

Platone e Antistene nel *Fedone*: una lettura in controluce.

Parte Seconda*

DOI: 10.14746/pea.2020.1.2

GIUSEPPE MAZZARA / *Università degli Studi di Palermo* /

Parte Seconda: *Phd.* 103c7–107a1

L'Argomento finale e la genesi del *Sathōn* come ingiuria *ad hominem*

Socrate, dunque, dopo essersi sincerato che Cebete non è stato turbato dalle obiezioni del suo collega anonimo, ma piuttosto da certe premesse logiche ancora non meglio da lui precisate (su ciò vd. Mazzara 2019: 40–41), introduce una serie di riflessioni che lo porteranno – come preannunziato, sia pure in modo molto generico in *Fedone* 101d6–8

* *La Parte Prima*: Mazzara 2019. Per la traduzione del *Fedone* ho utilizzato quella di Casertano (2015) da cui spesso me ne discosto. Il testo greco che ho tenuto presente è quello stesso a cui egli fa riferimento, l'edizione Strachan (1995). Le traslitterazioni del testo greco in parentesi sono mie. Mie sono anche le parentesi esplicative tonde e quadre.

– a sostituire o, forse meglio, a integrare l’ipotesi di partenza (quella delle idee partecipate alle cose che portano lo stesso nome) con un’altra più sottile, che lui stesso ritiene “migliore” della prima, anzi la migliore in assoluto (*beltistē*), in grado di risultare “sufficiente” (*hikanōs*) almeno nella situazione data in base a *Fedone* 105b5–e10 e ribadita in 106d1–2. Prima però di arrivare a questa conclusione egli introduce tutta una serie di relazioni compartecipative e causali tra le idee e le cose che non erano previste o quanto meno precisate teoricamente e che in qualche modo spiazzano il lettore o l’ascoltatore, perché mentre in *Fedone* 100d4–8 aveva detto che non era in grado di affermare con forza (*diischurizomai*) quale fosse il tipo esatto di causalità, se *parousia*, *koinōnia* o qualche altra forma particolare, poi, quando va per descrivere tali relazioni causali tra le idee e le cose, fa ampio uso sia della *parousia* che della *koinōnia* e di altre espressioni verbali esprimenti concetti simili come se fossero state già dimostrate¹.

La ricerca per fini etici e paideutici parte, come in Antistene (su cui vd. Mazzara 2019: 17, nota 4), con l’assegnazione dei nomi esatti alle cose e con un abbozzo di dialettica dei “diversi” e dei “contrari” partecipati anche a cose che non hanno contrari, che, diversamente da Antistene, sono tenuti ben distinti, e, in qualche modo, anche degli “identici” che includono nella causalità formale attributi essenziali e inseparabili prima non previsti.

1) Prima tappa: *Phd.* 103c10–105c7. *Chrēsis tōn onomatōn e archē paideuseōs*: primo abbozzo di una dialettica degli identici, dei diversi e dei contrari²

¹ Sedley (2018) e Miura (2018) introducono la “classe” o la “categoria” dei cosiddetti *essential bearers* includendovi sia l’anima che altre sostanze sensibili come il fuoco, la neve e il tre, con i loro risvolti metafisici a volte controversi, come nel caso dell’anima. Sedley in particolare propone una tavola molto precisa e accurata di sette opzioni denominata “Principle governing essential bearers” avente come esempio la neve, che egli tenta di interpretare servendosi di una certa *semantic flexibility* applicabile ai molteplici casi esibiti da Socrate (Sedley 2018: 213–216).

² Rambaut (2018: 299, nota 1) ha tradotto il termine *enantion* con “opposé” (in inglese “opposite”) facendo giustamente riferimento all’uso che ne fa Platone. Anch’io mi sono servito di questo termine. In questa occasione, tuttavia, ho preferito tradurlo con “contrario” perché mi pare che con questo termine si rimanga più aderenti alla filiazione parmenidea implicata nella scoperta del principio di non contraddizione (su cui vd. nota 25) che escluda qualunque forma di contatto tra “ciò che è” (*to on*) e ciò che “non è” (*to mē on*), a cui si rifanno, sia pure in modi diversi, sia Antistene che Platone, con l’intenzione, Platone, di superarne l’assolutezza. In questo senso mi sembra che valga bene la descrizione che ne fa Dixsaut (2018: 180), quando dice: «La stratégie adoptée (scl. da Platone) consiste à étendre le principe d’exclusion des contraires. Appliqué à des Idées directement contraires comme Froid et Chaud, Pair et Impair, le principe est indiscutable. Mais il s’impose aussi à toutes les Idées et toutes les choses qui, sous peine de cesser d’être ce qu’elles sont, ne peuvent pas recevoir le contraire de ce qui est pour elles une détermination essentielle de plus». Per entrambi i Socratici il *logos* deve chiarire l’identità dell’*erōtēthen* nella sua immobilità e fissità, cosa che ciascuno fa con modi e formule sue. Antistene usa la formula in D.L., cit. (vd. Mazzara 2019: 35): *to ti ēn ē esti*, che Platone in un certo senso traduce qui nel *Fedone* nelle sue: *eti on hoper ēn* (*Phd.* 102e8), *eti esesthai hoper ēn* (*Phd.* 103d7), *eti einai hoper ēn* (*Phd.* 103d12), *kai allo ti esti... hotanper ēi* (*Phd.* 103e4–5), ed altre simili. In questa ottica il concetto di *athanaton*, riferito all’anima, che partecipa dell’*eidos* di *zōē* che è contrario a quello di *thanaton*, che vedremo più avanti, non può non implicare l’esclusione assoluta di ciò di cui essa costituisce la negazione e cioè del concetto di *thanaton*, allo stesso modo secondo cui in Parmenide *to on* esclude la sua negazione *to mē on* e viceversa, senza mediazione. Per questo

a) Nomi “propri” di *eidē* e nomi “comuni” di attributi inseparabili per appartenenza naturale come *morphai* o *ideai* particularizzate partecipate alle cose di cui portano il nome

Dopo l’enunciazione della premessa in *Fedone* 103c7–8 (su cui vd. Mazzara 2019: 40–41) Socrate chiede a Cebete:

Chiami (*kaleis*) qualcosa caldo (*thermon ti*) e qualcosa freddo (*kai psuchron*)? (*Phd.* 103c11–12).

Alla risposta affermativa, Socrate così continua:

Proprio la stessa cosa (*hoper*) che chiami [cosa] neve e [cosa] fuoco? (*Phd.* 103c13).

Alla risposta negativa di Cebete, Socrate osserva:

Allora sono diversi (*heteron ti*) il caldo [ossia la cosa calda a cui è partecipata l’*idea* particularizzata dell’*eidōs* eponimo di caldo] dal[la cosa] fuoco [che, oltre a partecipare dell’*idea* particularizzata dell’*eidōs* eponimo di fuoco, partecipa anche della *morphē* o dell’*idea* particularizzata dell’*eidōs* di caldo come attributo essenziale inseparabile] e [allo stesso modo] il freddo [è diverso] dalla neve? (*Phd.* 103d2–3)³.

Alla risposta positiva di Cebete, Socrate fa un passo ancora più avanti e dice:

Ma tu pensi anche, credo, che la [cosa] neve, in quanto è neve, non accoglierà mai il caldo [che c’è nella cosa calda, cioè nel fuoco], come dicevamo a proposito delle cose di prima [102e8–103a2: che cioè un contrario (ad es. il caldo della cosa calda) non accoglierà mai un contrario (ad es. il freddo della cosa fredda) finché è ciò che era, cioè:] continuando ad essere ancora proprio ciò che era (*eti esesthai hoper ēn*), cioè essendo insieme [cosa] neve [che partecipa dell’*idea* particularizzata dell’*eidōs* eponimo di neve] e [cosa] calda [che partecipa dell’*idea* particularizzata dell’*eidōs* di caldo come suo attributo essenziale, ossia come *morphē*],

athanaton, riferito all’anima dell’uomo, non può non essere anche *anōlethron*. Ma su ciò vd. *infra*, Terza tappa e nota 24 e Quarta tappa, nota 32.

³ Sono stato indotto a specificare il senso di termini come “neve” e “fuoco” aggiungendo tra parentesi la parola “cosa” per distinguerli dai termini “caldo” e “freddo” intesi innanzitutto come *eidē* in sé, ma poi anche come *morphai* o *ideai*, ossia come attributi essenziali partecipati alle cose calde e fredde come il fuoco e la neve. Questa specificazione apparirà più pertinente dai due passi citati successivamente e specialmente dal secondo (*Phd.* 103e2–5), dove appare chiaro come con il termine *thermon* Platone indichi l’*eidōs* in se stesso, mentre con il termine “fuoco” (che rimane sottinteso) indichi la cosa fuoco, che oltre a partecipare dell’*idea* particularizzata dell’*eidōs* eponimo di fuoco, partecipa della *morphē* o dell’*idea* particularizzata dell’*eidōs* di caldo come attributo essenziale inseparabile. Che “fuoco” si debba intendere come “cosa” fuoco e non come *eidōs* di fuoco, come fuochità, si capisce anche dall’espressione *hotanper ēi* (*Phd.* 103e5): nessun *eidōs*, infatti, può avere nessuna limitazione temporale perché esistono sempre. A proposito dei rapporti tra *eidōs*, *idea* particularizzata e *morphē* vd. nota 4.

bensi, all'avvicinarsi della [cosa] calda [cioè del fuoco] o gli cederà il posto o si distruggerà (Phd. 103d4–8).

Dopo avere riportato lo stesso rapporto di alterità tra la cosa fuoco che partecipa dell'*idea* particolarizzata dell'*eidōs* di caldo come sua *morphē* inseparabile e la cosa neve che partecipa dell'*idea* particolarizzata dell'*eidōs* di freddo come sua *morphē* anch'essa inseparabile, Socrate tira la prima conclusione in ambito denominativo, cioè attribuendo alle cose fuoco e neve non solo i nomi derivanti dai loro *eidē* eponimi, ma anche quelli delle idee che conferiscono loro con la loro presenza un attributo inseparabile, pena la distruzione, come sarà precisato un po' più avanti:

Di conseguenza – continuò – rispetto ad alcune cose di questo tipo, non solo l'*eidōs* in se stesso (*auto to eidōs*) [cioè l'*eidōs* di caldo] merita il suo nome per sempre (*eis ton aei chronon*), ma c'è anche qualcosa di diverso da quello (*alla kai allo ti ho esti men ouk ekeino*) [cioè la cosa fuoco], che però possiede sempre la caratteristica di quello (*tēn ekeinou morphēn aei*)⁴ [cioè la caratteristica dell'*eidōs* di caldo come attributo essenziale inseparabile], finché esiste (*hotan per ēi*) (Phd. 103e2–5).

I termini messi in relazione sono quelli di *heteron* / *allo* e di *enantion*; ci sarebbe anche quello di *tauto* (identico) implicato nel termine relativo *hoper ēn* (Phd. 103d12) che viene utilizzato per escludere che la [cosa] neve sia “proprio ciò che è” la [cosa] fredda che partecipa dell'*idea* di freddo e che la [cosa] fuoco sia “proprio ciò che è” la [cosa] calda che partecipa dell'*idea* di caldo. Nonostante la diversità della cosa fuoco rispetto alla cosa calda e della cosa neve rispetto alla cosa fredda, dal momento che esse partecipano rispettivamente delle *morphai* di caldo e di freddo (che sono contrarie fra di loro), posseggono non soltanto il loro nome “proprio”, quello di fuoco e di neve, ma anche quello di caldo e di freddo, che però sarebbero dei nomi “comuni” anche ad altre cose⁵, per cui si può

⁴ In effetti nella sezione 103c11–107a1 Platone sembra distinguere tra *eidōs* come forma e sostanza (*ousia*) e *idea* e *morphē* come aspetti specifici e particolarizzati della forma (*eidōs*), ossia come attributi essenziali specifici e partecipati. La somiglianza, se non l'identità, tra *idea* e *morphē* si può notare sia in 104b9, come anche in 104d9–10, dove Platone sembra equiparare i due termini: «In una cosa del genere [cioè nelle cose occupate dall'*idea* particolarizzata dell'*eidōs* del tre che non solo sono necessariamente tre, ma anche dispari], diciamo, non potrà mai sopraggiungere l'*idea* [particolarizzata dell'*eidōs* di pari] contraria alla forma (*morphēi*) [dell'*eidōs* di dispari] che la rende tale», cioè la *morphē* o l'*idea* particolarizzata dell'*eidōs* di pari non potrà mai sopraggiungere alla *morphē* o all'*idea* come un aspetto particolarizzato dell'*eidōs* di tre per renderla pari. Il termine *morphē* è citato due volte: in *Fedone* 103e5 e 104d9 e in entrambi i casi sembra utilizzato per indicare una caratteristica essenziale della cosa a cui è riferita, mentre il termine *idea* sembra utilizzato sia come sostituto particolarizzato dell'*eidōs* come *ousia*, sia come *morphē*, ossia come attributo essenziale (vd. anche Phd. 104b9). Pradeau (2000: 209, nota 112) commentando il passo 126a dell'*Alcibiade I*, osserva che «La présence ou l'absence (les verbes *paragignomai* ou *apogignomai*) d'une qualité générale (*scil.* des formes intelligibles), fait donc la qualité particulière d'une chose». Su questa complessa questione rinvio a Casertano (2015: 374–375 e 377, note a Phd. 102d7 e 104b9).

⁵ Questo non è detto esplicitamente.

dire di esse che sono: l'uno "fuoco caldo" e l'altra "neve fredda", ma non "fuoco freddo" e "neve calda".

La stessa cosa accade per i numeri: il tre deve essere sempre chiamato con questo nome che è il suo nome proprio, ma questo non è l'unico a cui può essere attribuito il nome dispari, perché ce ne sono altri dai quali per natura non può mai essere separato. Dice Socrate:

Considera per esempio il caso del tre (*peri tēs triados*) [cioè il caso dell'*eidōs* del tre]. Non ti sembra che esso è sempre designato con il suo proprio nome (*tōi te hautēs onomati*), ma anche con quello [dell'*eidōs*] del dispari, pur non essendo questo proprio l'*eidōs* del tre (*ouch hoper tēs triados*)? (*Phd.* 104a5-7)⁶.

A questo punto Socrate lascia la relazione tra i diversi e i contrari che hanno contrari e fa un passo ancora più avanti e introduce:

b) I contrari negli *eidē* e nelle cose che non hanno contrari

Dice Socrate:

– Osserva, allora – disse –, quel che voglio chiarirti (*dēlōsai*), che è questo: che non solo quei contrari (*ekeina ta enantia*) [nelle idee e nelle cose] manifestamente non accolgono gli uni gli altri, ma anche quelle cose che, pur non essendo contrarie tra di loro, hanno sempre in sé i contrari [come attributi essenziali]. È verosimile (*eoika*) che neppure queste cose [come gli *eidē* corrispondenti] possano accogliere l'idea (*tēn idean*) che è contraria a quella che è

⁶ A proposito di nome "proprio" (*oikeion onoma*) e nome – che chiamerei – "comune" (*koinon*), vorrei far notare la differenza con Antistene. Per Antistene i termini "dispari" e "pari" sarebbero nomi propri in relazione alle rispettive classi di numeri, ma nomi comuni rispetto ai vari numeri nella loro singolarità. Con essi non si può ottenere nessun *oikeios logos* riferibile a nessun numero particolare. Anche se il tre per natura (*pephukenai* – *Phd.* 103e9–104a7), come dice Platone qualche riga prima, non può essere separato dal dispari, ugualmente per natura, secondo Antistene, a mio avviso, non costituirebbe proprietà esclusiva del tre in quanto numero tre al punto da identificarsi con esso soltanto. Il nome comune sarebbe un nome "alotrio" alla cosa nella sua singolarità. Su questa questione vd. Aristotele, *Metaph.* V 29, 1024d34–1025a1, dove, dopo che questi menziona proprio il Socratico per il fatto che, a suo giudizio, opinava ingenuamente (*euēthōs*) ritenendo che nulla potesse essere detto degnamente (*axiōn legesthai*) se non con il discorso proprio (*plēn tōi oikeiōi logōi*), uno a uno (*hen eph'henos*), troviamo un'eco di questa teoria antistenica quando dice: «(...) è possibile invece esprimere ciascuna cosa non solo con il suo *logos*, ma anche con quello di un'altra; è possibile fare ciò talvolta in modo del tutto falso, talvolta con verità, come quando si dice doppio l'otto con il *logos* del due (*hōsper ta oktō diplasia tōi tēs duados logōi*)». A questo proposito vd. Celluprica (1987: 309), che così commenta: «Affinché l'obiezione sia pertinente è evidente "il due è doppio" deve essere un esempio di *logos oikeios*»; e a mio avviso ha ragione. Infatti nella logica di Aristotele, che è anche quella che qui usava Platone, possiamo dire: sia «l'otto è doppio», sia «l'otto non è doppio», considerando il primo come vero, il secondo come falso. Ma per Antistene che ha eliminato il criterio "vero falso" sostituendolo con quello "*oikeion allotrion*" non solo sono entrambi allotri, ma doppio (*diplasia*) si potrebbe dire ("degnamente") tutt'al più soltanto del primo numero della serie dei numeri pari, che è il due – in ciò concordo con Celluprica (1987: 311–312) – e non dell'otto e degli altri numeri doppi per i quali sarebbe "comune" e non "proprio".

presente in esse [come attributo essenziale], ma, avvicinandosi questa, o periscono o cedono il posto. Non diremo che il tre (*ta tria*) [il numero tre o la cosa tre] perirà o subirà qualsiasi altra cosa (*allo hotioun*), prima di tollerare, restando ancora [numero o cosa] tre (*eti tria onta*) [che accoglie la *morphē* o l'*idea* particolarizzata di dispari], di diventare pari?– Certamente, rispose Cebete.

