rimane ancora questo tempo!». [D]

«Sia pure, o amico! Ma, allora, quando noi le perdiamo? Infatti, noi non nasciamo avendo quelle conoscenze, come poco fa abbiamo ammesso di comune accordo. O le perdiamo in quello stesso momento in cui noi anche le apprendiamo? O hai qualche altro tempo da proporre?».

«No, o Socrate, non mi sono accorto di dire cose vane!».

«Dunque, o Simmia – riprese Socrate –, le cose non stanno così? Se esistono quelle realtà di cui andiamo dicendo continuamente, ossia il bello, il buono e tutte le altre realtà di tale genere, e noi a quelle riferiamo e compariamo le nostre sensazioni, [E] riconoscendole precedentemente esistenti e nostro possesso; ebbene, è necessario che, come esistono queste realtà, così esista anche la nostra anima prima ancora che noi nasciamo. Se, invece, quelle realtà non esistessero, questo mio discorso sarebbe del tutto inutile! Non è dunque così? Non è ugualmente necessario che esistano quelle realtà e che esistano le nostre anime prima che noi nasciamo, e che, se non esistono quelle realtà, non esistono neppure queste?»⁶⁵.

E Simmia rispose: «Sì, mi pare proprio che la necessità sia la medesima, e il ragionamento si è arroccato in un posto sicuro, rifugiandosi [77 A] nello stretto legame che c'è fra l'esistenza delle nostre anime prima che nasciamo e l'esistenza della realtà di cui tu dici. Infatti, nulla è chiaro come que-

sto: che il bello, il buono e le altre cose di cui prima dicevi, sono realtà nel più alto grado possibile. Per me la cosa è sufficientemente dimostrata».

«E Cebete? Bisogna pur persuadere anche lui!», disse Socrate.

«È sufficiente anche per lui – rispose Simmia –, almeno credo, anche se è duro come nessun altro uomo a prestar fede ai ragionamenti⁶⁶. Ma credo proprio che nulla gli manchi per essere persuaso anche lui che, prima che noi nascessimo, [B] la nostra anima esisteva».

Unione delle due precedenti argomentazioni e conclusioni

«Tuttavia, se l'anima continuerà ad esistere anche dopo che noi saremo morti, non pare che sia stato dimostrato neanche a me, o Socrate. Resta sempre quello che Cebete obiettava poc' anzi, cioè quello che dice la gente, ossia che, non appena l'uomo muore, l'anima si dissipa, e che questo sia la fine della sua esistenza. Infatti, che cosa vieta che essa si generi e si costituisca da qualche altra parte e che, sì, esista prima di entrare in un corpo umano, ma che, dopo che vi è entrata, quando poi se ne allontani, in quel momento cessi di esistere e si dissolva?». [C]

«Dici bene, o Simmia – affermò Cebete –. Mi pare proprio che si sia dimostrato solo la metà di quello che si doveva, cioè che la nostra anima esisteva prima che nascessimo; ma bisogna dimostrare anche che, dopo che si è morti, l'anima continuerà ad esistere non meno di prima che nascessimo, se la dimostrazione vuole essere completa».

«Ma questo è dimostrato fin d'ora, Simmia e Cebete – rispose Socrate –: basta che voi mettiate insieme questo argomento con quello sul quale ci siamo già accordati, ossia che tutto ciò che è vivo nasce da ciò che è morto. Infatti, [D] se l'anima esiste anche pri-

ma, ed è necessario che, venendo essa in vita e nascendo, non da altro si generi se non dalla morte e dall'esser morto, allora, come non potrà essere necessario che essa continui ad esistere anche dopo la morte, dal momento che essa deve poi nuovamente nascere? Dunque, ciò che ora chiedete resta senz'altro dimostrato».

Breve intermezzo: il fanciullino di Cebete

«Però, mi pare che tu e Simmia volentieri approfondireste questo argomento, e che abbiate paura, come i fanciulli, che davvero il vento, non appena l'anima esca dal corpo, se la porti via e [E] la disperda: specialmente se ad uno toccherà di morire non quando il vento sia in quiete, ma quando soffi una forte bufera».

E Cebete ridendo disse: «O Socrate, cerca di persuaderci, come se noi avessimo davvero paura. O meglio, non come se avessimo paura noi, ma come se ci fosse un fanciullino dentro di noi e che avesse tali paure. Cerca, dunque, di persuadere questo fanciullino a non aver paura della morte come degli spauracchi».

«Ma bisogna fargli gli incantesimi tutti i giorni, – disse Socrate – fino a che non lo si sia placato con tali incantesimi!». [78 A]

«E un buon incantatore di queste paure, dove lo potremo prendere, dopo che tu ci avrai abbandonati?».

«L'Ellade – rispose Socrate – è grande, o Cebete; e nell'Ellade ci sono molti uomini capaci. E molti sono anche i popoli barbari. Dunque, dovreste cercare di scoprire fra tutti costoro un incantatore, senza risparmiare ricchezze né fatiche, perché non c'è nulla per cui potreste spendere meglio il vostro denaro. Ma dovreste cercare anche fra di voi, gli uni con gli altri, perché, fors, non troverete persone che sappiano fare questo meglio di voi».

«Lo faremo senz'altro – disse Cebete –; ma [B] riprendiamo il filo del nostro discorso, se ti fa piacere».

«Certo che mi fa piacere! E come non potrebbe?».

«Bene», disse.

Seconda dimostrazione dell'immortalità dell'anima

Differenze strutturali fra le realtà sensibili e quelle intelligibili

«E allora – riprese Socrate –, bisogna che facciamo a noi medesimi una domanda di questo tipo: a quale cosa si addice l'essere passibile di questo, ossia di dissiparsi, e per quale cosa c'è da temere che subisca questo, e per quale cosa non c'è invece da temere nulla di ciò? E, dopo questo, dobbiamo considerare a quale di queste cose l'anima appartiene, e, secondo la risposta che otterremo, aver fiducia o temere per l'anima nostra».

«Dici bene», rispose. [C]

«Orbene, ciò che è stato composto o che ha una struttura composta, non conviene che sia passibile di questo, ossia di essere soggetto a decomposizione, in quello stesso modo in cui è stato composto? E, se esiste qualcosa che non sia composto, non conviene ad esso, più che a qualsiasi altro, il non essere soggetto a questo?».

«Mi pare che sia così», disse Cebete.

«E non è naturale che soprattutto le cose che sono sempre identiche e permangono sempre nella medesima condizione siano composte, e che, invece, quelle che sono sempre soggette a variazione e non permangono mai nella medesima condizione siano composte?».

«Mi pare che sia così».

«Ora torniamo – continuò Socrate – a quelle cose di cui discorrevamo prima. [D] La realtà in sé, quella del cui essere diamo spiegazione facendo domande e dando risposte, si trova sempre nelle medesime condizioni, o

avolte in un modo e avolte in un altro? L'uguale in sé, il bello in sé e ciascuna cosa che è in sé, insomma l'essere può mai subire mutazione alcuna, di qualsiasi genere? Oppure ognuna di queste cose che è in sé, essendo uniforme e in sé e per sé, si trova sempre nella medesima condizione e non può subire mai, per nessuna ragione e in nessun modo, alcun mutamento?».

«È necessario, o Socrate, che rimanga sempre nella medesima condizione», rispose Cebete.

«E che diremo delle molte cose belle, come ad esempio di uomini, di cavalli, [E] di vestimenti, e di tutte le altre cose di questo genere, che designiamo come "belle" o come "uguali", e di tutte le altre cose che designiamo con lo stesso nome che hanno le cose in sé? Permangono sempre nella medesima condizione, o, proprio al contrario delle cose in sé, non sono mai identiche né rispetto a se medesime né rispetto alle altre e, in una parola, non sono mai in alcun modo nelle medesime condizioni?».

«È proprio così! Non permangono mai nelle medesime condizioni», disse Cebete. [79 A]

«E non è forse vero che, mentre queste cose mutevoli tu le puoi vedere o toccare o percepire con gli altri sensi corporei, quelle, invece, che permangono sempre identiche non c'è altro mezzo di coglierle, se non col puro ragionamento della mente, perché queste cose sono invisibili e non si possono cogliere con la vista?».

«Verissimo è quello che dici», rispose.

«Poniamo dunque, se vuoi – egli soggiunse –, due forme di esseri: una visibile e l'altra invisibile»⁶⁸.

«Poniamole», rispose.

«E che l'invisibile permanga sempre nella medesima condizione e che il visibile non permanga mai nella medesima condizione?».

«Poniamo anche ciò», disse. [B]

L'anima corrisponde all'essere intelligibile e il corpo al sensibile

«Ebbene, che altro c'è in noi – riprese Socrate – se non, da un lato, il corpo e, dall'altro, l'anima?».

«Non c'è altro», disse.

«E il corpo a quale delle due forme di essere diremo che è più simile e più affine?».

«È chiaro a tutti – rispose – che è più simile e affine a quella visibile».

«E l'anima è visibile o invisibile?».

«Agli uomini, almeno, o Socrate, non è visibile», disse.

«Ma noi non stiamo ora parlando di cose visibili o invisibili alla natura degli uomini? O tu pensi a qualche altra natura?».

«Sì, alla natura degli uomini».

«Che cosa diciamo, dunque, dell'anima? Che è visibile o che non è visibile?».

«Che non è visibile».

«Allora è invisibile».

«Sì».

«Dunque, l'anima è più simile all'invisibile che non il corpo; questo, invece, al visibile». [C]

«Di necessità, o Socrate».

L'anima è affine all'incorruttibile e il corpo al corruttibile

«E non dicevamo poco fa anche questo, ossia che, quando l'anima si avvale del suo corpo per fare qualche indagine, servendosi della vista o dell'udito o di altro organo sensoriale – infatti far ricerca per mezzo del corpo significa far ricerca per mezzo dei sensi –, allora essa è tratta dal corpo verso le cose che non permangono mai identiche, ed erra e si confonde e barcolla come ubriaca, perché tali sono appunto le cose cui si attacca?».

«Certamente». [D]

«Ma quando l'anima, restando in sé sola e per sé sola, svolge la sua ricerca, allora si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile, e, in quanto è ad esso congenere, rimane

sempre con quello, ogni volta che le riesca essere in sé e per sé sola; e, allora, cessa di errare e in relazione a quelle cose rimane sempre nella medesima condizione, perché immutabili sono quelle cose alle quali si attacca. E questo stato dell'anima si chiama intelligenza».

«Perfetto! Ciò che tu dici è bello e vero, o Socrate», rispose.

«Ora, in base alle cose dette prima e a quelle che abbiamo dette ora, a quale delle due forme di essere ti pare che l'anima assomigli di più?».

«A me pare, o Socrate, che chiunque, anche il più duro di mente debba ammettere, messo così sulla strada della ricerca, che l'anima, sotto ogni rispetto, è più simile a ciò che è immutabile che non a ciò che non è immutabile».

«E il corpo?».

«All'altra».

L'anima domina e il corpo è dominato

«Considera ora la questione anche da quest'altro punto di vista. Quando anima e corpo sono uniti insieme, [80 A] la natura impone al corpo di servire e di lasciarsi governare, all'anima, invece, di dominare e di governare. Orbene, anche per questo rispetto, quale dei due ti pare simile a ciò che è divino e quale a ciò che è mortale? O non ti pare che ciò che è divino debba governare e comandare, e ciò che è mortale debba invece essere governato e servire?».

«A me pare».

«Dunque, l'anima a quale dei due assomiglia?».

«È chiaro, o Socrate, che l'anima assomiglia a ciò che è divino e il corpo a ciò che è mortale».

Conclusione: l'anima è in sommo grado affine al divino

«E ora osserva, o Cebete, se da tutte le cose che abbiamo dette [B] non consegue che l'anima sia in sommo

grado simile a ciò che è divino, immortale, intelligibile, uniforme, indissolubile, sempre identico a se medesimo, mentre il corpo è in sommo grado simile a ciò che è umano, mortale, multiforme, inintelligibile, dissolubile e mai identico a se medesimo. Abbiamo qualcosa da dire contro queste conclusioni, caro Cebete? O non è così?».

«No, non abbiamo nulla da dire».

Primo mito escatologico e riflessioni etiche

L'anima che si è purificata ritorna dopo la morte presso gli dèi

«E allora? Se è così, non conviene al corpo rapidamente dissolversi e all'anima restare totalmente indissolubile o qualcosa di simile?».

[C]

«Come no?».

«E comprendi, allora, che, quando l'uomo è morto, la parte di lui che è visibile, cioè il corpo, che giace nel mondo visibile e che noi chiamiamo cadavere, cui tocca dissolversi e disgregarsi e dileguarsi, non subisce immediatamente questa sorte, ma si conserva per un tempo abbastanza lungo: e, specialmente se uno muore in una stagione propizia e col corpo in buone condizioni, si conserva anche molto a lungo; e un corpo consunto e imbalsamato, come le mummie in Egitto⁶⁹, si conserva addirittura per un periodo di tempo incalcolabile, [D] senza contare, poi, alcune parti del corpo, come ossa, nervi e altre simili, che, anche se questo imputridisce, sono, per così dire, immortali. O no?».

«Sì».

«Allora, l'anima, che è invisibile e che se ne va in luogo diverso da questo che conviene ad essa, bello, puro, invisibile, nell'Ade nel vero senso della parola⁷⁰, presso un dio buono e sapiente, dove anche l'anima mia dovrà presto andare, se al dio piaccia:

ebbene, la nostra anima, che ha tali caratteristiche e tale natura, appena si allontana dal corpo, si dissipa e si annienta immediatamente, come dice la maggior parte [E] della gente? Ci vuole altro, o Simmia e Cebete! Invece la cosa sta in questi termini: se essa si distacca pura, non trascinandosi addietro niente del corpo, per quanto dipenda dalla sua volontà, in quanto vivendo non ebbe nulla in comune con esso e anzi lo fuggì, restando raccolta in se medesima e preoccupandosi sempre di restare tale – e questo non è altro se non rettamente filosofare e [81 A] prepararsi serenamente a morire –: ebbene, non è forse preparazione alla morte, questa?».

«Certamente».

«E allora, un'anima che si è preparata in tal modo, non se ne andrà verso ciò che le assomiglia, verso ciò che è invisibile, divino, immortale, intelligente, dove, una volta giunta, le toccherà di essere veramente felice, libera dagli erramenti, dalle stoltezze, dalle paure, dai selvaggi amori e dagli altri mali umani, passando tutto il resto del tempo con gli dèi, come si racconta degli iniziati? Diremo così, o Cebete, o no?».

«Così, per Zeus», disse Cebete. [B]

L'anima non purificata rimane legata al corporeo anche dopo la morte

«Se invece, io credo, essa si distacca dal corpo contaminata e immonda, in quanto è rimasta sempre strettamente unita al corpo e asservita ad esso e innamorata di esso, incantata dalle sue passioni e dai suoi godimenti, al punto che nulla le parve essere vero se non ciò che è corporeo, ossia ciò che si può vedere o toccare, bere o mangiare e usare per i piaceri d'amore, essendosi abituata a disprezzare, a temere e a fuggire tutto ciò che è oscuro agli occhi e invisibile, e che è invece intelligibile e raggiungibile con la filosofia; ebbene, un'anima [C] che si trovi

in queste condizioni pensi tu che si potrà separare dal corpo ed essere sola di per sé e pura?».

«In nessun modo», rispose.

«Ma si distaccherà, io credo, impregnata dell'elemento corporeo che l'attaccamento e l'intima unione col corpo, a causa della continua unione e della cospicua cura che ebbe per esso, le ha reso connaturale».

«Certamente».

«E questo corporeo, o amico, bisogna pur credere che sia pesante, terreno e visibile. E un'anima di questo tipo impregnata di esso è come appesantita ed è trascinata nuovamente verso il mondo visibile, per paura dell'invisibile e dell'Ade, come si racconta, e se ne va vagando intorno [D] ai monumenti funebri e ai sepolcri, presso i quali furono visti oscuri fantasmi di anime, immagini che producono anime di questo genere, che non si sono liberate e purificate e che ancora sono partecipi del visibile e quindi si vedono ancora».

«È verosimile, o Socrate».

«Certo che è verosimile, o Cebete! E verosimile è anche che queste anime non siano quelle dei buoni, ma quelle dei cattivi, le quali sono costrette ad andare errando attorno a questi luoghi, scontando la pena della loro passata esistenza malvagia. E se ne vanno errabonde fino al momento in cui [E], per il desiderio di quell'elemento corporeo che tien dietro a loro, non vengano legate di nuovo ad un corpo».

La reincarnazione delle anime

«E, come è verosimile, si legano a corpi che hanno costumi quali esse praticarono nella loro vita passata».⁷¹

«Che cosa significa questo che dici, o Socrate?».

«Ecco qualche esempio: quelle che si abbandonarono ai piaceri dell'ingordigia e alle dissolutezze e alle ubriachezze e non ebbero alcun ritengo, è verosimile che entrino in forme

di asini [82 A] e di altre bestie del genere. Non credi tu?».

«È del tutto verosimile quello che dici».

«Invece, quelle che preferirono ingiustizie, tirannidi e rapine, è verosimile che entrino in forme di lupi, avvoltoi o nibbi. O in quali altre specie di animali diciamo che queste anime debbono entrare?».

«Certamente in queste!», disse Cebete.

«E, anche per le altre anime, non è chiaro dove ciascuna di esse debba andare, secondo la somiglianza delle abitudini che ebbe nella sua vita?».

«Chiario! E come no?», disse.

«E allora, non saranno forse i più felici – disse – e non andranno nei luoghi migliori coloro che praticarono la virtù civile e politica, [B] quella che chiamano temperanza e giustizia, quella che nasce dal costume e dall'esercizio, senza filosofia e senza conoscenza?».

«E in che modo saranno i più felici costoro?».

«Perché è probabile che costoro trapassino in un genere di animali socievoli e mansueti come loro, per esempio in api, in vespe o in formiche, oppure anche, di nuovo, nel genere umano, e che si rigenerino da costoro uomini probi».

«È probabile».

La vita etica perfetta e il vero sapere

«Ma al genere degli dèi non è concesso di giungere a chi non abbia coltivato filosofia e non se ne sia andato dal corpo completamente puro, [C] ma è concesso solamente a colui che fu amante del sapere. Proprio per questo, amici miei, Simmia e Cebete, i veri filosofi si tengono lontani da tutte le passioni del corpo, e si dominano e non si abbandonano ad esse. E si astengono da esse non già perché temano la rovina del loro patrimonio e la povertà, come fa la gente comune e

quelli che sono attaccati al denaro; e neppure perché temano l'infamia ed il disonore, come coloro che sono avidi di potere e ambiziosi di onori».

«E in effetti questo, o Socrate, non converrebbe ai filosofi», affermò Cebete. [D]

«Per Zeus, no davvero! – esclamò Socrate –. Perciò, o Cebete, coloro che vivono avendo cura dell'anima e non accarezzando il corpo, danno l'addio agli altri e non seguono la loro via, perché non sanno dove vanno. E, pensando che non si debba fare nulla contro la filosofia e contro la liberazione e la purificazione che produce, si affidano ad essa, e la seguono sulla via per la quale essa li guida».

L'anima del filosofo si libera dalle passioni legate al corpo

«In che modo, o Socrate?».

