

*note e commenti***Il desiderio: precedenti storici e concettualizzazione platonica**

ANTONIO MALO\*



Cercar di scoprire i precedenti storici dell'idea di desiderio sembra, per lo meno ad un primo sguardo, un compito non solo difficile ma addirittura impossibile, perché i termini greci di *orexis* e di *hormé* che, in qualche modo, potrebbero corrispondere al termine desiderio, appaiono concettualizzati tardivamente nella storia della filosofia greca. Infatti, il vocabolo di *orexis*, derivato dal verbo *origo* ('tendere') acquisisce il significato tecnico di appetito, ovvero desiderio, grazie alle riflessioni di Aristotele<sup>1</sup>, mentre quello di *hormé*, derivato dal verbo *hormáo* ('mettersi in moto', 'spingere'), anche se esisteva già con l'accezione di spinta e di movimento impulsivo, ricevette il suo significato tecnico di desiderio tramite la riflessione dei filosofi della Stoa<sup>2</sup>.

Ma, nonostante la molteplicità di termini impiegati dai primi pensatori greci per

\* Pontificio Ateneo della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

<sup>1</sup> Nel *De anima*, 432b, 5-8, Aristotele afferma la stretta unità della *orexis*, ovvero l'atto della facoltà appetitiva, e la sua distinzione (funzionale) dalle altre facoltà. «In altri contesti (specialmente di contenuto etico: distinzione tra virtù intellettuali e virtù morali; conflitto tra *lógos* e desideri, ecc.) egli sottolinea piuttosto proprio i diversi livelli in cui si situa la tendenza, quello razionale della volontà e quello irrazionale dell'impulso e del desiderio» (ARISTOTELE, *De anima*, a cura di G. MOVIA, Luigi Loffredo Editore, Napoli 1979, I, p. 396). Sul ruolo della *orexis* nella psicologia aristotelica si veda J. BARNES, *Aristotle's Concept of Mind*, in AA.VV., *Articles on Aristotle, IV. Psychology & Aesthetics*, Duckworth, London 1979, pp. 33-41.

<sup>2</sup> Negli stoici, ad esempio, il desiderio non è semplicemente *orettico*, ma è anche valutativo. Infatti, secondo Cicerone, non è la sensazione ad essere l'origine dell'*aegritudo* o della *voluptas*, bensì il desiderio o *hormé*, perciò è possibile sentire dolore fisico senza sperimentare *aegritudo* oppure sentire piacere fisico senza sperimentare *voluptas*: «*voluptas gestiens, id est praeter modum elata laetitia*» (cfr. *Tuscolanae disputationes*, III, 24). La distinzione stoica tra piacere e *voluptas* e dolore e *aegritudo* è stata messa in rilievo da M. C. NUSSBAUM, *The therapy of desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, New Jersey 1994, pp. 386-389.

riferirsi al desiderio (*thymós, kardia, eros*, ecc., sono soltanto alcuni dei nomi più usati) e il loro ampliamento o restrizione di significato operata dai diversi pensatori, è possibile dimostrare che si stia facendo riferimento ad una medesima realtà, le cui note essenziali verranno alla luce nel corso di queste pagine, specialmente nella parte dedicata a Platone.

L'obiettivo di questo studio, perciò, non è quello di stabilire i confini tra i diversi termini, perché ciò sarebbe piuttosto un lavoro filologico, bensì quello di mostrare come, al di là dei termini impiegati e del loro significato nelle differenti dottrine filosofiche, c'è una continuità di pensiero in tutti questi autori, derivata dal riferimento ad una realtà di cui tutti gli uomini hanno esperienza. La scelta della tesi platonica come nucleo di questo studio proviene dal fatto che, oltre ad essere una sintesi geniale delle intuizioni precedenti, essa tenta di risolvere gli importanti problemi d'indole antropologica ed etica messi in luce dall'analisi del desiderio, specialmente il rapporto tra i diversi desideri umani e la possibilità o meno di ridurli ad unità, cioè di integrarli armonicamente.

## 1. *Thymós* e senso di colpa: Omero e Anassimandro

Prima di essere oggetto di riflessione filosofica, il desiderio è oggetto di analisi psicologica e drammatica<sup>3</sup>, per il ruolo che esso svolge nella formazione del carattere e nella spiegazione delle azioni umane e divine. In questa prospettiva il desiderio, inteso come appetito o tendenza ad agire, appare come ciò che accomuna uomini e dei.

Infatti nei poemi omerici e nella stragrande maggioranza delle tragedie greche il desiderio umano o *thymós* ha sempre qualcosa di divino. In primo luogo perché gli dei condividono con gli uomini le stesse tendenze, ad esempio nell'*Iliade* si parla dell'unione di Oceano e Tetis come il primo matrimonio in assoluto dal quale nascono tutti gli dei<sup>4</sup>. Il desiderio divino non è uguale però a quello umano, anche se tematicamente coincide con esso (come accade, per esempio, con l'appetito nutritivo, sessuale, ecc.), perché negli dei né il soddisfacimento né la sua mancanza sono legati alla felicità. La felicità negli dei nasce esclusivamente dal possesso dell'immortalità. L'insoddisfacimento dell'appetito umano è invece necessariamente collegato all'infelicità: poiché l'uomo mortale non può cercare la felicità nell'immortalità, non gli resta che cercarla nell'appagamento dei suoi desideri.

Certamente Omero parla dell'immortalità della *psyche* nell'*Ade*. Ma la *psyche* — secondo il grande rapsodo greco — non è altro che lo spirito vitale, senza nessun

<sup>3</sup> Visto che sono numerose le opere letterarie greche in cui si tratta questo argomento, abbiamo scelto le opere di Omero, lasciando per futuri studi quelle dei tragici greci.

<sup>4</sup> Cfr. *Iliade*, XIV. Platone, secondo Kirk e Raven, non parla sul serio quando considera questo passo di Omero come il precedente dell'idea di flusso, cioè del movimento uniforme e continuo (cfr. *Teeteto*, 152e). Dal canto suo Aristotele ci informa di un'interpretazione razionalista di questo brano omerico come una possibile anticipazione di Talete. Sul tema di Oceano come padre di tutte le cose si veda G.S. KIRK, J.E. RAVEN, *The presocratic philosophers. A critical History with e selection of texts*, Cambridge University Press, Cambridge 1966, pp. 31-36.

riferimento al pensiero né alle sensazioni né ai desideri, i quali corrispondono invece ai diversi organi corporei: il *phren* è l'organo della razionalità, mentre il *thymós* o *kardia* è quello dei desideri. Perciò i morti sono come larve, come ombre, incapaci di godere e di soffrire<sup>5</sup>.

In secondo luogo il desiderio ha anche qualcosa di divino in quanto gli dei e gli uomini si collegano fra di loro tramite esso. Infatti l'ambito del divino, chiuso alle forze della ragione<sup>6</sup>, si apre completamente davanti alla spinta del *thymós*. Gli dei sono così in grado di influire sulle azioni degli uomini, ispirando senza sforzo né violenza l'amore di Elena o il furore di Achille. Anche negli dei ci sono desideri che nascono dalle azioni degli uomini, come il sentimento di vendetta di Poseidone nei confronti di Ulisse. In mezzo a questo intreccio di desideri divini e umani, come nell'alveo di un fiume, fluiscono le acque della storia degli uomini e una parte importante di quella divina. Gli uomini, consapevoli della dipendenza delle loro azioni dai capricci divini, considerano spesso responsabili della loro infelicità gli dei<sup>7</sup>. I crimini dell'uomo appaiono allora come una semplice *hamartía*, ovvero come un errore involontario. Gli dei, dal canto loro, rifiutandosi di essere considerati ingiusti dai mortali, spiegano la loro ostilità, nei confronti di coloro che si lamentano, come una punizione per qualche offesa o empietà<sup>8</sup>.

L'uomo è responsabile delle sue azioni o invece lo sono gli dei? La risposta data da Omero non è chiara perché, al di sopra del desiderio umano e anche di quello divino, c'è l'*ananké* o forza del fato che regge ogni evento e ogni azione<sup>9</sup>.

Il chiaroscuro della concezione omerica del *thymós* rispecchia l'enorme travaglio della cultura greca nella ricerca di una spiegazione soddisfacente delle vicende della storia umana, in cui il razionale si intreccia continuamente con l'irrazionale. La prospettiva storico-mitica adoperata da Omero, sebbene mostri con evidenza l'esistenza di un misterioso e continuo legame tra l'uomo e la divinità per mezzo dei desideri ed anche l'esistenza nell'uomo di un senso di colpa per le azioni commesse sotto l'influsso del *thymós*, non mette però in rilievo che il desiderio umano presuppone anche un legame con la *physis* o natura. I cosiddetti filosofi presocratici, interessati al rapporto che intercorre tra gli esseri della natura, saranno i primi a stabilirlo.

<sup>5</sup> Sulla concezione della *psiche* in Omero si veda F. SARRI, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, I, Abete, Roma 1975, p. 43 e sgg.

<sup>6</sup> In Omero non appaiono tracce di furore profetico, il quale ha per patrono il dio Apollo. Secondo Dodds, però, il furore profetico è antico almeno quanto la religione di Apollo, e potrebbe essere addirittura più antico: «se i greci non sbagliavano a porre *mántis* in relazione con *mainomai* — e quasi tutti i filologi pensano che non sbagliassero — l'associazione di profetismo e pazzia appartiene al corredo delle idee indoeuropee» (E. R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 86-87).