– Eppure – disse – la diade (*duas*) [cioè l'*eidōs* eponimo di due, la diade, partecipato come *idea* particolarizzata al numero o alla cosa due] non è contraria alla triade (*triadi*) [cioè all'*eidōs* eponimo del tre partecipato anch'esso come *idea* particolarizzata al numero o alla cosa tre, a *ta tria*].

– No, infatti (*Phd.* 104b6–c6).

Come esempi di enti che non sono contrari fra di loro, ma che accolgono i contrari, egli porta il caso del due (a livello di *eidē* – *Phd.* 104c5) e del tre (a livello sensibile – *Phd.* 104b8–c3) che sono: l'uno pari e l'altro dispari, che hanno, cioè, caratteristiche (*morphai*) contrarie, i cui *eidē* eponimi, la diade e la triade, non sono neppure essi contrari tra di loro come è detto esplicitamente in *Fedone* 104c5. Arriva così alla formulazione di una prima definizione riguardante le cose occupate dalle idee di cui portano il nome:

– Non solo, allora, le idee contrarie (*ta eidē ta enantia*) non tollerano l'avvicinarsi delle une alle altre, ma anche alcune altre cose (*alla kai all'atta*) non tollerano che si avvicinino i contrari.

– È verissimo quel che dici, confermerò.

– Vuoi che definiamo (*horisōmetha*), allora, se ne siamo capaci, quali sono queste cose (*hopoia tauta*) [sia a livello di *eidē*, che di cose sensibili]?

– Certamente.

– Non sarebbero, forse, Cebete – disse – quelle cose che (*ha*) ciò che (*hoti*) eventualmente (*an*) potrebbe occuparle [in quanto *eidōs* eponimo] non solo le costringe (*anankazei*) a mantenere la propria idea (*tēn hautou idean*) rispetto a se stesso (*auto*) [cioè rispetto ad esso *eidōs* che le occupa in quanto eponimo], ma [a mantenere eventualmente] anche quella di un contrario [in quanto suo attributo essenziale e inseparabile] il quale sarebbe a sua volta (*aū*) sempre (contrario) di un altro (*tōi*) [contrario] (*Phd.* 104c7–d3).

Casertano (2015: 376, nota a *Phd.* 104a4) ha colto bene, a mio avviso, la complessa dinamica ontologica e denominativa di questa sezione del dialogo, in cui Platone, pur senza avere la precisione che avrà nel *Sofista*, avanza esigenze che soltanto in quel dialogo avranno piena esplicazione. Comunque qui nel *Fedone* si intravedono i rapporti tra idee

complesse che si partecipano fra di loro e alle cose portando con sé questa loro complessità: un'idea, che è essa stessa contraria ad un'altra o anche che – pur senza esserlo – ha un contrario come attributo essenziale, se lo porta nella cosa che occupa operando su di essa una doppia costrizione: (1) quella di mantenersi (*ischein*) la sua idea causale principale o “eponima”, cioè quella formale, che ne determina l'*ousia*, il *ti esti*, ma anche (2) quella di un eventuale contrario di cui essa stessa, a sua volta, potrebbe essere occupata o partecipare, come suo attributo essenziale inseparabile, in quanto suo *poion* o sua *morphē*. Nel caso, ad es., del tre (*ta tria*), in quanto numero o cosa tre, questo sarebbe occupato non soltanto dall'idea del tre in quanto sua *ousia*, che non è contraria a quella del due, ma anche dall'idea del dispari di cui quella partecipa o è occupata, che si oppone all'idea del pari come suo *poion* o sua *morphē*, costringendo ad opporsi anch'esso [numero o cosa tre] all'idea di pari⁷.

Con questo apparato logico, denominativo, concettuale e definitorio Socrate è pronto a rispondere alla richiesta di Cebete (*Phd.* 88b4–8) di dimostrare che l'anima, oltre che immortale, è anche indistruttibile.

Si noti come in questo passo, in *Fedone* 104d1–3, che si prolunga fino a 105b4, Platone enunci quelli che saranno i principi terminologici su cui si fonderà la sua logica definitoria e come essa si opponga a quella di Antistene. Mentre quest'ultimo – come ho detto – definisce la cosa attenendosi a tutto ciò che fa identità con essa, che si esprime con attributi positivi ed essenziali (*oikeia*) ed escludendo tutto ciò che vi rimane non identico e comune come estraneo (*allogrion*), Platone, invece, sembra voler definire la cosa non soltanto facendo riferimento all'idea causale formale che ne determina l'*ousia*, il “ciò che è” (*to on*), ma anche ad attributi che questa partecipa da altre idee che ne determinano gli aspetti qualitativi, distinguendo l'*ousia* dai suoi *poia* e dalle sue *morphai*. Inoltre, laddove qualcuno di questi attributi essenziali sia contrario a qualche contrario, non solo – come abbiamo visto – costringe la cosa di cui è attributo, a mantenere un rapporto di contrarietà con la cosa di cui, a sua volta, il suo contrario è attributo, ma gli consente anche di potere essere denominato con il nome che nega questo contrario. Così, come, ad es., nel caso del numero o della cosa tre: poiché l'idea del tre che la occupa partecipa in modo essenziale dell'idea del dispari, che si oppone all'idea del pari, di cui partecipa il due, il tre può essere sia denominato, che definito non soltanto con il suo nome “proprio” di tre (il tre è tre), ma anche con quello di dispari (il tre è dispari), che è un nome “comune” riferibile anche ad altri numeri, al cinque, al sette, etc. (vd. nota 6). In questo senso

⁷ In tal modo, credo, si potrebbe superare il contrasto rilevato da Centrone (2010⁶: 230–231, nota 166) tra questo passo e quello che subito lo segue a 104d5–7, in quanto i *demonstranda* non sarebbero soltanto le cose sensibili espresse da *ha*, ma anche quelle espresse da *hoti*, ad es., dall'*idea* del tre, in quanto, a sua volta, sarebbe anch'essa occupata necessariamente da un contrario, ad es., dall'*idea* di dispari che si oppone all'*idea* di pari. La frase è contorta, ma il senso mi sembra chiaro. Su questo passo è intervenuto anche Reeve (1975: 203–205) il quale nota che in *Fedone* 104d1–3: «*hoti an kataschē* may be either the subject or the object of *anankazei*» e comunque riconosce che fra le due interpretazioni «there is no material difference» (Reeve 1975: 203, nota 13). Su questo problema, vd. O'Brien (1967: 213–221) e ora anche Sedley (2018: 214, nota 7), il quale dopo avere constatato “a disastrous state” di *Fedone* 104d1–3, afferma: «Fortunately its meaning is made entirely clear by the example that follows at 104d5–7, and my paraphrase is based on this» (vd. nota 1).

dal punto di vista di Antistene risulterebbe come una specie di “soprannome”, un nome innaturale, in quanto non “chiarirebbe” (*dēloō*) ciò che esso è (*to on*) nella sua concretezza, ma farebbe una descrizione logico-semanticamente di ciò che non è, che rientrerebbe nell’ordine dei *phronoumena* e del *noēma*, non della percezione e degli *aistheta* (su ciò, vd. Mazzara 2019: 29–33 e 37–40).

Con ciò Platone traccia una rete di relazioni logiche, denominative e ontologiche che per Antistene sarebbero del tutto inaccettabili. Per quest’ultimo *to enantion* in quanto *alotrion*, verrebbe equiparato al non essere, per cui non avrebbe nessuna relazione con l’essere dell’*erōtēthen* e di conseguenza con la definizione della sua identità; mentre per Platone la relazione di contrarietà condiziona l’identità della cosa in modo determinante anche qui nel *Fedone* prima ancora che nel *Sofista*: un contrario è sempre contrario di un contrario e questa relazione (*pros ti*) non potrà essere superata⁸.

c) Cause e concause nella definizione

Se ora ci chiediamo: affinché, ad es., la cosa neve e la cosa fuoco siano quello che sono, neve e fuoco, gli *eidē* [o le *ideai* particolarizzate] di cui queste cose portano il nome, cioè l’*eidōs* [o l’*idea* particolarizzata] di neve e l’*eidōs* [o l’*idea* particolarizzata] di fuoco, sono sufficienti a “definire” (*horisamesthai* – *Phd.* 104c11 s.) la loro identità formale in quanto *ousiai* o vi concorrono anche la *morphē* o l’*idea* particolarizzata dell’*eidōs* di freddo e la *morphē* o l’*idea* particolarizzata dell’*eidōs* di caldo che, come abbiamo visto, sono diverse da esse, oltre che contrarie tra loro? Stando all’ipotesi di partenza in cui si diceva che se esiste qualche cosa di bello, oltre al bello in sé, questa cosa è bella solo perché partecipa (*methekei*) del bello in sé (*Phd.* 100c4–6), si dovrebbe rispondere che non vi concorrono, anche se partecipano delle *morphai*, ossia degli attributi essenziali degli *eidē* di freddo e di calore senza perderle mai finché esistono come cosa neve e cosa fuoco. E questo perché “non sono proprio (*hoper*) la stessa cosa” e quindi perché non sono identiche, non fanno *tauto*, almeno sostanzialmente, ma sono “altro”, *heteron ti*, come si diceva in *Fedone* 103d2–3, sebbene non totalmente altro e neppure contrari.

Questa alterità o diversità ontologica dovrebbe rimanere irriducibile. Tuttavia, se essa funziona bene nel campo dell’ontologia in quanto tiene distinti l’*ousia* dai suoi *poia*, non sembra che funzioni altrettanto bene nel campo della gnoseologia. Qui per “dare conto

⁸ Nel *Sofista* Platone sostituirà *to enantion*, come contrario irreversibile, con *to heteron* come diverso, ma la relazione di inclusione, anche se non ancora dichiaratamente “dialettica”, rimane la stessa. Perciò mi sembra che nel concetto di *enantion* di *Fedone* 104d1–3 si preannunzi quanto Platone dirà in quest’altro dialogo a proposito dell’*heteron*, quando, dopo avere detto che un diverso (*to heteron*) si dice sempre in relazione ad un diverso (*pros to heteron*), specifica questa relazione con queste parole: «Non sarebbe così, se l’essere e il diverso non differissero moltissimo; se il diverso partecipasse di ambedue le specie (*scil.* dell’identico e del diverso) come l’essere, qualche volta qualcuna delle cose diverse sarebbe diversa senza essere in relazione con un diverso [che sarebbe proprio ciò che accade all’essere di Antistene]; ora invece ci è risultato in maniera assoluta che quel che è diverso, è quello che è, in necessaria relazione con un diverso» (*Sph.* 255d3–7) (trad. M. Gentile). Su ciò mi permetto di rinviare a Mazzara (2018).

e ragione” di se stessa l’ipotesi partecipativa di partenza, annunciata in *Fedone* 100c4–e4, ha bisogno di uscire dalla semplice enunciazione denominativa e accedere alla dimostrazione e alla definizione come richiesto in *Fedone* 101d6–8, che si possono conseguire con l’ausilio dei *logoi*, i quali per giustificarla hanno bisogno di argomentarla e quindi di relazioni logiche multiple, e dunque di più nomi di attributi che non possono non essere che “comuni”, e in tal senso riferibili a più idee connesse tra di loro, cosa che puntualmente sembra verificarsi in *Fedone* 105b5–c7, ma che già è stata preparata prima, come abbiamo visto in *Fedone* 104c11–d3⁹.

Questo significa che ogni *eidōs*, quando entra in un *logos* per rendere conto del suo essere causa formale di qualcosa, e dunque per fini conoscitivi, non solo è se stesso, in quanto *ousia*¹⁰, ma, in quanto può partecipare di un altro *eidōs* che condivide con esso un aspetto della sua *morphē*, non sarebbe più solo “se stesso” da un punto di vista ontologico, ma anche “altro” o “altri”, come nel caso della cosa fuoco che, oltre a partecipare dell’idea del fuoco, partecipa pure dell’idea di calore che non può essere separata dall’idea del fuoco in quanto ne costituisce un attributo essenziale: cosa che Platone aveva, seppure in modo generico, previsto – credo – quando in *Fedone* 101d6–8, come abbiamo visto, aveva preannunciato la sostituzione di un’ipotesi con un’altra migliore. Questo, però, contraddirebbe quanto detto prima sulle idee, quando per marcare la differenza con il continuo

⁹ Queste riflessioni possono sembrare troppo “moderne” perché siano “pertinenti a titolo di interpretazione di ciò che dice Platone”, come mi fa notare l’amico Livio Rossetti, che ringrazio. Ciò in parte è vero, soprattutto da un punto di vista teorico. Infatti da nessuna parte mi pare che Platone spieghi chiaramente perché per capire e dunque per apprendere/comprendere (*manthanein*) che un corpo è caldo è meglio dire che è caldo a causa del fuoco che non per il calore (*thermotēs*) e che la prima risposta è più raffinata (*kompotera*), mentre la seconda resta *amathēs*. Che cosa dobbiamo intendere per *amathēs* e *kompotera* Platone non lo dice. Infatti i due termini specialmente il primo hanno creato problemi di traduzione e dunque di interpretazione. Tuttavia nonostante Platone dal punto di vista teorico rimanga nel vago, dal punto di vista pratico, invece, è sicuro di quello che vuole e non ha incertezze, anzi sollecita Cebete a imitarlo sulla base di quanto detto prima, stando bene attento a non rispondere come sarebbe tentato di fare, attenendosi cioè alla relazione causale diretta tra *eidōs* e cosa che ne partecipa portando lo stesso nome, che corrisponderebbe alla risposta che egli ora considera *amathēs*, priva – mi pare – di un vero apprendimento, ma con l’altra che rispetto a questa risulta più raffinata, nel senso di più “informativa”, suppongo con Centrone (2010⁶: XXX) e ora anche con Sedley (2018: 212). Ora, rispetto al problema postomi da Rossetti, la domanda che mi pongo è: è possibile che Platone non si rendesse conto che questo allargamento ad altri *eidē* con le rispettive *morphai* (per rendere conto – *logon didonai* – dell’essere, del divenire delle cose che ne partecipano) non comportava anche un passaggio da un giudizio di identità autoreferenziale ad un altro più complesso che non poteva non essere che costituito da una molteplicità di nomi corrispondenti ad altrettante *morphai* coinvolte nel nuovo giudizio esplicativo della causa formale? Ugualmente mi sembra difficile immaginare che non si rendesse conto neppure del rischio inverso, quello di autoreferenzialità in cui sarebbe rimasto impigliato se non avesse suggerito a Cebete di allargare i suoi riferimenti conoscitivi della cosa in questione anche ad altre idee con altri nomi oltre a quella di cui questa porta il nome. In sostanza Platone mi sembra come uno che naviga a vista, senza un progetto preciso, o forse meglio senza i mezzi concettuali adeguati a completare il progetto intuito. Come dice Rowe (1996²: 6): «Like the Socrates he portrays, he knows that he believes in a general way, but is still busy constructing the arguments he needs to support his opinions, and to convince us of them». Entro questo orizzonte teoricamente un po’ incerto, mi sono permesso di interpretare non le parole che non ci sono, ma quelle che ci sono e che mi sembrano indicative di una certa intenzione che vada verso una logica predicativa multipla che sarà preannunciata nel *Parmenide* e precisata, come ho detto, nel *Sofista*, non qui, dove mi sembra soltanto all’opera. Infatti tutto l’apparato logico-predicativo predisposto fino a *Phd.* 105b4 mi sembra chiaramente finalizzato alla dimostrazione e alla definizione dell’anima e questo coinvolge – come si è visto e come si vedrà ancora meglio subito dopo – una struttura complessa di relazioni ontologiche, gnoseologiche e denominative corrispondenti.