«Te lo dirò – rispose –. Coloro che amano il sapere sanno che [E] la filosofia, prendendo la loro anima interamente legata ai lacci del corpo e ad esso congiunta, costretta a considerare gli esseri mediante il corpo, come attraverso una prigione⁷², non da se stessa e per se stessa, e avvolta in ogni forma di ignoranza; e avvedendosi che la cosa tremenda del carcere è prodotta dalle passioni, in quanto chi è legato contribuisce lui stesso in sommo grado [83 A] a farsi avvinghiare; ebbene, come dicevamo, questi uomini che amano il sapere sanno che la filosofia, prendendo la loro anima che si trova in tali condizioni, dà ad essa consiglio e cerca di scioglierla, dimostrando che l'indagine che si conduce mediante gli occhi è piena di inganni, e così anche l'indagine che si conduce mediante gli orecchi e gli altri sensi, persuadendola ad abbandonare questi, se non per quel tanto che è necessario far uso di essi, ed esortandola a raccogliersi e a concentrarsi tutta in se stessa e a non credere a nient'altro che [B] a se stessa, e a tenere per vero solo ciò che essa

da sé intende e da sé sola, quale che sia quell'essere in sé e per sé che essa di per sé pensa, e a non credere in nulla vero ciò che vede con altri mezzi e che continuamente muta col mutare delle circostanze, perché mentre questo è sensibile e visibile, ciò che invece essa da se medesima vede è intelligibile ed eterno. E l'anima del vero filosofo, non ritenendo di dover contrastare a questa liberazione, si astiene dai piaceri, dai desideri e dalle paure il più possibile, considerando che chi si lascia prendere oltre misura dai piaceri o dai timori o dai dolori o dalle passioni non riceve da [C] essi un male di quelli che si potrebbe credere, come se si ammalasse, o consumasse parte delle sue sostanze per soddisfare le sue passioni, ma subisce il male più grande che si possa immaginare: subisce questo male, e non se ne rende conto».

«Quale è, Socrate, questo male?», disse Cebete.

«È che l'anima dell'uomo, provando un forte piacere o un forte dolore a causa di qualche cosa, è spinta per questo a credere che ciò che le fa provare queste sue affezioni sia la cosa più evidente e più vera, mentre non è così. Ora, questo ci accade specialmente con le cose visibili. O no?».

«Certamente». [D]

«E non è forse per queste sue affezioni che l'anima è soprattutto legata al corpo?».

«E perché?».

«Perché ogni piacere e ogni dolore, come se avesse un chiodo, inchioda e fissa l'anima nel corpo, la fa diventare quasi corporea e le fa credere che sia vero ciò che il corpo dice essere vero. E da questo avere le stesse opinioni del corpo e da questo suo godere degli stessi godimenti del corpo, io penso, è costretta anche ad acquistare gli stessi modi e le stesse tendenze del corpo, e quindi a diventare tale da non poter giungere pura all'Ade; ma uscirà dal corpo tutta piena di desiderio del cor-

po, cosicché cadrà subito nuovamente in [E] un altro corpo, e, come se fosse semenza, ivi germoglierà, e, per questo, non potrà mai avere in sorte la partecipazione di ciò che è divino, puro, uniforme».

«È verissimo, o Socrate», disse Cebete.

La filosofia porta l'anima dell'uomo a ciò che le è affine

«Per queste ragioni, dunque, o Cebete, i veri amanti del sapere hanno temperanza e forza, e non già per le ragioni che i più adducono. O tu credi alla gente?» [84 A]

«Io no».

«Certo che no, perché l'anima del filosofo ragionerebbe come io dico, e non riterrebbe sicuramente che, mentre la filosofia deve scioglierla dal corpo, quando poi la liberi, si debba gettare in balia dei piaceri e dei dolori e nuovamente incatenarsi e compiere un lavoro inutile, tessendo una specie di tela di Penelope alla rovescia⁷⁵. Invece, procurandosi la tranquillità da queste passioni e seguendo la ragione e restando costantemente ferma in essa e contemplando ciò che è vero e divino e non soggetto all'opinione [B] e di quello nutrendosi, crede di dover vivere così, finché dovrà vivere; e, dopo che sarà morta, giungendo a ciò che le è congenere e simile, crede che sarà liberata dalle sciagure umane. E nutrita di questo nutrimento, essa non deve temere, o Simmia e Cebete, che, nell'uscire dal corpo, ci sia pericolo di esser travolta dai venti e soffiata via, e così di non essere più nulla da nessuna parte». [C]

Intermezzo e dubbi sulle precedenti dimostrazioni

Il canto dei cigni

Dopo che Socrate ebbe detto queste cose, ci fu silenzio per molto tempo⁷⁶. Egli stesso rimase molto pensoso

su ciò che si era detto, come si vedeva a guardarlo, e così anche la maggior parte di noi. Invece Cebete e Simmia discutevano fra loro a bassa voce.

E Socrate, vedutigli, domandò loro: «Le cose che vi ho dette vi paiono forse non sufficienti? Certamente danno luogo a molti dubbi e obiezioni, se si vogliono considerare a fondo. Ora, se voi discutevate d'altro, io non dico nulla; ma se avete, invece, qualche difficoltà sulle cose dette, non dovete esitare a parlare e pure [D] ad esporre il vostro pensiero, se mai vi sembra che in qualche altro modo si potesse dire meglio, e a prendere di nuovo con voi anche me, se vi pare di poter risolvere con me più facilmente quelle difficoltà».

E Simmia, allora, disse: «Ebbene, o Socrate, io ti dirò la verità. Già da un pezzo ciascuno di noi due, sentendosi in difficoltà, spinge e incita l'altro a domandare, perché abbiamo vivo desiderio di ascoltarti; ma esitiamo a darti questo disturbo, temendo che ciò ti sia sgradito, data l'attuale circostanza».

Ed egli, udendo questo, sorrise dolcemente e disse: «Ahimé, o Simmia: ben difficilmente potrò persuadere gli altri uomini [E] che io non ritengo questa mia sorte una sventura, dal momento che non riesco a persuadere nemmeno voi, ma temete che io mi trovi in una situazione più difficile che non nella mia vita passata».

«E si vede che io, in fatto di divinazione, vi sembro molto da meno dei cigni, i quali, quando sentono che devono morire, pur cantando [85 A] anche prima, in quel momento cantano tuttavia i loro canti più lunghi e più belli⁷⁷, pieni di gioia, perché stanno per andarsene presso quel dio del quale sono ministri».

«Invece gli uomini, per la paura che hanno della morte, dicono menzogne perfino sui cigni, e sostengono che essi, cantando il loro canto di morte,

cantano per dolore; e non riflettono sul fatto che nessun uccello canta, quando abbia fame o freddo, o lo affligga qualche altro dolore, nemmeno lo stesso usignolo, né la rondine, né l'upupa, i quali si dice che cantino per sfogare il loro dolore⁷⁸.

«Ma a me pare che né [B] questi uccelli né i cigni cantino per sfogare il loro dolore. E anzi, credo, i cigni, poiché son sacri ad Apollo, sono indovini; e, avendo la visione dei beni dell'Ade, nel giorno della loro morte cantano e si rallegrano, più che nel tempo passato».

«Ora, anch'io mi ritengo compagno dei cigni nel loro servizio, e sacro al medesimo dio, e ritengo di aver avuto dal dio il dono della divinazione non meno di essi, e, quindi, di dover andarmene da questa vita non più tristemente di loro⁷⁹».

«Dunque, dite pure e domandate quello che volete, fino a che gli undici magistrati degli Ateniesi lo permetteranno⁸⁰».

«Dici bene – rispose Simmia –. E io ti dirò quale è [C] il mio problema, e lui, poi, ti dirà quale parte del tuo ragionamento non accetta».

«Infatti, o Socrate, io la penso come te, che, cioè, avere una chiara conoscenza di tale questione in questa vita, o è impossibile o è molto difficile, ma che, d'altra parte, il non mettere a prova in tutte le maniere le cose che si dicono al riguardo e il desistere prima che sia esaurito l'esame sotto ogni rispetto, è da uomo veramente vile».

«Infatti, trattandosi di questi argomenti, non è possibile se non fare una di queste cose: o apprendere da altri come stiano le cose, oppure scoprirlo da se stessi; ovvero, se ciò è impossibile, accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare, [D] e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio della traversata del mare della vita: a meno che non si possa fare il viaggio in modo più

sicuro e con minor rischio su più solida nave, cioè affidandosi a una rivelazione divina⁸¹».

«E così, io, ora, non mi vergognerò di farti domande, dal momento che anche tu mi dici di far questo, e non dovrò rimproverare me stesso, in futuro, di non averti ora detto quello che io penso. Infatti, o Socrate, quando considero da me e insieme con lui le cose dette, non mi pare che esse siano soddisfacenti». [E]

Il dubbio di Simmia

E Socrate: «Forse, questo che a te pare, è vero, o amico. Ma dimmi in quale punto le cose che abbiamo dette non ti paiono sufficienti».

«In questo punto – egli rispose –. Il tuo ragionamento si potrebbe rifare anche a proposito dell'armonia della lira e delle corde, in quanto in una lira ben accordata l'armonia è qualcosa di invisibile, incorporeo, bellissimo e [86 A] divino, mentre la lira e le corde sono corpi e sono di forma corporea, composti, come la terra, e, insomma, dello stesso genere delle cose mortali».

«Ora, supponiamo che si spezzasse la lira, se ne recidessero le corde o le si strappassero. Uno potrebbe appoggiarsi al medesimo ragionamento che fai tu, sostenendo che è necessario che quell'armonia continui a sussistere e che non perisca; infatti, non è in alcun modo possibile che la lira continui a sussistere, una volta che siano rotte le corde, e che continuino a sussistere le corde stesse che sono di natura mortale e, d'altra parte, non è possibile che sia distrutta l'armonia, [B] che è per sua natura simile e affine alle cose immortali, e che sia distrutta prima di ciò che è mortale. E, anzi si potrebbe aggiungere che è necessario che l'armonia continui ad esistere da qualche parte, e che innanzi tutto si decompongano il legno e le corde, prima che essa subisca alcun danno».

«Ebbene io credo, o Socrate, che

anche tu sappia che noi pensiamo dell'anima all'incirca questo, e cioè che, come il corpo è costituito e tenuto insieme dal caldo, dal freddo, dal secco e dall'umido, così anche l'anima sia una mescolanza di questo genere e un'armonia [C] di questi elementi, quando essi si mescolano in modo appropriato e in giusta misura⁸⁰.

«Dunque, se l'anima è armonia, è chiaro che, quando il corpo sia rilassato, oppure sia teso oltre misura dalle malattie e da altri mali, è necessario che l'anima, anche se è divinissima, immediatamente perisca, come tutte le altre armonie, sia quella che è nei suoni, sia quella che è in tutte le opere degli artefici; e che, al contrario, i resti del corpo rimangano per lungo tempo, [D] fino a che non siano bruciati o distrutti dalla putredine.

«Vedi tu, ora, contro questo argomento, che cosa potremo rispondere: se, cioè, qualcuno sostenesse che, essendo l'anima una mescolanza degli elementi che sono nel corpo, in quella che chiamiamo morte proprio lei perisca per prima».

Il dubbio di Cebete

Socrate, fissando su di noi il suo sguardo come soleva per lo più fare, e sorridendo, disse: «Simmia dice cose giuste! Se, dunque, qualcuno di voi è più pronto di me a rispondere a questa obiezione, perché non risponde? Infatti, egli ha affrontato il ragionamento niente affatto alla leggera. Ma credo che, prima di rispondere, convenga sentire che cosa Cebete, [E] a sua volta, ha da rimproverare al mio ragionamento, in modo che possiamo avere tempo di pensare a quello che potremo dire. E poi, una volta che avremo ascoltato tutti e due, o consentiremo con loro, se le loro opinioni ci sembreranno ben accordate, o, se no, bisognerà che io difenda il mio ragionamento. Suvvia, o Cebete, di' che cosa era ciò che ti turbava!».

Rispose Cebete: «Te lo dico subito. A me pare che il ragionamento sia rimasto ancora al medesimo punto e che presti il fianco [87 A] alle medesime critiche che facevamo prima⁸¹. Che l'anima nostra esistesse anche prima che entrasse in questa forma umana, non nego che sia stato dimostrato in modo garbato; direi anzi, se non fosse eccessivo, in maniera del tutto soddisfacente. Ma che essa, dopo che noi siamo morti, possa ancora esistere in qualche luogo, ebbene, non mi pare dimostrato in modo altrettanto soddisfacente⁸².

«Che poi l'anima sia più forte e più duratura del corpo, lo ammetto e non acconsento con Simmia nella sua obiezione, perché vedo bene che, per tutti questi rispetti, c'è una grande differenza fra anima e corpo.

«Ma il tuo ragionamento mi potrebbe obiettare: dunque, perché mai ancora diffidi, dal momento che vedi che, quando l'uomo muore, la parte più debole continua ad esistere? [B] Non ti pare necessario che si conservi anche quella che è molto più durevole, in questo tempo in cui dura il corpo?

«Ebbene, a questo proposito guarda se è valido quello che dico: infatti anch'io ho bisogno, come Simmia, di fare una similitudine. A me pare che dire questo sia un poco come se uno, riferendosi ad esempio a un tessitore vecchio che è morto, dicesse che, invece, non è morto, ma esiste sano e salvo da qualche parte, e adducesse a prova di questo il vestito che quegli indossava e che aveva intessuto di propria mano, mostrando che esso è ancora intatto e per nulla consumato; e se [C] uno non gli credesse, egli domandasse se è più duratura la natura dell'uomo o quella del vestito che egli usa e che indossa, e rispondendo quello che è molto più duratura la natura dell'uomo, egli allora credesse di aver provato che, dunque, a più forte ragione deve essere vivo l'uomo, dal momento

che il vestito, che ha natura meno durevole, non è ancora perito.

«Ma io credo, o Simmia, che la cosa non stia così; fa' attenzione anche tu a ciò che io dico. Chiunque, infatti, dovrebbe ammettere che colui che ragionasse a questa maniera, direbbe cose che non hanno senso, perché questo tessitore, dopo aver tessuto e logorato molti vestiti, perisce, sì, dopo molti di questi vestiti, [D] ma rispetto all'ultimo perisce prima; e, tuttavia, non per questa ragione l'uomo è meno pregevole e più debole del suo vestito.

«Ora, questa medesima similitudine, mi pare, si potrebbe applicare all'anima e al suo rapporto col corpo, e se qualcuno dicesse a loro riguardo queste medesime cose, mi pare che direbbe cose sensate: ossia che l'anima è di natura più durevole del corpo e il corpo è di natura più debole e di minor durata dell'anima; ma, con questo, verrebbe semplicemente a dire che ciascuna anima consuma molti corpi, specialmente se essa vive molti anni⁸³. Se, infatti, il corpo muta e deperisce continuamente, mentre l'uomo è ancora vivo, ma l'anima ritesse continuamente quella parte del corpo che si consuma; ebbene, cionondimeno sarà necessario che, [E] allorché l'anima perisce, si trovi ad avere addosso l'ultimo suo vestito⁸⁴ e che perisca prima solamente rispetto a quest'ultimo; venendo a mancare l'anima, allora il corpo rivela tutta la sua debolezza, e tosto, imputridendo, si dissolve.

«Sicché, in base a questo, non conviene che crediamo in questo ragionamento e che abbiamo fiducia che [88 A] dopo che siamo morti la nostra anima continuerà ad esistere in qualche luogo.

«In effetti, se qualcuno, a chi sostenesse le cose che ora tu sostieni, concedesse anche più di quello che io concedo, e cioè ammettesse che le nostre anime non solo esistevano in un tempo anteriore al nostro nascere, ma

che nulla vieta che, dopo che siamo morti, esse siano e saranno anime di altri esseri e rinascano e muoiano di nuovo per molte volte, perché l'anima ha natura così forte da resistere pur rinascendo molte volte; ma poi, una volta concesso questo, non volesse più ammettere che essa a causa delle molte generazioni non si affatichi, e che alla fine non perisca del tutto in qualcuna delle morti, e dicesse che nessuno conosce quale sia la morte ultima, [B] e quale la distruzione del corpo che porta con sé la distruzione dell'anima, perché è impossibile che chiunque di noi se ne accorga; ebbene, se la cosa sta in questi termini, nessuno deve credere che, affrontando la morte con fiducia, non la affronti con un'assurda fiducia, se egli non è in grado di dimostrare che l'anima è totalmente immortale e indistruttibile; se no, è necessario che colui che sia sul punto di morire tema della sua anima, ossia che essa, nel momento in cui si separerà dal corpo che ora ha, perisca del tutto». [C]

Lo smarrimento dei presenti e il sacrificio dei capelli di Fedone

Tutti, dopo averli sentiti dire tali cose, provammo un senso di smarrimento, come poi ci dicemmo l'un l'altro: infatti, mentre prima eravamo rimasti del tutto convinti dal precedente ragionamento, ora pareva che essi ci sconvolgersero le idee e ci gettassero nel dubbio, non solo rispetto al ragionamento già fatto, ma anche rispetto a quelli che si sarebbero fatti appresso. Eravamo nel dubbio di essere giudici di nessun valore, o che la cosa in se medesima fosse tale che non se ne potesse avere alcuna certezza.

ECHECRATE⁸⁵ - Per gli dèi, vi capisco bene, o Fedone! Infatti anche a me, a udire questo che hai detto, [D] viene da pormi questa domanda: «A quale ragionamento potremo ancora prestar fede? Il ragionamento di

Socrate era così convincente! Ed ora è caduto nel dubbio». Infatti, ora come sempre mi affascina in maniera straordinaria la dottrina che la nostra anima sia una certa armonia; sentendola esporre, mi sono rammentato che la pensavo così anch'io. Ed ora ho bisogno un'altra volta, come se fossimo all'inizio, di un altro ragionamento, il quale mi persuada che, quando uno muore, l'anima non muore insieme con lui. Dimmi dunque, per Zeus, in quale maniera Socrate proseguì il suo discorso? E si mostrò [E] anche lui turbato come voi, oppure no, ma con tranquillità venne in soccorso al suo ragionamento? E lo soccorse validamente o no? Narraci tutto, nel modo più preciso che ti sia possibile.

FEDONE - Veramente, Echecrate, spesso mi sono meravigliato di Socrate, ma non l'ho mai ammirato come quell'ultima volta che io fui con lui. [89 A] Che un uomo come lui avesse di che rispondere, non è certamente nulla di straordinario; ma ciò che io ho ammirato in lui è soprattutto la benevolenza e la compiacenza con cui accolse il discorso dei due giovani; e poi la penetrazione con cui colse subito il turbamento prodotto su noi dai loro discorsi e l'efficacia con cui porse rimedio: come fuggiaschi e vinti, ci rianimò e ci esortò a seguire e a riesaminare con lui il ragionamento.

ECHECRATE - E come?

FEDONE - Te lo dirò. Io mi trovavo seduto alla sua destra, [B] presso il letto, su un basso sgabello; egli, invece, stava seduto molto più in alto di me. Ora, accarezzandomi il capo e premendomi i capelli sopra il collo - infatti, quando gli capitava, solleva scherzare sui miei capelli⁸⁶ - disse: «Fedone, forse tu domani ti taglierai questi bei capelli»⁸⁷.

