

## Sul *Fedro* di Platone dal punto di vista ecologico

Proviamo, ennesimi a prendere in contropiede nientemeno che Platone e Tradizione. La Tradizione del leggere Platone ma anche del leggere in generale. A prendere in contropiede proviamo il Leggere ponendo l'attenzione o l'accento laddove di solito non viene posto perché svalutato o considerato contorno (e svalutato, il contorno → J. Derrida, *Margini – della filosofia*, 1972). Chiediamoci se questo Ciò di svalutato o considerato contorno (e svalutato, il contorno) lo sia stato svalutato o considerato contorno (e svalutato, il contorno) da Platone stesso.

Platone – “un Athénien qui avait naturellement l'esprit observateur, qui regardait tout ce qui se passait autour de lui, s'intéressant à tous les aspects de l'existence et s'appliquant de toutes les forces de son intelligence à les comprendre”, J. Luccioni, *Platon et la mer*, in “Revue des Études Anciennes”, Tome 61, 1959, n°1-2. pp. 15-47; gratis online su [persee.fr](http://persee.fr) – presentando simili aspetti o dimensioni, una qualche considerazione per loro doveva pur avercela. Da qui il dubbio o anche la necessità di valutazione e magari quantificazione della considerazione che Platone riservò a certe cose (alle *cose*). Cose altrimenti non considerate (*le cose*). Né dalla Tradizione\* né da Platone stesso – rispetto a quelli che sono i temi esplicitamente e programmaticamente centrali della sua speculazione; o rispetto anche proprio al fatto che la sua speculazione abbia centro e programma.

“Dans les travaux relatifs aux dialogues de Platon, il me paraît qu'on n'accorde d'ordinaire qu'une attention assez médiocre au *milieu* où se passe la scène, au caractère et à la personnalité historique des interlocuteurs, à l'époque et aux *circonstances* où ils nous sont présentés” – scriveva (il corsivo è nostro) nel 1926 L. Parmentier (*L'âge de Phèdre dans le dialogue de Platon*, in “Bulletin de l'Association Guillaume Budé”, n°10; gratis online su [persee.fr](http://persee.fr)). Potremmo scriverlo anche oggi. Con però intendimenti ecologici – e quindi radicalizzazione di procedure e prospettive – del tutto estranei a Parmentier (limitandosi egli ad una dimensione para, extra od inter testuale e non facendo ecologia nel e del – ossia materializzando il – testo stesso) che pure lamentava qualcosa di

---

\* Sebbene un Wittgenstein, ad esempio – ed a suo modo un Hegel prima di lui – avverta che “il mondo è determinato” da “tutti i fatti” [*Tractatus*, 1.11], seguendo a suo modo Platone che in *Fedro* 270c, ma non lo si è forse notato abbastanza, ritiene che sia impossibile conoscere, nientemeno che la natura dell'*anima*, senza conoscere in maniera contestuale quella del *tutto* o *di tutto*.

consimile a quel che lamentiamo noi. “D'après la conception qui a inspiré cette étude, *tous les détails concrets* relatifs à l'époque et aux personnages d'un dialogue méritent de retenir l'attention” scriveva (corsivo nostro) nel suo articolo Parmentier. Noi cercheremo di prenderlo alla lettera. Incentrandoci però sui “détails concrets” e non – come faceva, d'altronde con motivazioni filologiche, Parmentier – solo su quelli “relatifs à l'époque et aux personnages”; ma su quelli assoluti o a sé stanti: sugli oggetti, insomma; od anche – per introdurre il nostro metodo con una battuta – sul dettaglio della concretezza e sulla concretezza del dettaglio. Se Parmentier era interessato – ad es. – alla “data di ambientazione” di un dialogo, noi siamo interessati al potere che il dialogo ha di giustificare qualcosa come la “data di ambientazione”, nel caso ne presenti esso stesso una. Ma se non la presenta, se non se n'occupa, la data sarà da considerarsi fattore paratestuale e non di pertinenza materialistica – non riguardando la materia del testo – ed insomma astrazione, non concretezza, non realtà: molto semplicemente, la data, se non c'è, non riguarda la realtà *del* testo. Noi qui, materialisticamente, cercheremo di *astrarre* il meno possibile. Dell'extra rispetto al testo – e di altri testi – ci occuperemo, per quanto ci sarà possibile, soltanto per saggiare il (livello di consapevolezza circa il) dettaglio della concretezza e la concretezza del dettaglio rispetto a quanto proposto/espresso dal/nel testo stesso.