¹⁰ Per l’*eidōs* in quanto *ousia*, vd. *Phd.* 65d13; 76d9; 77a2; 78d1; 92d9; 101c3. Sul concetto di *anamnēsis* che vi si sottende, vd. Mazzara 2019: 36, nota 22. Sul concetto di reminiscenza in *Phd.* 72e–77a, vd. Marcos de Pinotti (2018), la quale si chiede quanti e chi “recuerdan”, secondo Platone.

mutamento e divenire delle cose si ipotizzavano le idee come realtà che non cambiano mai, che sono qualcosa di *monoeides* e di *asuntheton* (*Phd.* 78c1–e6), contro cui, come vedremo, obietterà Antistene (vd., alla fine, la “Seconda riflessione” e la nota 37).

Le cose si complicano ancora di più quando la relazione tra le idee e le cose non riguarda più la sola diversità, ma anche la contrarietà (*Phd.* 104e7–105a1).

La complicazione nasce in sede di definizione dell’anima come “non mortale”, *athanatos*, perché ci si chiede se questo termine deve essere inteso in senso assoluto o meno, come fra poco vedremo.

Ma intanto Platone, consapevole della difficoltà di utilizzare concretamente questa sua logica partecipativa (vd. *Phd.* 104d4 in cui Cebete non capisce bene e chiede: *Pōs legeis*); incarica Socrate di aprire progressivamente la strada a questo utilizzo. Così, prima di arrivare alla definizione dell’anima che è incentrata sul tema dei “contrari”, egli presenta la definizione di tre casi più semplici, ancora fondati sui “diversi”, in cui però la relazione causale tra idee e cose non è più quella formalmente diretta (quella eponima che si richiama all’*eidos* in quanto *ousia* di cui la cosa porta il nome), ma quella, per così dire, obliqua, cioè quella che si riferisce alle *morphai*, ossia agli attributi essenziali partecipati da altri *eidē*. Questa causa obliqua Socrate la ritiene “più raffinata” (*kompsotera*) di quella diretta, che egli denomina *amathēs*¹¹. Dice:

Se tu mi chiedessi cos’è che deve entrare nel corpo perché sia caldo (*thermon*), non ti darei quella risposta sicura (*tēn asphaltē*), ma senza apprendimento (*tēn amathē*), cioè [l’*idea* particolarizzata dell’*eidos* di] calore (*thermotēs*), ma una più raffinata (*kompsoteran*), in base alle cose ora dette, e cioè [l’*idea* o la *morphē* di] fuoco [la fuochità presente nella cosa fuoco, in quanto, a sua volta, partecipa dell’*idea* o della *morphē* di calore]. E se mi chiedessi cosa deve entrare nel corpo perché si ammali non ti risponderò la malattia, ma la febbre. E se mi chiedessi cosa deve entrare in un numero perché sia dispari, non ti risponderò, la disparità (*perittotēs*) [cioè l’*eidos* di dispari], ma l’unità (*monas*) [cioè l’uno, ma in quanto partecipa dell’*idea* particolarizzata dell’*eidos* di uno, cioè della monade (*monas*)]; e così via (*Phd.* 105b8–c6).

In tutti e tre i casi la cosa da definire è messa in rapporto con un’altra che è imparentata con essa, ma che non è proprio (*hoper*) ciò che essa è, cioè identica, ma diversa, altra, e tuttavia in un certo modo simile, quasi identica e dunque per certi versi identica e non identica. In tal modo la conoscenza della causa, ad es., del perché un corpo sia caldo non dipenderebbe più soltanto dalla sua causa “formale”, ossia dall’*eidos* di calore o di caldo

¹¹ A proposito di causa “obliqua” vorrei riportare il commento al passo di Dixaut (1991: 394–395, nota 317) in cui la studiosa adotta lo stesso termine “oblique” e insieme anche “naïve”, se non erro, con lo stesso intendimento. Dice: «Dans la mesure où il n’y a plus participation à une seule Forme mais à deux (au moins), la cause à laquelle on arrive ne peut plus être “simple”, elle est nécessairement complexe, “raffinée”, savante. Pour expliquer des relations comme celles qui existent entre le feu et la chaleur, les fièvres et la maladie, ou encore l’unité et l’imparité, il faut élaborer et acquérir des connaissances scientifiques et techniques. La réponse raffinée est technique, elle est tout aussi “oblique” et “détournée” par rapport au sensible que la réponse “naïve”, mais, en plus, elle est complexe, elle met en jeu une articulation de Formes découverte à l’occasion de certaines régularités du sensible, d’exclusions ne comportant pas d’exception».

di cui porta il nome (per cui si avrebbe che il corpo è caldo per l'*eidōs* eponimo di caldo), ma anche dallo stesso *eidōs* di caldo partecipato come *idea* particolarizzata o *morphē* all'*eidōs* di fuoco (la fuochità). In sostanza l'*idea* particolarizzata o la *morphē* dell'*eidōs* di calore presente nella cosa fuoco come suo attributo essenziale, andrebbe a costituirsi – da un punto di vista ontologico – come una specie di “causa efficiente”, come concausa che collaborerebbe con quella “formale” ed eponima del calore, contribuendo a rendere un “corpo caldo” anche per il caldo che c’è nella cosa fuoco come suo attributo essenziale.

Ma a queste condizioni le due *ideai*, quella formale ed eponima dell'*eidōs* di caldo partecipata alla cosa calda e quella efficiente dell'*eidōs* di fuoco partecipata anch’essa alla cosa calda, si incontrerebbero e, almeno fino ad un certo punto, si identificherebbero nella cosa calda, l’una come *ousia* e l’altra come attributo, come qualità essenziale e di conseguenza con ruoli causali diversi: l’una come causa formale e l’altra come causa efficiente, contravvenendo così sia alla loro uniformità e non sinteticità, che alla loro diversità originaria. Inoltre ciò contravverrebbe pure all’ipotesi di partenza, secondo la quale, come si è visto, se c’è qualcosa di bello (in questo caso, qualcosa di caldo) oltre al bello (o al caldo) in sé, per nient’altro essa è bella (o calda) che a causa del bello (o del caldo) in sé, come loro *eidē* e quindi *ousiai*, in cui, almeno inizialmente, non erano previste altre aggiunte qualificative e causali.

In tal modo, dal punto di vista logico, si verrebbe ad avere una *situazione nuova* rispetto alla ipotesi di partenza: per definire la cosa non sarebbe sufficiente un solo nome, quello del suo *eidōs* eponimo, pena per essa il restare *amathēs*, priva di un effettivo apprendimento, perché autoreferenziale¹², ma occorrerebbe almeno un altro nome, quello di un attributo qualificativo essenziale come concausa¹³. Il rischio sarebbe che le concause in quanto cause efficienti, materiali e sensibili o meccaniche siano messe sullo stesso piano di quelle formali nella definizione delle cose, finendo così di fatto per essere se non identificate, quantomeno assimilate ad esse nella definizione, mentre dal punto di vista ontologico e formale questo non dovrebbe essere possibile, essendo “altre”. Il *Sofista*, come ho detto, provvederà a specificare e a subordinare le varie forme attributive con la *koinōnia tōn eidōn*¹⁴, su cui, come sappiamo, interverrà Aristotele a partire dal suo *peri*

¹² Casertano (2015: 367) ha colto bene il rischio di autoreferenzialità nella nozione di “in sé”.

¹³ Sedley (2018: 212) ha colto bene la necessità di una forma di collaborazione tra cause materiali o sensibili e cause formali quando dice: «The fulcrum of the Last Argument is in the proposal of a new set of items – what I shall refer to as “essential bearers” – which combine the safeness of formal causes with the informativeness of the riskier kind of explanation exemplified by naming a thing’s shape or colour as the cause of its being beautiful. Because of this informativeness they are called “more subtle” instead of “simple-minded” (105b5–c7)».

¹⁴ Rowe (1996²: 258–259), nella sua nota a *Fedone* 105b5, nel mostrarci un Socrate che tenta di sostituire il suo metodo originario “sicuro” di spiegazione delle cause con un’altra spiegazione pure sicura, ma più raffinata (*kompoteran*), che si richiama al metodo di spiegazione degli “scienziasti”, dice: «Although he might seem to suggest, at least in b8–c6, that the old “safe” answer is now generally to be replaced by the new one, it is hard to believe that this is seriously meant, since there is no obvious way in which the latter will fit in those cases which originally led to the introduction of the former (what is it that, when it comes to be in something, that something will be beautiful/large/small – if not beauty/largeness/smallness?); and if he really is pointing the way to a revised general theory of explanation, it would be a strange theory that attempted to explain a genus (illness) by reference to one of its species (fever)». Rowe ha ragione quando dice (*ibid.*) che la nuova specie di risposta detta *kompoteran* in c2 richiama “101c8 *kompseias*”, ma non credo che contenga “an identical irony”,

ideōn per contrastare l'ibrido connubio tra cause formali separate e concause sensibili e materiali immanenti nelle cose.

2) Seconda tappa: *Phd.* 105c8–e10. Dimostrazione e definizione “raffinata” dell’anima come “immortale” (*athanatos*) e suo statuto ontologico come qualcosa di *metaxu* tra divino e corporeo

Vediamo adesso la dimostrazione con la definizione finale dell’anima in cui la logica dei diversi viene applicata nella sua forma più “raffinata” con il coinvolgimento dei contrari dei contrari.

Socrate chiede a Cebete che cosa deve entrare (*ti eggenētai*) nel corpo perché sia vivente (*zōn*). Cebete, ormai ben addestrato nell’uso della nuova logica, senza incertezze risponde: “l’anima”, mentre, stando alla logica non raffinata e priva di apprendimento (*amathēs*), avrebbe dovuto rispondere “la vita” (perché è questa, come *eidōs* eponimo, che è la causa formale di tutto ciò che è vivente), in quanto è convinto che l’anima dovunque entri vi giunga portando sempre la vita (*aei (...) pherousa zōēn*) come suo attributo essenziale di cui anch’essa partecipa, ma vi giunge come concausa, ossia come una specie di causa efficiente, in modo analogo al fuoco rispetto al corpo caldo (non come causa formale) e, insieme alla vita, porta a sua volta anche l’opposizione al suo contrario (*to enantion*), la morte (*ho thanatos*). In questo giro di relazioni la morte dovrebbe essere considerata anch’essa un *eidōs* (ma non è detto esplicitamente¹⁵), anche qui in modo analogo al fuoco che porta al corpo il caldo, che è contrario al freddo. Siccome ciò che non accoglie la morte (*ho d’an thanaton mē dechētai*) lo chiamiamo (*kaloumen*) immortale (*athanaton*) (*Phd.* 105e2–3), e l’anima, per la vita di cui partecipa in modo essenziale, non l’accoglie (*ou dechētai*), “allora l’anima è immortale” (*Athanaton ara psuchē*) (*Phd.*

come lui suppone. Infatti, sulla base di quanto ho cercato di ricostruire, io credo che noi dobbiamo considerare seriamente e non “ironicamente” il ricorso di Socrate a questo metodo scientifico. Io credo che noi dobbiamo tenere presente che l’intento di Socrate era principalmente quello di dare conto e ragione (*logon didonai*) dell’ipotesi di partenza come preannunziato in *Fedone* 101d3–8, e che senza più nomi e più idee, con i relativi caratteri messi in rapporto tra di loro, nessun *logos* può sfuggire all’autoreferenzialità. Se così, ci possiamo rendere conto, credo, che sarebbe strano non ammettere il contrario di quanto suppone Rowe, che cioè sarebbe strano non cercare di spiegare il genere senza il ricorso alle sue specie, in questo caso senza coinvolgerci la “malattia” come causa formale, come *eidōs* eponimo e la “febbre” come concausa, come *idea* particolarizzata o *morphē* dell’*eidōs* di “malattia” partecipata all’*eidōs* di “febbre” come qualcosa d’altro insuperabile e per questo in grado di fare sfuggire all’autoreferenzialità della prima risposta, quella “sicura” detta *amathēs*, per cui se in un corpo si ingenera (*eggēnetai*) la febbre, necessariamente è ammalato. Interessante mi sembra la differenza tra le cause sottili dei fisiologi e quelle di Platone che pone Centrone (2010⁶: XXXI), quando dice: «Queste nuove cause, tuttavia, rispondono a un requisito essenziale posto in precedenza: a differenza delle cause meccaniche, falsamente sottili, esse non sono mai causa del contrario di ciò che apportano (il fuoco non è mai causa del freddo, ecc.), e dunque evitano le più visibili inconseguenze dei fisiologi». Sugli aspetti scientifici dei Presocratici presenti nel *Fedone*, vd. Graham (2018).

¹⁵ Sulla difficoltà di intendere questo passo, vd. Casertano (2015: 380, nota a *Phd.* 105d9), che riferisce la supposizione di Dixaut (1991: 397, nota 322), con queste parole: «se la morte è il contrario della vita, come esiste un’idea di vita, così deve esistere una idea di morte». A mio avviso, Dixaut ha ragione, perché se non si intende così non si capisce la novità del passaggio dal rapporto diretto della causalità formale, detta *amathēs*, a quella indiretta o obliqua, detta *kompsotera* in cui viene coinvolta la logica dei contrari.

105e6–7), nel senso che la possiamo chiamare immortale, ossia con la negazione del nome del contrario (la morte) del suo contrario (la vita).

Con ciò Socrate ritiene di avere portato a compimento la dimostrazione dell'immortalità dell'anima come promesso in *Fedone* 100b7–9, con definizione finale appropriata. Il termine per indicare questo compimento è *apodedeichthai* (*Phd.* 105e8) che fa seguito ad altri tre termini simili ciascuno usato una volta in precedenza con lo stesso significato di dimostrazione: (1) *horisōmetha* in *Fedone* 104c11; (2) *horisasthai* in *Fedone* 104e7 e (3) *horizēi* in *Fedone* 105a2.

In questa definizione di tipo logico-semantic, tuttavia, ci sarebbe una complicazione: per dimostrare e definire l'anima come immortale essa deve essere considerata innanzitutto come vivente, ma questa caratteristica – come abbiamo visto – per essa non costituirebbe la sua *ousia*, il suo *eidōs* di riferimento causale diretto ed eponimo, che dovrebbe essere "l'*eidōs* di anima", di cui però non vi è traccia nel testo almeno in modo esplicito¹⁶, ma, appunto, una caratteristica essenziale aggiuntiva come *morphē* partecipata dall'*eidōs* di vita, che dovrebbe essere "diverso" (*heteron ti*) dall'*eidōs* di anima – ammeso che esista un tale *eidōs*, cosa che anch'io escludo insieme a Casertano (2015: 428) e ad altri – in analogia ai casi citati in precedenza di caldo e di fuoco, di freddo e di neve, che non sono proprio (*hoper*) la stessa cosa (*Phd.* 103c10–d3)¹⁷. Finché Socrate vive e continua ad essere quello che "era", un'anima particolare unita ad un corpo particolare, la sua anima è immortale.

Adesso il problema è: quando egli muore, che ne sarà della sua anima particolare? Muore anch'essa (insieme al suo corpo), come teme Cebete, o sopravviverà alla morte?

Non entro nel merito delle tante risposte date dai vari studiosi (per le quali rinvio all'*Appendice I* di Casertano 2015: 433–452), mi limito soltanto a manifestare una mia parziale adesione alla lettura di Trabattoni (1988: 72–73 cit. da Casertano 2015: 444–445), quando dice: «La stessa immortalità dell'anima mi sembra essere (...) il necessario completamento della dimensione etica» e così anche soprattutto quando, volendo sfuggire alle obiezioni di quanti vedono delle insufficienze nella logica che presiede alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima, osserva che non bisogna dare «la caccia agli errori, per demolire una prova che si ritiene logicamente impossibile», bisogna invece riflettere «sui principi etici che Platone e i suoi interlocutori danno per pacificamente

¹⁶ Su questo complesso problema rimando ai testi in *Fedone* 103e5, 104b9, 105d9, 105d10–11, in cui Casertano (2015: 376–381) nota le diverse posizioni degli studiosi, tra i quali alcuni – ad es. Reeve (1975), per il quale vd. specialmente le pp. 203–205, Gonzales (2003: 36 s., nota 17) e O'Brien (1967–1968) – ammettono che esiste una idea di anima. Reeve in particolare esprimerebbe questo parere quando dice: «According to Schiller and Erbse, Keyt's conclusion rest on the assumption that in 105c9–e9 Plato treats soul as a form» (Reeve 1975: 199–200).