<sup>7</sup> Paride, ad esempio, si discolpa dai rimproveri mossigli da Ettore, allegando la sua mancanza di responsabilità perché spinto da Afrodite (vid. *Iliade*, III, 60 sgg.).

<sup>8</sup> Cfr. *Odisea*, XIX, 110 sgg.

<sup>9</sup> Secondo Mondolfo, benché ci sia la presenza del fato, esso va legato alla giustizia di Zeus e dunque le punizioni sono sempre giuste. Le scuse dei personaggi dell'*Iliade*, come Elena, Paride, ecc., in cui si invoca la forza del fato sono soltanto espressione di una mentalità arcaica, non condivisa da Omero (cfr. R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, 1ª ristampa, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 402 sgg).

Anche se, come è noto, i filosofi presocratici non ebbero come scopo studiare la natura umana in se stessa, a volte si occuparono dei desideri e delle azioni umane, in quanto essi appartengono a pieno titolo alla *physis*. D'altra parte, e questa è una nostra tesi, nelle loro spiegazioni su come a partire dall'*arché* (acqua, fuoco, aria, ecc.) si costituiscono tutte le cose, adoperano dei dinamismi che molte volte richiamano alla mente alcune delle caratteristiche del desiderio umano. Si potrebbe parlare così di una certa spiegazione antropomorfa dell'origine delle cose individuali, più o meno nascosta in filosofi come Anassimandro ed Eraclito, e patente in altri, come Empedocle.

In Anassimandro, come è risaputo, al di là della nostra conoscenza sensibile ci sarebbe soltanto il primo principio o *ápeiron* che, proprio per la sua assoluta indeterminatezza, intesa come mancanza completa di limiti, contiene al suo interno tutte le cose. Secondo Teofrasto, Anassimandro spiegava l'origine di mondi innumerevoli a partire da un movimento eterno dell'Indeterminato, simile a quello meccanico degli atomisti. Così il dinamismo dell'*ápeiron* sarebbe all'origine di tutto ciò che conosciamo mediante i nostri sensi e anche di quello che non conosceremo mai.

La caratterizzazione che Teofrasto fa di questo movimento ha trovato forti obiezioni tra i critici. Alcuni, come Burnet<sup>10</sup>, sostengono che si tratta di un movimento simile a quello vorticoso di cui parla Platone nel *Timeo*; altri, come Tannery<sup>11</sup>, attribuiscono all'Indeterminato un movimento circolare; altri, infine, come Kirk e Raven, pensano che probabilmente Anassimandro non abbia mai preso in considerazione in modo isolato la questione del movimento: l'Indeterminato era divino e possedeva il potere di muovere ciò che voleva e dove voleva; cercar di definire di più le sue proprietà sarebbe così un tentativo di andare contro le sue intenzioni<sup>12</sup>.

Se sulla caratterizzazione di questo movimento non ci sono dati certi, non mancano invece alcuni riferimenti interessanti riguardo a ciò che si stacca dall'*ápeiron* e al tipo di separazione. In primo luogo, le cose si separano nel grembo dell'*ápeiron*, dando origine alle sostanze opposte, già differenziate, che compongono il mondo. Kirk e Raven correggono la tesi di Vlastos secondo la quale Anassimandro avrebbe parlato delle qualità opposte (freddo/caldo, umido/secco, ecc.) come se fossero i primi elementi della realtà<sup>13</sup>; secondo questi autori, Anassimandro si riferisce a «sostanze che, conservando le loro tendenze individuali contrarie a quelle delle altre, non devono essere necessariamente descritte in un modo formale, come opposte, ad esempio come il duro e il molle, bensì semplicemente come fuoco, vento, ferro, acqua, uomo, donna, ecc.»<sup>14</sup>.

È importante sottolineare che, nonostante il carattere primigenio, questo dinamismo rimane sottomesso ad un appetito di natura superiore, quello cioè della giustizia, poiché la separazione delle sostanze viene concepita come un'*adikía* o ingiustizia

<sup>10</sup> Vid. J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, London 1930, 4ª ed.; cit. da G.S. KIRK-J.E. RAVEN, o.c., p. 184.

<sup>11</sup> Vid. P. TANNERY, *Pour l'Histoire de la Science Hellène*, Parigi 1930, 2ª ed.; cit. da G.S. KIRK, J.E. RAVEN, o.c., p. 184.

<sup>12</sup> Cfr. G.S. KIRK, J.E. RAVEN, o.c., p. 184.

<sup>13</sup> Cfr. G. VLASTOS, *Equality and justice in early Greek cosmologies*, «Classical Philology», 42, (1957), pp. 171 sgg.

<sup>14</sup> G.S. KIRK, J.E. RAVEN, o.c., p. 173.

che le cose si fanno l'una all'altra e che sarà punita secondo l'ordine del tempo. In questa metafora legalista, si può trovare, secondo noi, una traccia di un certo *thymós* proprio di tutte le cose: la separazione è proprio il prevalere delle proprie tendenze individuali a scapito della loro indeterminatezza.

Il riferimento ad un tempo non meglio precisato ha indotto alcuni dossografi, come Simplicio, a ipotizzare una punizione consistente nel riassorbimento di tutte le cose nell'Indeterminato dove si dissolveranno<sup>15</sup>. Questa tesi è stata confutata da alcuni studiosi, come Kirk e Raven, i quali interpretano le oscure parole del filosofo come il porre un limite temporale all'ingiustizia arrecata da un opposto all'altro. Se l'interpretazione fosse vera, non ci sarebbe un ritorno del mondo all'indeterminato, bensì una continuità e stabilità del cambiamento naturale, derivate dall'alternanza degli opposti: al tempo dell'estate seguirebbe quello dell'inverno, di una durata proporzionata; e al tempo della notte, quello del giorno<sup>16</sup>. In questo modo la distruzione di una realtà da parte della sua opposta è giustizia. Da qui è possibile ricavare un pessimismo morale: ogni tendenza delle cose a mantenersi nella loro individualità è ingiustizia<sup>17</sup>.

L'importanza delle tracce trovate in Anassimandro riguardo alla nostra ricerca sul desiderio derivano dal fatto che il *thymós* diventa in un certo senso cosmologico, in quanto ogni realtà ha una tendenza a mantenersi. Ma come accadeva a volte nei poemi omerici, questo *thymós* porta con sé un sentimento di colpa o di ingiustizia originaria, la quale sarà punita non dagli dei ma dalla distruzione, cagionata dall'opposto.

## 2. Il *thymós* tra il razionale e l'irrazionale: Eraclito e Empedocle

L'opposizione tra le cose che, in Anassimandro, conserva ancora un'origine esterna alle cose stesse, in quanto legata al dinamismo dell'*ápeiron*, appare in altri pensatori come interna alle medesime cose. Presso Eraclito, ad esempio, le cose non si oppongono per un dinamismo esterno che le separa, perché l'opposizione si trova al loro interno come un principio fondante della loro realtà, e quindi della loro stessa opposizione. Questo principio, comune a tutte le cose, è il fuoco, chiamato anche da Eraclito *physis* o *lógos*.

Ciò che però interessa sottolineare qui non è tanto la sua concezione metafisica del divenire, bensì il rapporto che essa ha con i desideri umani, giacché, come lui afferma, le vicende umane sono un caso particolare del più vasto divenire cosmico.

<sup>15</sup> «Dove le cose traggono la loro nascita, ivi si compie la loro dissoluzione secondo necessità; infatti reciprocamente pagano il fio e la colpa dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo» (SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, 24, 13 sgg.; H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlino 1960, 10<sup>a</sup> ed., 12 B 1).

<sup>16</sup> Cfr. KIRK, RAVEN, o.c., p. 173.

<sup>17</sup> Colli considera che questo pessimismo morale nasce da un pessimismo metafisico: «Qui il pessimismo metafisico di Anassimandro, per cui tutto il mondo che ci circonda è conosciuto, provato, espresso come apparenza, diventa pessimismo morale, per cui la nascita è colpa e ingiustizia, la morte è espiazione e vendetta» (G. COLLI, *La sapienza greca*, II, Adelphi, Milano 1978, p. 30).

Le vicende umane, e dunque i desideri umani che sono alla loro origine, non appaiono nella loro totalità come un intreccio di razionale e irrazionale, bensì come opera unica del *lógos*. Infatti, il divenire delle cose e degli eventi umani, sebbene sembri caotico perché «la natura ama celarsi», viene regolato dalla legge della ragione o *lógos*, la quale fa sì che l'insieme degli opposti costituisca un cosmo ordinato e unitario. Perciò afferma che «non ascoltando me, ma ascoltando il *lógos*, è saggio ammettere che tutte le cose sono un'unità»<sup>18</sup>.

Eraclito trova dunque una nuova spiegazione del dinamismo della natura che spinge le cose al continuo cambiamento: la legge della ragione. In questo modo si allontana sia dall'idea omerica di un fato irrazionale sia dalla concezione anassimandrea di un'ingiustizia originaria che va punita. Secondo Eraclito non ha nessun senso parlare di ingiustizia, poiché l'interazione degli opposti si dà secondo una misura razionale che impedisce qualsiasi tipo di prepotenza di uno degli opposti nei confronti degli altri. Non nega però che l'opposizione non produca distruzione — anzi afferma che *la guerra è la madre di tutto* — ma è una distruzione con un senso razionale: la distruzione dalla quale nasce continuamente tutta la realtà<sup>19</sup>. Da questa distruzione *creatrice* bisogna prendere spunto per poter interpretare correttamente la sua espressione paradossale e oscura secondo cui «discordia è giustizia»<sup>20</sup>.