«Pare, o Socrate», dissi io.

«No, se dai retta a me».

«Perché?», chiesi io.

«Ce li taglieremo oggi - disse -, io

i miei e tu i tuoi, se ci morirà il ragionamento e se non potremo farlo rivivere⁸⁸. [C] E, se io fossi te e il ragionamento mi sfuggisse, farei, come gli Argivi⁸⁹, il voto solenne di non lasciarmi crescere mai più i capelli, se prima, riprendendo la discussione e combattendo gli argomenti di Simmia e di Cebete, non riuscissi a riportare vittoria».

«Ma contro due - dissi io -, come dice il proverbio, neppure Eracle ha la forza di farcela!»⁹⁰.

«Allora chiama anche me - disse - come fossi Iolao, finché è ancora giorno».

«Va bene - risposi -, allora ti chiamerò, ma non come se fossi io Eracle, ma come se fossi io Iolao che chiama Eracle».

«È lo stesso», rispose.

Esortazione di Socrate a non lasciarsi cogliere dalla sfiducia nei ragionamenti

«Ma innanzi tutto, guardiamoci dal cadere vittime di un inconveniente».

«Quale?», domandai. [D]

«Di prendere in odio i ragionamenti come coloro che prendono in odio gli uomini, in quanto non esiste male maggiore che un uomo possa patire, cioè prendere in odio i ragionamenti. E l'odio contro i ragionamenti e quello contro gli uomini nascono nella stessa maniera. Infatti, l'odio contro gli uomini sorge in noi dall'aver posto troppa fiducia in qualcuno senza adeguata considerazione, credendo costui assolutamente verace, schietto e fedele, e poi dall'averlo scoperto, di lì a non molto, malvagio e infido, e poi daccapo diverso. Ora, quando ad uno capita di essere più volte vittima di questa esperienza, specialmente nei confronti di quelli che riteneva [E] amicissimi e intimissimi, finisce, per i molti disinganni, con l'odiare tutti quanti e col credere che non ci sia assolutamente nulla di sano in nessu-

no. O non ti sei mai accorto che succede così?».

«Certo», dissi io.

«E allora - riprese Socrate -, non è forse una brutta cosa questa, e non è forse evidente che costui, senza avere alcuna conoscenza degli uomini, vuole tuttavia praticare gli uomini? Perché, se egli praticasse gli uomini avendo conoscenza di essi, giudicherebbe le cose come sono, [90 A] ossia che gli uomini buoni e i malvagi sono molto pochi, sia gli uni come gli altri, e che i più stanno nel mezzo fra gli uni e gli altri».

«Come dici?», domandai io.

«Come si verifica - rispose Socrate - per le cose molto piccole e molto grandi. Credi tu che ci sia qualcosa di più raro che trovare un uomo o un cane o qualcos'altro che sia molto grande o molto piccolo, oppure che sia molto lento o molto veloce, molto bello o molto brutto, molto bianco o molto nero? Non ti sei mai accorto che in tutte queste cose sono rari e scarsi di numero gli estremi, e che, invece, ciò che sta nel mezzo è abbondante e numeroso?».

«Certamente», dissi. [B]

«E non credi tu - disse - che, se mai si bandisse una gara di malvagità, pochissimi risulterebbero, anche qui, primi?».

«È naturale», dissi io.

«Certo, è naturale - rispose -. Tuttavia, non è sotto questo rispetto che i ragionamenti assomigliano agli uomini - tu mi hai sviato e io sono venuto dietro a te -, ma in quest'altro: che, cioè, quando qualcuno, senza avere conoscenza dell'arte dei ragionamenti, crede che un ragionamento sia vero e, poco dopo, gli pare falso - e a volte è davvero falso e a volte no -, e poi ancora gli pare diverso, e poi ancora diverso... E tu sai benissimo che specialmente coloro [C] che passano il loro tempo a ragionare pro e contro ogni cosa, finiscono col convincersi di

essere diventati i più sapienti di tutti e di avere essi soli compreso che non esiste alcuna cosa né alcun ragionamento sicuro e saldo, ma che tutti gli esseri si rivoltano in su e in giù, così come avviene nell'Euripo⁹¹, e in nessun momento e in nessun luogo rimangono mai fermi».

«Certo - risposi -, è vero».

«E allora, o Fedone - egli disse -, non sarebbe deplorabile che ci capitasse questo, e cioè che, pur essendoci ragionamenti veri e saldi e che si possono riconoscere come tali, [D] per esserci trovati di fronte a ragionamenti che a volte ci parvero veri e a volte no, invece di dare la colpa a sé e alla propria mancanza di conoscenza, si finisse, perché angustati, col dar la colpa volentieri ai ragionamenti medesimi e così si continuasse a odiarli e a biasimarli per tutta la vita, e così si restasse privi della conoscenza della verità e degli esseri?».

«Per Zeus - dissi -, sarebbe davvero cosa deplorabile!».

«Dunque, in primo luogo dobbiamo guardarci da questo - disse Socrate - e non [E] lasciare entrare nell'anima la convinzione che non esiste alcun ragionamento sano, ma dobbiamo convincerci piuttosto che noi non siamo ancora sani, e che dobbiamo farci forza e preoccuparci di essere sani in tutti i modi: tu e gli altri per tutta la vita che vi resta, io, invece, [91 A] per la morte. Infatti anch'io corro il pericolo, in questa circostanza, di non comportarmi da filosofo rispetto alla morte, ma come coloro che, privi di spirituale educazione, vogliono sempre vincere ad ogni costo».

«Costoro, infatti, quando discutono di qualche cosa, non si preoccupano di sapere come stiano veramente le cose su cui verte la loro discussione, ma desiderano unicamente che ciò che essi affermano essere vero sembri tale anche a quelli che sono presenti».

«E io credo di differire da costoro,

in questo momento, solo in questo: che io non mi preoccupo che ciò che io dico sembri vero a coloro che qui sono presenti – se mi riuscisse, tanto meglio! –, ma mi preoccupa che paia vero soprattutto a me. [B] Infatti, o amico, io faccio un calcolo – e guarda se io non ne ricavi vantaggio –, cioè che, se sono vere le cose che affermo, è bene che me ne persuada; se, invece, non c'è più nulla per chi è morto, allora, in questo tempo che precede la morte, non sarò stato, almeno, tedioso con i miei lamenti a coloro che sono presenti. Ma questa ignoranza non durerà a lungo – sarebbe davvero un gran male! –, ma finirà fra poco.

«Dunque, o Simmia e Cebete, con l'animo disposto in questa maniera, io ricomincio il mio ragionamento. E se voi mi date retta, [C] vi preoccuperete poco di Socrate e molto più della verità. E, se poi vi sembrerà che io dica il vero, mi darete ragione; altrimenti, dovrete opporvi con ogni vostro argomento, facendo bene attenzione che io, per troppo zelo, ingannando me e voi insieme con me, non fugga via come fa l'ape, lasciando infitto il pungiglione».

Confutazione dell'obiezione di Simmia

Le tesi di Simmia sono fra loro in contraddizione

«Procediamo, dunque! E in primo luogo, richiamatemi alla memoria le cose che mi avete detto, se vi do l'impressione di non ricordarmene.

«Simmia, mi pare, dubita e teme che l'anima, ancorché sia più divina e più bella del corpo, possa perire prima del corpo, perché è una specie di armonia. [D]

«Cebete, invece, mi pare che fosse d'accordo con me nel ritenere che l'anima è più duratura del corpo; ma, secondo lui, resta a tutti oscuro questo punto: se essa, dopo aver consumato

più volte molti corpi, alla fine, mentre lascia l'ultimo corpo, non perisca, e che la morte non sia altro che questo, ossia la distruzione dell'anima, giacché il corpo non cessa mai di perire continuamente. Sono queste o no, o Simmia e Cebete, le obiezioni che dobbiamo esaminare?».

Tutti e due convennero che erano queste.

«E non accettate – disse – tutti quanti gli argomenti di prima, oppure alcuni li accettate e alcuni no?». [E]

«Alcuni sì – risposero – e alcuni no».

«E che cosa dite – riprese – di quei ragionamenti in cui affermavamo che l'apprendimento è reminiscenza, e che, dal momento che è così, è necessario che la nostra [92 A] anima si trovi in un altro luogo, prima di essere legata al corpo?».

«Io – rispose Cebete – come allora fui persuaso da questo argomento in modo mirabile, così, anche ora, rimango fermo ad esso come a nessun altro».

«Veramente – disse Simmia – sono anch'io nelle stesse condizioni di Cebete: mi stupirei molto, se dovessi mai avere su questo punto un'opinione differente».

E Socrate: «Ma allora, o ospite di Tebe, è necessario che tu modifichi opinione, se rimani del parere che l'armonia sia cosa composta, e che l'anima sia armonia risultante dalla tensione degli elementi del corpo. Infatti, non vorrai certo ammettere [B] che l'armonia, che è composta, esistesse prima di quegli elementi da cui doveva poi essere composta! O ammetti questo?».

«Assolutamente no, o Socrate», disse.

«E non t'accorgi – ribatté Socrate – che tu vieni ad ammettere proprio questo, quando sostieni che l'anima esisteva prima che entrasse in una forma e in un corpo di uomo e che essa

era composta di elementi che ancora non c'erano? Certamente l'armonia non è una cosa del tipo di quella a cui la paragoni: infatti, prima si generano l'altra, le corde e [C] i suoni non ancora accordati, e l'armonia di tutte queste cose è l'ultima a nascere e la prima a morire. Dunque, in quale maniera questo tuo argomento si può accordare con quello?».

«In nessuna maniera», rispose Simmia.

«Eppure, se c'è ragionamento – riprese Socrate – al quale convenga essere accordato, è proprio quello sull'armonia».

«Certo», disse Simmia.

«E veramente questo ragionamento non ti si accorda con l'altro. E, allora, bada bene: fra questi ragionamenti, quale preferisci: che l'apprendimento è una reminiscenza, oppure che l'anima è armonia?».

«Molto più il primo – disse –, o Socrate, perché il secondo [D] mi è venuto in mente non già seguendo una dimostrazione, ma solo in base ad una certa verosimiglianza e ad una bella apparenza, che è la base sulla quale si fondano le opinioni dei più. E so bene che gli argomenti che basano le loro conclusioni sulla verosimiglianza sono vani, e se uno non se ne guarda, traggono sicuramente in inganno, sia in geometria, sia in tutte le altre cose. Invece l'argomento della reminiscenza e dell'apprendimento si è visto che poggia su un postulato che è degno di essere accettato⁹². Si è infatti visto che è tanto vero che la nostra anima esiste anche prima che essa entri nel corpo, quanto è vero che esiste e ha rapporto con l'anima quella realtà che ha nome "ciò che è". [E] E l'esistenza di questa realtà io l'ho accettata a buona ragione e in modo corretto, ne sono persuaso! Perciò io non posso più accogliere, e di necessità, la tesi secondo cui l'anima è armonia, sia che la dica io, sia che la dicano altri».

La dottrina dell'anima come armonia non spiegherebbe virtù e vizio

«E allora, Simmia, che cosa dici di questo? Ti sembra che l'armonia o altra cosa composta possa avere natura diversa [93 A] da quella delle cose di cui è composta?».

«Niente affatto».

«E neanche è possibile, io penso, che faccia o patisca qualcosa di diverso da quello che fanno o patiscono quelle cose di cui è composta».

Lo ammise.

«E perciò l'armonia non può precedere quelle cose di cui è composta, ma fa seguito a quelle».

Parve anche a lui.

«Allora non può verificarsi assolutamente che l'armonia si muova o risuoni o in altro modo si opponga alle sue parti».

«Non può essere assolutamente».

«E allora? Ciascuna armonia non è forse, per sua natura, una tale armonia come appunto è stata armonizzata?».

«Non capisco», egli disse.

«Forse che – disse – se un'armonia fosse armonizzata più e meglio, [B] posto che questo fosse possibile, non sarebbe un'armonia maggiore e migliore? E se meno e peggio armonizzata, non sarebbe minore e peggiore?».

«Certamente».

«E allora, è forse possibile che avvenga questo all'anima, ossia che essa, pure per una piccolissima differenza, proprio di ciò che è anima, rispetto ad un'altra, possa essere più o meno anima o meglio o peggio anima?».

«Non è assolutamente possibile», disse.

«Suvvia, per Zeus, non si dice che un'anima ha senno e virtù e che è buona, e che un'altra è dissennata e miserabile [C] e che è malvagia? E vero questo?».

«È proprio vero».

«Ora, uno di coloro che sostengono che l'anima è armonia, che cosa dirà mai che sono queste realtà che si

trovano nell'anima, cioè la virtù e il vizio? Forse dirà che sono un'altra armonia e disarmonia? E che l'anima buona è armonia bene armonizzata, e che quindi ha dentro di sé medesima, che già è armonia, un'altra armonia? E che l'anima malvagia è disarmonia, e che non ha dentro di sé alcuna armonia?».

«Io – rispose Simmia – non so che dire. Ma è evidente che, chi sostenesse questa ipotesi, verrebbe a dire qualcosa del genere». [D]

Ed egli soggiunse: «Ma prima non si era convenuto che un'anima non può essere, rispetto ad un'altra, più o meno anima? E questo non equivale a dire che un'anima non può essere più o meno armonia né migliore o peggiore armonia rispetto ad un'altra? Non è vero?».

«Certamente!».

«E se essa non può essere armonia né più e né meno, non può nemmeno essere più o meno armonizzata. È così?».

«È così».

«E se essa è armonizzata né più e né meno, dovrà avere più o meno armonia, oppure in misura uguale?».

«In misura uguale».

«Allora l'anima, dal momento che non è più o meno anima [E] di un'altra, ma è appunto solamente questo, cioè anima, non potrà essere più o meno armonizzata di un'altra!».

«È così».

«E poiché è in questa condizione, nessun'anima può avere più o meno armonia o disarmonia di un'altra».

«No, certo».

«E ancora, dal momento che si trova in questa condizione, può essere un'anima più o meno malvagia o virtuosa rispetto ad un'altra, se la malvagità è disarmonia e la virtù è armonia?».

«Per nulla». [94 A]

«Anzi, o Simmia, sulla base di un'argomentazione coerente, nes-

n'anima potrà partecipare del vizio, se essa è armonia; infatti l'armonia essendo semplicemente quello che è, cioè armonia, non potrà mai partecipare della disarmonia».

«No, certo».

«E, quindi, neanche l'anima, che è totalmente anima, potrà partecipare del vizio».

«E come potrebbe, in base a ciò che si è detto?».

«Dunque, in base a questo ragionamento, tutte le anime di tutti i viventi saranno per noi buone alla stessa maniera, dal momento che tutte sono per loro natura appunto questo, cioè anime».

«Mi pare, o Socrate», disse.

«E ti pare che sia anche giusto dire così, e che il ragionamento sarebbe giunto [B] a questa conclusione, se fosse vera la supposizione che l'anima è armonia?».

«Sicuramente no», disse.

Se l'anima fosse armonia non potrebbe dominare il corpo

«E allora – riprese Socrate –, di tutte le cose che sono nell'uomo, ce n'è altra che tu possa dire che comandi e che non sia l'anima, specialmente per il fatto che essa è intelligente?».

«Io no».

«E comanda accondiscendendo alle passioni del corpo, oppure opponendosi ad esse? Voglio dire, per esempio, questo: quando il corpo ha caldo e sete, l'anima lo spinge a fare il contrario, cioè a non bere; e quando ha fame, lo spinge a non mangiare. E infiniti altri sono i casi in cui vediamo [C] l'anima contrapporsi alle passioni del corpo. O no?».

«Certamente».

«E non abbiamo ammesso, nei precedenti ragionamenti, che, se l'anima è armonia, non manderà mai suoni contrari ai modi in cui sono tirati o allentati o fatti vibrare o qualsiasi altra sollecitazione subiscano i suoi com-

ponenti, ma farà seguito a quelli e non potrà mai dominarli?».

«L'abbiamo ammesso – disse –; come no?».

«E allora? Non ci risulta che essa opera esattamente il contrario, dominando tutti quei componenti dai quali qualcuno dice che essa [D] deriva, opponendosi ad essi per tutta la durata della vita e dominandoli in ogni maniera, reprimendone alcuni più aspramente e con dolore mediante la ginnastica e la medicina, altri più benignamente, ora minacciando, ora ammonendo, discutendo con le passioni, con le ire e con le paure, come se essa fosse diversa da quelli, e quelli diversi da essa? Qualcosa del genere ha cantato anche Omero nell'*Odissea*, dove dice di Ulisse: *E battendosi il petto, il suo cuore così rampognava: / [E] Soffrì mio cuore, mali peggiori altra volta soffrìsti*».

«E credi tu che Omero abbia così cantato, pensando che l'anima fosse un'armonia, e che fosse tale da essere guidata dalle passioni del corpo, e non già che essa fosse tale da guidare e da dominare, essendo cosa ben più divina dell'armonia?».

«Per Zeus, o Socrate, mi pare proprio di sì».

«Allora, o amico, non va affatto bene dire che l'anima [95 A] è un'armonia; infatti, se noi diciamo così, come sembra, noi non saremmo d'accordo né con Omero, poeta divino, e nemmeno con noi medesimi».

«È così», disse.

Confutazione del dubbio di Cebete e terza prova dell'immortalità

Ricapitolazione dell'obiezione e dei punti da confutare

«E sia, dunque – disse Socrate –; Armonia tebana è diventata in qualche modo propizia! E Cadmo – soggiunse –: come lo renderemo propizio, o Cebete, e con quale argomen-

to?»».

«Io sono sicuro – rispose Cebete – che tu lo troverai. Veramente, questo ragionamento che hai fatto contro l'armonia è mirabile e superiore ad ogni mia attesa. Infatti, mentre Simmia parlava esponendo i dubbi, io mi chiedevo, meravigliato, [B] se potesse mai esserci qualcuno capace di rispondere a quella obiezione, e quindi mi è parso straordinario che essa non reggesse nemmeno al primo urto della tua argomentazione. Quindi io non mi meraviglierei che al ragionamento di Cadmo toccasse la medesima sorte».

«Carissimo – rispose Socrate –, non dirlo a voce troppo alta, perché un qualche influsso maligno non travolga il ragionamento che sta per essere fatto. Ma di questo si preoccuperà un dio; noi, per dirla con gli eroi di Omero, *facciamoci sotto*», e cerchiamo di vedere se hai detto qualcosa di buono.

«Ciò che tu domandi, in sostanza, è questo: esigi che ti sia dimostrato che la nostra anima è [C] incorruttibile e immortale, se non si vuole che un filosofo che è sul punto di morire, nutrendo fiducia e credendo che, dopo morto, sarà di là in modo considerevole più felice che non se fosse morto avendo condotto una vita del tutto diversa, non nutra una fiducia pazzza e insensata».

«E se anche si dimostrasse, tu dici, che l'anima è qualcosa di forte e simile al divino e che essa esisteva già prima che noi fossimo uomini; ebbene, tutto questo proverebbe non già che l'anima è immortale, ma solamente che essa ha lunga durata e che prima esistette in qualche luogo per un tempo assai lungo e che sapeva e faceva molte cose».