¹⁷ Su questo rapporto tra anima particolare e idea di anima, vd. O'Brien (1967: 226), il quale – come nota Casertano (2015: 380–381, nota a *Phd.* 105d10–11) – «distingue tra un'idea dell'anima e un'anima particolare: la conclusione non sarà che la forma dell'anima è immortale – tutte le forme lo sono – ma che l'immortalità è caratteristica della forma dell'anima che passa alle anime particolari». Ma vd. Casertano (*ibid.*), per il quale «in effetti, tutto il ragionamento è ambiguo». Sull'ambiguità del linguaggio di Platone, vd. ancora O'Brien (1967: 225–228). Questa ambiguità, tuttavia, a mio avviso, non sarebbe tale da non riuscire a distinguere in *Fedone* 78a10–84b7 l'anima come qualcosa di *metaxu* tra il divino e il corporeo, ma più vicino al divino e all'immortale che al corporeo e al mortale. Ma su ciò vd. note 20 e 21.

assodati: l'anima è un autonomo soggetto morale, indipendentemente dal corpo, che può liberamente acquisire il valore con la sua attività»¹⁸. A tal proposito Casertano (2015: 410) osserva: «Non possiamo dunque ricercare nel discorso platonico di questo dialogo la coerenza logica pura: il fine del dialogo come abbiamo detto è fondamentalmente etico».

Su questo complesso problema del senso di *athanatos* per l'anima, Casertano (2015: 380–381, nota a *Phd.* 105d10–11, cit.), tuttavia, così interpreta: «Ciò che veramente è immortale è solo la vita, e dire che l'anima dell'uomo è immortale significa solo dire che egli vive finché vive», per cui quando l'uomo muore, muore tutto «in anima e corpo». Se però questo fosse inteso in senso assoluto, non si spiegherebbe il tentativo di Socrate di convincere i suoi allievi e Cebete in particolare che l'anima, specialmente quella del vero (*gnēsīōs* – *Phd.* 66b2) filosofo, dopo la morte non muore, ma andrà a vivere nell'Ade a contemplare il vero e il divino e il non opinabile, stando insieme a ciò che le è congenere (*to suggenes*) (*Phd.* 84a1–b7)¹⁹. In *Fedone* 95c5 l'anima è detta *ti ischuron kai theoeides* e Socrate spera di dimostrare a Cebete proprio questo: che l'anima ha una sua forma particolare (*eides*) caratterizzata dal divino (*theos*), che non è proprio (*hoper*) identica a quella del dio e che in forza del suo regime di vita che sfugge alla ricerca dei piaceri smodati si mantiene simile al dio. In ciò consisterebbe il suo essere forte (*ti ischuron*); in caso contrario sarebbe *ti sōmatoeides* (*Phd.* 81b5–c6), cioè avrebbe una forma (*eides*) che si assimilerebbe a quella del corpo (*sōma*), per cui sarebbe *sumphoton* a questa.

In tal modo l'anima sarebbe concepita da Socrate come qualcosa di *metaxu*, una entità la cui realtà (*ousia*) oscillerebbe tra il divino, l'immortale e invisibile e il corporeo, mortale e visibile capace di assimilarsi partecipando (*metechousai* – *Phd.* 81d4) dell'uno o dell'altro a seconda del suo regime di vita (*Phd.* 78b4–82d8)²⁰.

Tuttavia io credo che Socrate spera (*elpizō* – *Phd.* 100b8–9) che l'immortalità dell'anima si possa dimostrare anche a fil di logica, e per questo egli ci prova (sebbene per

¹⁸ Un concetto simile esprime anche Frede (1978: 33, 36), quando dice che Platone «regardes the soul as something like a substance» e che essa è «an independent entity with properties and capacities of its own». Sui diversi rapporti tra anima e corpo tra i Socratici vd. nota 22.

¹⁹ Il senso di questa speranza mi sembra ben colto da Palumbo (2018: 39) quando dice: «Socrate dovrà spiegare il motivo per il quale dobbiamo augurarci che il nostro turno finisca; dovrà prodursi in una difesa convincente, da pronunciarsi davanti agli amici. E questa *apologia* (*Phd.* 63d2) sarà un *bene comune*, sarà la condivisione della speranza che dopo la morte vi sia qualcosa di meglio per i buoni piuttosto che per i cattivi (...) Socrate ha parlato, Fedone ha raccontato e Platone ha scritto, affinché anche noi potessimo *partecipare* di questa speranza, e condividere questo *koinon agathon* (63d1)». Su questo tema Dorter (2001: 422) mi sembra piuttosto scettico. Dice infatti: «The more valid conclusion, that our soul has an impersonal eternity like that of the forms, will not have the same emotionally consoling effect as the conclusion that our soul dwell in Hades». Sul concetto di incantesimo e di speranza in Socrate per i Socratici vd. nota 22.

²⁰ Sul concetto di anima come qualcosa di *metaxu* tra sensibile e soprassensibile, vd. Centrone 2010⁶: 230–231, nota 166; vd. anche Casertano (2015: 324, nota a *Phd.* 78b4). Interessante la concezione dell'anima come «portatore» della forma della vita di Karfik (2018: 186), il quale così si esprime: «En d'autre termes, il faut supposer qu'il a trois types de «porteur» d'une relation de participation: corps qui participent des Formes, Formes qui participent des autres Formes et quelque chose d'une nature différente de ceux qui participe, lui aussi, aux Formes. Ce troisième terme serait une sorte de substrat qui n'est ni un corps ni une Forme intelligible. Pour dire ce qu'est l'âme à la différence de la Forme de la vie, il faudrait spécifier ce substrat», per specificare il quale rinvia a *Phdr.* 245e3, *Lg.* 896a3–4, *Ti.* 37b5, in cui «L'âme est définie comme «ce qui se meut par soi-même»». Un concetto analogo esprimono Ogihara (2018) e Ferber (2018: nota 34). A proposito di una esistenza partico-

alcuni studiosi senza molta fortuna²¹), anche se – stando a quel *ei athanatos tunchaneiousa* di Fedone 106e2 – ci sarebbero dei dubbi che prenda troppo sul serio questa speranza (Phd. 91b1–c6)²² come vedremo anche a proposito di *ei de mē* in Fedone 106d1, nella Quarta tappa. In ogni caso con l'argomento sulla indistruttibilità, che subito segue, Socrate

lare dell'anima, O'Brien (1968: 106) richiamandosi a Parmenide, dice: «The soul is shown to be indestructible not because it is incomposite, changeless, or non-sensible. It is indestructible because, ultimately, it is related in a distinctive way to existence». Inoltre, a proposito della concezione dell'anima come qualcosa di *metaxu*, vorrei ricordare che questo modo di definire lo statuto ontologico dell'anima, non è l'unico, ma anche nel *Simposio*, un dialogo che si ritiene contemporaneo del Fedone, Socrate definisce Eros come qualcosa di *metaxu* tra bello e brutto, buono e cattivo, mortale e immortale, denominandolo un *daimōn megas*, figlio di Poros e di Penia, sempre povero e ricco, etc. (Smp. 201d1–204c6).

²¹ Vd. Centrone (2010⁶: 229–232, note 165 e 171) e Casertano (2015: 381–384, nota a Phd. 106d1); una difesa dell'Argomento di Platone la fa Frede (1978: 30 s.) e ora anche Sedley (2018: 210), senza con questo voler dire – l'autore ci tiene a dirlo – che “the argument is in fact successful”. Non sono, però, del tutto d'accordo con Frede (1978: 39) quando accusa Platone di violare un ruolo che il suo Socrate impone a se stesso e ai suoi *partners* in molti dialoghi, quello di: «not to try argue that a certain thing possesses a quality as long as one has not grasped the nature of the thing itself», perché se è vero che questi non dà una chiara definizione dell'anima, non si può dire che non ci provi. Io credo che la definizione dell'anima possa essere ravvicinata a quella di Eros del *Simposio*, anch'esso concepito come qualcosa di *metaxu* tra divino e umano, immortale e mortale. Socrate, infatti, in Smp. 199c3–203a8, si compiace con Agatone per avere posto bene il problema della identità di Eros, distinguendo tra “chi egli è” (*hopoios tis estin*) e “quale” è la sua natura (*oios esti*), da una parte, e dall'altra le sue opere (*ta erga autou*) e la sua funzione (*dunamis*), ma lo critica perché non è stato coerente con questa premessa. Allora ci prova lui. Questa la sua definizione di Eros: innanzitutto non è né bello né brutto, ma qualcosa di *metaxu* tra di essi (Smp. 202d1–5). Quindi passa a rigettare la convinzione di Agatone che Eros sia un *megas theos*, ma soltanto un *daimōn megas* (Smp. 202d7–e1), qualcosa di *metaxu* tra *thnēton* e *athanaton*, attribuendogli le caratteristiche (*dunamis*) di interprete (*hermēneuson*) e messaggero (*diaporthmeuson*) tra gli dei e gli uomini. Qualcosa di analogo si potrebbe dire per la definizione dell'anima: anch'essa verrebbe considerata come qualcosa di *metaxu* tra divino e corporeo (Phd. 79e9–81a2), più simile, anzi similissima, quasi (*eggus*) identica, ma non del tutto (vd. Casertano 2015: 327–328, nota a Phd. 80b11) all'immortalità e all'indistruttibilità del divino piuttosto che alla pesantezza di ciò che è corporeo e umano. Questa sarebbe la sua *ousia* a cui apparterebbe, come caratteristica essenziale, la capacità di partecipare alla *morphē* dell'*eidōs* di *zōē* (che è contraria a *thanatos*), che le consente di essere chiamata *athanatos* in senso appropriato e che le dà la capacità di portare la vita dovunque vada. Non ci sarebbe un'*ousia* di anima particolare portatrice di un'*eidōs* eponimo di anima in quanto *metaxu*, ma soltanto in quanto portatrice della *morphē* dell'*eidōs* di vita come attributo essenziale, insieme ad una costellazione di altri attributi (vd. Phd. 79e9–b7) che ne delimitano l'*ousia*, l'*hopoios tis esti* in analogia all'Eros del *Simposio* anch'esso concepito come qualcosa di *metaxu*. Si noti come nel *Sofista* (Sph. 248a4–250c8), un dialogo che più di altri riprende e sviluppa la logica del Fedone, l'anima venga considerata non solo come la sede in cui risiedono tutte le idee ivi compresa quella dell'*on pantelōs* che tutte le accoglie come una terza cosa distinta da esse, ma anche come attributo di quest'ultimo insieme alla vita e alla *phronēsis*.

²² Tuttavia potrebbe essere questa speranza nella sopravvivenza dell'anima individuale quella che distingue i filtri, gli incantesimi e le ruote magiche del Socrate di Platone dal Socrate di Senofonte in *Mem.* III 11, dove la persuasione aveva come oggetto l'*endon* dell'anima di Socrate e dunque le sue virtù, non certo la speranza in una vita oltreterrena con un'anima disincarnata. Si noti come tra i nomi che Socrate fa alla cortigiana Teodote di persone che sono accorse per lasciarsi stregare dalle sue parole ci sia proprio Cebete insieme a Simmia che sono venuti da Tebe (Socrate ci tiene a farlo sapere) e insieme ad Apollodoro anche Antistene, personaggi ora tutti presenti e pronti a lasciarsi persuadere dalle ultime parole di Socrate (tranne uno), speranzoso di andare a godere della visione delle idee e della *phronēsis* nella sua pienezza. Se, almeno come prospettiva, il Socrate di Platone qui nel Fedone non desse questa speranza per placare le paure nell'anima dei suoi allievi presenti, la distinzione tra questo Socrate e quello di Senofonte, di Antistene e degli altri, a mio avviso, perderebbe molto come proposta etica di cambiamento nell'interpretazione del messaggio socratico. Si tenga presente che per tutti i Socratici l'anima si distingueva dal corpo ed era considerata la parte più importante ed anche la più divina, e che per questo bisognava avere “cura” di essa (su ciò vd. Reale 2000: 228–230), ma soltanto per Platone l'uomo era la sua anima in quanto in grado di comandare il corpo senza lasciarsi comandare da questo (vd. *Alc. I*, 129e9–130c7) come accadeva in altri Socratici (su ciò vd. il mio saggio sul motto di Delfi nell'*Alc. I*, 2014: 25, nota 12 e p. 29, nota 17). Sul tema poi della morte e dell'Ade abbiamo diversi titoli di opere di Antistene (*peri tou apothanein*, *peri zōēs kai thanatou*, *peri tōn en hadou*). Non sappiamo nulla del contenuto, né dell'epoca della loro pubblicazione (su ciò vd. Brancacci 1990: 22–24 e Giannantoni 1985: III 225 s.), per cui non possiamo neppure supporre se, come il *Satone*, siano opere polemiche rispetto alla proposta di Platone nel Fedone o meno. Sul tema della morte e della speranza si vedano specialmente le pp. 42–44 di Tetamo (2015⁸) dove la studiosa esprime delle considerazioni apprezzabili. Tomini (2001: 164) segnala nel Fedone una delle due alternative dell'*Apologia* (Ap. 40d–41c), quella riguardante la speranza della vita della mente nell'aldilà liberata dal corpo.

tenterà di precisare il suo pensiero al riguardo anche dal punto di vista della correttezza logica, venendo incontro alle esigenze di Cebete manifestate in *Fedone* 95b8–e4 e 88b3–6 e dopo che questi gli ha concesso non solo che le idee esistono, ma che le condivide anche lui (*Phd.* 100b7–9).

3) Terza tappa: *Phd.* 105e11–107a1. Dimostrazione e definizione “raffinata” dell’anima come “indistruttibile” (*anōlethros*)

Nonostante la sicurezza mostrata con quella sottolineatura del verbo *apodedeichtai* in *Fedone* 105e7, la dimostrazione rimane ancora bisognosa di un altro tassello: l’equivalenza dell’immortalità dell’anima alla sua indistruttibilità, perché ci potrebbero essere tante altre cose che si possono “chiamare” anch’esse immortali, senza morte, e che non sono affatto indistruttibili, mentre l’anima sarebbe una di quelle entità realmente indistruttibili²³. Per dimostrarlo Socrate adotta due argomenti: (1) uno – come ho già accennato – si richiama alla rigorosità logica d’ispirazione parmenidea del concetto stesso di immortale che trova il suo ancoraggio ontologico nell’essere l’anima, a cui si riferisce, considerata come qualcosa di *metaxu* tra il divino e il corporeo in modo simile alla concezione di Eros del *Simposio* (vd. nota 21), e l’altro (2) fa leva sul consenso dei *polloi*, sul cosiddetto *consensus omnium* (*para pantōn*) a conferma della precedente dimostrazione. Entrambi avrebbero la funzione di consolidare da un punto di vista ontologico il valore semantico del verbo *apodedeichtai* sopra cit.

(1) – Quanto al primo caso (*Phd.* 105e11–106d4), quando Socrate dice:

Se l’immortale è anche indistruttibile (*ei men to athanaton kai anōlethron estin*) (*Phd.* 106b2),

e alcune righe più sotto vi ritorna aggiungendo:

Dunque anche ora, a proposito dell’immortale (*peri tou athanatou*), se ci si accorda fra noi (*ei men hēmin homologētai*) che è indistruttibile (*Phd.* 106c9–10),

senza che questo accordo risulti esplicitato e argomentato prima da nessuna parte in vista di questa dimostrazione particolare, sembra richiamarsi ad un accordo più generale precedente fondato sulla coerenza logica dei *logoi* affermata in *Fedone* 100a3–7. Egli sembra adottare per la dimostrazione dell’immortalità dell’anima la piena adeguazione dei nomi ai loro significati secondo un modello rigido di corrispondenza che era già stato

²³ Opportunamente O’Brien (1968: 96–97) si richiama all’obiezione di Cebete in *Fedone* (*Phd.* 86e–88b) per sottolineare che «The addition of *anōlethros* points the distinction between partial immortality and full immortality» e, contro l’opinione di Hackforth, sostiene che i due termini *athanaton* e *anōlethron* inizialmente non “were used synonymously”, mentre alla fine si identificano, su cui anch’io concordo, come mostrerò più avanti. Casertano (2015: 339, nota a *Phd.* 88b5–6) li considera “sovrapposti” per “le esigenze retoriche del suo [di Platone] ragionamento”. Su ciò vd. nota 34.

adottato da Antistene nella sua logica denominativa per i *pragmata*²⁴, molto verosimilmente sulla scorta della consequenzialità rigida inventata da Parmenide a proposito degli attributi dell'essere e del non essere²⁵, anche se – questo mi sembra bene sottolinearlo – Antistene vi si attiene in un modo più determinato e integrale di Platone.