Con Eraclito arriviamo così ad un tentativo di spiegazione razionale del *thymós*, nella sua forma di opposizione e di lotta continua. Ciò nonostante, c'è un frammento in cui stabilisce una contrapposizione tra un *thymós* adeguato al *lógos* umano o *psyche* e un *thymós* contrario. La felicità non può consistere nel godimento indiscriminato dei beni materiali, come pensano quelli che vogliono solo mangiare e bere come bestie, perché essi fanno diventare umida la *psyche*, la quale è fuoco, e quest'umidità conduce a poco a poco alla morte della *psyche*: «per le *psychai* è morte diventare acqua, per l'acqua è morte diventare terra, ma dalla terra nasce l'acqua, dall'acqua la *psyche*»<sup>21</sup>. Così, dunque, deve riconoscere che l'impulso dell'animo o *thymós* è tante volte contrario alla *psyche*, poiché «ciò che esso vuole, lo compra a prezzo della *psyche*»<sup>22</sup>.

Il senso ultimo di questo divenire fu interpretato anche da Empedocle ma in un modo del tutto diverso. Secondo il pensatore di Agrigento la legge del divenire non è soltanto quella dell'opposizione ma è anche quella contraria della somiglianza. Come è risaputo, Empedocle propose l'esistenza di quattro principi materiali (il fuoco, l'aria, la terra e l'acqua) tutti eterni e in continuo mutamento; il movimento di questi elementi (la loro crescita e la loro diminuzione) si realizzerebbe, a sua volta, mediante altri due principi, l'Amore e la Discordia. Gli elementi, unitisi per opera dell'Amore e separatisi per opera della Discordia, sarebbero così costantemente sottoposti a un cambio alternante.

Come sostengono Kirk e Raven<sup>23</sup>, Empedocle stabilisce in modo conscio, per la

<sup>18</sup> H. DIELS, W. KRANZ, 22 B 10.

<sup>19</sup> «La guerra è madre di tutte le cose e di tutte regina» (H. DIELS, W. KRANZ, 22 B 53).

<sup>20</sup> Cfr. framm. 80. Vid. KIRK, RAVEN, o.c., 172.

<sup>21</sup> H. DIELS, W. KRANZ, 22 B 36.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 22 B 85.

<sup>23</sup> Cfr. KIRK, RAVEN, o.c., 463.

prima volta, un'analogia tra i desideri umani e quelli del cosmo: l'amore sessuale e l'amore cosmico sarebbero una sola e identica forza esterna di unione, così come l'odio umano e quello del cosmo sarebbero l'unica forza in grado di separare ciò che l'amore unisce. Da quanto detto, l'Amore e la Discordia, siccome tutti gli altri principi dipendono da loro, sarebbero i veri principi di tutta la natura, ma ciò non è completamente chiaro, perché il predominio dell'uno o dell'altra sembra derivare dalla legge del ciclo cosmico<sup>24</sup>. In definitiva, secondo Empedocle, il principio del dinamismo del desiderio sfuggirebbe a qualsiasi tentativo razionalistico, come quello di Eraclito, perché l'amore e l'odio tra gli esseri non hanno una causa conosciuta. Si torna così ad un'interpretazione irrazionalistica del desiderio di grande successo nella storia della cultura occidentale.

### 3. Il desiderio umano come bisogno: Antifone

L'interpretazione eraclitea del dinamismo della natura come opposizione dei contrari ebbe comunque molti seguaci al tempo della Sofistica. La tesi biologicista *avant la lettre* di Antifone è a questo riguardo molto illuminante. Partendo dal principio che le azioni umane, come quelle degli animali, hanno come unico scopo il soddisfacimento dei loro appetiti, si giunge alla conclusione che gli esseri naturali vengono mossi soltanto dai loro bisogni. Ma dire bisogno è, secondo lui, affermare la mancanza di qualcosa, perché si ha bisogno soltanto di quello che non si ha. Perciò accetta pienamente che la spinta dell'appetito è la ricerca di ciò che, in quanto non si possiede, è dissimile da colui che cerca di possederlo.

Anche se, secondo Antifone, il fine dell'appetito è interno, esso non è il *lógos* ma la natura. La natura, lungi dall'identificarsi con il *lógos*, lo supera e trascende, perché il *lógos*, come qualsiasi altro potere o capacità, è al servizio del soddisfacimento dei bisogni (anche il linguaggio ha per Antifone questa stessa finalità). La natura, ovvero l'insieme degli esseri, ha come unica regola quella dell'utilità: è utile ciò che soddisfa i bisogni, e viceversa. Così Antifone considera che il ciclo vita-morte rappresenta la manifestazione irriducibile della regola della natura: «il vivere, infatti, appartiene alla natura, ed anche il morire, ed il vivere deriva loro da ciò che giova, il morire da ciò che non giova. Le cose giovevoli che sono poste dalle leggi sono vincoli per la natura, quelle poste dalla natura sono libere»<sup>25</sup>. Il sapere, il dovere e qualsiasi rapporto tra gli uomini sono valutati da Antifone secondo la «misura» dei bisogni della vita, specialmente di quello più elementare della sopravvivenza.

L'utilità però non è un assoluto, come lo era invece il *lógos* eracliteo, perché l'utilità suppone sempre una relazione tra ciò che è utile e colui a cui è utile, mentre il *lógos* in se stesso non ammetteva nessun tipo di relazione, cioè la relazione scaturiva dal *lógos* ma non lo fondava. Perciò il desiderio di Antifone, anche se è proprio di

<sup>24</sup> H. DIELS, W. KRANZ, 31 B 17, vv. 27-35. La stessa idea si trova nel frammento 26: «A vicenda predominano in ricorrente ciclo, e fra loro si struggono e si accrescono nella vicenda del destino».

<sup>25</sup> *Ibid.*, 87 A; la traduzione è quella che appare in G. REALE, *Storia della Filosofia antica. I. Dalle origini a Socrate*, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 269.



tutti i viventi, lungi dal produrre l'unione degli esseri in un unico cosmo, come nella concezione eraclitea od anche in quella empedoclea, conduce ogni essere alla chiusura completa nel proprio mondo, poiché la propria utilità non può essere condivisa da nessun altro e, appunto perciò, la si può considerare come propria. Il desiderio dunque appare come una realtà paradossale, giacché isola e chiude gli esseri in se stessi e, nel contempo, li spinge ad avere rapporti con gli altri, improntati però esclusivamente sulla propria utilità.

#### 4. La distinzione socratica tra bisogno ed *eros*

Socrate si rende conto che queste due spiegazioni — quella di Eraclito e quella di Empedocle — non servono a far capire i desideri umani né a valutarli adeguatamente, in modo speciale quello dell'*eros* o amicizia in cui si dà un cambiamento dell'amante, che però non diventa contrario a se stesso, anche se non resta lo stesso<sup>26</sup>. Nonostante ciò l'amicizia viene intesa da Socrate come un desiderio, anzi come il più grande desiderio umano.

Nel *Liside*, da una parte, si critica la contraddizione contenuta nella tesi di Empedocle secondo la quale l'amore porta all'unione con ciò che è simile. Il ragionamento socratico prende spunto dall'esperienza vissuta che in ogni desiderio, e quindi anche nell'amicizia, si cerca qualche vantaggio. Secondo Socrate, nel caso dell'amicizia, questo vantaggio sarebbe la bontà dell'amico. Il vantaggio però non è possibile trovarlo se l'amico, in quanto simile a noi, possiede soltanto la bontà che noi abbiamo già. Ma se non si trova un vantaggio, non lo si può amare perché «chi non ha bisogno di nulla, non prova affetto per nulla»<sup>27</sup>.

D'altra parte, non si accetta neppure la tesi sofistica, perché contraria al senso comune: il giusto non può essere amico dell'ingiusto né il moderato dell'intemperante né il buono del cattivo. Secondo Socrate si può appetire soltanto ciò che è affine: «E, se qualcuno desidera un altro [...] o lo ama, non potrebbe desiderarlo né amarlo né essergli amico, se non si trovasse ad essere in qualche modo affine all'amato, nell'anima, o in qualche carattere dell'anima o nei costumi o nell'aspetto»<sup>28</sup>. L'affinità dunque non consiste nella semplice mancanza né nel semplice possesso. La mancanza serve a spiegare i desideri biologici, gli unici di cui parlano i sofisti, ma non è in grado di spiegare il desiderio amoroso, specialmente quello dell'amicizia; mentre il possesso non serve né a spiegare i desideri biologici né a spiegare il desiderio amoroso. Il dialogo finisce con la manifestazione dell'impossibilità di definire in modo positivo che cosa sia l'amicizia.

Socrate, secondo il racconto di Platone<sup>29</sup>, sarebbe giunto a scoprire l'essenza del desiderio amoroso nel corso di un dialogo con Diotima, la sacerdotessa di Mantinea.

<sup>26</sup> Sul modo in cui Socrate e Platone concepiscono l'*eros* si veda l'illuminante saggio di F. CALVO, *Cercare l'uomo. Socrate, Platone, Aristotele*, Marietti, Genova 1989.

<sup>27</sup> PLATONE, *Liside*, 215a, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991.

<sup>28</sup> *Liside*, 221e-222a.