«E dicevi che questo [D] non costituisce una ragione maggiore per sostenere che l'anima è immortale; ma, anzi, che l'entrare in un corpo umano è per lei il principio della sua

distruzione come una malattia, e che, passando la sua vita in mezzo alle tribolazioni, alla fine perisce in quella che noi chiamiamo morte.

«E dicevi, infine, che non ha nessuna importanza il fatto che essa sia entrata nel corpo una volta sola o molte, per tacitare il timore che nutre ciascuno di noi: infatti, chi non sa o non ha ragioni da addurre per dimostrare che essa è immortale, deve nutrire questo timore, a meno che egli non sia uno stolto. [E]

«Sono queste, credo, o Cebete, le cose che tu dici; e di proposito io le ribadisco più volte, in modo che non ci sfugga nulla, e tu possa aggiungere o togliere qualcosa, se lo desideri».

«Per ora – disse Cebete – non ho nulla da aggiungere e neppure da togliere. Questo è appunto ciò che io sostengo».

Inadeguatezza dell'indagine dei filosofi naturalisti sulla natura⁹⁶

Socrate indugiò un pezzo, meditando tra sé, e poi disse: «Non è una questione da poco quella che poni, o Cebete: infatti essa richiede un esame generale intorno alla causa della generazione e della corruzione. [96 A] E, a questo proposito, se lo desideri, ti narrerò quali sono state le mie esperienze. Poi, se qualcosa di quello che dico ti parrà che ti possa giovare, per rendere più persuasive le cose che dici, te ne gioverai».

«Certo che lo desidero», disse Cebete.

Disse, allora, Socrate: «Stammi dunque a sentire che te le narro.

«Io, o Cebete, da giovane nutrii un desiderio vivissimo di possedere quella scienza che chiamano "indagine sulla natura". Infatti, mi sembrava una cosa straordinaria sapere quali sono le cause di ciascuna cosa, ossia sapere perché ciascuna cosa si genera, perché si corrompe e perché esiste. E molte volte [B] mi rivolsi da un capo all'altro

nelle mie indagini, esaminando, in primo luogo, problemi di questo genere: quando il caldo e il freddo entrano in decomposizione, allora, come dicono alcuni⁹⁷, si formano gli esseri viventi? È il sangue l'elemento col quale pensiamo⁹⁸, oppure l'aria⁹⁹ o il fuoco?¹⁰⁰ Oppure, non è nessuno di tutti questi elementi, ma è il cervello¹⁰¹ che produce le sensazioni dell'udito, della vista e dell'olfatto, dalle quali si generano, poi, la memoria e l'opinione, e dalla memoria e dall'opinione, una volta che abbiano acquistato stabilità, si genera la scienza?

«Poi, al contrario, esaminai i processi di corruzione delle cose e i fenomeni del cielo [C] e della terra. E, procedendo di questo passo, finii col convincermi che a tale ricerca io ero meno idoneo che a qualunque altra cosa!

«Te ne darò ora una prova convincente.

«Tutto quello che io sapevo con chiarezza, almeno come pareva a me e agli altri, allora, da questa ricerca mi si fece oscuro a tal punto che disimparai perfino quello che prima ero convinto di sapere, sia riguardo a molte altre cose, sia riguardo alla ragione per cui l'uomo cresce.

«Prima, infatti, mi pareva cosa evidente a chiunque che l'uomo cresce per effetto del mangiare e del bere. [D] Infatti, quando le carni che provengono dal cibo vanno a riunirsi alle carni, e le ossa alle ossa, e così le altre parti, in base alla medesima regola, vanno a riunirsi alle parti che hanno la stessa loro natura; ebbene, allora credevo che, per questo, la mole del corpo da poca diventasse molta, e che l'uomo da piccolo diventasse grande.

«Così io, allora, credevo. Non ti sembra che credessi cose giuste?».

«A me sì», rispose Cebete.

«E rifletti ancora su questo. Io ritenevo giusto pensare che quando un uomo, stando accanto ad uno piccolo,

risultava essere grande, egli fosse più grande [E] per il capo; e similmente un cavallo rispetto ad un altro cavallo. Ed ecco altri esempi ancora più evidenti: il dieci mi pareva essere più dell'otto, perché si aggiunge un due all'otto; e il bicubito mi pareva essere più del cubito, perché lo supera della metà».

«E ora – chiese Cebete – che te ne pare?».

«Per Zeus! Sono ben lungi dal credere di sapere la causa di una qualunque di queste cose: io che non sono capace di poter capire neppure come, allorché si aggiunge uno a uno, l'uno al quale l'altro fu aggiunto diventi due e così diventi due l'uno che è stato aggiunto, ovvero come l'uno che è stato aggiunto e l'altro al quale [97 A] venne aggiunto diventino due per la semplice aggiunta dell'uno all'altro!

«Effettivamente, fa meraviglia che, quando essi erano separati, ciascuno fosse uno e non due, e quando, invece, si accostarono l'uno all'altro, proprio questo fosse la causa per cui diventavano due, cioè questo trovarsi insieme, vale a dire l'essere stati posti l'uno accanto all'altro.

«E non riesco nemmeno a convincermi che, se si divide l'uno a metà, questa divisione debba essere la causa per cui l'uno diventa due, perché questa causa per cui ora l'uno diventa due è l'opposta di quella per cui diventò due prima. [B] Allora la causa del diventare due era l'accostamento e l'aggiunzione di una unità all'altra, ora, invece, è l'allontanare e il separare l'uno dall'altro uno.

«E neppure sono convinto di sapere come l'uno si generi, e, in una parola, come qualsiasi altra cosa si generi, si corrompa ed esista, stando a questo tipo di indagine. E cerco di mettere insieme alla meglio un altro tipo di indagine, e non accetto più questa in alcuna maniera.

Insufficienza della dottrina di Anassagora sulla Intelligenza cosmica

«Ma, un giorno, io udii un tale¹⁰² leggere un libro, che affermava essere di [C] Anassagora, il quale diceva che è l'Intelligenza che ordina e che causa tutte le cose¹⁰³. Io mi compiacqui di questa causa e mi parve che, in certo senso, andasse bene porre l'Intelligenza come causa di tutto, e dentro di me pensai che, se questo fosse stato vero, l'Intelligenza ordinatrice avrebbe dovuto ordinare tutte quante le cose e disporre ciascuna di esse in quella maniera che per esse è la migliore possibile; e quindi pensai che, se qualcuno avesse voluto scoprire la causa di ciascuna cosa, cioè la causa per cui si genera, perisce ed esiste, avrebbe dovuto scoprire appunto quale sia, per ciascuna cosa, questa causa: cioè quale sia la sua condizione migliore d'essere, di patire o [D] di fare qualsiasi cosa.

«Sulla base di questo ragionamento, io pensavo che all'uomo non convenisse considerare, intorno a se stesso e intorno alle altre cose, se non quello che è l'eccellente e l'ottimo. E, naturalmente, l'uomo avrebbe dovuto conoscere anche il peggio, perché la scienza del meglio e del peggio è la medesima.

«E ragionando in questo modo, tutto contento, credevo di aver trovato in Anassagora il maestro che mi avrebbe insegnato la causa delle cose che sono, proprio secondo quello che era il mio intendimento.

«E credevo che egli mi avrebbe insegnato, in primo luogo, se la terra sia piatta o [E] rotonda, e, dopo questo, che mi avrebbe altresì insegnato la causa per cui è così e la necessità per cui è così, mostrandomi il meglio, e cioè mostrandomi perché per la terra il meglio era appunto essere così come era. E pensavo che se, poi, mi avesse detto che la terra stava nel mezzo¹⁰⁴, mi avrebbe spiegato altresì come fosse

meglio per essa stare nel mezzo. E se mi avesse spiegato questo, io sarei stato disposto a non richiedere più [98 A] alcun'altra specie di causa.

«E così, anche del sole, sarei stato pronto a non richiedere altra specie di causa; e anche della luna e degli altri astri e dei loro rapporti di velocità e dei rivolgimenti e dei vari altri fenomeni. Mi sarebbe bastato che mi spiegasse in quale modo per ciascuno di essi il meglio sia che faccia quello che fa e che patisca quello che patisce.

«In effetti, io non avrei mai creduto che, uno che sosteneva che queste cose furono ordinate dall'Intelligenza, attribuisse loro altra causa che non fosse questa, ossia che il loro meglio era di essere così [B] come sono. Insomma, io credevo che egli, assegnando la causa a ciascuna cosa in particolare e a tutte in comune, avrebbe spiegato ciò che è il meglio per ciascuna di esse e ciò che è il meglio che è comune a tutte.

«E a queste speranze io non avrei rinunciato per nessuna ragione al mondo! Presi dunque i suoi libri con la più grande sollecitudine, e li lessi il più presto possibile, per poter conoscere il più presto possibile il meglio e il peggio.

«Ma da questa meravigliosa speranza, o amico, venivo portato via, perché, mentre procedevo nella lettura del libro, vedevo che il nostro uomo non si serviva affatto dell'Intelligenza e non le attribuiva alcun ruolo di causa nella spiegazione [C] dell'ordinamento delle cose e attribuiva, invece, il ruolo di causa all'aria, all'etere, all'acqua e a molte altre cose estranee all'Intelligenza.

«E mi pareva che egli cadesse nel medesimo equivoco di colui che dice che Socrate fa tutto ciò che fa con l'Intelligenza, ma poi, quando venisse a dire in particolare le cause di ciascuna delle cose che io faccio, dicesse, prima, che io sto seduto qui,

perché il mio corpo è fatto di ossa e di nervi, e perché le ossa sono solide e hanno giunture che le separano le une dalle altre e i nervi sono capaci [D] di distendersi e di allentarsi e avvolgono le ossa insieme con la carne e la pelle che li ricopre; e, poiché le ossa sono mobili nelle loro giunture, allentandosi e distendendosi i nervi, fanno sì che io sia ora capace di piegare le membra, e per questa causa appunto io ho piegato le membra, e per conseguenza me ne sto ora qui a sedere; e così pure se, volendo spiegare il mio conversare con voi, egli indicasse cause di questo genere, come la voce, l'aria e l'udito, e adducesse altre infinite cause di questo tipo, [E] trascurando di dire le vere cause, e cioè che, poiché gli Ateniesi ritennero meglio condannarmi, per questo anche a me parve meglio star qui a sedere e più giusto stare in carcere a scontare la pena che mi è stata imposta. Perché, corpo di un cane, sono convinto che già da un pezzo [99 A] questi miei nervi e queste mie ossa se ne starebbero o a Megara o in Beozia¹⁰⁵, portate dall'opinione del meglio, se io non avessi giudicato più giusto e più bello, invece di svignarmela e scappare in esilio, pagare alla città qualsiasi pena da essa inflittami.

«Ma chiamare "causa" cose come queste è troppo fuori luogo.

«Se uno dicesse che, se non avessi queste cose, cioè ossa, nervi e tutte le altre parti del corpo che ho, non sarei in grado di fare quello che ritengo di fare, direbbe bene; ma se dicesse che io faccio le cose che faccio proprio a causa di queste, e che, facendo le cose che faccio, io agisco, sì, con la mia intelligenza, ma non [B] in virtù della scelta del meglio, costui ragionerebbe con assai grande leggerezza.

«Questo vuol dire non essere capace di distinguere che altra è la vera causa e altro è il mezzo senza il quale la causa non potrebbe mai essere cau-

sa. E mi sembra che i più, andando a tastoni come nelle tenebre, usando un nome che non gli conviene, chiamano in questo modo il mezzo, come se fosse la causa stessa¹⁰⁶.

«Ed è questo il motivo per cui qualcuno¹⁰⁷, ponendo intorno alla terra un vortice, suppone che la terra resti ferma per effetto del movimento del cielo, mentre altri¹⁰⁸ le pone di sotto l'aria come sostegno, come se la terra fosse una madia piatta. [C] Ma quella forza per la quale terra, aria e cielo ora hanno la migliore posizione che potessero avere, questo né cercano, né credono che abbia una potenza divina, ma credono di aver trovato un Atlante¹⁰⁹ più potente, più immortale e più capace di tenere l'universo, e non credono affatto che il bene e il conveniente siano ciò che veramente lega e tiene insieme.

«Io mi sarei fatto col più grande piacere discepolo di chiunque, per poter apprendere quale sia questa causa; ma, poiché rimasi privo di essa e non mi fu possibile scoprirla da me né apprendere da altri; ebbene, vuoi che ti esponga, o Cebete, la seconda [D] navigazione¹¹⁰ che intrapresi per andare alla ricerca di questa causa?».

«Altro che, se voglio!», rispose.

La «seconda navigazione» e la scoperta del mondo ideale

E Socrate allora disse: «Dopo questo, poiché ero stanco di indagare le cose, mi parve di dover star bene attento che non mi capitasse quello che capita a coloro che osservano e studiano il sole quando c'è l'eclissi, perché alcuni si rovinano gli occhi, se non guardano la sua immagine rispecchiata nell'acqua, o [E] in qualche altra cosa del genere.

«A questo pensai, ed ebbi paura che anche l'anima mia si accecasse completamente, guardando le cose con gli occhi e cercando di coglierle con ciascuno degli altri sensi.

«Perciò, ritenni di dovermi rifugiare in certi postulati¹¹¹ e considerare in questi la verità delle cose che sono.

«Forse il paragone che ora ti ho fatto in un certo senso [100 A] non calza, giacché io non ammetto di certo che chi considera le cose alla luce di questi postulati le consideri in immagini più di chi le considera nella realtà¹¹². Comunque, io mi sono avviato in questa direzione e, di volta in volta, prendendo per base quel postulato che mi sembra più solido, giudico vero ciò che concorda con esso, sia rispetto alle cause sia rispetto alle altre cose, e ciò che non concorda giudico non vero.

«Ti voglio spiegare più chiaramente le cose che dico, perché credo che tu ora non mi intenda».

«No, per Zeus – rispose Cebete –, non troppo!». [B]

«Eppure – proseguì Socrate –, con ciò non dico nulla di nuovo, ma dico quelle cose che sempre, in altre occasioni e anche nel precedente ragionamento, ho continuato a ripetere. Mi accingo infatti a mostrarti quale sia quella forma di causa su cui mi sono a fondo impegnato e, perciò, tornuovamente su quelle cose di cui molte volte si è parlato, e da esse incomincio, partendo dal postulato che esista un bello in sé e per sé, un buono in sé e per sé, un grande in sé e per sé, e così via. Ora, se tu mi concedi e convieni che esistano veramente queste realtà, spero, partendo da queste, di mostrarti quale sia quella causa e di scoprire perché l'anima è immortale». [C]

«Ritieni pure che io te lo conceda – rispose Cebete –, e tu cerca di concludere presto!».

«Allora, guarda – disse – se le conseguenze che da questi postulati derivano ti sembrano essere le stesse che sembrano a me. A me sembra che, se c'è qualcos'altro che sia bello oltre al bello in sé, per nessun'altra ragione sia bello, se non perché partecipa di que-

sto bello in sé. E così dico di tutte le altre cose. Sei d'accordo su questa causa?».

«Sono d'accordo», rispose.

«Allora io non comprendo più e non posso più conoscere le altre cause, quelle dei sapienti. E se qualcuno mi dice [D] che una cosa è bella per il suo colore vivo o per la figura fisica o per altre ragioni del tipo di queste, io, tutte queste cose, le saluto e le mando a spasso, perché, in tutte queste cose, mi confondo, e solo questo tengo per me, semplicemente, rozzamente e forse ingenuamente: che nessun'altra ragione fa essere quella cosa bella, se non la presenza o la comunanza di quel bello in sé, o quale altro sia il modo in cui ha luogo questo rapporto. Su tale rapporto io non voglio ora insistere; ma insisto semplicemente nell'affermare che tutte le cose belle sono belle per il bello. Questa mi pare che sia la risposta più sicura da dare a me e agli altri; e, afferrandomi ad essa, [E] penso di non poter mai cadere, e che sia sicuro, e per me e per chiunque altro, rispondere che le cose belle sono belle per il bello. Non pare anche a te?».

«Mi pare».

«E non ti pare, anche, che tutte le cose grandi siano grandi e che le maggiori siano maggiori per la grandezza, e che le cose minori siano minori per la piccolezza?».

«Sì».

«Perciò, se qualcuno afferma che un tale è più grande di un altro per la testa e che il piccolo è più piccolo ugualmente per questo¹¹³, non lo ammetteresti, [101 A] ma sosterresti fermamente che tu non ammetti che una cosa sia più grande di un'altra per nessun'altra ragione se non per la grandezza, e che per questa causa essa è più grande, precisamente per la grandezza; e che il più piccolo per nessun'altra causa è più piccolo se non per la piccolezza, e che per questa causa è più piccolo, precisamente per

la piccolezza. E diresti questo, temendo che, se tu dicessi che qualcuno è più grande o più piccolo per la testa, non ti si obiettasse, in primo luogo, che è impossibile che per la medesima cosa il maggiore sia maggiore e il minore minore, e, poi, che è altresì impossibile che per la testa, che è piccola, [B] il maggiore sia maggiore, perché sarebbe veramente un portento che una cosa fosse grande per causa di una cosa che è piccola. O non temeresti questo?».

«Sì», disse Cebete ridendo.

«E non temeresti anche – soggiunse Socrate – di affermare che il dieci è più dell'otto per il due e che per questa causa supera l'otto, e non invece per la quantità e a causa della quantità? E che il bicubito è maggiore del cubito per la metà e non invece per la grandezza? Si tratta pur sempre dello stesso timore di prima».

«Certamente», rispose.

«E, allora, non ti guarderesti bene dal dire che, aggiungendo l'uno all'uno ovvero dividendo l'uno, l'aggiunzione o la divisione sia la causa [C] che fa diventare l'uno due? E non grideresti a gran voce che tu non sai come possa in altro modo generarsi alcuna cosa, se non partecipando della peculiare essenza di ciascuna realtà di cui essa partecipa, e che, nel caso in questione, tu non hai altra causa per spiegare il nascere del due se non questa, cioè la partecipazione alla dualità, e, inoltre, che debbono partecipare di questa dualità le cose che vogliono diventare due, come dell'unità ciò che vuole essere uno? E saluteresti e manderesti a spasso queste divisioni, queste aggiunzioni e tutte le altre ingegnose trovate, lasciando che le usino nelle loro risposte coloro che sono più sapienti di te. Tu invece, [D] come si dice, temendo la tua ombra e la tua inesperienza, risponderesti nel modo che s'è detto, appoggiandoti alla saldezza di questo postulato¹¹⁴.

Rimando alla dottrina dei Principi

«Se, poi, qualcuno volesse appigliarsi al postulato medesimo, lo lasceresti parlare e non gli risponderesti fino a che tu non avessi considerato tutte le conseguenze che da esso derivano, per vedere se esse concordano o non concordano fra di loro.

«E quando, poi, dovessi render conto del postulato medesimo, tu dovresti darne ragione procedendo alla stessa maniera, cioè ponendo un ulteriore postulato, quello che ti sembri il migliore fra quelli che sono più elevati, [E] via via fino a che tu non pervenissi a qualcosa di adeguato¹¹⁵.

«E non farai confusione, come fanno coloro che di tutte le cose discutono il pro e il contro, e che mettono in discussione, insieme, il principio e le conseguenze che da esso derivano, se vuoi scoprire qualcosa degli esseri!