Questa semantica restrittiva dei termini, assunta innanzitutto per la logica delle idee e per le cose che ne partecipano, verrebbe assunta anche per giustificare il passaggio per l'anima da *athanatos* nel senso letterale di “senza morte” e considerata come se fosse un *pragma* o un *sōma* come gli altri, come, ad es., il fuoco o la neve, etc., ad *athanatos* in senso assoluto, nel senso di “in eterno” (*aidion*), per sempre (*aei*), in quanto essa – come qualcosa di *metaxu* – verrebbe equiparata, pur senza esservi identica, a ciò che le è congenero (*suggenes*), al divino, al vero e dunque alle stesse idee, secondo *Fedone* 84a2–b7e naturalmente anche secondo *Fedone* 106d5–7²⁶ (su ciò vd. note 20 e 21).

Questo significa che non tutto ciò che viene a partecipare dell'*eidos* di vita vive in eterno, ma soltanto quelle cose che possono possedere il tipo di vita confacente a tale *eidos* e l'anima sarebbe una di queste, specialmente quella del vero filosofo, ma forse anche

²⁴ Brancacci (1990: 80–81), a questo proposito nota in Antistene una certa interpretazione “restrittiva” del significato dei nomi e porta come esempio la nozione di “re”: «di cui – egli dice – troviamo tracce (...) in un passo di Dione Crisostomo (...). Nella quarta orazione *Sulla regalità* Alessandro domanda a Diogene in che modo sia possibile regnare nel modo migliore (*callista basileuein*), e ne riceve questa risposta: “Ma non è possibile (...) regnare in modo cattivo, non più di quanto sia possibile essere buono in modo cattivo. Infatti il re è il più buono degli uomini, posto che egli è il più coraggioso, il più giusto, il più amante dei suoi simili, invincibile da ogni travaglio e da ogni desiderio. Oppure tu credi che chi è incapace di guidare i cavalli sia auriga? O chi è inesperto nel pilotare sia nocchiero, o che sia medico chi non sa curare? Non è possibile, neppure se tutti i Greci e tutti i Barbari lo dicano, e gli conferiscano molti diademi, scettri e tiare (...)”». In questo senso condivido quanto dice Dixsaut (1991: 398, nota 323) a proposito dell'*alfa* di *athanaton* quando dice che questa non indica una privazione o una negazione – ma, a mio avviso, indicherebbe anche questo –, quanto piuttosto «l'exclusion du prédicat contraire: le préfixe doit s'entendre comme une impossibilité de recevoir» (il concetto è ora ripreso in 2018: 180–182). L'uso di termini militari a questo proposito – sottolinea la studiosa – indica un'azione attiva di respingimento da parte dell'anima «(...) et tous les verbes “militaires” utilisées jusque-là colorent cette impossibilité: non seulement elle ne peut pas, mais, assiégee, elle repous ou se sauve». Vd. specialmente la sezione dedicata all'indistruttibilità (*Phd.* 105e11–106d1) che segue, ove compaiono termini come *sōs kai atēktos*, *hupomenousa*, etc. Si noti come anche Antistene per la sua logica denominativa si serva di termini del registro militare. In questo senso vd. l'*Aiace* e l'*Odiseo*, dove l'*andreaia* è direttamente proporzionale al concetto di virtù (su cui, vd. il mio 2014) e vd. anche Brancacci (1990: 92–93), il quale, a proposito di un frammento di Antistene che recita: «La *phronēsis* è la più salda delle fortificazioni: non può essere abbattuta né presa a tradimento», restituitoci da Diocle *ap. D.L.* VI 13 (= *SSR V A 134*) così si esprime: «La predilezione per le immagini militari e belliche è al servizio di un'idea ben precisa: da un lato, è la fondatezza dei giudizi, legata al ruolo degli studi logico-dialettici, che assicura l'incrollabilità dei convincimenti morali e la retta comprensione delle cose; dall'altro tale comprensione è connessa all'esercizio della *phronēsis*...».

²⁵ Rossetti (2017: 113–147), nel vol. II del suo *Un altro Parmenide*, cap. 9, dedicato a “L'arte della dimostrazione (in *B8.1–33*)”, mette in evidenza l'uso di nozioni come quella di “impossibilità” e di “contraddizione” che in Antistene, abbiamo visto, costituiscono il fondamento della sua logica denominativa (vd. *Isocrate, Hel.* 1). Sulla logica di Parmenide nel *logos* di identità dell'essere sia in Antistene che in Platone, vd. nota 2.

²⁶ Anche Casertano (2015: 363, nota a *Phd.* 100b9) mi sembra d'accordo con questa considerazione, quando, a proposito dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza delle idee messe in relazione tra di loro in questo passo, dice: «è l'esplicito collegamento dell'anima alla condizione delle idee, e quindi la ragione della sua immortalità», pur senza essere essa stessa un'idea, così almeno mi pare di intendere.

quella dell'uomo dedito ai piaceri e dissoluto, se è vero che, dopo che quest'uomo muore, la sua anima si è vista aggirarsi tra le tombe nei cimiteri²⁷.

Questo, però, ci riporterebbe alle interferenze del mito e della metempsicosi da cui, dopo averla richiamata, mi sembra che qui Platone voglia sfuggire (vd. *Phd.* 88b3–6)²⁸, lasciando al regime di vita condotta dalle anime dei singoli uomini la scelta di assimilarsi alle idee e al divino o al sensibile e al corporeo, senza per questo identificarsi del tutto con nessuno di essi. Quali altre cose non muoiono mai non è detto, si resta nel vago (*kai ei ti allo athanaton estin* – *Phd.* 106d6). L'anima, comunque, sarebbe una di queste cose innominate, non identica, ma neppure totalmente altra rispetto alle idee, qualcosa di intermedio, di *metaxu*, come dice Centrone (cit.), tra il divino e il corporeo, cosa che giustificherebbe l'adozione del termine *athanaton* nella sua accezione logica ristretta di immortale in senso assoluto – come richiesto da Cebete in *Fedone* 88b5–6 – in quanto caratteristica propria dell'*eidōs* di vita di cui partecipa in modo essenziale, che è contraria dell'*eidōs* di morte.

Questa sarebbe la causa principale per cui l'anima dovrebbe essere anche (*kai*) indistruttibile, oltre che immortale (*Phd.* 106d1) (sulla diversa concezione dell'anima tra i Socratici vd. nota 22).

(2) – Ma poi ci sarebbe anche il consenso dei *polloi* (*Phd.* 106d2–9), contro il quale – come ho messo in evidenza nella *Parte I* – c'è stata una critica ricorrente da parte di Socrate e che ora verrebbe riabilitato per essere utilizzato, a mio avviso, come argomento di supporto. Tuttavia la giustificazione della prova finale che porta Frede²⁹ potrebbe avere una sua plausibilità in quanto l'accento al dio e alle idee potrebbe costituire come una specie di saldatura tra quanto detto nella parte etica del dialogo e questa parte denominativa e definizionale.

Questo il testo:

²⁷ Su ciò vd. Casertano (2015: 326 nota a *Phd.* 79b16–17). O'Brien (1967: 226), a proposito dell'anima che dovunque va vi porta la vita, dopo avere osservato che la frase "Whatever *body*" non ha la stessa implicazione quando è applicata all'anima e quando è applicata al fuoco o alla febbre, e che la forma del fuoco può venire in un corpo e renderlo fuoco, mentre la forma dell'anima non può venire in un corpo e renderlo anima, dice: «For Plato does not believe that a soul is bodily» e alla nota 4 aggiunge: «This is especially clear in the argument on the similarity of soul to forms, 78b–81a, although the sinful soul can of course be described as entangled with what is *embrithes, baru, geōdes*, and so forth, 81c». Una corrispondenza a questo concetto si trova in *R.* 609c–d.

²⁸ Su ciò mi pare che concordi Casertano (2018: 26) quando dice: «And it really goes away to Hades». Sedley (2018: 211 e 216), invece, mi sembra più circospetto. Infatti nell'Argomento ciclico vede «An attempt to make a religious tradition scientifically respectable» e in quello finale «a universal retreat-or-perish principle» che conferisce anch'esso una «scientific respectability on the existing tradition».

²⁹ Frede (1978: 31) unifica l'argomento sui *polloi* a quello precedente e ritiene che dei tre "steeps" di cui si compone l'Argomento finale sia proprio il terzo (*Phd.* 105e11–107a1) il più importante, in cui viene affermata una "common characteristic" tra il dio, la forma della vita ed altre cose innominate, consistente nel fatto che "they are all *essentially alive*". Per quanto, invece, riguarda il consenso dei *polloi* sembra che Sedley (2018: 217) vada anche oltre la mia valutazione basata sul buonsenso. Dice infatti: «The preceding very tightly worded argument has at this point been replaced by comparatively relaxed banter, precisely because the specific point is trivially true, and is not in dispute, but merely needs asserting for completeness. Of course whatever is immortal is imperishable too, they are saying: try asking any god!».

– Io credo che presso tutti (*para pantōn*) si potrebbe convenire – disse Socrate – che certamente il dio (*Ho de ge theos*), e così anche (*kai*) la stessa idea di vita e se c'è qualche altra cosa di immortale (*kai ei ti allo athanaton estin*), giammai si distrugge.

– Tutti gli uomini (*Para pantōn*), certamente, per Zeus – disse – ma ancor più (*eti mallon*), credo, gli dei (*Phd.* 106d5–9).

4) Quarta tappa: *Phd.* 105e11–106d4. L'obiezione dell'ultimo *tis* all'indistruttibilità dell'anima. Scontro sul senso dell'analogia: ancora un problema di *homo- noia* sui contrari

Per chiarire meglio il significato ontologico di quello semantico implicato nel termine *apodedeichtai* di *Fedone* 105e8, sopra cit., Socrate introduce una falsa analogia fondata su un'ipotesi per assurdo o “per impossibilità”, come la chiama Valgimigli³⁰, istituendo un rapporto analogico tra termini negativi-privativi come il non caldo (*to athermon*) riferito alla neve, il non freddo (*to apsuhton*) riferito al fuoco e il non pari (*to anartion*) riferito al numero o alla cosa tre, da una parte, e il non mortale (*to athanaton*) riferito all'anima, dall'altra parte:

– E allora, Cebete – riprese –, se [ciò che diciamo] il non pari (*ei tōi anartiōi*) [come *morphē* o *idea* particularizzata dell'*eidōs* di non pari riferibile al numero tre o alla cosa tre] fosse necessariamente indistruttibile (*anankaion en anōlethrōi*), non sarebbe indistruttibile anche il tre (*ta tria*) [ossia il tre come cosa o numero che partecipa in modo essenziale dell'*idea* o della *morphē* dell'*eidōs* di non pari]?³¹

– Come no?

– E se ci fosse una necessità per [ciò che diciamo] il non caldo [cioè per la cosa fredda, per la neve, in quanto partecipa della *morphē* o dell'*idea* particularizzata dell'*eidōs* di freddo che è contrario all'*eidōs* di caldo (e dunque, appunto, per il non caldo in quanto attributo essenziale e inseparabile della cosa neve)] di essere indistruttibile (*ei kai to athermon anankaion*

³⁰ Dice Valgimigli (2010⁶: 192, nota 190): «Dimostrazione per impossibilità: in tutti questi casi, qualora si identificasse il contrario con morte, la morte non avverrebbe e, per es., “neve morta” sarebbe ugualmente insostenibile come “neve calda”, ma non si identifica; e dunque oltre che “fuggire”, per il fuoco, per la neve, per il tre, è possibile anche “morire”».

³¹ Anche Sedley (2018: 213) in *Fedone* (*Phd.* 104c1–2, 104d5–6, 105e10–106a1, 106c3) nota la differenza tra *hē tōn triōn idea* come forma del tre e *ta tria* come *idea* immanente nelle cose tre che può perire e, richiamandosi a Rowe (1993: 255), condivide l'osservazione che il termine *idea* è stato posto da alcuni studiosi «as meaning not a transcendent Form, but a “character” in a metaphisically less restricted sense». Su ciò vd. nota 4.

ēn anōlethron), se qualcuno avvicinasse il caldo (*thermon*) [cioè il caldo come *morphē* o *idea* particolarizzata dell'*eidōs* di caldo che c'è nella cosa fuoco] alla neve [cioè al non caldo, ossia al freddo come attributo essenziale inseparabile che c'è nella cosa neve], questa non si ritirerebbe salva e intatta? Infatti non potrebbe perire, né, a sua volta, rimanendo al suo posto (*ai hupo-menousa*), ricevere il caldo (*edexato an tēn thermotēta*) [ed essere insieme neve fredda e calda].

– Dici la verità, assenti.

– Allo stesso modo (*Hōs d'autōs*), credo, se anche [ciò che diciamo] il non freddo [cioè la cosa calda, il fuoco, in quanto partecipa della *morphē* o dell'*idea* particolarizzata dell'*eidōs* di caldo che è contrario all'*eidōs* di freddo (e che è, appunto, il non freddo in quanto a sua volta attributo essenziale e inseparabile della cosa fuoco)] fosse indistruttibile (*ei to apsukton anōlethron ēn*), quando qualcosa di freddo [ad es. la neve in quanto partecipa della *morphē* o dell'*idea* particolarizzata dell'*eidōs* di freddo] che c'è nella cosa neve si avvicinasse al [la cosa] fuoco, questo non si spegnerebbe [non sarebbe cioè fuoco caldo essendo freddo], né perirebbe, ma, allontanatosi, se ne andrebbe salvo (*Phd.* 105e11–106a10)³².

Si tratta di un'ipotesi che Cebete, d'accordo con Socrate, già sa che verrà scartata, perché il non pari (credo in quanto *morphē* o *idea* particolarizzata dell'*eidōs* di dispari riferito al numero o alla cosa dispari come sarebbe il tre) non sarà necessariamente indistruttibile, e così analogamente anche il "non caldo", cioè il freddo che c'è nella neve, e il "non freddo", cioè il caldo che c'è nel fuoco, che seguiranno come esempi (*Phd.* 106a3–11), cosa che verrà confermata espressamente poco oltre in *Fedone* 106c3–4 in cui troviamo: *to gar anartion ouk anōlethron estin*. Infatti sono esempi di cose che nella realtà non accolgono i contrari, pena la loro distruzione.

Forse è possibile che anche l'anima non accolga i contrari (cioè di essere contemporaneamente viva e morta), ma che, al di fuori dell'ipotesi, nella realtà sia distruttibile come la cosa dispari, la cosa neve e la cosa fuoco? Si tratta anche questa volta di un problema

³² Casertano (2015: 429, nota 37) si chiede stupito come mai «Platone dica non-caldo invece di freddo e poi non-freddo invece di caldo». Lo stupore di Casertano mi sembra ben comprensibile dal momento che i passaggi tra i vari contrari e contrari dei contrari sottintesi, a mio avviso, rimangono gli stessi, sia che si adottino i termini negativi-privativi di non caldo (*athermon*) e di non freddo (*apsukton*), che quelli dei corrispondenti positivi di freddo (*psuchron*) e di caldo (*thermon*). Adottando i primi probabilmente Platone ha voluto sottolineare che la relazione analogica aveva come punto di riferimento il termine negativo-privativo di *athanaton* riferito all'anima in quanto contrario del contrario dell'*eidōs* di vita (che sarebbe l'*eidōs* di *thanaton*) di cui partecipa in modo essenziale e con significato restrittivo in senso parmenideo, su cui vd. nota 2. Io credo che a questa adozione abbia influito il desiderio da parte di Platone di essere il più preciso possibile per differenziare in modo chiaro e senza equivoci la sua posizione logica da quella di Antistene, per il quale tutte queste relazioni tra contrari e ancor più tra contrari di contrari come attributi essenziali inseparabili e condizionanti la stessa denominazione sarebbe stata inconcepibile. Per la logica di Antistene, infatti, i soli termini riferibili in modo *oikeion* alla neve, al fuoco, sarebbero quelli di freddo e di caldo, non certo quelli di non caldo e non freddo in quanto sarebbero attribuzioni ottenute attraverso operazioni logico-linguistiche che restano *allotria* ad essi, per cui sarebbero come dei soprannomi. In questo senso Platone mi sembra che tenti di mettere in pratica la *chrēsis* della sua nuova *episkepsis tōn onomatōn* cominciando lui stesso ad utilizzarla concretamente, per cui al limite potrebbe essere perfino strano se non lo facesse.

di rigerosità logica, ma non più soltanto, come abbiamo visto prima, di rigerosità denominativa restrittiva, ma anche deduttiva: questo tipo di logica va applicata pure all'anima o questa fa eccezione? Platone – a mio avviso – vede l'obiezione e tenta di affrontarla preventivamente distinguendo la semantica dei termini.