<sup>29</sup> *Simposio*, 201d-212c. Se il *Liside* può essere considerata un'opera in cui si rispecchia fino ad un certo punto il pensiero di Socrate, nel *Simposio* invece le parole di Socrate esprimono il pensiero di un Platone maturo.



Questo personaggio gli fa capire in primo luogo che è sbagliato pensare a *eros* come a un dio buono e bello perché attratto dalle cose belle e buone. Socrate si discosta così dalla visione omerica dell'amore e anche da quella di Empedocle. Ma è altrettanto sbagliato pensare che *eros* non ha né bontà né bellezza, perché è attratto dal bene e dalla bellezza. *Eros* — conclude Diotima — è un essere intermedio tra il divino (il possesso del bene e della bellezza) e l'umano (la mancanza); in quanto figlio di Poro, la ricchezza, e di Penia, la carenza, *eros* si distingue completamente da qualsiasi bisogno biologico, perché, oltre alla mancanza che caratterizza i bisogni, suppone un certo possesso.

Nel bisogno l'essere che appetisce e l'oggetto dell'appetito si collocano uno di fronte all'altro in una relazione di assoluta alterità. L'uscita da sé, cui il soggetto viene spinto dall'appetito, verso l'altro ha senso perché va seguita da un ritorno del soggetto a se stesso in forma di soddisfacimento di una mancanza. Perciò l'appetito emblematico dei bisogni biologici sarebbe quello della nutrizione, in cui l'identità dell'altro viene distrutta per essere trasformata nel se stesso di colui che si nutre. Il sofista Antifone, per esempio, concepisce l'amicizia come semplice mezzo per soddisfare i propri bisogni; perciò l'uscita da sé che si dà nell'amicizia è soltanto un passaggio obbligato per portare l'altro al proprio mondo. In fondo l'amicizia non sarebbe altro che un modo raffinatissimo di possesso di una persona perché ci risulta utile.

L'alterità che si dà invece nell'*eros* — secondo Socrate — non è assoluta e, perciò, non c'è bisogno di distruggerla per ricavare così qualche vantaggio. Si tratta di un'alterità che si deve mantenere perché, soltanto in essa, l'uscita di chi appetisce trova senso. L'uscita di sé non finisce dunque con un ritorno a se stesso, ma con l'unione da se stesso con l'altro, perché l'altro non è voluto che come riflesso del Bene<sup>30</sup>. In definitiva l'alterità viene riconosciuta come la migliore parte originaria di se stessi; perciò il desiderio amoroso è una sorta di autoriflessività che migliora l'amante<sup>31</sup>. Ciò che si desidera come bene o come bello non è ciò che è vantaggioso da un punto di vista della propria sopravvivenza, perché questo vantaggio non suppone la perfezione di se stesso ma soltanto la sua conservazione, bensì è quello che suppone il raggiungimento di ciò che è *oikeiôtaton* (affine)<sup>32</sup>. L'amicizia suppone quindi un uscire da sé verso l'amato che perfeziona l'amante quando lo porta al Bene.

<sup>30</sup>Diotima nega che la spiegazione dell'amore per mezzo del mito dell'androgino sia vera, e cioè che quelli che amano sono coloro che cercano la loro metà. «Il mio discorso dice, invece, che l'amore non è amore né della metà né dell'intero, a meno che, caro amico, essi non siano il Bene» (*Simposio*, 205e).

<sup>31</sup>Nel *Fedro* Platone stabilisce una distinzione tra l'amore verso il Bene e l'amicizia, in quanto quest'ultima è un gradino della scala dell'amore: «Per tanto, egli ama, ma non sa dire che cosa. E neppure sa che cosa prova, né è in grado di spiegarlo, ma come chi ha preso da un altro una malattia agli occhi non è in grado di spiegarne la causa, così egli vede se medesimo nell'innamorato come in uno specchio, ma non lo sa. E quando lui è presente, proprio come lui desidera ed è desiderato, perché ha in sé un'immagine d'amore, che è un riflesso dell'amore. Però non lo considera amore, ma amicizia» (*Fedro*, 255d-e).

<sup>32</sup>Il termine greco *oikeiôtaton*, tradotto come *affine*, conserva il significato originario di 'casa' e 'focolare', e dunque il più affine potrebbe tradursi come un trovare ritrovo presso l'altro, non perché l'altro soddisfi i propri bisogni, ma perché l'altro rispecchia una situa-

In Socrate dunque l'origine del desiderio è interna, come nei sofisti, ma non è relativo bensì assoluto. L'*eros* non è un desiderio in più, relativo ad un determinato oggetto che è in grado di soddisfarlo, bensì il desiderio di assoluto o di assoluta perfezione, cioè il desiderio dell'anima<sup>33</sup>. D'altra parte quella perfezione non è soltanto l'utilità di colui che sperimenta questo desiderio — come invece accadeva nei sofisti — bensì la perfezione di ogni anima umana, perché ogni anima, si renda conto o meno, tende al bene e alla bellezza.

## 5. *Eros* e immortalità

L'*eros* quindi è tendenza dell'anima alla propria perfezione. Si tratta però di una perfezione non raggiungibile in questa vita, perché mentre l'uomo vivrà su questa terra l'*eros*, lungi dal soddisfarsi, aumenterà senza posa. Ci troviamo così con un desiderio di perfezione, vano e illusorio? Non sarà questa aporia la conferma della tesi sofista che riduce ogni tipo di desiderio a quello della sopravvivenza?

La tesi sofista non è aporetica in questo punto: i desideri, in se stessi, possono soddisfarsi naturalmente, perché, in quanto originati dalla propria vita, hanno come unico scopo vivere. Certamente c'è la possibilità che diventino vani, ma ciò accade soltanto quando non si soddisfano. In Platone invece si pone per la prima volta il problema di un desiderio che, sebbene appartenga all'uomo e sia nato a partire dalla contemplazione della bellezza delle cose terrene, non può essere soddisfatto da esse, perché tra l'*eros* e il mondo terreno manca l'adeguazione caratteristica dei desideri vitali<sup>34</sup>.

Oltre a questa difficoltà di tipo metafisico (il divario tra ciò che può soddisfare l'*eros* e le cose terrene), l'*eros* si trova in opposizione ad altri desideri, i quali cercano di allontanare l'*eros* dal suo oggetto. Questi desideri sregolati contrari all'*eros* sono i vizi.

---

zione di perfezione originaria perduta, come quella del focolare abbandonato (cfr. H. G. GADAMER, *Studi platonici*, II, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 70). Il rapporto dialettico che in Socrate c'è tra *appropriato* (l'affine) e *proprio* (l'oggetto del bisogno come simile al soggetto desiderante) è stato messo in rilievo da Calvo: «Ciò a cui mira Socrate è di spezzare la struttura monologica dell'argomentazione retorica e sofistica, la quale non riconoscendo alcun criterio di verità è indotta, ogni volta, ad assolutizzare arbitrariamente il punto di vista adottato, andandosi a gettare da sola nel tranello, in cui l'attende Socrate, di un'alternativa di contraddizione, là dove dovrebbe sussistere solo una di contrarietà» (o.c., p. 97).

<sup>33</sup> Gorgia, nella sua difesa di Elena, sostiene tutto il contrario: l'*eros* non si riferisce a qualcosa di astratto come sarebbe, ad esempio, l'ideale della propria perfezione, bensì ad una forza fondamentale che opera con una necessità intrinseca di fronte alla quale non c'è possibilità di opporsi. Su questo argomento si veda G. CASERTANO, *L'amour entre logos et pathos: quelques considerations sur l'Hélène de Gorgias*, in AA.VV., *Positions de la Sophistique*, Vrin, Paris 1986, pp. 211-220.

<sup>34</sup> L'*eros* conduce gli innamorati temperanti all'immortalità, poiché fa crescere le ali delle loro anime, necessarie per incominciare il viaggio sotto la volta del cielo che porta alla felicità: «E giunti al termine della vita, ridivenuti alati e leggeri, hanno vinto una delle tre gare che sono veramente olimpiche, che costituisce un bene rispetto al quale né l'umana temperanza né la divina mania ne possono offrire uno maggiore» (*Fedro*, 256b).

L'*eros* platonico non soltanto suppone l'uscita dal mondo dei bisogni materiali, ma anche il criterio per distinguere tra virtù, ovvero desideri in armonia con l'*eros*, e vizi, ovvero desideri contrari. L'etica è possibile perché il criterio per valutare i desideri dell'uomo e, di conseguenza, le azioni che ne scaturiscono, non è quello dell'utilità vitale, ma quello dell'*eros*. Se l'*eros* è il desiderio di perfezione dell'anima, i vizi non avranno nulla a che vedere con questo desiderio né quindi con la perfezione dell'anima. In questo modo tra contemplazione e virtù si stabilisce un rapporto di tipo circolare o, in termini informatici, di *feed-back* (retro-alimentazione): la contemplazione della bellezza senza intoppi partorisce le virtù, e a loro volta le virtù permettono che la spinta dell'*eros* non si fermi sulle realtà materiali<sup>35</sup>.