«Di questo essi non dicono nemmeno una parola e non si danno premura, perché essi, mescolando insieme tutte le cose con la loro sapienza, sono capaci di piacere a se stessi. Ma tu, se sei un filosofo, [102 A] farai, credo, quello che dico».

«Verissimo» dissero insieme Simmia e Cebete.

ECHECRATE – E avevano proprio ragione, per Zeus, o Fedone!¹¹⁶ Infatti, mi pare che egli abbia loro esposto queste cose in modo così meraviglioso, da essere chiare anche a chi abbia solo un briciolo di intelligenza.

FEDONE – Certo, o Echecrate! Questa fu anche l'opinione di tutti quelli che erano presenti.

ECHECRATE – Ed è anche l'opinione di noi che non eravamo presenti e che sentiamo quelle cose solo ora. E dopo, che cosa disse?

Le Idee contrarie si escludono a vicenda

FEDONE – Per quanto mi sembra, una volta che gli fu concesso questo [B] e che si fu d'accordo che ciascuna

delle Idee esiste, e che tutte le altre cose partecipano delle Idee e prendono il loro nome dalle Idee, domandò: «Se, dunque, ammetti questo, quando affermi che Simmia è più grande di Socrate e più piccolo di Fedone, non affermi, allora, che in Simmia ci sono ambedue queste cose, cioè grandezza e piccolezza?».

«Io sì».

«Ma non sei anche d'accordo – prosegui – che, quando si dice "Simmia supera Socrate", la verità non è propriamente come le parole lascerebbero credere? [C] Infatti Simmia non supera Socrate per natura, cioè in quanto egli è Simmia, bensì per la grandezza che casualmente egli si trova ad avere; e neanche egli supera Socrate perché Socrate è Socrate, ma perché Socrate ha la piccolezza rispetto alla grandezza di Simmia!».

«Vero!».

«E neanche Simmia è superato da Fedone perché Fedone è Fedone, ma perché Fedone ha la grandezza in relazione alla piccolezza di Simmia!».

«È così».

«Dunque, in questo modo, Simmia riceve la denominazione di piccolo e di grande, perché si trova in mezzo a Fedone e a Socrate, e alla grandezza di Fedone [D] mette sotto la sua piccolezza perché quella la superi, mentre a Socrate mette sotto la propria grandezza che supera la piccolezza di quello». E sorridendo continuò: «Sembra che io stia parlando come uno che redige i contratti, ma la cosa sta proprio così come affermo».

Cebete assenti.

«Ti parlo così, perché desidero che anche tu sia del mio parere. A me pare non solo che la grandezza in sé non voglia mai essere, insieme, grande e piccola, ma che anche la grandezza che è in noi non riceva mai la piccolezza e non voglia mai essere superata. Ma delle due l'una: o fugge e cede il posto, quando le [E] si accosta il suo contra-

rio, cioè la piccolezza, oppure, sopraggiungendo quella, perisce; e non vorrà mai, rimanendo e accogliendo in sé la piccolezza, divenire altro da quello che era prima. Così, per esempio, io, pur avendo accolto e ricevuto la piccolezza, resto sempre quello che sono, sono lo stesso Socrate di prima, piccolo; invece la grandezza, appunto in quanto è grande, non può sopportare in alcun modo di essere piccola. E similmente la piccolezza che è in noi non vorrà mai né essere né diventare grande. E così nessuno dei contrari, continuando a rimanere quello che era, vorrà essere o divenire, ad un tempo, il proprio contrario; [103 A] e, se questo gli succede, o va via o perisce».

«Mi pare che sia così», disse Cebete.

Sentito questo, uno di quelli che erano presenti – chi fosse non me lo ricordo – disse: «Per gli dèi! Nei precedenti ragionamenti, non abbiamo forse ammesso il contrario di ciò che si afferma in questo momento, vale a dire che dal più piccolo si genera il più grande e dal più grande il più piccolo, e che, veramente, i contrari si generano dai loro contrari? Invece ora mi sembra che si dica che questo non possa mai verificarsi».

E Socrate volse il capo, ascoltò e disse: [B] «Sei stato bravo a ricordartene! Però non comprendi la differenza che c'è fra quello che si dice ora e quello che si diceva allora. Infatti allora si diceva che da cosa contraria nasce cosa contraria; ora, invece, si dice che il contrario stesso non può mai diventare contrario a se medesimo, né quello che è in noi né quello che è nella sua natura. Allora, o amico, si parlava delle cose che accolgono in sé i contrari, e che denominiamo in base ai nomi di quelli; ora, invece, parliamo dei contrari medesimi, dalla presenza dei quali le cose sono denominate, ricevendo appunto il nome di quelli. [C] E sono precisamente questi con-

trari stessi che noi affermiamo che non vorranno mai ricevere la generazione l'uno dall'altro».

E rivoltosi a Cebete gli domandò: «Forse, o Cebete, qualcuna delle cose che ha detto costui ha scosso anche te?».

«No – rispose Cebete –, quelle cose non mi hanno scosso; però non posso dire che non ci siano molte altre cose che mi lasciano perplesso».

«Dunque – concluse Socrate –, su questo siamo senz'altro d'accordo, ossia che un contrario non potrà mai essere contrario di se medesimo».

«Perfettamente d'accordo», rispose Cebete.

Anche le cose che partecipano di una certa Idea non possono accogliere l'Idea contraria

«Considera ancora – riprese Socrate – se anche su questo tu sei d'accordo. Esiste qualcosa che tu denomini caldo e freddo?».

«Sì».

«E sono forse quella stessa cosa che tu chiami neve e fuoco?» [D]

«No, per Zeus!».

«Allora, il caldo è qualcosa di diverso dal fuoco, e il freddo è qualcosa di diverso dalla neve?».

«Sì».

«Ma tu pensi, credo, anche questo: che la neve, ricevendo il caldo, come si è detto poco fa, non può rimanere quello che era, cioè neve, e insieme essere calda; ma, avvicinandosi il caldo, o cederà il posto o perirà».

«Certo».

«E così anche il fuoco, quando gli si avvicini il freddo, o se ne andrà o perirà, e non sopporterà mai, una volta accolto il freddo, di continuare ad essere ciò che era, cioè fuoco, e, ad un tempo, freddo» [E]

«È vero», disse.

«Dunque – riprese Socrate –, per quanto concerne alcune di siffatte cose, risulta che non solo l'Idea in sé esige di

mantenere perennemente il proprio nome, ma anche la cosa che non coincide con l'Idea, e che ha tuttavia sempre la forma di quella, almeno per il tempo in cui esiste. E forse quello che io intendo dire ti risulterà più chiaro nell'esempio seguente: il dispari deve avere sempre questo nome con cui noi ora lo chiamiamo, oppure no?».

«Certamente».

«E lo deve avere esso solo fra tutte le cose che sono – ed è precisamente questo che io domando –, oppure anche qualcos'altro, [104 A] che non è precisamente il dispari, e che, nondimeno, oltre che col nome suo, si deve chiamare sempre anche col nome di dispari, perché ha tale natura che mai si allontana dal dispari? Questo che dico è, per esempio, il caso del tre e di molte altre cose. E, per stare al caso del tre, non ti pare che, oltre al suo nome, gli si debba sempre dare altresì il nome del dispari, anche se il dispari e il tre non sono la medesima cosa? E come il tre, così anche il cinque e l'intera metà della serie di numeri, [B] se anche non sono la stessa cosa che il dispari, tuttavia ciascuno di essi è sempre dispari. E così, parimenti, il due e il quattro e tutta l'altra serie di numeri, se anche non sono la medesima cosa che il pari, pure, ciascuno di essi, è sempre pari. Lo ammetti o no?».

«E come no?», rispose.

«Fa' bene attenzione a quello che io ora ti voglio spiegare. Ecco: è chiaro che non soltanto i contrari in sé non si possono accogliere reciprocamente, ma altresì tutte quelle cose che non sono fra loro contrarie, e hanno tuttavia sempre in sé i contrari, nemmeno queste accolgono quell'Idea che è contraria a quella che è in esse, ma, sopravvenendo questa, [C] o periscono o cedono il campo. O non diremo che il tre perirà e sarà pronto piuttosto a sopportare qualsiasi cosa, prima di seguire ad essere tre e divenire ad un tempo anche pari?».

«Sicuro», disse Cebete.

«E nondimeno, il due non è contrario al tre», continuò Socrate.

«Certamente no».

«Dunque, non solo le Idee contrarie non persistono, avvicinandosi le une alle altre, ma anche certe altre cose non persistono, avvicinandosi a loro i contrari».

«Verissimo», disse Cebete.

«Vuoi allora – disse Socrate – che, se ne siamo capaci, noi definiamo quali sono queste cose?».

«Certamente» [D]

«Ebbene, o Cebete, non sono forse quelle che, da qualunque cosa siano dominate, non solo sono costrette a ricevere anche l'Idea di un determinato contrario che è sempre contrario di qualcosa?».

«Come dici?».

«Come dicevamo poco fa! Tu sai certamente che le cose che sono dominate dall'Idea del tre, debbono essere, di necessità, non solamente tre, ma altresì dispari».

«Certamente».

«Ebbene, a una cosa di questo genere non potrà mai accostarsi l'Idea che è contraria alla forma che produce questa cosa».

«No certo».

«E non era forse l'Idea del dispari quella che produceva il tre?».

«Sì».

«E contraria a questa Idea non è l'Idea del pari?».

«Sì» [E]

«Allora, ai tre non si avvicinerà mai l'Idea del pari!».

«No certo».

«Pertanto, i tre non partecipano dell'Idea del pari».

«Non partecipano».

«Dunque, il tre è dispari».

«Sì».

«Allora, quello che io volevo definire, cioè quali sono quelle cose che, pur non essendo il contrario di un altro contrario, ciononostante non

accolgono questo contrario – come per esempio il tre, che, pur non essendo contrario del pari, nondimeno non lo accoglie, per la ragione che esso porta sempre con sé il contrario del pari, oppure anche il due rispetto al dispari e [105 A] il fuoco rispetto al freddo e tante altre cose –, ebbene, vedi ora se anche tu lo definisci come segue: non solo il contrario non accoglie il proprio contrario, ma, questo contrario, non lo accoglie nemmeno, dovunque esso vada, quella cosa la quale porta con sé un contrario di esso, ossia anche la cosa che porta con sé un contrario non potrà mai ricevere il contrario di questo che porta con sé. E ancora una volta te lo ripeto, perché non fa male udire una cosa più volte! Il cinque non accoglierà mai l'Idea del pari, né il dieci, che è il doppio del cinque, riceverà mai quella del dispari. Invero, sebbene il doppio sia contrario, di per sé, ad altro e non al dispari, nondimeno non accoglierà mai l'Idea [B] del dispari, e neanche la frazione tre mezzi e tutte le altre frazioni che comportano la metà accoglieranno l'Idea dell'intero; e neanche le frazioni come un terzo e tutte le altre frazioni di questo tipo. Mi segui e sei d'accordo con me?»

«Sono perfettamente d'accordo e ti seguo».

L'anima in quanto è connessa strutturalmente all'Idea di vita non può accogliere la morte

«E ora di nuovo – soggiunse –, dimmi da capo, e non rispondermi con le stesse parole delle mie domande, ma segui il mio procedimento.

«Dico questo perché, oltre alla risposta che abbiamo dato prima¹¹⁷, in base alle cose che ora si sono dette, ne vedo un'altra altrettanto sicura.

«Infatti, se tu mi domandassi che cosa mai si deve generare in un corpo perché divenga caldo, io non ti darei [C] quella risposta sicura ma troppo ovvia, e cioè che deve generarsi in esso

il calore, ma, dalle cose ora dette, io ne ricaverai una più sottile, e cioè ti risponderai che in esso si deve generare il fuoco.

«E se mi domandassi che cosa si deve generare in un corpo perché si ammali, non ti risponderai che in esso si deve generare la malattia, ma la febbre.

«E se mi domandassi che cosa si deve generare in un numero perché divenga dispari, non ti risponderai che in esso si deve generare la disparità, ma una unità. E così per le altre cose. Vedi un po' se hai inteso bene quello che voglio dire».

«Ma ho capito molto bene!», rispose.

«Allora dimmi: che cosa si deve generare in un corpo perché sia vivo?».

«Si deve generare l'anima», rispose. [D]

«Ed è forse sempre così?».

«E come no?», rispose.

«Allora, l'anima, qualunque cosa occupi, entra portandovi sempre la vita».

«È così», disse.

«E c'è qualcosa contrario alla vita, oppure no?».

«C'è», rispose.

«E che cos'è?».

«La morte».

«E non è forse vero che l'anima non potrà mai accogliere il contrario di ciò che essa apporta, come si è concordemente ammesso in base a ciò che prima si è detto?».

«Assolutamente così», disse Cebete.

Poiché non può accogliere l'Idea di morte, l'anima è immortale

«E allora? Come chiamavamo, poco fa, ciò che non accoglie l'Idea del pari?».

«Dispari», disse.

«E ciò che non accoglie la giustizia e la cultura?».

[E] «Incolto – disse – e ingiusto».

«Bene. E ciò che non accoglie la

morte, come lo chiamiamo?».

«Immortale», rispose.

«E l'anima non è forse vero che non accoglie la morte?».

«No, non l'accoglie».

«Dunque, l'anima è immortale?».

«Immortale».

«Ebbene – affermò –, questo dobbiamo dire che è stato provato. Ti sembra o no?».

«Sì, e in modo del tutto adeguato, o Socrate».

«E allora, o Cebete – proseguì Socrate –, se l'impari fosse necessariamente [106 A] incorruttibile, non dovrebbe essere incorruttibile anche il tre?».

«Come no?».

«E se fosse necessariamente incorruttibile anche il non-caldo, quando qualcuno avvicinasse il caldo alla neve, questa non fuggirebbe via sana e salva e senza sciogliersi? Infatti, non potrebbe perire e neppure potrebbe rimanere al suo posto e accogliere il calore».

«È vero», disse.

«E così pure, io credo, se fosse incorruttibile anche il non-freddo, quando qualche cosa fredda sopraggiungesse sul fuoco, il fuoco non si spegnerebbe e neppure perirebbe, ma fuggirebbe via sano e salvo, andando sene lontano da quella».

«Necessariamente», disse. [B]

«E non è necessario che diciamo questo anche dell'immortale? Se l'immortale è anche incorruttibile, sarà impossibile che l'anima, quando su essa sopraggiunga la morte, perisca; infatti, in base alle cose che si sono dette prima, non potrà ricevere morte e non potrà essere morta, così come dicevamo che il tre non potrà essere pari, e neanche, ovviamente, potrà essere pari il dispari; e così come non potrà essere freddo il fuoco e neanche il calore che si trova nel fuoco. "Ma che cosa vieta – obietterà qualcuno – che il dispari, pur non diventando pari, come si è ammesso, [C] quando sopravviene il pari, perisca e, in luogo

di esso, si generi il pari?».

Contro chi obiettasse tali cose non ci sarebbe bisogno di polemizzare dicendo che l'impari non perisce, perché l'impari non è incorruttibile. Giacché, se avessimo convenuto che il dispari è incorruttibile, in tal caso noi potremmo facilmente replicare al nostro obiettore che, sopraggiungendo il pari, il dispari e il tre vanno via; e potremmo replicare la medesima cosa anche a proposito del fuoco, del caldo e delle altre cose. O no?».

«Certamente».

«E ora, tornando all'immortale, se noi ammettiamo che esso è anche incorruttibile, ne consegue che l'anima, oltre che essere immortale, dovrebbe essere [D] anche incorruttibile. Se invece non lo ammettiamo, ci sarà bisogno di una prova ulteriore».

«No, non ce n'è bisogno – disse –, almeno per questo. Infatti, ben difficilmente ci potrebbe essere altra cosa che non accolga la corruzione, se l'immortale, che è eterno, dovesse accogliere la corruzione!».

Conclusioni sulla terza dimostrazione dell'immortalità dell'anima e rimando alla dottrina dei Principi

«Ma almeno la divinità – proseguì Socrate – e l'Idea stessa della vita, e qualsiasi altra cosa sia immortale, penso, tutti dovranno ammettere che non possono mai perire».

«Sì, per Zeus! Tutti gli uomini, e ancor più, credo, gli dèi». [E]

«E dal momento che l'immortale è altresì incorruttibile, è mai possibile che l'anima, se ha la prerogativa di essere immortale, non sia incorruttibile?».

«È del tutto necessario».

«E dunque, quando all'uomo sopravviene la morte, la parte dell'uomo che è mortale, come è ovvio, muore, ma l'altra che è immortale, sana e salva e incorrotta se ne va via e si allontana, lasciando il posto alla morte».

«Pare di sì».

«Più di ogni altra cosa, allora, o Cebete – disse –, l'anima umana è immortale [107 A] e incorruttibile e davvero le nostre anime esisteranno nell'Ade».

«Non ho proprio nulla, o Socrate – disse –, da addurre contro queste cose che dici, e non ho motivo per negare la mia fiducia a queste tue prove. Ma, se il nostro Simmia o altri hanno qualcosa da dire, è bene che non stiano zitti, perché, una volta che sia passata questa occasione, non vedo a quale altra mai possa pensare di rimandare le proprie obiezioni chi desidera dire o ascoltare ancora qualcosa intorno a questi argomenti».

«Veramente – disse Simmia –, neppure io ho motivo di non credere, in base a quello che si è detto; ma per la vastità dell'argomento [B] di cui discutiamo e per la sfiducia che nutro nella debolezza umana, mi sento costretto a mantenere ancora, dentro di me, un po' di diffidenza circa le cose che sono state dette».

«Non solo – rispose Socrate – dici bene, o Simmia, ma fai anche bene a dirlo. E pure i postulati che prima abbiamo posto, anche se a voi sembrano essere degni di fede, dovranno tuttavia essere riesaminati con maggior precisione. E se li approfondirete dialetticamente quanto conviene, come credo, li comprenderete nella misura in cui un uomo li possa comprendere. E, se questo vi risulterà chiaro, allora non dovrete cercare niente più oltre»¹¹⁸.

«È vero», disse Cebete. [C]

Secondo mito escatologico e riflessioni etiche conclusive¹¹⁹

Le anime dopo la morte

«Ma, o amici – disse –, su questo conviene riflettere: se l'anima è immortale, bisogna aver cura di essa, non solo per questo tempo della nostra

vita, ma anche per la totalità del tempo, e considerare che il pericolo, ora sembrerebbe terribile, se non si ha cura di essa».

«Infatti, se la morte fosse totale liberazione da tutto, sarebbe un bel guadagno davvero per i malvagi liberarsi, quando muoiono, dal corpo, e, nello stesso tempo, liberarsi, insieme con l'anima, anche delle loro malvagità! Ma ora, dal momento che ci è risultato che l'anima è immortale, non le rimane [D] nessun altro modo per sottrarsi ai mali e salvarsi, se non diventare buona e saggia quanto più è possibile. Infatti l'anima se ne va all'Ade, non portando nient'altro con sé se non la sua formazione spirituale e il modo in cui ha vissuto, le quali cose, come si racconta¹²⁰, sono per i morti di grandissima utilità o di grandissimo danno, fin dal momento in cui incomincia il viaggio nell'altro mondo».