Cebete allora inserisce nell'ipotesi un quarto caso, cioè un'altra relazione di impossibilità che per analogia dovrebbe comportare lo stesso tipo di implicazione logico-semantica e ontologica dei tre casi precedenti, ma non è proprio così.

Vediamo:

E dunque – disse – non è necessario dire così anche di ciò che [in 105e2–7 abbiamo detto che] è immortale? Se l'immortale (*to athanaton*) [ossia ciò che partecipa della *morphē* o dell'*idea* particolarizzata dell'*eidōs* di vita che è contrario all'*eidōs* di morte e per questo, appunto, è e si chiama *athanaton*] è (*estin*) anche (*kai*) indistruttibile, è impossibile che l'anima [in quanto è una di queste cose che sono e che chiamiamo *athanaton*], quando la morte le si avvicina, perisca. Infatti, in base a quanto detto prima [in 105e11–106a11 sulla necessità del non pari, del non caldo e del non freddo di essere indistruttibili], non accoglierà la morte [cioè non sarà morta intanto che è viva], né sarà del tutto morta (*ou dexthai oud' estai tethnēkuia*), così come dicevamo che il tre [finché resta tre e partecipa della *morphē* o dell'*idea* particolarizzata dell'*eidōs* di non pari] non sarà pari, né lo sarà il non pari [come cosa o numero che partecipa della *morphē* o dell'*idea* particolarizzata dell'*eidōs* eponimo di non pari, cioè il dispari di cui partecipa il tre], né allora (*dē*) il fuoco [finché resta fuoco sarà] freddo, né certamente (*ge*) il caldo (*thermotēs*) che c'è nel fuoco (*Phd.* 106b1–7).

Si noti infatti come nella riga 106b2 l'equivalenza di immortale e di indistruttibile per l'anima sia data per acquisita senza dimostrazione, come ho detto, e come in essa manchi una parte dell'ipotesi e precisamente quella utilizzata per i tre casi precedenti: (1) *ei tōi anartiōi anankaion ēn anōlethroi einai* (*Phd.* 105e11); (2) *ei kai to athermon anankaion ēn anolethrōn* (*Phd.* 106a3) e (3) per il terzo caso: *Hōs d'autōs* (*Phd.* 106a8). In questo modo l'analogia tra i primi tre casi e il quarto si rivela inconsistente, perché, mentre per i primi c'è stato bisogno di un accordo esplicito e concordato per avanzare l'ipotesi chiaramente irreali espresse con il verbo all'imperfetto (*ēn*), per il quarto no, perché la nuova ipotesi è espressa con il verbo all'indicativo (*estin*) che è il tempo della realtà. In questo senso per Socrate e specialmente per Cebete non sarebbe per niente assurdo, anzi si direbbe che sarebbe *autoevidente* che l'anima sia indistruttibile, suppongo, dopo tutto quello che si è detto e “si è concordato” prima: (1) sia sull'affinità dell'anima alle idee e al divino, che si accorda con *hēmin homologeitai* di 106e9–10; (2) che per la corrispondente e adeguata filiazione parmenidea del significato del termine *athanaton* riferito ad essa che lo rende restrittivo in senso pieno.

È a questo punto che viene introdotta la voce del *tis*, il quale, dopo avere ascoltato anche lui con Cebete per la prima volta la nuova logica relazionale dei contrari irreversibili di Socrate, discretamente, ma decisamente fa un'obiezione, anche in questo caso di coerenza logica, di *homonoia*.

“Ma cosa impedisce”, potrebbe dire qualcuno (*tis*) [che contesta un trattamento diverso per l’anima rispetto al dispari, al fuoco e alla neve nella relazione di impossibilità avanzata da Cebete], “che il dispari [il numero o la cosa dispari], all’avvicinarsi del pari non diventi pari [cioè impari-pari], proprio come si è convenuto (*hōsper hōmologēthai*), ma perisca [del tutto], e al suo posto si generi il pari [cioè il suo contrario, secondo il processo ciclico dei *pragmata*, come si è pure concordato a 72a4–8]?”. A chi dicesse così non potremmo obiettare che esso [il dispari come cosa o numero] non perisce [e che in conseguenza di ciò non rientri nel processo ciclico]. Infatti il dispari [in quanto numero o cosa dispari pur partecipando della dell’*idea* particolarizzata dell’*eidos* eponimo di dispari] non è indistruttibile. Se fossimo stati d’accordo su questo fra noi (*hōmologēto hēmin*) [che cioè il numero o la cosa dispari fosse veramente indistruttibile come supposto nell’ipotesi per assurdo o “per impossibile”, come la chiama Valgimigli], facilmente avremmo obiettato che all’avvicinarsi del pari il dispari [il numero o la cosa dispari] e il tre [il numero o la cosa tre], allontanatesi, se ne sarebbero andati [sfuggendo al perire e alla morte]; e avremmo risposto così anche a proposito del [la cosa] fuoco e del caldo [che c’è nella cosa calda, cioè in essa come cosa fuoco] e di tutte le altre cose del genere (*Phd.* 106b7–c7).

La presunta obiezione del *tis* riprende la contrapposizione dei contrari nei *pragmata* che già era stata utilizzata dall’allievo dissenziente in *Fedone* 103b1–c2, la quale, a sua volta, riprendere la logica ciclica di cui Socrate aveva parlato in *Fedone* 69e5–72d10. Anche tra i *pragmata* – come abbiamo visto – ce ne sono alcuni che non accolgono i contrari in modo analogo alle idee: non c’è un fuoco caldo e freddo, né una neve fredda e calda, come non c’è un’anima morta intanto che è viva.

Socrate in parte gli dà ragione, perché anche lui deve ammettere che il dispari, pur non essendo indistruttibile (perché in tal caso sarebbe un’*eidos*), non può accogliere il contrario di se stesso, il pari, ed essere impari-pari, così come non sono indistruttibili il fuoco e la neve, per cui se si avvicinano ad essi i contrari delle caratteristiche che posseggono, non si avranno un fuoco caldo e freddo e una neve fredda e calda, ma la loro distruzione.

Tuttavia, per un altro verso, non può concordare con lui che all’anima si applichi, per analogia, la stessa logica dei numeri o dei *pragmata*. Così prosegue per la sua strada, che è quella dei contrari che non si accolgono né si generano fra di loro e non per alcuni aspetti sì e per altri no, ma in senso assoluto di cui aveva parlato prima in *Fedone* 102e6–103a2 e poi in 104b6–c10.

In sostanza mi sembra che Socrate immagini l’atteggiamento del *tis* come di uno che tenta di applicare all’anima la logica relazionale dei contrari implicata in alcuni *pragmata* che accolgono la morte o il perire, ma non accolgono la possibilità di essere contemporaneamente vivi e morti, con la differenza che per Cebete l’ipotesi è irrealistica, per cui l’analogia tra cose e anima non regge, mentre per il *tis* sarebbe reale. A giudizio di quest’ultimo – che, secondo la mia supposizione, potrebbe credere alla struttura ontologica dell’anima come qualcosa di *metaxu* tra il divino e il corporeo, ma non di immortale ed eterno (anche per gli altri Socratici l’anima si distingueva dal corpo ed era la parte più

importante, su cui vd. *supra*, nota 22) – l’analogia può reggere benissimo, nel senso che la struttura logico-deduttiva non ammetterebbe eccezioni, per cui anche l’anima può non accogliere l’essere contemporaneamente viva e morta, ma può bene accogliere la morte o il perire e quindi ritornare nel processo ciclico, come la neve e il fuoco.

Questo il commento di Socrate:

Dunque anche ora, a proposito dell’immortale, se ci si accorda fra noi (*ei men hēmin homolo-geitai*) che è anche (*kai*) indistruttibile [che, cioè, c’è una necessità anche per ciò che (diciamo che) è immortale di essere indistruttibile e per l’anima questa necessità ci sarebbe realmente in quanto sarebbe qualcosa di *metaxu* e di ontologicamente affine al divino e alle idee], l’anima oltre ad essere immortale (*pros tōi athanatos einai*), è anche (*kai*) indistruttibile. Se non lo fosse (*ei de mē*) avremmo bisogno di un altro discorso (*Phd.* 106c9–d1).

Ho mostrato in precedenza (Terza tappa. 1) come questa ammissione, almeno in modo esplicito, non risulti argomentata da nessuna parte, ma sia avanzata per marcare la differenza fra le due parti dell’ipotesi rispetto all’analogia, la prima irrealistica e la seconda reale, frutto di un raccordo con la parte etica del dialogo e con l’affinità alle idee e al divino.

Tuttavia dalle ultime parole (*ei de mē... – Phd.* 106d1) sembra trapelare in Socrate una convinzione non del tutto priva di qualche perplessità determinata probabilmente da una fiducia non del tutto incondizionata nei *logoi*, come invece avviene in Antistene, su cui vd. Mazzara 2019: 20–23; ma Cebete – proprio lui che aveva posto il problema della paura dell’anima per il rischio di non essere indistruttibile (*Phd.* 86e6–88b8) – senza incertezze, risponde:

Ma non ce n’è bisogno per questo; infatti difficilmente qualcos’altro potrebbe non accogliere la distruzione, se non lo accoglie ciò che senza dubbio, essendo eterno, è immortale (*to ge athanaton aidion on*) (*Phd.* 106d2–4)³³,

ed ha ragione dal suo punto di vista, dopo tutto quello che Socrate ha detto per dimostrare che bisogna avere cura della morte (*Phd.* 80d5–81a2) e prepararsi secondo “genuina”-

³³ Stranamante Casertano, pur adottando la lettura di Strachan (*aidion on*), traduce come se fosse *kai aidion* (“(...) se l’accoglie ciò che è immortale ed eterno”). Quanto al senso del testo, Ogihara, diversamente da altri studiosi, traslascia completamente l’obiezione di Stratone e si concentra sui due testi tramandatici: uno è quello di B e di Stobeo, *aidion on*, l’altro è quello di T e di D, *kai aidion*. Lo studioso ritiene che «“on” in “aidion on” has an explanatory force» (Ogihara 2018: 201) e, servendosi di una inferenza di tipo sillogistico, cerca di spiegare la credenza di Cebete che in *Fedone* (*Phd.* 106d2–4) afferma che ciò che è immortale è eterno e che egli ritiene che sia «unclear how he can believe» a questa affermazione. La “key idea” per spiegare il puzzle la trova in *Fedro* (*Phdr.* 245c–246a) che gli consente di avvicinare il concetto che ha Cebete dell’anima come “what currently alive” con il suddetto passo del *Fedro* secondo cui l’anima è “what move” se stessa e le altre cose (Ogihara 2018: 202) e – servendosi di Barnes (1982: 116) – giunge alla conclusione che dietro ai due passi dei due dialoghi ci sia il pitagorico Alchimeone di Crotone, il quale ritiene che l’anima sia una sostanza semovente in eterno movimento e che per queste ragioni sia immortale e simile alle cose divine. Ferber (2018: 229), invece, ritiene che Platone nel *Fedro*, come nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, abbandoni la prova dell’immortalità dell’anima perché non convincente e sviluppi altre tre prove che ritiene più adeguate.

filosofia a godere della pienezza della *phronēsis* nell'Ade, e dunque di ciò che è *aidion*³⁴, e che – secondo il giudizio di Socrate che segue subito dopo (*Phd.* 106d5–7) – essendo *aidion*, come il dio e la stessa idea della vita, non ammette che possa mai morire e distruggersi.

Con queste parole Socrate conferma che l'argomento dell'equivalenza tra immortale e indistruttibile, almeno da un punto di vista logico-deduttivo e semantico, è chiuso (*Phd.* 106d2–7) e Cebete lo conferma osservando che non c'è bisogno di altro *logos* aggiuntivo, che pure ci sarà, come si è visto, che è quello del *consensus omnium*, che lo stesso Socrate per primo (*Phd.* 106d6–9) chiama in campo, su cui, tuttavia – come ho notato – qualche ombra di dubbio mi pare che ancora persista, perlomeno in lui³⁵.

In un'ottica pragmatistica come quella dell'allievo dissenziente e di questo *tis* in quest'ultimo luogo in discussione suppongo che il passaggio da immortale a tempo determinato a quello indeterminato ed eterno con l'indistruttibilità sarebbe illegittimo – prima ancora che lo dichiarasse Stratone di Lampsaco (su cui vd. nota 36) –, perché basato ancora sulla pretesa corrispondenza di *ta phronoumena*, le idee, con *ta onta* di gorgiana ascendenza (su cui vd. Mazzara 2019: 20–23).

L'obiezione del *tis*, comunque, segnalerebbe, a mio avviso, la consapevolezza del Socrate di Platone della difficoltà delle idee come causa formale dell'essere e della conoscibilità delle cose di potere essere accettate senza contestazioni, specialmente da qualcuno come Antistene di cui egli conosceva bene l'acrimonia, per cui tenta in tutti i modi di dare ragione all'avversario fin dove è possibile e talvolta anche prima ancora che questi di fatto gli rivolga le sue obiezioni, come, immagino, potrebbe essere nel caso di quest'ultimo *tis* o di quello stesso in *Fedone* 101b10–d8 (vd. Mazzara 2019: 29–33), ma ben sapendo che non c'è nulla da fare, che i *logoi* non sono *erga*, che gli *onomata* non sono *pragmata* e che dalle ipotesi non si esce. In questo, infatti, consisterebbe il senso stesso della seconda navigazione, per cui tutto quello che *logoi* e *onomata* possono fare sarà tentare di avvicinarsi alle cose il più possibile. In questo senso obiezioni come quelle di Stratone di Lampsaco

³⁴ A proposito di *aidion* opportunamente Dorter (2001: 411) in *Fedone* (*Phd.* 106b–d) segnala un doppio senso dell'analogia. Dice: «The Affinity argument was an argument from analogy: since the soul resembles the divine in fundamental ways it is plausible to infer that it resembles the divine also with respect to eternity. The final argument, on the other hand, is an argument *against* analogy: the soul resembles snow and fire in fundamental ways, and snow and fire perish, but soul does not perish anyway». L'anima sarebbe eterna certamente, come dice Dorter, perché rassomiglia al divino, ma poi anche perché – come ho messo in evidenza sopra – a questo corrisponderebbe una semantica dei termini *athanaton* e *anōlethron* appropriata, in quanto questi sarebbero usati da Socrate nel loro significato ristretto secondo la filiazione parmenidea, per cui già il solo termine *athanaton* riferito all'anima implicherebbe quello di *anōlethron*. A mio avviso i due termini si identificherebbero o si sovrapporrebbero, come suggerisce Casertano (vd. nota 23). Ferrari (2005: cit., vd. Mazzara 2019: 22, nota 9), ritiene «interscambiabili» verità ed essere in rapporto alle idee, ma io credo che questa interscambiabilità possa estendersi anche ad altre realtà che non siano le idee, come sarebbe l'anima, almeno qui nel *Fedone*, in base all'Argomento per affinità e al suo essere qualcosa di *metaxu* tra il divino e il corporeo.