Gli atti umani, quindi, sono virtuosi solo se dipendono dalla spinta dell'*eros*; altrimenti possono avere l'apparenza di virtù, ma non lo sono realmente. Perciò Platone afferma che il filosofo, ovvero colui che è stato rapito dall'*eros*, è forte e temperante in senso vero mentre gli altri lo sono soltanto in senso contraddittorio. Infatti gli altri che hanno cura del corpo e non lo disprezzano, possono praticare le virtù soltanto per due ragioni: per paura dei mali o dei dolori a cui porta il pensiero della morte e quello dell'intemperanza (in questo caso la causa della forza è la paura), o per il calcolo che fa lasciare i piaceri piccoli per godere quelli più grandi (in questo caso gli uomini, padroneggiati dai piaceri, sono temperanti a causa della loro stessa intemperanza). In ambedue i casi le virtù in senso contraddittorio, come i vizi veri e propri, dipendono dai desideri vitali, cioè dal corpo.

Sia dal punto di vista metafisico sia da quello etico la corporeità sembra essere la ragione per cui l'*eros* resta incompiuto e per cui l'uomo ha desideri sregolati. Perciò la liberazione dai legami del corpo, per mezzo del raccoglimento dell'anima in se stessa, fa pregustare il raggiungimento di ciò che l'*eros* desidera<sup>36</sup>. Da questa prospettiva la distruzione completa del corpo, lungi dall'impedire la perfezione dell'anima, è passaggio obbligato per poter raggiungerla; la morte del corpo quindi acquista un senso positivo a partire dall'esistenza dell'*eros*. Perciò l'obiezione di Cebete: se il filosofo considera che la sua vita è nelle mani dei buoni dei, allora dovrebbe rattristarsi perché con la morte perde questa sicurezza; viene respinta da Socrate perché la morte non soltanto non porta all'insicurezza, ma conduce al pensiero che nell'altra vita ci sarà più felicità che in questa, perché l'anima goderà della compagnia dei migliori dei e dei migliori uomini<sup>37</sup>.

L'*eros* dunque apre l'uomo ad una realtà immateriale, perfetta, in cui egli stesso trova la propria perfezione<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, 256a.

<sup>36</sup> «Dobbiamo staccarci dal corpo e guardare con la sola anima le cose in se medesime. E allora soltanto, come sembra, ci sarà dato di raggiungere ciò che vivamente desideriamo e di cui ci diciamo amanti, vale a dire la saggezza» (*Fedone*, 66e).

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, 62d-66b.

<sup>38</sup> Ciò è dovuto — secondo Socrate — al fatto che la virtù non può essere danneggiata dalle contingenze esterne e la virtù è sufficiente per l'*eudaimonia*. Su questo argomento può vedersi G. VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.

## 6. Il rapporto tra *eros* e desideri irrazionali: la nascita delle virtù

L'oggetto dell'*eros* è il Bello, la perfezione assoluta, ovvero l'unità incondizionata del principio, l'*anypótheton*<sup>39</sup>. Per arrivare a questo oggetto c'è bisogno di ascendere dai gradi inferiori della bellezza a quelli superiori: in primo luogo la bellezza dei corpi, poi la bellezza sensibile, poi la bellezza delle anime; da questo grado l'anima penetra nel mondo degli *eidos* non incarnati (idea di virtù, idee della matematica e della geometria, intuizione dei generi supremi) e, infine, arriva al Bello o all'Uno<sup>40</sup>.

Se l'anima è capace di salire i gradini di questa scala è perché essa può trascenderli, e dunque in un certo senso essa è connaturale con il Bello. La connaturalità tra l'anima e il Bello non deriva semplicemente dalla sua partecipazione della perfezione, ma anche dall'esistenza di un dinamismo intrinseco all'anima, ovvero l'*eros*, grazie al quale non si ferma nei gradini: ogni gradino suppone una maggiore perfezione del precedente, ma nel contempo provoca una mancanza più grande<sup>41</sup>.

L'*eros* ha così il carattere di automovimento: l'attrazione erotica non è come un movimento procedente dall'esterno, bensì come la traccia del superiore, scoperta dall'anima nell'inferiore, la quale è oggetto di presentimento e di desiderio; questo desiderio è sempre desiderio della propria perfezione, giacché l'anima si riconosce in ciò che è bello<sup>42</sup>. Questo automovimento, proprio dell'*eros*, è una prova ulteriore dell'immortalità dell'anima. Infatti soltanto ciò che muove se medesimo è immortale perché il muovere ad altro essendo mosso (generare) o l'essere mosso (essere generato) finiscono sempre con la cessazione del movimento (la morte)<sup>43</sup>.

Secondo Platone si dà, dunque, un rapporto intimo tra l'ascensione erotica, l'au-

<sup>39</sup> Questo è secondo Platone l'oggetto di conoscenza, ossia il vero essere, il quale soltanto può venire intuito: «dopo una applicazione totale e dopo molto tempo, come ho detto all'inizio: sfregando insieme, non senza fatica, queste realtà — ossia nomi, definizioni, visioni e sensazioni —, le une con le altre, e venendo messe a prova in confronti sereni e saggiate in discussioni fatte senza invidia, risplende improvvisamente la conoscenza di ciascuna realtà e l'intuizione dell'intelletto, per chi compia il massimo sforzo possibile alla capacità umana» (*Lettera*, VII, 344b).

<sup>40</sup> Reale sostiene che, in Platone, il Bello ci fa vedere il Bene, il quale nelle Dottrine non scritte di Platone era l'Uno (cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, 10<sup>a</sup> ed., Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 489-494).

<sup>41</sup> Secondo Vlastos la spinta erotica è una manifestazione della visione sinottica di Platone, la quale riesce a collegare l'universale ed il particolare, il tempo e l'eternità: «So too in the theory of love the respective roles of Form ad temporal individual are sustained: the individual cannot be as lovable as the Idea; the Idea, and it alone, is to be loved for its own sake; the individual only so far as in him and by him ideal perfection is copied fugitively in the flux» (G. VLASTOS, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton 1981, p. 34).

<sup>42</sup> Cfr. *Fedro*, 255d.

<sup>43</sup> Tra le diverse prove a favore dell'immortalità dell'anima, oltre a quella che appare in *Fedro* 245c sull'automovimento, ce ne sono due specialmente importanti: quella che appare nel *Fedone*, fondata sulla partecipazione dell'anima all'idea di vita, e quella del X libro della *Repubblica* basata sull'impossibilità che i vizi, l'unica malattia dell'anima, la distruggano.

tomovimento dell'anima e il fatto di non subire la corruzione, cioè la sua immortalità. Il problema appare, come era già accaduto prima in Eraclito e poi in Socrate, quando si analizzano gli altri desideri.

In primo luogo l'*eidōs*, inteso come oggetto del desiderio, sembra servire unicamente per l'*eros*. L'*eros* porta alla contemplazione delle idee: «quando l'anima, restando in sé sola e per sé sola, svolge la sua ricerca, allora si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile, e, in quanto è ad esso congenere, rimane sempre con quello, ogni volta che le riesca essere in sé e per sé sola [...] E questo stato dell'anima si chiama intelligenza»<sup>44</sup>. Ma, oltre al desiderio che porta alla contemplazione delle idee immutabili, ci sono altri desideri, come quello del cibo, quello sessuale, quello della ricchezza, quello dell'onore, ecc., che non soltanto non hanno come oggetto la contemplazione dell'*eidōs*, ma si oppongono ad essa o, per lo meno, la rendono difficile.

Nel *Fedone* si risolve il problema, affermando che l'origine dei desideri contrari alla contemplazione è il corpo<sup>45</sup>. In questo modo si colloca la contraddizione dei desideri non all'interno dell'anima, bensì nel rapporto tra anima e corpo. La difficoltà allora è fare dell'anima un motore mosso, perché l'anima, in questi desideri, appare mossa dal corpo.

Nel *Fedro* invece proporrà, come spiegazione dei desideri, una divisione tripartita dell'anima, simboleggiata, nel mito della caduta dell'anima, dall'auriga (la parte razionale o *nous* dalla quale proviene l'*eros*), dal cavallo bianco (parte della gloria o *thymós* dalla quale proviene la temperanza e il pudore) e dal cavallo nero (parte dei bassi desideri o *epithymía*). La divisione tripartita dell'anima risolve il problema della contraddizione di una anima mossa allo stesso tempo da se stessa e dal suo corpo, perché qui l'anima non viene mossa; il rapporto tra i desideri irrazionali e gli organi corporei suppone semplicemente che il corpo viene mosso dall'*epithymía* o parte inferiore dell'anima. Ma la possibilità che l'anima abbia desideri irrazionali pone un problema più grave: l'esistenza di un'anima irrazionale accanto a quella razionale. Di fronte a questo paradosso Platone offrirà una spiegazione mitica dell'origine del male: la caduta del carro alato, ovvero l'anima, dovuta alla tendenza verso il basso del cavallo nero per le sue cattive inclinazioni<sup>46</sup>. La questione ultima rimane però senza risposta: perché il cavallo nero ha cattive inclinazioni? Si tratta di un fatto oltre il quale non si può andare.

Nel situare l'origine dei desideri sregolati prima della caduta dell'anima risulta anche difficile trovare il modo per stabilire la distinzione tra ciò che è regolato e ciò che è sregolato, cioè tra la virtù e il vizio. Infatti se la caduta suppone un'ingiustizia commessa dall'anima, come l'anima essendo ingiusta può conoscere la giustizia?

<sup>44</sup> *Fedone*, 79d-e.

<sup>45</sup> «Perché ogni piacere e ogni dolore come se avesse un chiodo, inchioda e fissa l'anima nel corpo, la fa diventare quasi corporea e le fa credere che sia vero ciò che il corpo dice essere vero» (*ibid.*, 83d).