«E si racconta questo: subito dopo che uno è morto, il suo demone, quello cui fu affidato in custodia dalla sorte durante la vita, si accinge a condurlo verso un certo luogo, da dove le anime, dopo essersi raccolte e aver subito il giudizio¹²¹, partono per il loro viaggio nell'Ade, [E] con quella guida alla quale fu affidato il compito di accompagnare colà quelli che vengono di qua. Poi, dopo che hanno ricevuto tutto ciò che esse debbono ricevere, e dopo essere rimaste tutto il tempo in cui debbono rimanere, un'altra guida le accompagna nuovamente di qua, dopo molti e lunghi cicli di tempo¹²². E la via non è davvero come afferma il Telefo di Eschilo: egli [108 A] dice, infatti, che una semplice via all'Ade conduce¹²³.

«Ma a me non pare né che sia semplice né che sia una sola. Se no, non ci sarebbe bisogno di guide, perché nessuno mai sbaglierebbe la via, se essa fosse davvero una sola! Invece, sembra che la via sia disseminata di bivi e

di trivì; e io lo affermo arguendolo dai nostri riti sacri e dai nostri sacrifici¹²⁴.

«Dunque, l'anima temperata e saggia segue la propria guida, e non è all'oscuro dei luoghi che la circondano. Invece, quella che è avida del corpo, come già vi dicevo prima, è tratta per lungo [B] tempo verso il corpo e verso il mondo visibile¹²⁵, e, dopo molti contrasti e molte sofferenze, trascinata a viva forza e con gran fatica dal demone che le fu assegnato, va via».

«E, una volta giunta dove sono anche le altre, l'anima che si sia macchiata di impurità o di qualche colpa del genere, o che si sia contaminata di ingiuste uccisioni o di altre azioni malvagie che sono a queste sorelle e fatte da anime sorelle, resta sola, abbandonata e fuggita da tutti, e nessuno vuole esserle compagno né guida. E così [C] va vagando, travagliata, in uno stato di totale incertezza, fino a che non siano passati quei tempi, compiuti i quali dalla necessità viene portata nella dimora che ad essa conviene. Quell'anima, invece, che ha vissuto la vita nella purezza e nella misura, avendo ottenuto come compagni e come guide gli dèi, se ne va nel luogo che a lei si addice».

La terra e le parti di essa che noi abitiamo

«Nella terra, poi, ci sono molti e meravigliosi luoghi; ed essa non sembra essere, né per natura né per grandezza, quale è immaginata da coloro che sono soliti parlarne, come io fui persuaso da un tale¹²⁶. [D]

«Che intendi dire – domandò Simmia –, o Socrate? Anch'io ho udito molte cose intorno alla terra, ma non queste che hanno persuaso te; perciò io le udrei molto volentieri».

«Certamente, o Simmia; e non mi pare che ci sia bisogno dell'arte di Glauco, per esporre queste cose di cui mi son persuaso; invece, il dimostrare che sono anche vere, questo richiede

un'arte più difficile dell'arte di Glauco¹²⁷. D'altra parte, io non ne sarei, forse, neppure capace; e, se anche lo sapessi fare, credo che la vita che ancora mi resta non basterebbe, o Simmia, alla lunghezza del ragionamento. Tuttavia, nulla vieta che io ti esponga come [E] immagino che sia la configurazione della terra e i luoghi di essa».

«Ma questo – disse Simmia – basta».

«Io, dunque, mi sono persuaso – egli disse – che, in primo luogo, se la terra sta nel mezzo del cielo ed è rotonda, non le occorre né [109 A] l'aria per non cadere, né altra necessità del genere, ma che a trattenerla è sufficiente l'uguaglianza del cielo con se medesimo in ogni sua parte e il perfetto equilibrio della terra medesima. Infatti, un oggetto equilibrato, librato nel mezzo di qualcosa uguale ad esso, non potrà inclinare da nessun lato né di più né di meno, ma, essendo uniforme, resterà fermo senza inclinarsi¹²⁸. Questa, dunque, è la prima cosa – egli disse – della quale mi sono persuaso».

«E hai certamente ragione», disse Simmia.

«Inoltre – egli soggiunse – essa è qualcosa di straordinariamente grande, e noi abitiamo [B] in una piccola parte che va dal fiume Fasi alle Colonne di Eracle¹²⁹, stando intorno alle rive del mare come rane o formiche intorno a uno stagno. E ci sono molti altri uomini che abitano altrove, in molte altre regioni simili a questa. Infatti, intorno alla terra ci sono numerose cavità di ogni forma e di ogni grandezza, entro le quali si sono riversate insieme l'acqua, l'aria e la nebbia. Ma la terra, in se stessa, è pura e si trova nel cielo puro, dove si trovano anche gli astri; e questo cielo, [C] la maggior parte di coloro che sogliono trattare di queste cose chiamano etere. E l'aria, la nebbia e l'acqua sono sedimenti dell'etere e sempre si riversano insie-

me nelle cavità della terra.

«Pur abitando nelle cavità della terra, noi non ce ne accorgiamo e siamo convinti di abitare sulla superficie della terra, come se uno, abitando nel mezzo della profondità del mare, credesse di abitare sopra la superficie del mare, e, vedendo attraverso l'acqua il sole e gli altri astri, credesse che il mare fosse cielo e, per sua [D] infingardaggine e debolezza, non essendo mai arrivato all'estremo lembo del mare, non avesse mai visto, trattosi fuori dall'acqua e levato il capo verso questa regione, quanto questa sia più pura e più bella di quella dove egli abita, né avesse mai sentito dire questo da qualcuno che l'avesse già vista.

«Ora, proprio questo è ciò che succede anche a noi: abitando giù in una delle cavità della terra, crediamo di abitare sopra la terra, e chiamiamo l'aria cielo, come se proprio questo fosse il cielo attraverso il quale si muovano gli astri. E la nostra situazione è la stessa: [E] per debolezza e infingardaggine noi non siamo capaci di attraversare l'aria e giungere fino alla estrema superficie di essa. Infatti, se qualcuno giungesse agli estremi confini dell'aria, o se, messe le ali, riuscisse a volare fino lassù, levando il viso fuori dell'aria, vedrebbe le cose di là, così come i pesci, levando il capo fuori dell'acqua, vedono le cose di qua; e se la sua natura fosse capace di sostenere una tale visione, conoscerebbe che il vero cielo, la vera luce [110A] e la vera terra sono quelli¹³⁰. Infatti, questa nostra terra e le pietre e ogni luogo di quaggiù, sono rovinate e corrose, così come lo sono le cose del mare per effetto della salsedine, e nel mare non cresce niente di buono e, in generale, in esso nulla è perfetto, ma vi sono rocce e arene e immense distese di melme e pantani in tutti quei luoghi in cui vi sia anche terra: cose che, per nessuna ragione, sono degne di venir comparate con le bellezze che ci sono

quassù. E le bellezze di lassù, a loro volta, apparirebbero assai più belle di quelle di quaggiù. [B] Se dunque è bello narrare un mito, o Simmia, vale la pena ascoltare come siano le cose che si trovano alla superficie della terra, immediatamente al di sotto del cielo».

E Simmia disse: «E noi ascolteremo questo mito molto volentieri, o Socrate».

Le parti superiori della terra

«Si racconta dunque, o amici – disse –, in primo luogo, che, se la terra si guardasse dall'alto, avrebbe lo stesso aspetto delle palle di cuoio fatte di dodici spicchi, variopinta e distinta in colori svariati, rispetto ai quali i colori usati quaggiù dai nostri pittori non sono che immagini. [C] E la terra, lassù, è tutta di tali colori, molto più splendenti e più puri dei colori di quaggiù. Infatti, una parte di essa è purpurea e per bellezza mirabile, un'altra è del colore dell'oro, e quella parte che è bianca è più bianca del gesso e della neve; e così è anche per gli altri colori di cui essa è composta, i quali sono svariati e più belli di quanti noi non abbiamo mai visti. E le stesse cavità della terra in cui noi abitiamo, essendo piene di acqua e di aria, [D] presentano una particolare qualità di colore, che risplende nella varietà degli altri colori, così che l'aspetto della terra presenta una gamma di colori continui e cangianti.

«E, in una terra che ha queste caratteristiche, crescono in modo corrispondente tutte quante le cose che crescono: alberi, fiori e frutti. E allo stesso modo anche le piante e le pietre, in maniera del tutto corrispondente, sono lisce, trasparenti e di colori più belli. E le nostre pietre preziose non sono che frammenti di esse, corniole, diaspri, smeraldi [E] e tutte le altre cose come queste. Ma lassù non c'è niente che non sia come queste, e

anche più bello di queste. E la causa di ciò sta nel fatto che quelle pietre sono pure, non corrose come quelle di qua, né rovinate dalla putredine e dalla salsedine, per effetto dei sedimenti che si riversano insieme quaggiù, le quali producono bruttezza e malattie nelle pietre, nella terra, negli animali e nelle piante.

«E la vera terra è ornata di tutte queste cose e anche d'oro e d'argento e [111 A] di altri metalli preziosi, i quali sono tutti visibili e ve ne sono dovunque, in grande abbondanza, così che il vederla è una visione veramente degna dei beati.

«E ci sono molti animali e di molte specie e anche uomini. Alcuni di essi abitano all'interno della terra, altri sulle sponde dell'aria, come noi sulle sponde del mare, ed altri in isole¹³¹ che sono accanto alla terra ferma, intorno alle quali scorre l'aria. In una parola, quello che per noi e per i nostri bisogni sono l'acqua e il mare, lassù, invece, [B] è l'aria; e quello che per noi è l'aria, per loro è l'etere.

«Le loro stagioni sono, poi, così temperate, che essi non hanno malattie e vivono molto più a lungo che non qui da noi.

«E per vista, udito, intelligenza e per tutte le altre facoltà superano noi nella stessa misura in cui per la purezza l'aria supera l'acqua, e l'etere l'aria. E vi sono anche boschi e templi sacri agli dèi, nei quali abitano veramente gli dèi. E ci sono oracoli e divinazioni e visioni e altri modi di comunione diretta [C] fra gli uomini e gli dèi.

«E, ancora, vedono il sole, la luna e gli astri così come sono, e godono di ogni altra felicità che s'accompagna a tutte queste cose.

L'interno della terra

«Questa, dunque, è la natura della terra nel suo insieme, e questa la natura delle cose che stanno attorno alla terra. E dentro ad essa, lungo le cavità

che la circondano tutta, vi sono molti luoghi, i quali, rispetto a quello che abitiamo noi, sono, alcuni, [D] più profondi e aperti, altri, invece, più profondi e più stretti e altri, poi, sono meno profondi e più estesi.

«E questi luoghi sono collegati fra loro da sotterranee aperture in più punti, alcune più piccole e altre più grandi; e ci sono passaggi da dove scorre molta acqua dagli uni agli altri, come da una conca a un'altra. E ci sono fiumi perenni di smisurata grandezza, di acque calde e di acque fredde, e molto fuoco e giganteschi fiumi di fuoco, e molti fiumi di liquido limo, sia più chiaro sia più melmoso, [E] simili ai fiumi di limo che ci sono in Sicilia, che scorrono davanti alla lava, e c'è anche la medesima lava. E da questi fiumi ciascuno di quei luoghi viene riempito, secondo che, di volta in volta, in ciascuno di essi si formi la corrente. E tutte queste correnti di acqua le spinge in su e in giù una sorta di oscillazione che c'è nel seno della terra, oscillazione dovuta ad una causa di particolare natura.

«Fra le voragini della terra ce n'è una, [112 A] che è la più grande di tutte, e che passa attraverso tutta la terra: è quella che Omero descrive dicendo *molto lontano, dove, sotto la terra / s'apre un profondissimo baratro*¹³².

«E questa, in altri luoghi, egli e molti altri poeti chiamano Tartaro. Infatti, tutti i fiumi si inabissano dentro questa voragine e poi di nuovo da essa rifluiscono, e ciascuno di essi diventa poi della stessa natura della regione attraverso la quale scorre.

«La causa [B] per cui queste fiumane laggiù si inabissano e poi di nuovo si riversano fuori, è che tutta questa massa di acque non ha un fondo né un sostegno, e oscilla e fluttua in su e in giù. E l'aria e il vento che sono intorno alla massa d'acqua fanno lo stesso. Infatti, essi seguono il movi-

mento di questa, sia quando si muove verso le regioni della terra che sono dalla parte di là, sia quando si muove verso le regioni della terra che sono dalla parte di qua. E come l'alito di chi respira entra ed esce e fluisce continuamente così, laggiù, il vento che oscilla insieme con la massa umida produce terribili venti e di smisurata potenza, sia [C] entrando sia uscendo.

«Quando, dunque, l'acqua si riversa in quel luogo che è chiamato "di sotto", affluisce in quei luoghi lungo i fiumi che sono di là e attraversa la terra e li riempie, come fanno coloro che riempiono i canali di irrigazione, attingendo acqua ad una fonte. Quando poi, nuovamente, si ritira di là e si riversa di qua, riempie di nuovo i fiumi che sono di qua, e questi, a loro volta, ingrossati, scorrono attraverso i canali e attraverso la terra; e, giungendo in quei luoghi dove si sono aperte le vie, formano mari e laghi, fiumi e fontane. Di qui, poi, inabissandosi di nuovo [D] sotto la terra, dopo aver girato, alcune per luoghi più vasti e più numerosi, altre per luoghi più ristretti e meno numerosi, le correnti d'acqua nuovamente sprofondano nel Tartaro, alcune ad un livello molto più basso di quello da cui prima furono spinte fuori, altre meno: ma tutte sprofondano nel Tartaro a un livello più basso di quello da cui uscirono fuori. E alcune si riversano fuori dal Tartaro dalla parte opposta a quella in cui confluiscono, altre dalla parte medesima. E ce ne sono alcune che, dopo aver percorso in circolo tutta la terra, una o più volte, attorcigliandosi intorno ad essa come fanno i serpenti, spingendosi in giù quanto possono, sprofondano di nuovo nel Tartaro. [E] E ai fiumi è possibile, e da una parte e dall'altra, scendere giù fino al centro della terra, ma non oltre, in quanto, per ambedue le correnti il luogo che è dalla parte opposta è assai ripido.

«Ci sono molti altri grandi fiumi e di specie diversa, ma fra questi ve ne sono quattro particolari, dei quali il più grande, che scorre all'estrema periferia attorno alla terra, si chiama Oceano.

«Agli antipodi di esso e in senso contrario scorre l'Acheronte, il quale, passando per luoghi deserti, [113 A] penetra sotto la terra e perviene alla palude Acherusiade, dove giungono le anime della maggior parte dei morti; e dopo essere rimaste colà per tutto quel tempo che è fissato dal destino, alcune più a lungo e altre meno a lungo, sono rimandate di nuovo su nel mondo, a rinascere di nuovo in forme di esseri viventi.

«Il terzo fiume scaturisce a mezza distanza fra questi due e, poco avanti, si getta in un luogo spazioso, bruciato da molto fuoco, e forma una palude più grande del nostro mare, che ribolle d'acqua e di fango, e di qui [B] scorre, girando torbido e melmoso intorno alla terra, e, passando per altri luoghi della terra, giunge fino alle estreme propaggini della palude Acherusiade, senza, però, mescolare le sue acque con quella; e, dopo essersi avvolto più volte sotto terra, si getta nel Tartaro ad un livello più basso. Questo è il fiume che chiamano Piriflegetonte, e rivoli di esso sono le lave che eruttano fuori, dovunque possano trovare uno sbocco sulla superficie della terra.

«Di fronte a questo balza fuori il quarto, dapprima in un luogo terribile e selvaggio, di colore simile a pietra cerulea, come si dice. [C] Questo è il luogo che chiamano Stigio; e Stigia chiamano anche la palude che il fiume forma, sboccando colà. Questo fiume, dopo essersi sprofondato in questo luogo e dopo aver acquistato nell'acqua orribili forze, addentrandosi giù, dentro alla terra, e avvolgendosi attorno, corre in senso contrario al Piriflegetonte, e con questo si incontra nella palude Acherusiade, dalla

parte opposta, senza mescolare, neppure esso, le sue acque con le acque della palude, e, dopo aver girato in cerchio intorno al Piriflegetonte, si riversa nel Tartaro dal lato contrario. Il nome di questo fiume, come dicono i poeti, è Cocito¹³³. [D]

I luoghi che le anime occupano dopo la morte e la sorte di ciascuna di esse

«Così è fatto, dunque, l'aldilà. E dopo che i morti pervengono là, dove ciascuno è condotto dal suo demone, vengono giudicati, in primo luogo, quelli che sono vissuti bene e santamente e quelli che no.

«E coloro che risultano essere vissuti né bene né male, arrivati alle rive dell'Acheronte, salgono su barche che sono lì pronte per loro e su queste giungono alla palude. Qui giunti, rimangono a purificarsi e ad espiare le loro colpe, se mai ne avessero commesse, e ricevono il premio [E] delle loro buone opere, ciascuno secondo il proprio merito.

«Coloro, invece, che risultano essere insanabili per la gravità delle loro colpe, perché hanno compiuto molti e gravi sacrilegi o iniqui delitti contro le leggi o altre azioni nefande del tipo di queste, il giusto destino che a loro conviene li scaglia nel Tartaro, di dove non ritorneranno mai più.

«Invece, coloro che risultano aver commesso colpe sanabili, anche se grandi, come ad esempio coloro che sotto la spinta dell'ira hanno commesso azioni violente contro il padre o contro la madre [114 A] e poi si sono pentiti di questo per tutta la vita, o che si sono macchiati di omicidio in modo simile a quelli, debbono cadere nel Tartaro, ma, dopo che sono caduti e sono rimasti un anno colà, l'onda li rigetta fuori: gli omicidi lungo il Cocito, e i violenti contro il padre o contro la madre lungo il Piriflegetonte. Dopo che sono trascinati dalla corrente fino alla palude Acherusiade, quivi man-

dano grida e chiamano, gli uni, quelli che essi hanno ucciso, gli altri, quelli contro i quali hanno fatto violenza, e, invocandoli, li supplicano [B] e li pregano di permettere loro di uscire fuori dalla palude e di accoglierli. Se riescono a convincerli, escono fuori dai fiumi, e pongono fine ai loro mali; se no, di nuovo sono trascinati nel Tartaro, e di là di nuovo nei fiumi; e non cessano di subire tali patimenti, prima di aver persuaso coloro cui fecero male: infatti questa è la pena imposta loro dai giudici.

«Infine, coloro che risultano aver vissuto una vita in grande santità, subito liberati da questi luoghi sotterranei, e liberati da essi [C] come da carceri, salgono in alto, in una pura dimora, e là abitano sulla vera terra¹³⁴.

«E tra questi, coloro che si sono purificati quanto occorre con l'esercizio della filosofia, vivono completamente sciolti da ogni legame col corpo per tutto il tempo futuro e vanno in abitazioni ancora più belle di queste, che non è facile descrivere¹³⁵, e non sarebbe sufficiente il tempo che ancora ci resta.

«Per tutte queste ragioni, o Simmia, che abbiamo spiegato, bisogna fare ogni cosa per partecipare della virtù e della saggezza nella vita, perché bello è il premio e grande la speranza. [D]

Conclusione etica

«Certamente, sostenere che le cose siano veramente così come io le ho esposte, non si conviene ad un uomo che abbia buon senso; ma sostenere che o questo o qualcosa simile a questo debba accadere delle nostre anime e delle loro dimore, dal momento che è risultato che l'anima è immortale: ebbene, questo mi pare che si convenga, e che metta conto arrischiarsi a crederlo, perché il rischio è bello!¹³⁶ E bisogna che, con queste credenze, noi facciamo l'incantesimo a noi medesimi: ed è per questo che io, da un pezzo,

protraggo questo mio mito.