³⁵ Sui dubbi di Socrate vd. anche Casertano (2015: 431). Sulla validità della immortalità dell'anima nell'Argomento finale Rowe (1996²: 5) esprime un giudizio, a mio avviso, condivisibile. Dice: «Socrates admits that even the last argument for immortality, the one about which he is most optimistic, is based only on hypotheses, on whose precise meaning he has declined to commit himself». L'argomento sulle ipotesi è ripreso da Ferber (2018) ed anche da Frede (1978: 39–40).

co³⁶ sarebbero state previste e messe nel conto da Platone, e, per certi versi, anticipate in modo più o meno palese dalle critiche che egli si farebbe rivolgere dai suoi obiettori e principalmente dal suo collega e avversario Antistene³⁷. Direi anzi che l'adozione di termini negativi-privativi come quelli di *athanaton*, *athermon*, etc. in *Fedone* 105e11–106c7 abbia anche lo scopo di mostrare quanto egli sia consapevole del rischio suddetto e della sua determinazione di volerlo superare preventivamente (su ciò vd. nota 32).

³⁶ Sulle obiezioni di Stratone di Lampsaco vd. Centrone (2010⁶: 231, nota 171) e Casertano (2015: 381–384, nota a *Phd.* 106d1). L'obiezione di Stratone, riportata da Casertano (2015: 381), è la seguente: «non è avventato assumere che se l'anima non muore, e in questo senso è immortale, è perciò anche indistruttibile? In questo senso della parola anche una pietra è immortale, ma da ciò non segue che sia anche indistruttibile». Non sono quindi d'accordo con quanti credono che Platone non si sia accorto del passaggio erroneo da "possedere sempre un predicato per tutto il tempo che si esiste" a "essere sempre, per tutto il tempo", non rendendosi conto di dedurre l'esistenza dall'analisi delle proprietà essenziali. Su ciò vd. Centrone (2010⁶: 229–230, nota 165), che segnala il problema e riporta il nome di Frede (1978: 29–33) tra coloro che invece sono convinti che Platone fosse consapevole dell'aporia. O'Brien (1968: 104–105) avvicina l'Argomento finale all'Argomento ontologico del *Prosligion* di Sant'Anselmo. Ferber (2018: 228–229), invece, preferisce avvicinarlo alla *Quinta Meditazione* di Cartesio sull'esistenza di Dio. L'obiezione di Stratone è ora "more formally" sviluppata da Sedley (2018: 218–220).

³⁷ Sulla polemica antiplatonica relativa al *Fedone* Brancacci (1990: 173–182), tra gli altri testi che testimoniano la polemica tra Antistene e Platone, ne riferisce uno di Simplicio (*in Cat.* 8b25, p. 211, 15–21 = *SSR* V A 149), che mi sembra particolarmente interessante per la comparazione che sto tentando di fare tra i due Socratici qui nel *Fedone*, perché in poche battute enuncia tre delle tesi più controverse della teoria delle idee, che secondo lo studioso – stando a Simplicio – potrebbero dipendere dal *Satone* e che attesterebbe anche la priorità del *Fedone* sul *Satone*. Questo il testo: «il "quale" (*to poion*) è più noto e più vicino a noi della "qualità" (*tēs poiōtētos*), se è vero che alcuni eliminano la "qualità", come affatto del tutto sussistente (*hōs mēde huphēstōsan hōlōs*), e che invece nessuno elimina "il quale", e che Antistene riconosce di vedere il cavallo, ma non di vedere la cavallinità, e che l'uno si vede con gli occhi mentre l'altra è appresa mercè il ragionamento (*tōi logismōi*), e che l'uno è considerato nell'ordine della causa (*en aitiou taxei proēgetai*), l'altro segue come effetto (*to de hōs apothēlesma hepetai*), e che l'uno è corpo e composto, l'altra semplice e incorporea». Le tre tesi nel *Fedone* sono interconnesse e si rimandano reciprocamente. La prima a comparire è la tesi (1) in cui c'è la distinzione tra gli oggetti della *dianoia* e quelli delle sensazioni, in cui compare per la prima volta l'accenno alla teoria delle idee (*Phd.* 65d4–66a10). Segue la tesi (3) con la distinzione che Socrate fa tra l'anima e il corpo: l'una è la più simile (*homoiotaton*) al divino, all'immortale, all'intelligibile, all'uniforme, all'indissolubile e a ciò che è sempre nello stesso stato; l'altro è il più simile all'umano e al mortale, al non intellegibile, al multiforme, al dissolubile e a ciò che non è mai nello stesso stato (*Phd.* 80b1–7). Ma prima di arrivare a questa considerazione aveva incluso l'anima in ciò che è invisibile (*aoraton/aides*) e il corpo tra ciò che è visibile (*horaton*) (*Phd.* 79a1–b17); e prima ancora aveva fatto la distinzione tra cose che sono composte (*suntheta*) e cose che non lo sono (*asuntheta*), con la considerazione che mentre le prime si possono toccare, vedere e percepire con gli altri sensi, le altre si collegano con il ragionamento del pensiero (*tōi tēs dianoiās sunlogismōi*) e sono quelle *ousiai* che stanno sempre nello stesso modo, che non ammettono nessun mutamento (*alloiōsin oudēmian*), essendo uniformi (*monoeidē*) (*Phd.* 78b4–79a10). La tesi (2), relativa alla causa, è più complessa. Essa troverebbe il suo riferimento nella sezione che tratta dell'accecamento da parte delle sensazioni e specialmente di quelle della vista e del modo con cui Socrate uscì dalla crisi rifugiandosi nelle ipotesi e nei *logoi*. Come ho mostrato in precedenza (vd. Mazzara 2019: 18–20), Socrate ha avuto modo di lamentarsi di quanti, tra i fisiologi, la gente comune e quanti si ritengono sapienti a vario titolo, non sanno distinguere le vere cause dalle concause. L'obiezione di Antistene riferita da Simplicio sembra richiamarsi a questa problematica. Il testo del testimone, pur essendo molto stretto, permette ugualmente, a mio avviso, di identificare i punti di maggiore frizione tra i due Socratici. L'accenno al celebre motto sulla "cavallinità" mi pare che su questo non lasci dubbi.

Due riflessioni:

1) Prima riflessione: *Phd.* 101b3; 102a4–6; 103b1.

Perché *sathōn* per Platone: le ragioni di Antistene con ingiuria *ad hominem*

Stando a Simplicio (vd. nota 37) diverse potrebbero essere state le critiche di Antistene nel suo *Sathōn* al *Fedone*, ma due soprattutto quelle più stringenti, entrambe – a mio avviso – riconducibili alla teorizzazione del metodo definitorio cosiddetto “raffinato”: (1) una riguarderebbe il *logos makros* e l’indefinibilità dell’idea e (2) l’altra l’introduzione organica nella definizione dell’anima del contrario (*athanatos*) del contrario (*thanatos*) e con esso del “non essere” (*to mē einai / to mē on*) in quanto attributo negativo e non positivo.

(1) Per quanto riguarda il primo aspetto, il metodo “raffinato” proposto da Platone per contrastare quell’altro pur esso “raffinato” – come ironicamente lo chiama lui – dei fisiologi, di altri e soprattutto di Antistene, a giudizio di quest’ultimo non si sarebbe dimostrato all’altezza del suo compito, perché – secondo la mia supposizione – rispetto alla definizione del *ti esti* in generale e quindi anche a quella dell’anima, questa avrebbe dato luogo ad un *logos makros* nel quale l’idea perdeva i caratteri di *monoeidēs* e di *asunthetos* per l’aggiunta in essa di predicati qualificativi che la metteva in rapporto con altre idee.

Seppure a distanza di tanto tempo, Platone nel *Teeteto* (205d1–e5), implicitamente (come ritiene Brancacci 2010: 51; vd. anche 1993: 124–125) o esplicitamente (come a me sembra più probabile: vd. il mio 2018), ha riconosciuto, comunque, che Antistene aveva ragione sulla questione del *logos makros*: ciò che è semplice (*haploun*), l’incomposto (*to asuntheton*), cioè “l’in sé” di qualcosa non ha definizione, è *alogon*, qualunque cosa sia, *stoicheion*, *idea*, etc. (vd. anche *Tht.* 201d8–202c6; 205c4–206b12)³⁸. Da questo possiamo immaginare quanto Antistene, dal suo punto di vista, abbia potuto avere le sue buone ragioni per rinviare al mittente “da subito”, senza aspettare le correzioni del *Teeteto* e le rimodulazioni del *Sofista*, il sorriso ironico di Cebete (*Phd.* 101b3), il giudizio sprezzante di Echecrate che implicitamente lo includerebbe tra le persone poco intelligenti (*Phd.* 102a4–6) e l’atteggiamento di sufficienza di Socrate che lo guarda di sbieco (*Phd.* 103a11), non senza addebitare loro, per così dire, gli interessi.

(2) Per quanto riguarda il secondo aspetto, l’introduzione nella definizione dell’anima della contrarietà della contrarietà – anche qui secondo la mia supposizione – poteva implicare agli occhi di Antistene una difficoltà inaccettabile, come ho messo in evidenza sopra, nella Prima tappa. b: (1) per un verso avrebbe equiparato il non essere all’essere, l’*allogrion* all’*oikeion*, cioè l’attribuzione all’anima di un soprannome, quello di *athanaton*, al posto del nome, *zōn*, perché ottenuto attraverso una operazione logico-linguistica che metterebbe in evidenza non ciò che l’anima è, ma ciò che non è; e, (2), per un altro verso,

³⁸ Su ciò vd. Brancacci (1990: 228–239), il quale sulla questione del *logos makros* riporta e commenta la testimonianza di Aristotele in *Metaph.* VIII 3, 1043b23–28 (= SSR V A 150).

al contrario, avrebbe equiparato l'essere al non essere, l'*oikeion* all'*allogtrion*, la cosa nella sua concretezza alla rappresentazione astratta di essa, cioè – stando a Simplicio – *to poion* dell'ordine della causa a *hē poiōtēs* come suo effetto, ossia a *ta phronoumena* di ascendenza gorgiana (vd. Mazzara 2019: 37–41) o a *to noēma* come segnalato da Platone in *Parmenide* 132b4–c8 (su cui vd. anche Mazzara 2019: 33, nota 19).

Io credo che le due obiezioni insieme alle possibili ricadute negative sulla logica di Antistene del triplice *enantios logos* temuto e sostenuto da Socrate e Cebete che ho messo in evidenza nella *Parte I* (Mazzara 2019: 26–29), dato il carattere del personaggio, possano avere giustificato l'intestazione di un dialogo così ingiurioso e possano esserne state esse le vere motivazioni.

Aggiungerei soltanto che ciò, mentre ci mostrerebbe la spregiudicatezza delle obiezioni di Antistene, ci testimonierebbe anche l'onestà intellettuale di Platone che non ha reticenze a correggere le sue insufficienze quando riconosce che ci sono. Mi permetto di aggiungere una piccola nota e cioè che non è mancato, poi, a lui di dare il contraccambio al suo arguto collega, e questa volta senza ingiuria, contestandogli il concetto di *allogtrion* per la sua incapacità di distinguere fra le varie differenze che vi confluivano, facendo di questo qualcosa di simile alla notte di Hegel in cui tutte le vacche sono nere (per questo concetto mi permetto di rinviare ancora al mio "Platone di fronte a Parmenide..." cit.).

(3) Ma forse, a volere essere più maliziosi, ci si potrebbe vedere qualche altra motivazione più "terra terra" e *ad hominem*: Cebete ride (*Phd.* 101b3) prima che Socrate finisca la sua argomentazione che include anche un terzo esempio, quello relativo ai numeri a *Fedone* 101b4–c9, ma subito dopo (*Phd.* 101a8–b2) che questi ha accennato alla mostruosità di qualcosa di piccolo, come la testa (*tēi kephalēi*), che causa qualcosa di più grande (*meizō*) (su come Socrate entra in crisi su questi temi e approda alle idee vd. *Phd.* 96d8–97b7 e 100b1 s.).

Mi chiedo: perché Cebete non ha aspettato che Socrate finisse il suo ragionamento e ha avuto tanta fretta di dare sfogo al suo impulso irrisorio, certamente immagino, nei confronti della mostruosità dell'argomento sulla "testa" prospettato da Socrate? Si potrebbe supporre che egli abbia intuito dove l'argomento con la sottolineatura della mostruosità della testa grande che è quella che è, più grande, a causa della testa piccola poteva andare a parare; e ride tra sé e sé in modo, direi, piuttosto contenuto e appena accennato quasi per non darlo a vedere e per non dargli molto peso, ma dando così lo stesso, a sua insaputa (?), l'*input* a chi, essendo presente (non dimentichiamolo), per intuito non doveva essere meno dotato di lui.

Così la ritorsione sarebbe bella e pronta, questa approssimativamente:

Sì, è vero, Platone ha ragione, è davvero mostruoso (*teras*) che qualcosa di piccolo, come la *sathē*, possa essere causa, contro natura, dell'essere di qualcosa di più grande, come la sua *kephalē* e ne porti anche il nome; per cui correttamente possiamo dire: *sathōn = Plathōn*, la testa più piccola genera quella più grande! È mostruoso persino dirlo, ma è proprio così: *Plathōn = Sathōn!*

2) Seconda riflessione: *Phd.* 101b10–d8; 103a4–c2; 105e11–107a1.

Perché il *Satone* segue il *Fedone*.

Platone conosceva bene Antistene e se Cratilo alla fine del dialogo a lui intestato gli aveva contestato il sogno (*ho egōge pollakis oneirōttō* – *Cra.* 439cd) sulle idee come garanti della stabilità della nominazione, non gli doveva venire difficile prevedere le reazioni del suo collega – che già in Cratilo probabilmente si sentiva coimplicato – all’ipotesi delle idee come garanti esterne della causalità formale dell’essere e del divenire in noi e nella natura e come principi della conoscibilità delle cose. Questo ancor più dal momento che Cratilo, a chiusura del dialogo (*Cra.* 140d–e), invitato da Socrate a riflettere ancora sulla questione, gli aveva risposto che già ci aveva pensato, lasciandogli poche speranze che avrebbe cambiato opinione; e, d’altra parte, anche il suo Socrate ci aveva riflettuto a lungo (*Phd.* 100b1–7), confermando le sue opinioni sulla realtà e funzionalità delle idee.

Una spia di questa previsione sul conto di Antistene come suo possibile obiettore ho mostrato che si potrebbe vedere soprattutto in *Fedone* 101b10–d8 (vd. Mazzara 2019: 29–33), dove Socrate lascia intravedere che ci potrebbe essere qualcuno – e chi più plausibilmente di lui? – che potrebbe rigettare in blocco sia l’ipotesi di partenza, l’esistenza delle idee, che quella da essa dipendente, che gestisce il rapporto di causalità formale tra le idee e le cose che vi partecipano e ne portano il nome. Ma qui più in là di questa accusa ben prevedibile e che, comunque, resta sul generico, a mio avviso, non si va, anche perché non entra nello specifico della nuova logica e specialmente di quella “raffinata” utilizzata per raggiungere la dimostrazione e la definizione dell’anima come immortale e indistruttibile che verrà discussa dopo. In un certo senso si potrebbe dire che non vi rientrano neppure le altre due obiezioni del *tis*, quella di *Fedone* 103a4–c6 (su cui vd. Mazzara 2019: 37–40) e quella stessa di *Fedone* 105e11–107d1 anche se viene rivolta nel bel mezzo della dimostrazione di cui ho parlato nella Seconda, nella Terza e soprattutto nella Quarta tappa di questa *Parte II*.

Entrambe le obiezioni, diversamente da quella precedente, non si potevano prevedere, perché strettamente connesse a quanto Socrate andava argomentando di volta in volta nella discussione in corso alla presenza dello stesso Antistene. Si tratta, in entrambi i casi, di obiezioni di omogeneità, ossia di coerenza con quello che si andava dicendo, ma che non entrano neppure esse nel merito della definizione in quanto tale e della nuova logica semantica che vi presiede.

In questa, infatti, si tratta di tutta una serie di relazioni tra identici, non identici, diversi, contrari e contrari di contrari talmente precise e contorte che lo stesso Cebete stentava a capirle con tutte le ripetizioni che gli andava facendo Socrate per facilitargliene la comprensione (vd., ad es., *Phd.* 105a5–6), figuriamoci come poteva conoscerla qualcuno fuori dell’entourage dell’Accademia prima di questa occasione.