<sup>46</sup> «I cavalli e gli aurighi degli dèi sono tutti buoni e derivati da buoni, invece quelli degli altri sono misti. In primo luogo, in noi l'auriga guida un carro a due cavalli; inoltre, dei due cavalli, uno è bello e buono e derivante da belli e buoni; l'altro, invece, deriva da opposti ed è opposto. Difficile e disagiata, di necessità, per quel che ci riguarda, è la guida del carro» (*Fedro*, 246a-b).

Nonostante questa domanda rimanga senza una risposta chiara, Platone si mostra favorevole alla possibilità di stabilire che cosa sia la giustizia per un'anima ingiusta. Consapevole della difficoltà di conoscere la giustizia dell'anima in se stessa, ne cerca una manifestazione esterna (una sua oggettivazione potremmo dire adoperando termini hegeliani) in cui l'anima si rispecchi nella sua integrità. Essa si trova — a suo avviso — nella *polis*, perché altro non è che l'unione di molti uomini e, di conseguenza, un'anima ingrandita.

Dopo aver studiato la divisione delle funzioni dei cittadini, base dei diversi modelli di vita, stabilisce una distinzione tra una città sana, caratterizzata dalla frugalità dei suoi cittadini (artigiani, contadini e mercanti) che vivono una vita molto simile a quella degli animali: si nutrono, si riproducono e godono di una vita di pace; e la città malata, in cui si ricerca il lusso. La ricerca del lusso produce una schiera di nuove professioni: nuovi artigiani e mercanti, e soprattutto la classe dei custodi, poiché la città deve estendersi per poter procurare le ricchezze necessarie alla diffusione del lusso. Tra i custodi si devono scegliere i guardiani che sono quelli che comandano la città.

La giustizia nella città malata è possibile a due condizioni:

- a) ogni classe deve compiere la sua funzione;
- b) il compimento delle funzioni deve essere regolato dal bene comune della città.

a) Ci sono tre ostacoli perché si possa compiere questa prima condizione: il desiderio dei mercanti di accaparrare beni; la codardia nei custodi; e l'ignoranza nei guardiani. Ognuno di questi tre ostacoli, ovvero vizi, può essere combattuto con la virtù contraria: la temperanza, il coraggio e la sapienza.

«La temperanza è una sorta di ordine, un dominio imposto a certe passioni e desideri, che ha attinenza con quel modo di dire — o con altre espressioni analoghe a questa e che ne seguono la traccia — stando al quale, non so bene in che modo, uno potrebbe superare se stesso»<sup>47</sup>. Il superamento di se stesso, però, è possibile, perché ci sono due parti fondamentali nella città: una inferiore più numerosa (quella dei desideri e delle passioni della folla) e una superiore (quella dei cittadini inferiori in numero e superiori in virtù). La temperanza si raggiunge, quindi, per mezzo dell'imposizione della parte migliore.

Il coraggio, dal canto suo, viene definito come la «capacità di mantenere saldo in ogni occasione un punto di vista giusto e conforme alla legge di ciò che va temuto e di ciò che non va temuto»<sup>48</sup>. Mentre la temperanza è la virtù di ogni parte della città, il coraggio appartiene soltanto a quella dei custodi.

La sapienza è la virtù del saper operare buone scelte riferite alla città nella sua completezza, in particolare quelle riguardanti il modo di comportarsi in politica interna ed estera (questa virtù corrisponde ai guardiani o filosofi, i quali sono amici della verità, della giustizia, del coraggio e della temperanza).

Una volta esaminata la città, Platone rivolge il suo sguardo verso l'anima per vedere se anche essa è composta da parti oppure no. Per rispondere a questo quesito analizza se l'anima subisce o produce affezioni contrarie, nel medesimo modo e in rapporto al medesimo oggetto. Se è così, non si potrà parlare di tutta l'anima, bensì

<sup>47</sup> *Repubblica*, IV 430e.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 430b.



di diverse parti. Platone prende come esempio il desiderio della sete. L'anima di colui che ha sete, non desidera altro che bere. Perciò quando, sentendo la sete e avendo la possibilità di soddisfarla, non la soddisfa, vuol dire che qualcosa sta trattendo quest'anima assetata. Questo qualcos'altro non è che una certa facoltà o parte dell'anima diversa da quella che suscita la sete e la spinge a bere come un animale<sup>49</sup>, cioè la ragione.

Ci sono quindi due parti nell'anima: quella razionale e quella irrazionale o concupiscibile, chiamata così perché ha relazione coi piaceri e con ciò che li soddisfa. A queste due parti bisogna aggiungerne una terza che si colloca tra il razionale e l'irrazionale, l'istinto irascibile. Apparentemente sembra che non ci sia una differenza tra la ragione e l'istinto irascibile, perché per natura esso è portato ad aiutare la ragione, purché una malsana educazione non l'abbia corrotto. Ma, poiché questo istinto si trova anche nei bambini e negli animali, si tratterà di una parte dell'anima differente da quella razionale.

La conclusione scaturita dall'analogia tra la città e l'anima è chiara: la definizione delle diverse parti e delle diverse virtù della città, serve anche per la differenziazione delle parti dell'anima e delle sue virtù<sup>50</sup>.

b) La seconda condizione della giustizia (il compimento dei compiti deve essere regolato dal bene comune della città) presuppone, come è evidente, la conoscenza del bene comune. Sorgono così due nuove domande: Qual è il bene comune? Come può essere conosciuto, se ogni parte ha una conoscenza soltanto del bene appropriato?

In Socrate, il problema si risolveva con l'identificazione del bene con l'oggetto dell'*eros*, perché gli oggetti degli altri desideri erano utili o piacevoli ma non erano beni. Invece la distinzione di parti nella città e nell'anima pone il problema dell'esistenza di una molteplicità di beni particolari diversi.

Il bene comune della città o dell'anima, secondo il pensiero maturo di Platone nel libro IX della *Repubblica*, non si oppone dunque ai beni particolari come ciò che è contrario, ma come ciò che li trascende: la pace, nel caso della città, e la felicità nel caso dell'anima. La pace e la felicità possono essere conosciute soltanto dal filosofo e dalla parte razionale. Gli altri cittadini della città e la parte sensibile dell'anima non hanno una conoscenza di questo bene trascendente, perché si rivolgono esclusivamente al loro bene: il piacere sensibile, il guadagno e l'onore. Il filosofo e la parte razionale conoscono invece tutti i desideri, e proprio questa conoscenza fa sì che possano discernere in ogni momento quale sia il bene della città e dell'anima<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*, 437c.

<sup>50</sup> «Il regno della giustizia nell'anima consiste dunque nell'ordine gerarchico e nella subordinazione reciproca delle parti che garantiscono l'armonia e la perfezione del Tutto. Nell'anima giusta infatti, la ragione, il *nous*, decide e comanda alla parte 'irascibile'; questa, eseguendo per così dire gli ordini della ragione indirizza secondo le proprie decisioni la parte appetitiva» (A. KOIRE, *Introduzione a Platone*, Vallecchi, Firenze 1973, p. 106).

<sup>51</sup> «Pertanto — conclusi —, in fatto di esperienza i giudizi migliori saranno quelli del filosofo [...] E sarà pure il solo che saprà unire all'esperienza il ragionamento» (*Repubblica*, IX, 581d).



## 7. Dualità o identità tra piacere e felicità?

Benché Platone adoperi il nome di piacere per riferirsi ad una molteplicità di sensazioni diverse (assenza di dolore, piacere fisico, desiderio, soddisfacimento del desiderio, ecc.), ammette una classificazione gerarchica all'interno di questa denominazione, secondo il maggiore o minore rapporto con il corpo.

I piaceri inferiori sono quelli che nascono dall'assenza del dolore fisico perché essi corrispondono soltanto al corpo. Infatti piacere e dolore si susseguono senza l'intervento dell'anima, la quale appare così come mossa dal corpo<sup>52</sup>. Seguono i piaceri derivanti dal desiderio e dal suo soddisfacimento perché essi appartengono soltanto all'anima. Infine la felicità è il piacere superiore a tutti perché, non soltanto è un movimento puro dell'anima, ma il suo oggetto, il Bene, trascende tutti gli altri oggetti dei desideri irrazionali, perché sono semplicemente una loro partecipazione<sup>53</sup>.

Benché quest'affermazione sembri riabilitare il piacere, giacché la felicità viene considerata un piacere, non è esente da ambiguità. Infatti dal momento che Platone parla della felicità non soltanto come piacere superiore ma anche come *autentico* piacere<sup>54</sup>, gli altri piaceri sarebbero una parvenza dell'unico piacere reale, in quanto si riflettono nell'anima come quiete, quella quiete che segue il dolore, o come soddisfacimento del bisogno; ma il vero piacere, ovvero la felicità, non scaturisce dal dolore e neppure dal soddisfacimento dei bisogni degli appetiti irrazionali, bensì dal desiderio della parte razionale, il cui soddisfacimento rende l'anima perfetta, in quanto essa partecipa nella maggior misura possibile della verità e dell'essere: «Se dunque, il piacevole consiste nel saziarsi di quello che è conforme alla natura, ciò che veramente raggiunga la propria pienezza con cose che hanno più essere, è logico che ci dia un godimento più perfetto e ci allieti in maggior misura rispetto a quanto accoglie l'essere in proporzione minore. Quest'ultima realtà in effetti, avrebbe meno possibilità e meno certezza di raggiungere un'autentica pienezza e comunque avrebbe parte di un piacere più insicuro e meno puro»<sup>55</sup>.