«Per questi motivi, deve avere ferma fiducia, riguardo alla sua anima, [E] l'uomo che durante la sua vita rinunciò ai piaceri e agli ornamenti del corpo, giudicandoli estranei e pensando che facessero solo del male, e, invece, si curò nelle gioie dell'apprendere, e, avendo ornato la sua anima non di ornamenti che le sono estranei, ma di ornamenti che sono a lei propri; cioè di temperanza, [115 A] giustizia, forza, libertà e verità, così aspetta l'ora del suo viaggio nell'Ade, pronto a mettersi in viaggio quando verrà il suo giorno.

«E anche voi due, o Simmia e Cebete, e voi tutti, un giorno dovrete fare questo viaggio, ciascuno quando sarà il suo giorno. Quanto a me, come direbbe un eroe tragico, già mi chiama il mio destino, ed è quasi l'ora che vada al bagno, perché mi pare meglio bere il veleno dopo essermi lavato e non lasciare alle donne la fatica di lavare il mio cadavere». [B]

Epilogo

Ultimi momenti della vita di Socrate

Non appena egli ebbe terminato di dire queste cose, Critone disse: «Ebbene, Socrate, hai disposizioni da dare a costoro e a me per i tuoi figli o per altre tue cose, che ti sarebbe particolarmente gradito che noi facessimo?».

«Quello che dico sempre, o Critone – rispose Socrate –, nulla di nuovo: cioè che, se vi prenderete cura di voi medesimi, farete cosa grata a me e ai miei e anche a voi medesimi, qualunque cosa facciate, anche se ora non me lo promettete; se, invece, non vi prenderete cura di voi stessi e non vorrete seguire, quasi come orme, le cose dette ora e in passato, se anche [C] ora me lo promettete con fermi propositi, non concluderete nulla».

«Per quanto riguarda queste cose – disse – certamente procureremo di

fare così. Ma in quale modo dobbiamo seppellirti?».

«Come volete – disse –, se pure mi prenderete e io non vi scapperò».

E, ridendo tranquillamente e guardando verso di noi, disse: «Io, o amici, non riesco a convincere Critone che Socrate sono proprio io, questo che qui discute e dispone ad una ad una con ordine le cose che dice; invece crede che io sia [D] quello che, di qui a poco, egli vedrà morto¹³⁷, e perciò mi domanda come mi deve seppellire. Dunque, quello che da molto tempo io ho continuato a dire, ossia che io, dopo che avrò bevuto il veleno, non rimarrò più con voi, ma me ne andrò di qui, in certi luoghi felici dei beati, mi pare che per Critone sia stato inutile: come se io, parlando, avessi voluto consolare un po' me e un po' voi».

E soggiunse: «Ora dovete farvi garanti voi presso Critone, e farvi garanti della garanzia contraria a quella che egli fece per me ai giudici: egli garantì che io sarei rimasto qui, e voi gli garantirete, invece, che io non rimarrò qui dopo che sarò morto, ma che [E] me ne andrò via, affinché Critone sopporti la pena più facilmente, e, vedendo il mio corpo nel momento in cui sarà bruciato e sepolto, non si corrucci per me, come se io soffrissi pene terribili, e non dica, durante il mio funerale, che egli espone Socrate o lo porta via o lo seppellisce».

«Infatti, caro Critone – egli proseguì –, tu sai bene che il parlare scorretto non solo è cosa per sé sconveniente, ma fa male anche alle anime. Ma tu devi farti coraggio e devi dire che seppellisci il corpo di Socrate; e lo devi seppellire [116 A] nel modo che più ti piace o nel modo che credi più conforme alle usanze».

E, detto questo, si alzò per andare a lavarsi nell'altra stanza. Critone lo seguì, ma volle che noi rimanessimo.

E noi rimanemmo, discutendo intorno alle cose che si erano dette, e

riflettendo su esse, e anche considerando quanto grande fosse la nostra sventura, convinti come eravamo che avremmo dovuto passare tutto il resto della nostra vita come orfani privi del padre.

Dopo che [B] si fu lavato, gli vennero condotti i figli – ne aveva tre, due piccoli e uno grande – e vennero anche le donne di casa¹³⁸. Dopo che ebbe parlato con loro alla presenza di Critone ed ebbe date le disposizioni che desiderava, volle che le donne e i figli andassero via e ritornò dove noi eravamo. Il sole era ormai vicino al tramonto, perché egli era rimasto molto tempo nell'altra stanza. Quando ritornò da noi, dopo che si era lavato, si sedette e da allora non disse che poche parole.

Ed ecco entrare il ministro degli Undici¹³⁹, il quale, avvicinandosi [C] a lui, disse: «O Socrate, io son certo che non avrò da rimproverarti quello che devo invece rimproverare agli altri, i quali s'infuriano con me e mi maledicono, quando io vengo a portare l'ordine che hanno dato i magistrati di bere il veleno. Io, già altre volte, in tutto questo tempo, ho ben capito che sei il più nobile, il più mansueto e il più buono di quanti mai sono venuti qui dentro. E anche ora so bene che tu non ti adirerai contro di me, perché conosci quelli che hanno la colpa e ti adirerai contro costoro¹⁴⁰. E ora sai bene che cosa sono venuto [D] ad annunciarti, ti do l'addio, e cerca di sopportare meglio che puoi l'inevitabile sorte».

E mentre così diceva scoppiò in pianto, si voltò e andò via.

E Socrate, alzando lo sguardo verso di lui, disse: «Addio anche a te, farò così come dici».

E rivoltosi verso di noi, soggiunse: «Quanto è cortese quest'uomo! In tutto questo tempo egli veniva spesso a trovarmi, e, qualche volta, discuteva con me, ed era un uomo veramente

eccellente. E ora guardate come mi piange, e con quale animo sincero! Suvvia, Critone, ubbidiamogli, e qualcuno porti il veleno se è già pestato, se no, l'uomo lo pesti». [E]

E Critone rispose: «Ma mi pare che il sole sia ancora sui monti e che non sia ancora tramontato! E poi io so di alcuni che lo hanno bevuto tardi, molto dopo che era stato dato loro l'annuncio e dopo avere abbondantemente mangiato e bevuto, e so di altri che si sono anche goduti la compagnia delle persone che desideravano. Non avere fretta, c'è ancora tempo!».

E Socrate disse: «È naturale, o Critone, che quelli di cui parli facciano così: infatti, credono di guadagnare facendo così; ed è anche naturale che io non voglia fare così: infatti, [117 A] io credo di non guadagnare niente¹⁴¹ altro, bevendo il veleno un poco più tardi, se non di rendermi ridicolo ai miei stessi occhi, aggrappandomi alla vita, e cercando di risparmiarmi quando ormai non c'è più».

E soggiunse: «Ora ubbidiscimi e non fare altrimenti».

Socrate beve la cicuta

E Critone, udito questo, fece un cenno allo schiavo che stava in piedi presso di lui. Lo schiavo uscì, e, dopo essere rimasto fuori un po', tornò portando con sé l'uomo che aveva il compito di dare il veleno, che portava pestato dentro una tazza¹⁴¹.

E Socrate, vedendo quell'uomo, gli disse: «Ebbene, o brav'uomo, tu che sei pratico di queste cose, che cosa si deve fare?».

«Nient'altro – rispose – se non bere, e, dopo, passeggiare fin che non venga un peso [B] alle gambe: allora ti dovrai coricare e, così, il veleno farà il suo effetto».

E, mentre diceva questo, porse la tazza a Socrate.

Ed egli, prendendola, col volto sereno, o Echecrate, e senza tremare e

senza alterare il colore né l'espressione del viso, ma come era solito, guardando di sotto in su, coi suoi occhi da toro, quell'uomo, disse: «Che ne pensi? Di questa bevanda è lecito far libagione a qualcuno, o no?».

Ed egli rispose: «Noi ne pestiamo soltanto quel tanto che crediamo basti per bere, o Socrate». [C]

Disse poi: «Capisco. Ma, se non altro, è lecito e, anzi, è doveroso pregare gli dèi che la migrazione da questo mondo all'altro si compia con propizia fortuna. Così prego e così sia».

E non appena ebbe detto queste parole, trattenendo il respiro, bevve fino all'ultima goccia, senza alcun segno di disgusto e con facilità. E i più di noi, che fino a quel momento eravamo stati capaci, sia pure a fatica, di non piangere, come lo vedemmo bere e che aveva ormai bevuto, non ne potemmo più. E anche a me, contro la mia volontà, sgorgarono a fiotti le lacrime, e, nascondendomi il volto, piangevo: piangevo me stesso e non certo lui, piangevo la mia sventura; piangevo di quale uomo [D] come amico sarei rimasto privo. Critone, ancor prima di me, si era alzato, perché non poteva più trattenere le lacrime. E Apollodoro, che anche prima non aveva smesso di piangere, in quel momento gettò un grido e gemette e si lamentò in modo tale che non ci fu uno dei presenti che non si sentisse spezzare il cuore, tranne Socrate.

E Socrate, allora, disse: «Che fate, o amici? Mandai via le donne soprattutto per questo, perché [E] non facesse queste cose sconvenienti, perché ho sentito dire che bisogna morire con lieti auguri. Via! Calmatevi e fatevi forza!».

E noi, udendolo, provammo un senso di vergogna e smettemmo di piangere.

Morte di Socrate

Ed egli passeggiò per la stanza, e dopo che ebbe detto che le gambe gli si facevano pesanti, si pose a giacere supino, come aveva raccomandato l'uomo che gli aveva dato il veleno, che, nel frattempo, continuava a toccarlo. Dopo un po' di tempo, costui gli esaminò i piedi e le gambe e poi, premendo un piede forte, domandò se sentisse qualcosa. [118 A]

Egli rispose di no.

E dopo ancora gli premette le gambe, e, scorrendo in su con la mano, ci indicava come egli si raffreddasse e si irrigidisse.¹²

E di nuovo lo toccò e ci disse che, quando il freddo fosse giunto al cuore, allora se ne sarebbe andato.

E già le parti del suo corpo attorno al ventre erano pressoché fredde, quando, scoprendosi, perché prima si era coperto, disse queste parole, e furono le ultime sue: «Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio: dateglielo, non dimenticatevene!».¹³

«Sarà fatto» - disse Critone - : ma vedi se hai qualche altra cosa da dire».

E a questa domanda egli non rispose più nulla.

Dopo un poco ebbe come un sussulto, e l'uomo lo scoprì. Gli occhi gli erano rimasti aperti, e Critone, vedendo questo, gli chiuse la bocca e gli occhi.

Questa fu la fine dell'amico nostro, o Echecrate: un uomo, lo possiamo ben dire, che, fra quanti allora conoscevamo, fu il migliore e anche il più sapiente e più giusto.

NOTE

¹ Su Fedone si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

² Su Echecrate si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

³ Fliunte è una città dell'Argolide, in cui operava un circolo pitagorico.

⁴ Delo è un'isola dell'Egeo, che i Greci avevano consacrata ad Apollo.

⁵ Secondo la leggenda, Minosse, re di Creta, avrebbe fatto guerra agli Ateniesi, ritenendoli responsabili della morte del figlio Androgeo. A causa della fame e della pestilenza seguite alla guerra, gli Ateniesi, dietro responso dell'oracolo, pattuirono la cessazione delle ostilità, con la clausola di mandare a Creta, ogni nove anni, sette coppie di fanciulli e fanciulle da sacrificare al Minotauro, nel labirinto. Gli Ateniesi mantennero fede per due volte al patto; ma la terza volta prese parte alla spedizione Teseo, il quale uccise il Minotauro, liberando le sette coppie di giovani e salvando anche se stesso. Gli Ateniesi, come *ex voto*, da allora mandarono ogni anno a Delo un sacro pellegrinaggio, proprio sulla fatidica nave di Teseo, per ringraziare e onorare il dio Apollo per averli aiutati. La festa veniva chiamata Delia, appunto dall'isola di Delo (la nave veniva man mano restaurata, di modo che, anche se a poco a poco veniva tutta quanta rifatta, poteva pur sempre essere considerata la medesima). Nessuna esecuzione capitale poteva aver luogo dal momento in cui iniziava la festa fino al ritorno della nave.

⁶ Sul periodo trascorso fra la condanna a morte di Socrate e l'esecuzione, che fu di un mese, cfr. Senofonte, *Memorabili*, IV 8.

⁷ Sono gli Undici, di cui si parla sotto, 59 E. Sugli Undici si veda quanto diciamo nella nota 63 all'*Apologia di Socrate*.

⁸ La prigionia di Socrate fu piuttosto blanda. Infatti, non solo l'ultimo giorno, ma tutti i giorni gli amici lo visitavano e restavano con lui a lungo a conversare; cfr. 59 D, e *Critone*, all'inizio.

⁹ Cfr. anche i finali dell'*Apologia di Socrate* e del *Critone*.

¹⁰ Su Apollodoro cfr. anche l'*Apologia di Socrate*, 34 A e *Simposio*, 172 B-C.

¹¹ Critobulo era uno dei figli di Critone.

¹² Evidentemente Critone.

¹³ Ermogene appartenne ad una illustre famiglia (fu fratello del celebre Callia, su cui si veda la nota 6 all'*Apologia di Socrate*). È uno dei protagonisti del *Cratilo*. Anche Senofonte, *Memorabili*, I 2, 48, lo annovera fra i Socratici.

¹⁴ Epigene viene menzionato anche in *Apologia di Socrate*, 33 E; cfr. anche Senofonte, *Memorabili*, III 12.

¹⁵ Eschine di Sfetto è menzionato anche nell'*Apologia di Socrate*, 33 E; cfr. l'indicazione che diamo nella nota 52 di questo dialogo.

¹⁶ Su Antistene, fondatore della scuola cinica, si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 390-402 e vol. V, s.v.

¹⁷ Ctesippo viene menzionato anche nell'*Eutidemo*, 273 A e nel *Liside*, 206 A.

¹⁸ Menesseno era figlio di Demofonte e cugino di Ctesippo, come ci viene detto nel *Liside*, 206 D; dà il nome ad uno dei dialoghi platonici.

¹⁹ Questa autocitazione di Platone, con quel «credo» ipotetico, si può spiegare, come già

abbiamo accennato nella *Presentazione*, nel modo seguente. Platone non presenta in questi dialoghi un documento storico, ma mette in bocca a Socrate le proprie convinzioni metafisiche e fornisce la grandiosa dimostrazione dell'esistenza del mondo intelligibile delle Idee e dell'essere metasensibile. Su questo fonda le dimostrazioni dell'immortalità dell'anima. Socrate diventa, così, oltre che personaggio storico, emblematica *dramatis persona* che esprime il pensiero platonico.

²⁰ Su Simmia si veda quanto diciamo sopra, nella *Presentazione*.

²¹ Su Cebete si veda quanto diciamo sopra, nella *Presentazione*.

²² Fedonda o Fedonde è menzionato anche da Senofonte, *Memorabili*, I 2, 48, insieme ai pitagorici Simmia e Cebete.

²³ Euclide di Megara fu il fondatore della scuola socratica fiorita in questa città. Su di lui si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 418-426 e vol. V, s.v.

²⁴ Tersione di Megara è messo in connessione con Euclide qui come nel *Teeteto*.

²⁵ Aristippo di Cirene fu il fondatore della scuola socratica cirenaica. Su di lui si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 403-417, e vol. V, s.v.

²⁶ Su questo Cleombroto non si sa nulla. Congetturalmente, lo si è connesso con il Cleombroto di Ambracia, di cui Callimaco (epigramma 24) dice che, dopo aver letto il *Fedone*, si gettò in mare.

²⁷ L'isola di Egina è situata di fronte ad Atene nel golfo Saronico. Questa «assenza» di Aristippo è stata interpretata nell'antichità come un'accusa di Platone nei suoi confronti di non aver assistito alla morte di Socrate. Questa interpretazione può però reggere solo se si interpreta ciò che Platone dice di sé poche righe sopra, nel modo che abbiamo indicato nella nota 19.

²⁸ L'intera cerchia dei fedeli socratici era dunque presente quasi al completo.

²⁹ Cfr. sopra, la nota 8.

³⁰ Quanto Platone dice qui non concorda con quanto dice nel *Critone*, 43 C ss., dove si sa dell'arrivo della nave tre giorni prima, per essere stata avvistata dal capo Sunio. L'incongruenza si spiegherebbe meglio se Platone avesse scritto il *Fedone* prima del *Critone*. In tal caso avrebbe introdotto i *tre giorni* per finzione poetica, cosa necessaria per giustificare l'impianto drammaturgico del dialogo. Invece, se all'epoca in cui componeva il *Fedone* Platone aveva già scritto il *Critone*, sarebbe ben difficile spiegare la ragione per cui non tenne conto di quanto in quel dialogo aveva già scritto a tale proposito, con ciò provocando una notevole stonatura.

³¹ Cfr. sopra, nota 7.

³² Di Santippe la posterità ha fatto quasi il simbolo della moglie bisbetica, aggressiva e insopportabile. Ma gli studiosi moderni hanno ben rilevato che, probabilmente, il responsabile della cattiva fama di Santippe è Antistene con la sua misoginia (cfr. il giudizio che egli dava di Santippe in Senofonte, *Simposio*, II 10). Si ha la notizia (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II 26) di un'altra donna di Socrate, di nome Mirto. È probabile che sia stata la prima moglie e che egli abbia contratto il matrimonio con Santippe in età già avanzata, dal momento che da lei ebbe tre figli, di cui due giovani (cfr. la nota 59 all'*Apologia di Socrate*) e l'ultimo addirittura nato da poco, come subito dopo si dice, Santippe lo teneva ancora in braccio.

³³ Si tenga presente che i rilievi che di primo acchito verrebbe di fare, giudicando il comportamento di Socrate con la moglie troppo rigido e poco giustificabile, non sono esatti, non solo perché Santippe difficilmente avrebbe potuto resistere, in quanto era al limite della tensione e della stanchezza, ma soprattutto perché Socrate *la fa ritornare* con i familiari (cfr. 116 B) e rimarrà a lungo con loro, dopo aver parlato con i discepoli.

³⁴ Esopo è il favolista, schiavo di origine frigia, miticizzato dai Greci, vissuto — si diceva — all'epoca dei Sette Saggi, a cui veniva attribuito un *corpus* di favole che già alla fine del V secolo circolava in lingua attica. Il *corpus* fu via via ampliato fino a raggiungere un numero cospicuo di favole (circa 500). Come le opere di Omero e di Esiodo, le favole di Esopo o a lui attribuite costituiscono un punto di riferimento della cultura ellenica.

³⁵ Sui rapporti di Socrate con Apollo si veda anche quanto viene detto in 85 B ss.

³⁶ Su Eveno di Paro si veda quanto diciamo nella nota 7 all'*Apologia di Socrate*.

³⁷ La festa del dio Apollo, per le ragioni già sopra indicate; cfr. sopra, note 5 e 6.