Antistene, quindi, per quanto perspicace, non poteva prevedere, né tantomeno criticare una logica così complessa nel suo *Sathōn* senza prima avere letto o ascoltato il *Fedone*

come sta accadendo in questa occasione, essendo presente personalmente. Infatti ho cercato di mostrare come Platone stesso sembri testimoniarcene questa non conoscenza da parte del suo collega e avversario Antistene con il fatto che dopo l'intervento dell'allievo dissenziente in *Fedone* 103a4 s. lo sviluppo dell'Argomento finale parta sulla base di perplessità personali di Cebete insorte sicuramente con l'introduzione della teoria dei contrari irreversibili in *Fedone* 102a11–103a3, il quale esclude esplicitamente su questo interferenze del suo collega anonimo (vd. Mazzara 2019: 40–41) come, invece, era accaduto prima in *Fedone* 101b10–d8 (vd. Mazzara 2019: 29–33), e il fatto che ci tenga a farlo notare a Socrate (*Oud'aū... houtōs echō* – *Phd.*103c5) confermerebbe, a mio avviso, questa mia supposizione.

Questo potrebbe significare che quando Platone scriveva il *Fedone* il *Satone* non doveva essere stato ancora pubblicato, perché in tal caso – cioè in presenza di obiezioni specifiche alla definizione dell'anima (su cui vd. la “riflessione” precedente) – egli forse avrebbe potuto specificare più chiaramente il senso della causa diretta, detta *amathēs* e di quella più “raffinata”, detta *kompsotera*, rimaste in sospenso, con qualche spiegazione più precisa e argomentata anche dal punto di vista teorico, oltre che da quello pratico, anche se in quel momento probabilmente non aveva ancora trovato del tutto i mezzi concettuali per una eventuale risposta soddisfacente, come ho messo in evidenza sopra, in nota 9. E infatti mentre nella *Parte I* abbiamo visto quanto spazio dava ai suoi possibili obiettori, anche se tante volte negava loro la parola, qui, a parte la voce del *tis* di *Fedone* 106b7 s. che, come abbiamo visto, riprende il tema della *homonoia* relativo ai contrari nel processo ciclico in modo analogo all'obiezione del *tis* di *Fedone* 103a4 s., tutto tace.

In definitiva, dal momento che l'*epischēpsis* e la *chrēsis tōn onomatōn* di Platone si concludono con il riconoscimento per l'anima degli attributi essenziali e inseparabili di *athanaton* e di *anōlethron* e con la possibilità di poterla chiamare con queste denominazioni, sarebbe poco verosimile, a mio avviso, immaginare – anche contro la testimonianza di Simplicio sopra cit. (vd. nota 37) – che un dialogo come il *Sathōn*, così impegnativo già nel titolo, non entri nello specifico dei risultati di questa *epischēpsis* e di questa *chrēsis* che, di per sé, erano ad Antistene tanto care, come sappiamo da Epitteto (vd. Mazzara 2019: 14) e che di fatto finiva per rovesciare la sua logica fondata sull'*oikeios logos* e sui nomi “propri”, introducendovi anche dei “soprannomi”, come per lui sarebbero potuti essere quelli, appunto, di *athanaton* e di *anōlethron*.

A sua volta, sarebbe ancora più inverosimile immaginare un Platone che, messo davanti a critiche specifiche su questo aspetto, come, ad es., quelli che ho messo in evidenza nella precedente “riflessione”, eluda tali critiche e si contenti di fare obiettare il suo interlocutore su un tema collaterale come quello di *homonoia* che non entra nel vero e proprio merito della sua nuova logica denominativa e dei contrari su cui, per giunta, per certi aspetti era d'accordo anche lui (per cui vd. *Phd.* 106c2–4; 103b1–c1; 70d7–72d10).

Per questi motivi, a mio modesto avviso, il *Satone* segue il *Fedone* e non viceversa.

Conclusione

Con questo studio ho cercato di mettere in evidenza alcune motivazioni per le quali mi è parso plausibile vedere coinvolto nei vari *tines (tis)* citati da Socrate nella parte centrale del dialogo anche Antistene e talvolta a maggior ragione di altri, come nel caso dei passi *Fedone* 101a5–b3 e 101b10–d8 che ho discusso nella Quinta e Sesta tappa della *Parte I*: nella Quinta (Mazzara 2019: 27–29) ho messo in evidenza le possibili ricadute negative sulla logica di Antistene di controbiezioni da parte di Socrate; nella Sesta (Mazzara 2019: 30–32) ho tracciato un identikit di Antistene come obiettore nell’immaginario di Socrate.

Nelle tappe precedenti (Mazzara 2019: 17–25) ho messo in evidenza il passaggio di Socrate dall’adesione alle opinioni comuni alla scoperta delle idee come cause esterne dell’essere e del divenire delle cose e alla preminenza dei *logoi* e delle ipotesi sugli *erga*.

Nella Settima e Ottava tappa, sempre della *Parte I* (Mazzara 2019: 33–41), ho focalizzato l’attenzione sui precedenti del cosiddetto Argomento finale che avrà come suo epilogo l’insorgere di un allievo di Socrate che mi è parso di individuare, insieme ad altri, in Antistene, evidenziando un implicito dibattito fra maestro e allievo, che ho immaginato piuttosto acceso, in cui i due, richiamandosi a Gorgia, si obietterebbero: l’uno l’irrealtà dei *phronoumena* e l’altro l’inganno degli *aistheta*. Qui, a seguire, ho sottolineato come l’Argomento finale parta dai dubbi di Cebete causati dall’introduzione dei contrari irreversibili che escludono interferenze del suo collega anonimo.

Nella *Parte II*, Prima tappa, ho esposto quella che mi è sembrata una logica predialectica delle idee nelle cose che ne partecipano condividendone denominazione e rapporti ontologici, in cui ho messo in evidenza la scarsa chiarezza di Socrate nella determinazione teorica dei termini *amathēs* e *kompsotera*, che fa contrasto con la chiarezza manifestata nell’applicazione pratica della logica dei contrari irreversibili. Dalla Seconda alla Quarta tappa ho sviluppato la trattazione vera e propria del cosiddetto Argomento finale che Socrate articola in tre momenti concatenati fra di loro: (1) prima (*Phd.* 105c8–e10) egli tratta la dimostrazione dell’immortalità dell’anima, fondandola sulla correttezza semantica dei contrari, che egli presenta con una certa soddisfazione, utilizzando il termine *apodeideichtai* per indicare che quanto promesso è stato dimostrato. Qui ho sottolineato lo statuto ontologico dell’anima come qualcosa di *metaxu* tra il divino e l’umano e ho richiamato l’attenzione su Eros del *Simposio* anch’esso concepito e definito in modo analogo come *metaxu* tra il divino e l’umano, il mortale e l’immortale; (2) poi in *Fedone* 105e11–106d4, dopo avere rigettato l’argomento per analogia tra il dispari, il fuoco, la neve, da una parte, e l’anima, da un’altra, sostenuto dall’ultimo *tis* di *Fedone* 106b7, e dopo avere fatto confluire il senso di *athanaton* su quello di *anōlethron* e questo su quello di *aidion* fondandolo sia sull’affinità al dio e alle idee, che sulla rigorosità semantica dei termini, (3) conclude in *Fedone* 106d5–9 con un argomento fondato sul consenso dei

polloi al quale – ho sottolineato nella *Parte I* – egli non ha risparmiato le sue critiche lungo la trattazione del dialogo e che ora utilizzerebbe come argomento di rincalzo.

Per ultimo, in un capitoletto riassuntivo finale, mi sono permesso di proporre due riflessioni: (1) nella *Prima* ho proposto due argomenti teorici ed uno *ad hominem*, immaginando quali potrebbero essere state le prime reazioni a caldo di Antistene alla lettura del *Fedone* che lo abbiano spinto ad intestare al suo autore un dialogo con un appellativo così ingiurioso come quello di *Sathōn*; e infine (2) nella *Seconda* ho enucleato i motivi per cui, oltre alla testimonianza esterna di Simplicio, mi è sembrato inverosimile che il *Satone* preceda il *Fedone* per testimonianza interna al dialogo dello stesso Platone soprattutto per via di Cebete.

BIBLIOGRAFIA

- BARNES, J., 1982, *The Presocratic Philosophers*, London.
- BOYS-STONES, G., 2004, «Phaedo of Relis and Plato on the soul», *Phronesis* 69 (2004), pp. 1–23.
- BRANCACCI, A., 1990, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli.
- BRANCACCI, A., 1993, «La terza definizione nel *Teeteto*», in: A.M. Battegazzore (cur.), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Genova, pp. 107–132.
- BRANCACCI, A., 2010, «Aristotele e la dottrina del *Teeteto*», in: G. Mazzara, V. Napoli (cur.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno Internazionale, Palermo 2008*, Sankt Augustin, pp. 43–59.
- CASERTANO, G., (cur.), 2015, *Fedone, o dell'anima, dramma etico in tre atti*, Napoli.
- CASERTANO, G., 2018, «Phaedo – dramatic structure and philosophical content», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 17–27.
- CASINI, N. (cur.), 1965, *Platone, il Fedone*, Firenze.
- CELLUPRICA, V., 1987, «Antistene logico o sofista?», *Elenchos* 2, pp. 285–328.
- CENTRONE, B. (cur.), 2010⁶, *Fedone*, Introduzione e note aggiornate a M. Valgimigli (1931), Roma–Bari.
- DIXSAUT, M. (ed.), 1991, *Platon, Phédon*, Paris.
- DIXSAUT, M., 2010, «Logos et doxa», in: G. Mazzara, V. Napoli (cur.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno Internazionale, Palermo 2008*, Sankt Augustin, pp. 119–133.
- DIXSAUT, M., 2018, «La mort, estimons-nous que c'est quelque chose?», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 173–182.
- DORTER, K., 2001, «“Deathless is indestructible, if not we need another argument”: an implicit argument in the *Phaedo*», in: A. Havlíček, F. Karfik (eds.), 2001, *Plato's Phaedo*, Prague, pp. 406–422.
- FERBER, R., 2018, «*Deuteros Plous*, the immortality of the soul and the ontological argument for the existence of God», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 221–230.
- FERRARI, F., 2005, «L'accenno alle idee alla fine del *Cratilo*», in: G. Casertano (cur.), *Il Cratilo di Platone, struttura e problematiche*, Napoli, pp. 115–123.
- FREDE, D., 1978, «The final proof of the immortality of the soul in Plato's *Phaedo* 102a–107a», *Phronesis* 23, pp. 27–41.
- GIANNANTONI, G., 1985, *Socraticorum Reliquiae*, vol. III, Napoli, pp. 225–226.
- GONZALES, F., 2003, «Perché non esiste una “Teoria platonica delle idee”», in: M. Bonazzi, F. Trabattoni (cur.), *Platone e la tradizione platonica*, Milano, pp. 31–67.
- GRAHAM, D. W., 2018, «Plato's Scientific Manifesto», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 262–267.
- KARFIK, F., 2018, «L'âme et la Forme de la vie», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 183–187.
- MARCOS DE PINOTTI, G. E., «¿Cuántos y quiénes “recuerdan”? El doble alcance de la reminiscencia en *Fedón* 72e–77a», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 278–287.
- MÁRSICO, C., 2018, «Sombras de las polémicas intrasocráticas: Antístenes en la *República* a propósito de la crítica homérica», in: M. Pulpito, P. Spangenberg (eds.), ὁδοὶ νοήσασαι – *Ways to think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, Bologna, pp. 279–288.

- MAZZARA, G.**, 2010, «L'*Aiace* e l'*Odisseo* di Antistene come ipotesi di lettura della teoria del sogno e dei tre sensi di logos dati da Platone per interpretarla», in: G. Mazzara, V. Napoli (cur.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto, Atti del Convegno Internazionale*, Sankt Augustin, pp. 225–262.
- MAZZARA, G.**, 2014, «La logica di Antistene nell'*Aiace* e nell'*Odisseo*», in: V. Suvák, *Antisthenica Cynica Socratica*, Praha, pp. 121–167.
- MAZZARA, G.**, 2014, «Platone – Il motto di Delfi nell'*Alcibiade I* tra enfattizzazioni e ritrattazioni di Socratici», *Peitho. Examina Antiqua*, 1 (5), pp. 13–41.
- MAZZARA, G.**, 2018, «Platone di fronte a Parmenide, Gorgia ed Antistene nel *Sofista*», in: M. Pulpito, P. Spangenberg (eds.), *ὁδοὶ νοῆσαι – Ways to think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, Bologna, pp. 289–299.
- MAZZARA, G.**, 2019, «Platone e Antistene nel *Fedone*: una lettura in controluce. Parte Prima», *Peitho. Examina antiqua*, 1 (10), pp. 13–44.
- MIURA, T.**, 2018, «Immortality and imperishability of the soul in the final argument of Plato's *Phaedo*», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 193–198.
- O'BRIEN, D.**, 1967–1968, «The last argument of Plato's *Phaedo*, I», *The Classical Quarterly* 17, pp. 198–231; *II*, *Classical Quarterly* 18, pp. 95–106.
- OGIHARA, S.**, 2018, «Immortality and eternity: Cebes' remark at *Phaedo* 106d2–4», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 199–204.
- PALUMBO, L.**, 2018, «Filosofia e narrazione. Il caso del *Fedone*», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 38–42.
- PRADEAU, J.-F.**, 2000, *Platon, Alcibiade*, Paris.
- RASHED, M.**, 2006, «Platon, Sathon, Phedon», *Elenchos* 27, pp. 117–122.
- REALE, G.**, 2000, *Socrate. Alla ricerca della sapienza umana*, Milano.
- REEVE, M. D.**, 1975, «Socrates' replay to Cebes in Plato's *Phaedo*», *Phronesis* 20, pp. 199–208.
- ROSSETTI, L.**, 2015, *La filosofia non nasce con Talete*, Bologna.
- ROSSETTI, L.**, 2017, *Un altro Parmenide*, Vol. I–II, Bologna.
- ROWE, C. J.** (ed.), 1996², *Plato, Phaedo*, Cambridge.
- SEDLEY, D.**, 2018, «The *Phaedo*'s final proof of immortality», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 210–220.
- TETAMO, E.**, 2015, «Saggio critico», in: A. Tagliapietra (cur.), *Fedone o Sull'anima*, Milano, pp. 7–54.
- TOMIN, J.**, 2001, «Socrates in the *Phaedo*», in: A. Havlíček, F. Karfík (eds.), *Plato's Phaedo*, Prague, pp. 140–173.
- TORDO ROMBAUT, K.**, 2018, «Qu'est-ce qui, dans la question de l'anonyme, a pu troubler Socrate (*Phd.* 103a4–c5)?», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 299–303.
- TRABATTONI, F.**, 1988, «La dottrina dell'anima-armonia nel Fedone», *Elenchos* 9, pp. 53–74.
- TRABATTONI, F.**, 2008, «Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri» in: L. Rossetti, A. Stavru, *Socratica 2005*, Bari, pp. 235–262.

GIUSEPPE MAZZARA
/ University of Palermo, Italy /
gmazzara1939@libero.it

Plato and Antisthenes in the *Phaedo*: A Reflexive Reading. Part Two

The purpose of this study is not so much to show the presence of Antisthenes in the dialogue, but rather to examine that to which Plato alludes. The controversy over ideas between the two Socratics is historically very well-attested, as can already be seen in the *Cratylus*. Thus, it is reasonable to assume that this controversy must have affected Plato when he was writing the *Phaedo*: a dialogue in which the importance of ideas and his new logic is undeniable. Hence, this paper will investigate the following question: what impact could Antisthenes' denominative and definitory logic have on the equally denominative and definitory logic presented in the *Phaedo*, given that the latter work in all probability preceded the *Sathōn*? In light of what is said in the dialogue, the answer focuses primarily on what would not be said. Thus, this study is divided into two parts: Part one shows how the so-called "second navigation" emerges as an objection to the insufficiency of the responses given by the physiologists. Tellingly, certain "common opinions" are regarded as perplexing and individuals holding them are referred to with the indeterminate *tis*, which – as is argued – must have included Antisthenes. Indeed, *Tht.* 108c7–8 reports the latter to have made common opinions a cornerstone of his denominative logic. Part two, on the other hand, is devoted to examining the so-called "final argument." Here, Antisthenes' presence seems somewhat more nuanced, given his incomplete knowledge of the new logic of irreversible opposites which was worked out by Plato for the purpose of demonstrating the immortality and indestructibility of the soul. On the other hand, Antisthenes is likely to have prompted Plato to specify the relationship between ideas and things in the definitory logic, since the proponent of the theory of *oikeios logos* refused to distinguish between the substance and its attributes, the differences and their opposites, and the opposites of opposites.

KEY WORDS

the argument by affinity, the final argument, analogy, *metaxy*, *oikeios logos*, definition, *eidōs*, *idea*, the logic of contraries