Dunque solo il desiderio razionale, che coglie verità stabili, produce un autentico piacere. Infatti il vero piacere, ovvero la felicità, non si trova negli altri cittadini né nella parte sensibile dell'anima, perché i loro oggetti mutabili e perituri danno luogo a uno stato d'animo transitorio (dopo il piacere si sente il dolore, così come dopo il soddisfacimento si sperimenta il bisogno senza che ci sia un termine per questo processo), mentre l'oggetto del filosofo e della parte razionale, il Bene, si riflette in uno stato d'animo duraturo, perché il Bene si «trova nel cielo a disposizione di chi desidera contemplarlo e, contemplandolo, in esso fissare la sua dimora»<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> «Se qualcuno insegue e prende uno dei due (piacere e dolore), è pressoché costretto a prendere sempre l'altro, quasi che essi, pur essendo due, pendessero da un unico capo» (*Fedone*, 60b).

<sup>53</sup> Cfr. *Repubblica*, IX, 580d-581d.

<sup>54</sup> «E poi — aggiungi —, come pensiamo che il filosofo possa giudicare gli altri piaceri, se li mette a confronto con la conoscenza della verità e della sua natura e con l'attitudine a passare tutto il suo tempo in questi studi? Non li giudicherà mille miglia distanti dall'autentico piacere?» (*ibid.*, 581e).

<sup>55</sup> *Ibid.*, 585d-e. Sull'analisi dei tipi di piacere si veda H. G. GADAMER, o.c., I, pp. 125-165.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 592b.

Per questo motivo il filosofo e la parte razionale sono chiamati a comandare e ad imporre i loro giudizi togliendo anche la libertà degli altri cittadini oppure delle altre parti dell'anima qualora fossero contrari alla ragione. Questo sottomettersi però non va a danno del sottomesso, poiché è nell'interesse di ciascuno farsi governare da un essere razionale e divino: «Certo l'ideale sarebbe che questo fosse dentro di noi e ci fosse familiare, ma andrebbe bene anche in caso diverso, quando, cioè, esso ci sorreggesse dal di fuori»<sup>57</sup>. Questo tipo di subordinazione alla parte razionale corrisponde alla soggezione alla legge, nel caso della città, e a quella della virtù, nel caso dell'anima individuale.

I piaceri dunque non sono giudicati come veri se essi non vengono integrati dalle virtù, specialmente, dalla temperanza: «l'uomo di senno non orienterà la sua vita affidando la responsabilità del nutrimento e del comportamento del suo corpo a un piacere bestiale e privo di ragione, e neppure avrà di mira la salute, né sopravvaluterà il fatto di essere vigoroso, sano e bello, se da ciò non venga anche un incremento della temperanza»<sup>58</sup>.

## 8. Conclusione

Al di là dei termini adoperati dai diversi pensatori presocratici (*thymós*, *kardia*, *eros*, ecc.) e al di là anche delle differenti impostazioni adottate nella loro trattazione, è possibile trovare il riferimento ad una realtà, la quale, sebbene non possa essere definita sia per il suo carattere originario sia per la sua complessità, è suscettibile però di essere descritta nelle sue tre caratteristiche essenziali:

- 1) Il cambiamento di una situazione precedente, il quale viene inteso quasi sempre come un'uscita da una realtà verso un'altra.
- 2) La spinta, collocata all'origine di questa uscita, che appare come opposizione o attrazione riguardo ad un'altra realtà.
- 3) Infine il raggiungimento di una nuova situazione, uguale o molto simile alla situazione precedente.

Questi tre aspetti non hanno, come abbiamo visto, un significato puramente descrittivo, bensì sono impregnati di una valutazione negativa. In tutti i filosofi presocratici analizzati in questo saggio è presente il senso di colpa, legato al cambiamento di una situazione precedente, la quale viene considerata in questo modo come qualcosa di positivo. Neppure la teoria di Eraclito, nel tentativo di razionalizzare il cambiamento, riesce a cancellare del tutto questo senso di colpa, soprattutto quando si riferisce al comportamento dell'uomo che, nel lasciarsi guidare dai desideri vitali, va a poco a poco distruggendo il suo *lógos*.

L'uscita, dunque, suppone una certa negatività più o meno consapevole, a secon-

<sup>57</sup> *Ibid.*, 590d. Secondo Nussbaum, benché l'amore è presente nella città del virtuoso, quest'amore è lontano dal tipo di amore che appare nelle tragedie ed è valutato come tale dalla stragrande maggioranza, perché esso è basato sulla norma dell'autosufficienza virtuosa (cfr. M. C. NUSSBAUM, o.c., pp. 92-93). Siamo d'accordo con la tesi della Nussbaum, ma bisogna sottolineare che per arrivare a questa autosufficienza virtuosa c'è bisogno dell'*eros*, e dunque dell'uscita verso l'altro.

<sup>58</sup> *Repubblica*, IX, 591c-d.

da degli autori, che deve essere cancellata per mezzo del ritorno alla situazione precedente sia in modo diretto, sia attraverso un lungo processo di opposizioni e attrazioni.

La trasformazione dell'uscita dalla situazione precedente in qualcosa di positivo appare già in qualche modo accennata nei sofisti. In primo luogo perché considerano la situazione precedente all'uscita come una situazione di mancanza e, quindi, di negatività. Ogni essere, nella misura in cui ha dei bisogni, ovvero una specie di vuoto che deve essere riempito, deve uscire da sé verso gli altri esseri, i quali sono in grado di colmare temporaneamente tale vuoto. Il desiderio è quindi positivo perché è nel contempo presenza della situazione di mancanza e promessa del futuro riempimento. L'essere limitato trova, dunque, nel soddisfacimento del desiderio il modo per cancellare momentaneamente la negatività iniziale.

L'uomo, come tutti gli altri esseri, deve partire da questa situazione di mancanza. L'uscita da questa situazione ha la stessa necessità nell'uomo che negli altri esseri; perciò tutto ciò che l'uomo possiede deve essere considerato come un mezzo per soddisfare i suoi bisogni. In questo modo il *lógos*, specialmente la sua espressione mediante il linguaggio, appare come il miglior strumento per soddisfare i desideri umani. Non c'è perciò, secondo i sofisti, nessuna contraddizione tra *lógos* e desideri: non ci sono desideri che possano distruggerlo, così come non c'è *lógos* che debba cancellarli.

L'amore umano, in tutte le sue forme, viene anche concepito dai sofisti in chiave naturalistica: il desiderio verso l'altro non sfugge alla dialettica di mancanza e riempimento; l'altro è desiderato come qualcosa che riempie il vuoto scoperto tramite la coscienza del bisogno.

L'idea platonica di desiderio si trova a metà strada tra la considerazione negativa di quelli che lo considerano legato ad una colpa e quella positiva del riempimento, propria dei sofisti. La situazione precedente all'uscita da sé è, secondo Platone, positiva, perché corrisponde alla situazione di perfezione, cagionata dalla contemplazione del mondo soprasensibile. Da questo punto di vista qualsiasi tipo di desiderio, anche quello dell'*eros*, è un'imperfezione. Ma nella situazione di anima incarcerata in un corpo, il desiderio appare come positivo.

La positività del desiderio difesa soltanto in modo pragmatico dai sofisti, viene teorizzata da Platone. Certamente questa positività non si riferisce ai desideri vitali o *epithymía*, perché, benché il riempimento delle mancanze, ovvero il piacere, venga considerato da Platone negli scritti maturi come certa perfezione, è sempre una positività relativa al soddisfacimento e, dunque, relativa e temporanea. Dove la positività del desiderio raggiunge il massimo grado è nell'*eros*, ovvero l'amore umano, perché in esso non c'è il riempimento temporaneo di una mancanza, bensì il recupero progressivo della situazione di felicità originaria. L'*eros* fa uscire da sé l'amante alla ricerca dell'amato non come si cerca il cibo o la bibita per soddisfare la fame o la sete, bensì come si cerca ciò che noi abbiamo di meglio per portarlo a compimento.

Da qui l'aspetto paradossale dell'*eros*: non si appaga mai della perfezione raggiunta, perché questa non è semplicemente il riempimento di un vuoto ma positività sempre in crescita. L'altro, dunque, non è visto come ciò che soddisfa, bensì come ciò che ci porta alla perfezione, ovvero alla felicità. Se il piacere è il soddisfacimento dell'*epithymía*, la felicità lo è dell'*eros*. La felicità suppone dunque un atteggiamento

contemplativo nei confronti dell'altro, perché questi è il riflesso del Bene o perfezione assoluta.

Come il *lógos*, da cui nasce l'*eros*, il desiderio amoroso trascende la materia ma in modo diverso: il *lógos* tramite l'*eidos* cancella la falsità del mondo sensibile (la congettura e la credenza), l'*eros* invece nella sua ascesa al Bene non è in grado di annientare i desideri irrazionali, perché, sebbene siano contrari alla ragione, sono una realtà collegata intimamente all'anima. La realtà dei desideri è a tal punto unita all'anima da far sì che l'analisi dell'esperienza dei desideri, e non quella della conoscenza, sia il punto di partenza per stabilire le parti dell'anima. Perciò la divisione tripartita dell'anima è in contrasto con la divisione bipartita della conoscenza, rappresentata dalla divisione della linea retta in due segmenti<sup>59</sup>.