³⁸ Socrate condivideva la credenza nella valenza divinatoria dei sogni; cfr. anche *Critone*, 44 A-B.

³⁹ Su Filolao si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

⁴⁰ Si tenga presente che Platone costruisce il *Fedone* (come del resto non pochi dialoghi) appunto sfruttando in modo sistematico la feconda tensione fra mito e *logos*, poesia e dialettica, musica di immagini e musica di discorsi. In un certo senso, l'impianto del *Fedone* è addirittura paradigmatico. I due grandi blocchi di ragionamento dialettico sono seguiti da due grandiosi miti (80 B ss., 107 C ss.).

⁴¹ Era legge che nessuno venisse mandato a morte durante il giorno, ma solo *dopo il tramonto*; cfr. altri accenni in 89 C e 116 A.

⁴² Evidentemente gli Orfici.

⁴³ Ancora riferimento agli Orfici; cfr. anche *Cratilo*, 400 C. L'espressione greca è *ἐν φρουρᾷ*, non traducibile con un termine che esprima le diverse valenze dell'originale, che sono quelle di *custodia*, *prigione* o *carcere*, ma anche *posto di guardia*.

⁴⁴ Cfr. *Apologia di Socrate*, *passim*.

⁴⁵ Cfr. *Apologia di Socrate*, 41 A-B.

⁴⁶ Ritorna il frequente richiamo della dottrina orfica.

⁴⁷ I Tebani (come i Beoti in genere) erano poco versati nelle cose filosofiche e piuttosto attaccati ai piaceri della vita.

⁴⁸ Sui filosofi come *moribondi*, si veda soprattutto Aristofane, *Nuvole*, *passim*.

⁴⁹ Può essere un'allusione a Parmenide, a Empedocle o a Epicarmo.

⁵⁰ L'immagine del *sentiero* è di origine pitagorica. È nota la massima con cui i Pitagorici riassumevano questa loro concezione: «Non andare per le vie maestre».

⁵¹ Rimando alla dottrina orfica.

⁵² È sempre un rimando agli Orfici.

⁵³ Cfr. *Gorgia*, 493 A-C.

⁵⁴ Il significato di questo detto orfico era il seguente: molti sono coloro che nelle cerimonie orfiche portano il tirso, ma sono pochi che, al di là di questa adesione estrinseca ai misteri, sanno aderire interiormente al dio Dioniso (Bacco), ossia sanno sentire il dio in sé e farsi uno con lui (farsi Dionisi o Bacchi). Da noi, qualche tempo fa circolava un detto corrispondente a questo, giustamente richiamato dagli studiosi: «Ci sono molti che portano le tonache, ma i sacerdoti sono pochi». Già i primi pensatori cristiani richiamavano il corrispettivo detto evangelico: «Molti sono i chiamati, pochi gli eletti» (Matteo, 20,16).

⁵⁵ Si allude ad Aristofane oppure a Eupoli; cfr. la nota 2 alla *Apologia di Socrate*.

⁵⁶ Si fa riferimento sempre alla dottrina orfica.

⁵⁷ Cfr. sopra, 63 E; 69 C.

⁵⁸ Nell'Ade.

⁵⁹ Cfr. sopra, 70 C.

⁶⁰ Il cacciatore Endimione, secondo una leggenda tramandata in diverse varianti, sarebbe stato addormentato su un monte da Selene (Luna) di lui invaghita e che lo voleva baciare. Da questo sonno Endimione non si svegliò mai.

⁶¹ Anassagora diceva che all'origine tutte le cose (tutte le omeomerie o semi di tutte le cose) erano *mescolate insieme e infinite* in quantità e piccolezza. Su Anassagora cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 162-170 e vol. V, s.v.

⁶² La dottrina della reminiscenza, che è di genesi pitagorica, ha avuto una fondazione teoretica solo sulla base della metafisica platonica; per questo qui si fa dire proprio da un «pitagorico» che essa è di Socrate, e subito sotto si fa dire a Cebete che non l'ha bene in mente.

⁶³ Cfr. la nota precedente.

⁶⁴ Inizia qui una dimostrazione della dottrina della *reminiscenza*, o *anamnesi*, nuova rispetto a quella che Platone fornisce nel *Menone*, meglio articolata e strutturalmente ben connessa con la teoria delle Idee.

⁶⁵ Si noti come qui Platone ribadisca in maniera precisa il fatto che la sua argomentazione sull'immortalità dell'anima si fonda sulla teoria delle Idee e su ciò che essa implica, ossia sull'esistenza dell'essere intelligibile oltre l'essere sensibile.

⁶⁶ Cfr. sopra, 63 A.

⁶⁷ Cfr. sopra, 70 A.

⁶⁸ Ecco formulata nella maniera più esplicita la distinzione dei due piani della realtà. È la dottrina che segna la tappa più importante nella storia della metafisica. Cfr. Reale, *Storia...*, vol. II, pp. 92-97 e Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 147-153.

⁶⁹ È questo uno di quei passi (cfr. anche *Fedro*, 274 C ss. e *Timeo*, 21 C ss.) che si adducono per ritenere credibile la notizia pervenutaci di un viaggio di Platone in Egitto (cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, III 6-7). Ma della imbalsamazione parla già Erodoto, *Storie*, II 86-88.

⁷⁰ Nel senso dell'«invisibile»; si veda, a questo proposito, *Cratilo*, 403 A.

⁷¹ Come gli studiosi hanno ben rilevato, è questa una specie di «legge del contrappasso»: ciascuna anima si reincarna in esseri che, in qualche modo, rispecchiano gli appetiti cui essa si è abbandonata e che costituiranno in un certo senso il suo inferno.

⁷² Cfr. sopra, nota 43.

⁷³ La Penelope omerica, come ognuno ricorda, per protrarre la scelta del nuovo sposo, che avrebbe dovuto cadere su uno dei Proci (i quali le avevano invaso la casa), tesseva la sua tela di giorno e poi la disfaceva di notte (perché aveva promesso di operare quella scelta solo una volta terminata la tessitura della tela). Penelope, dunque, tendeva sostanzialmente a *disfare* ciò che faceva. Qualcosa di analogo fanno quanti si gettano in balia dei piaceri: infatti, costoro, in questo modo, ritessono quei legami col corpo che la filosofia cerca di sciogliere e di disfare. In questo senso – e si noti la bellezza dell'immagine – fanno come faceva Penelope, ma alla rovescia: quella tendeva sostanzialmente a *sciogliere* e a *disfare* la sua tela, questi, invece, tendono a *rifare* e a *ritessere* quei legami che vanno invece disfatti.

⁷⁴ Questo lungo silenzio, che vien messo bene in rilievo, così come l'intermezzo poetico del «canto dei cigni» e tutto ciò che segue fino a 91 C, ha il preciso scopo di indicare che la prima parte del dialogo si è conclusa e che ne inizierà una nuova, la quale ci porterà su un piano teoretico ancora più elevato.

⁷⁵ Era una credenza antica, che, in realtà, non ha alcun fondamento (cfr. Aristotele, *Storia degli animali*, IX 12, 615 b). Si riteneva che i cigni fossero sacri ad Apollo e che presentissero la morte, cantando, in quel momento, appunto il loro canto più bello.

⁷⁶ Secondo un mito greco, in usignolo era stata trasformata Procne e in upupa Tereo (un figlio di Ares), che nel loro canto piangevano il figlio Ito, mentre in rondine era stata tramutata Filomela, sorella di Procne (cfr. Apollodoro, III 14,8; Pausania, I 5,4 e 41,8; X 4,6; Igino, *Fabula*, 45).

⁷⁷ Cfr. *Apologia di Socrate*, 23 C; 39 C.

⁷⁸ Fino al tramonto.

⁷⁹ È questo un passo diventato emblematico. Si veda Reale, *Storia...*, vol. IV, p. 701.

⁸⁰ Alcuni pensano che qui si alluda al pitagorico Filolao e ai suoi seguaci; altri pensano, invece, al medico Alcmeone di Crotone (VI secolo a.C.).

⁸¹ Cfr. sopra, 91 A s.; 77 C.

⁸² Cfr. sopra, 77 C.

⁸³ Nella serie delle successive incarnazioni.

⁸⁴ L'ultimo dei corpi in cui l'anima si troverà ad essere incarnata.

⁸⁵ Si noti come qui (fino a 99 A) Ececrate interloquisca interrompendo la narrazione di Fedone (da Atene in cui ci trovavamo nel dialogo narrato, torniamo a Fliunte, dove i due stanno conversando). Una delle ragioni di questa interruzione è senza dubbio di carattere drammaturgico: Platone gioca sulla pausa per rendere più viva e acuta l'attesa di come andrà la discussione.

⁸⁶ Fedone, secondo il costume della sua città, portava i capelli lunghi. In Atene solo i ragazzi fino a diciotto anni portavano i capelli lunghi. Ora Fedone è ancora giovane, ma ha certamente più di diciotto anni, e dunque i suoi lunghi capelli in Atene erano una cosa fuori dell'usuale.

⁸⁷ Come è noto, i Greci, in segno di lutto, solevano tagliarsi le chiome.

⁸⁸ Questo, infatti, per Socrate, sarebbe il più grave dei lutti: un lutto ben più grande della morte, perché sarebbe lo *scacco matto della filosofia*.

⁸⁹ Narra Erodoto (*Storie*, I 82) che gli Argivi, vinti dagli Spartani a Tirea (546 a.C.), in segno di lutto si tagliarono le chiome, giurando di non lasciarsele più crescere finché non avessero ripreso Tirea.

⁹⁰ Narra la leggenda che Eracle, mentre era sul punto di uccidere l'Idra, si vide arrivare contro un granchio mostruoso mandato da Era, e che, non potendo sostenere il combattimento da solo contro i due mostri, chiamò lo scudiero Iolao. E così nacque il proverbiale modo di dire. Cfr. *Eutidemo*, 297 C.

⁹¹ Si diceva che le correnti dell'Euripo (stretto di mare fra l'Eubea e l'Attica) cambiassero direzione sette volte al giorno (cfr. Strabone, *Geografia*, IX 403).

⁹² Ossia la teoria delle Idee; cfr. sopra, 75 C s.; 76 D ss.

⁹³ Omero, *Odissea*, XX 17 s.

⁹⁴ Armonia, figlia di Afrodite e di Ares, era moglie di Cadmo, il quale aveva costruito, secondo la leggenda, la rocca di Tebe. Traendo spunto dal legame (suggerito dal termine) fra *Armonia* e la dottrina dell'anima come «armonia», e anche dal legame fra Armonia e Cadmo e la città di Tebe (di cui Simmia e Cebete sono cittadini), Socrate costruisce questa gustosa immagine. Armonia (cioè l'obiezione di Simmia) è stata placata e non si oppone più all'immortalità dell'anima; resta ora da vedere come sia possibile propiziarsi anche Cadmo (marito di Armonia), cioè, fuori di metafora, Cebete e la sua obiezione.

⁹⁵ Citazione generica, che potrebbe derivare da Omero, *Iliade*, IV 611; V 611; VI 143.

⁹⁶ Per una interpretazione di questa parte del *Fedone*, che contiene alcune fra le pagine teoretiche più avanzate e più importanti consegnate da Platone ai suoi scritti, si veda Reale, *Per una nuova interpretazione...*, decima ediz. (1991), pp. 137-158 e Reale, *Storia...*, vol. II, pp. 59-70.

⁹⁷ Riferimento ad Archelao di Atene, discepolo di Anassagora (cui Socrate fu legato); si veda Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II 17; cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 194-196.

⁹⁸ Riferimento a Empedocle, su cui cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 157 s.

⁹⁹ Allusione soprattutto a Diogene di Apollonia, su cui cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 187-193.

¹⁰⁰ Riferimento a Eraclito, su cui cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 72-82 e specialmente pp. 77 ss.

¹⁰¹ Probabile riferimento ad Alcmeone di Crotone (vissuto fra i secoli VI/V a.C.).

¹⁰² È, quasi certamente, Archelao; cfr. sopra, nota 97. Il fatto che Socrate sia stato alla scuola di Archelao, viene attestato da numerose fonti; cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, p. 195, nota 25.

¹⁰³ Sulla dottrina della Intelligenza di Anassagora, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 167-169.

¹⁰⁴ È la tesi sostenuta già da Anassimandro; cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, p. 65.

¹⁰⁵ Cfr. *Critone*, 53 B.

¹⁰⁶ Noti il lettore come qui venga ben delineata la nuova visione platonica della realtà, che lascia dietro di sé in modo netto la filosofia naturalistica. Cfr. il passo parallelo di *Timeo*, 46 C ss.; cfr. sopra, nota 68.

¹⁰⁷ Si allude ad Empedocle; cfr. Aristotele, *Il cielo*, II 13, 295 a 13 ss.

¹⁰⁸ Si allude ad Anassimene, Anassagora e Democrito; cfr. Aristotele, *Il cielo*, II 13, 294 b 13 ss.

¹⁰⁹ Atlante, secondo la mitologia antica, era uno dei Titani che da Zeus era stato condannato a reggere il mondo sulle spalle; cfr. Esiodo, *Teogonia*, 517 ss.

¹¹⁰ È una metafora davvero emblematica. Gli antichi chiamavano *seconda navigazione* (δεύτερος πλοῦς) quella che, quando la nave rimaneva senza vento, si poteva fare solo a forza di remi. Questa metafora indica il punto-cardine della filosofia platonica; cfr. a questo proposito, Reale, *Per una nuova interpretazione...*, decima ediz. (1991), pp. 147-153; 159 ss. e 214 ss.

¹¹¹ In greco c'è ἐν λόγοις, non traducibile senza esplicitare una delle valenze concettuali di cui il termine *logos* è carico. Fra le molte possibilità abbiamo scelto quella che viene esplicitata da Platone stesso, specie in 101 D. Il *logos* significa, qui, *il postulato delle Idee*, intendendo «postulato», nel senso della dialettica platonica.

¹¹² Per una spiegazione cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione...*, decima ediz. (1991), pp. 137 ss.

¹¹³ Platone richiama qui e risolve i vari problemi suscitati sopra, 96 D ss.

¹¹⁴ Cfr. note 121 e 122.

¹¹⁵ Cfr. *Repubblica*, VI 510 A ss. È questo il passaggio-cardine dalle Idee ai Principi primi e supremi, che costituiscono il *fondamento ultimativo da cui derivano le Idee stesse* (si noti come, per richiami, si alluda al «principio» subito dopo, addirittura espressamente). Per una puntuale spiegazione del passo, cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione...*, decima ediz. (1991), pp. 153 ss. Si tenga presente che tutto questo contesto parla ampiamente della teoria delle Idee, ma senza fare uso del termine tecnico di cui Platone

farà uso subito dopo, 102 B ss., e invece fa richiamo proprio all'*arché*, al Principio.

¹¹⁶ Si noti come anche qui, come sopra (cfr. nota 85), Echecrate interloquisca, interrompendo la narrazione di Fedone. Anche in questo caso, Platone ricorre ad un elemento di natura drammaturgica al fine di segnare uno stacco fra ciò che precede e ciò che segue: fin qui (dal primo stacco fino a questo) Platone ha esposto i *fondamenti generali* della sua dottrina; di qui in poi esporrà l'ultima dimostrazione dell'immortalità dell'anima, quella definitiva.

¹¹⁷ Cfr. sopra, 100 D.

¹¹⁸ Si tenga presente che qui Platone non esprime un dubbio critico sui postulati che portano alla teoria delle Idee, quasi con uno spirito aporetico, ma torna a ripetere, come sopra (101 D - 102 A), che dalla teoria delle Idee bisogna passare a quella dei Principi primi e supremi, che fondano le Idee medesime, oltre i quali non c'è più nulla da ricercare. Al vertice della metafisica platonica non stanno dunque le Idee, ma, appunto, i Principi primi e supremi. Cfr. sopra, nota 115, e Reale, *Per una nuova interpretazione...*, decima ediz. (1991), pp. 156 ss.

¹¹⁹ Quello che qui viene esposto è uno dei miti più famosi di Platone che presenta addirittura tangenze con la visione dell'aldilà che Dante espone nella *Divina Commedia* (si veda, al riguardo, J.A. Stewart, *The Myths of Plato*, London 1962, pp. 103-132).

¹²⁰ Richiamo alle dottrine orfiche.

¹²¹ Cfr. *Gorgia*, 523 A ss.

¹²² Cfr. *Repubblica*, X 615 A s.; *Fedro*, 249 A.

¹²³ È una tragedia di Eschilo non pervenutaci (fr. 239 Nauck).

¹²⁴ Platone allude ai sacrifici fatti alla dea Ecate nei trivii alla fine di ogni mese.

¹²⁵ Cfr. sopra, 81 C s.

¹²⁶ Se questa non è una finzione poetica di Platone, il personaggio cui qui si alluderebbe non è identificabile.

¹²⁷ Può essere un riferimento a Glauco di Samo (VI secolo a.C.), inventore della saldatura del ferro (cfr. Erodoto, *Storie*, I 25), o al mitico patrono dei pescatori, che fu lui stesso pescatore, trasformato in dio marino.

¹²⁸ Dottrina formulata da Anassimandro.

¹²⁹ Dal Mar Nero fino allo stretto di Gibilterra (il Fasi è un fiume della Colchide, estremità orientale del Mar Nero; le Colonne di Eracle sono appunto lo stretto di Gibilterra).

¹³⁰ È questa un'immagine che anticipa il grande *mito della caverna* del libro VII della *Repubblica*. Dovette suscitare grande impressione, tanto che Aristotele stesso lo imita nel suo scritto *Sulla filosofia* (cfr. fr. 13 Ross).

¹³¹ Sono le cosiddette isole dei Beati.

¹³² Omero, *Iliade*, VIII 14.

¹³³ Dei nomi di questi fiumi mitici fa menzione già Omero, *Odissea*, X 513 s.

¹³⁴ Quella descritta sopra, 110 B ss.

¹³⁵ Forse alle stelle natali di cui parla il *Timeo*, 41 D. Dunque, ai filosofi (ai puri nel senso più alto) è riservata una sorta di paradiso ultraterreno.

¹³⁶ È questa una delle affermazioni più toccanti del *Fedone*, e va considerata come una vera cifra emblematica del pensiero platonico.

¹³⁷ Il vero uomo non è il suo corpo, ma la sua anima, come ha mostrato tutto il dialogo;

cfr. anche *Alcibiade maggiore*, *passim*.

¹³⁸ Dunque, anche Santippe; cfr. sopra, nota 32.

¹³⁹ Cfr. sopra, nota 7.

¹⁴⁰ Il messo allude agli accusatori e ai giudici che hanno votato per la condanna di Socrate.

¹⁴¹ Non è il messo, ma il personaggio già entrato nella cella all'inizio; cfr. 63 D s.

¹⁴² Era questo l'effetto che provocava il veleno della cicuta: una paralisi che incominciava dalle gambe.

¹⁴³ Si noti come queste parole sembrano venire dall'oltretomba. Si ricordi che gli antichi sacrificavano un gallo ad Asclepio, dio della medicina, come segno di gratitudine, quando guarivano da una malattia. Platone fa dare a Socrate, come ultimo messaggio, la conferma che quanto aveva sempre sostenuto era esatto, ossia che stava passando alla nuova e vera vita. Sono parole che riassumono in maniera icastica il significato di tutto quanto il dialogo.