L'*eidos* dunque non ammette nessun rapporto con la falsità, mentre l'*eros* deve convivere con i desideri irrazionali, perché *eros*, nonostante la sua razionalità intrinseca, è, come gli altri desideri, desiderio di un'anima incarcerata. Anzi *eros* è concepito da Platone come la radice profonda di ogni desiderio, in quanto ciascuno di essi porta inconsciamente all'immortalità. Infatti, come afferma la sacerdotessa di Mantinea nel *Simposio*<sup>60</sup>, ciò che è mortale cambia continuamente e l'unico modo di rimanere è lasciando in luogo di quello che se ne va — carne, ossa, desideri, piaceri, ecc. — qualcos'altro che è giovane e simile a lui, mentre l'immortale non ha bisogno di generare perché è sempre in tutto il medesimo. Il desiderio della fama che conduce a azioni memorabili è anche desiderio di immortalità. Il desiderio, in tutte le sue espressioni, è dunque amore di immortalità; ma non di un'immortalità qualsiasi bensì di quella consistente nel possesso del Bello, oggetto dell'*eros*<sup>61</sup>.

L'essenza del desiderio umano non è dunque il riempimento temporaneo di una mancanza, ma la perfezione eterna. Il ciclo ininterrotto del bisogno e del suo soddisfacimento è come una mimesi di ciò che è l'immortalità; perciò l'immortalità è il modello inconsciamente imitato da ogni desiderio vitale. Nonostante questa caratteristica comune, i desideri non possono essere ricondotti all'unità, in quanto il ciclo stabilitosi tra il bisogno e il suo soddisfacimento impedisce l'ascesa erotica verso il Bello. Infatti il desiderio vitale o *epithymía* con il suo ciclo del continuo ritorno chiude qualsiasi spiraglio di trascendenza. L'*eros* dunque deve combattere contro questa tendenza propria dell'essere mortale di cercare l'immortalità nel soddisfacimento del bisogno.

Il modo per rompere questo ciclo è quello dell'abbandono di ciò che attira l'*eros*. Infatti nella sua tendenza verso la Bellezza, *eros* deve salire i diversi gradini di bel-

<sup>59</sup> Ognuno dei due segmenti si suddivide a sua volta in due parti: il primo segmento, simile alla parte sensitiva dell'anima, viene suddiviso in *eikasía* o congettura, che è la conoscenza delle immagini, e *pístis* o credenza, che è la conoscenza dei modelli delle immagini; il secondo segmento, che potrebbe corrispondere alla parte razionale dell'anima, viene anche suddiviso in due parti, la *diánoia*, intermedia tra l'opinione e l'intelligenza, è la conoscenza dei postulati geometrici, e il *nous* o intelligenza è la conoscenza del principio.

<sup>60</sup> *Simposio*, 206e.

<sup>61</sup> Questa è anche, ad esempio, la tesi di Robin: «L'Amour n'est pas seulement en effet l'amour de la possession éternelle du bon; il est l'amour de l'éternité même, parce qu'elle est un bien et même notre bien» (L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, PUF, Paris 1964, 9ª ed., p. 8).

lezza partecipata fino ad arrivare alla pura Bellezza. In ogni gradino c'è il rischio che l'impulso ascensionale venga meno, perché la felicità, cagionata dal soddisfacimento parziale di *eros*, può far sì che esso si fermi in una delle partecipazioni della bellezza, dando luogo all'inizio del ciclo bisogno-soddisfacimento, in quanto tale realtà particolare non può soddisfare completamente l'*eros*. *Eros* viene così trasformato in *epithymía*, e dunque la felicità del soddisfacimento parziale di *eros* viene scambiata per il piacere<sup>62</sup>.

Tra *eros* ed *epithymía* esiste quindi un'opposizione radicale: quando l'*eros* prende il sopravvento, l'*epithymía* perde la sua forza, anche se è sempre in agguato, e viceversa. Comunque nessuno dei due desideri sperimenta un conflitto interno, perché ognuno ha una sua inclinazione ben precisa. È proprio il *thymós*, collocato tra questi due desideri in conflitto, ad essere la parte dell'anima in cui si verificano i conflitti e la vittoria e la sconfitta di uno dei due desideri. Il *thymós* appare così come il luogo dove si dà questa polarità iniziale tra i desideri estremi, e in quanto tale ciò che svela l'umanità dell'uomo in tutta la sua integralità e conflittualità<sup>63</sup>.

Platone non pensa però che ciò sia lo stato originale dell'anima, ma il risultato di una caduta non spiegabile razionalmente, in quanto è un principio anteriore alla storia terrena dell'anima. I desideri irrazionali non possono perciò venire mai cancellati: la caduta, una volta prodottasi, dà origine alla storia dell'anima, e di conseguenza dà origine ai suoi desideri. Ciò nonostante — questa è la soluzione platonica all'impossibilità dell'unificazione dei desideri — c'è la possibilità di una purificazione del desiderio vitale, ovvero *epithymía*, attraverso la crescita dell'*eros*, perché, sebbene il desiderio razionale non possa influire direttamente sull'*epithymía* se non frenandola, può esercitare un influsso indiretto tramite il *thymós* favorendo così la nascita delle virtù (temperanza, forza e giustizia).

Infatti il *thymós* non è soltanto il luogo antropologico del desiderio propriamente umano, ma è anche l'ambito di eticità, in quanto da un lato partecipa direttamente all'influsso dell'*eros*, che può seguire spontaneamente, e dall'altro sente l'inclinazione dell'*epithymía*. I sentimenti etici più caratteristici sono fondamentalmente due: la felicità, in quanto l'uomo virtuoso sperimenta la perfezione a cui lo porta *eros*, e la

---

<sup>62</sup> Siamo d'accordo con la tesi di Dodds: «Eros infatti è chiaramente radicato nell'impulso fisiologico del sesso, che l'uomo ha in comune con gli animali (circostanza disgraziatamente oscurata dal senso errato che si continua ad attribuire nell'uso moderno all'espressione "amor platonico"), eppure Eros fornisce anche l'impulso dinamico che spinge l'anima alla ricerca di una soddisfazione trascendente le esperienze terrene» (o.c., pp. 264-265). Ma Dodds non stabilisce nessuna distinzione all'interno dei desideri, perciò, a nostro parere, fa un'interpretazione sbagliata dell'*eros* platonico in senso freudiano, in quanto lo concepisce come la *libido* e la sua sublimazione. L'*eros* non è una spinta sessuale indeterminata, bensì la spinta verso il Bello. L'attrazione erotica sessuale viene dalla bellezza di cui partecipano i corpi, ma l'impulso erotico porta a scoprire tramite quella bellezza una bellezza superiore, quella dell'anima dell'amico. Dare sfogo agli impulsi sessuali non appartiene all'*eros*, bensì all'*epithymía*. Perciò l'*eros* platonico non si rivolge alla persona di sesso diverso, bensì a quella dello stesso sesso, in quanto non è originariamente un desiderio vitale.

<sup>63</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté, II: Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960, p. 108. Certamente quest'interpretazione non corrisponde esattamente al pensiero di Platone, anche se si basa sulla sua concezione del *thymós*.

vergogna<sup>64</sup>, in quanto l'uomo, spinto dall'*epithymía*, si sente costretto a fare cose vergognose e inique, e nel contempo conosce, per l'influsso dell'*eros*, dove è il Bello e insieme tutte le altre virtù, specialmente la temperanza. Proprio questo ultimo sentimento, cioè la vergogna, è la manifestazione più chiara della conoscenza contemporanea del bene e del male umani, i quali anche se contrari possono essere conosciuti dall'uomo, perché esso non è soltanto *lógos*, ma è anche desiderio umano o *thymós*<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Il sentimento di vergogna viene spiegato da Platone grazie all'immagine dell'auriga e dei due cavalli: «Si avvicinano a quello, e vedono il viso folgorante dell'amato. Quando l'auriga lo vede, la sua memoria viene riportata alla natura del Bello, e di nuovo la vede collocata insieme alla Temperanza su un piedistallo immacolato. E come la vede, colto da timore e rispetto, cade all'indietro e, ad un tempo, è costretto a tirare indietro le redini in modo così forte che tutti e due i cavalli si piegano sulle cosce, l'uno spontaneamente, in quanto non oppone resistenza; quello ribelle, invece, contro volontà. Nel ritrarsi più lontano, l'uno per vergogna e per sbigottimento bagna di sudore tutta l'anima [...]» (*Fedro*, 254b-c). Fortenbaugh mette in rilievo la diversa caratterizzazione della vergogna in quest'opera di Platone, in cui si concepisce come il sentimento della parte irrazionale del *thymós*, e nella *Retorica* di Aristotele, il quale la concepisce come il sentimento della parte razionale, in quanto suppone un giudizio o valutazione razionale (cfr. W. W. FORTENBAUGH, *Aristotle's Rethoric on Emotions*, in AA.Vv., *Articles on Aristotle*, o.c., p. 153).

<sup>65</sup> In questo modo si confuta l'obiezione di Socrate, secondo la quale non possiamo dire che la temperanza sia la scienza del bene e del male: «Non si tratta della temperanza allora, ma di una scienza che ha il compito di giovarci. Non è, infatti, scienza della scienza e dell'ignoranza, ma del bene e del male, così che, se è essa ad esserci utile, la temperanza dovrà essere qualcosa d'altro per noi» (*Carmide*, 174d).