\*\*\*

Il *Fedro* è come si dice uno dei dialoghi più celebri («frequentato, popoloso, affollato») di Platone. Al pari, per quanto abbiano senso simili graduatorie, della *Repubblica* o del *Simposio* o del *Fedone*. Da curatori e studiosi – fin da Marsilio Ficino – viene solitamente e riassuntivamente sottotitolato *alla Bellezza* (propria dello stesso personaggio di Fedro). Con però rimando immediato *all'Amore* (di cui il dialogo continua la trattazione avviata nel *Simposio* dov'era già comparso il personaggio di Fedro, giovane ricco [un tempo] e bello) ed in seconda battuta ad Anima Follia Ispirazione divina. Più recentemente, anche in base agli interessi della nostra società, si sono evidenziate le parti del *Fedro* dedicate alla Retorica alla Scrittura alla Tecnica, oltre che alla pratica stessa della Filosofia. Sono poi passati alla storia tutti e tre i miti raccontati esemplificativamente nel dialogo. Carro alato. Cicale. Theuth. Va poi aggiunto quello, importantissimo per l'espressione della dottrina delle Idee, che fa riferimento alla Pianura della Verità e che Platone stesso chiama “narrazione mitica” (*Fedro*, 253d). Pure il raccontar miti – ed il

passare alla storia dei miti – non va dato per scontato. Va sottoposto a critica. Ecologica.

Ma come procedere – nella lettura in contropiede o nel leggere il non-letto o nel meditare il letto e basta? Prendendo atto, certo, di quelli che tradizionalmente sono stati ritenuti essere i temi centrali del dialogo. Non si può escludere la tradizione. Non si può escludere la storia. Non possiamo escluderci da essa. Ce lo ha insegnato Darwin e prima di lui Vico e dopo Nietzsche (genealogia). Ma oltre ai temi centrali, dobbiamo guardare/leggere anche quelli che Derrida – gli abbiamo già strizzato l’occhio – chiamava i “margini della filosofia”. (Che poi Derrida non abbia guardato ai margini e – come “i filosofi del sospetto” sono a loro volta suscettibili di venire sospettati – sia ricaduto nei “temi centrali”, è un’altra questione ...). Dobbiamo prendere sul serio o letteralmente Wittgenstein – estendendo all’ambito extralogico la sua assunzione per cui “tutte le proposizioni sono d’ugual valore” (*Tractatus*, 6.4).

Per “guardare ai margini” bisogna dare per scontato il meno che ci è possibile (*tutte le nostre possibilità stanno in questo “meno”, in questo non-dare?*). Anche se non è possibile non dare per scornato *niente*. Sia perché il niente non esiste (dovendo esistere per non esistere e quindi essendo in ogni caso qualcosa). Sia perché, come abbiamo ricordato, non possiamo escluderci dalla storia/tradizione (siamo – in certa misura, in ogni caso non mai azzerabile – “consegnati”).

Già il *guardare* potrebbe non essere un *marginare*. E già questo è un problema. Problema che però potremmo non ridurre (non poter ridurre) ulteriormente. Problema di quelli che dovremmo (potrebbe essere) in ogni caso scontare o dare per scontato. (Problema di quelli che dovremmo in ogni caso scontare – anche nel senso di *pena* e *detenzione*. E detenzione anche nel senso che – l’essere detenuti può stare nel dover detenere. Come accade ad esempio ai drogati con la droga. O agli uomini incatenati nella caverna del celeberrimo mito platonico della *Repubblica*).

Noi dunque guardiamo ai margini – proviamo – non entrando nel merito di che cosa siano – nel *Fedro* o addirittura per Platone in generale – bellezza amore anima follia retorica scrittura ecc. Due millenni e mezzo l’hanno fatto. Se diremmo qualcosa in merito sarà di riflesso, indirettamente, a partire dai margini: per avere o non avere non potuto smarginare del tutto da essi.

Il titolo stesso del nostro intervento è inappropriato. Quale “punto di vista” – se non quello, appunto, del punto-di-vista e del suo essere – se “ecologia”? Ma scimmiettare Quine – *From A Logical Point Of View*: un Quine che a sua volta era autoironico, facendo riferimento al calypso di

Robert Mitchum di quell'anno (1957) – per dimostrare disapprovazione o diffidenza verso il suo oggetto o metodo filosofico (la logica), dovrebbe valere anche quale implicita ammissione d'insoddisfazione per questa “inappropriatezza”. (La nostra critica alla logica – in quanto antiecologica e quindi illogica – è riconducibile alla negazione che proponiamo dell'assunto wittgensteiniano, non a caso presente in un trattato alla logica dedicato, per cui “una cosa può accadere o non accadere e tutto l'altro restare uguale”. Ora, nella misura in cui in Logica – manifestazione della Tecnica: come un gioco od un manuale di istruzioni od un concorso di dottorato o la scrittura di un libro – non vi sono altri tipi di accadimenti, la Logica non è interessante ossia ecologicamente insignificante/stupida. Precisiamo subito di avere estrapolato l'assunto wittgensteiniano da un discorso più ampio e non è certo il caso qui di affrontare il problema riguardo la valenza ecologica o meno di questo discorso nel suo complesso.)

\*\*\*

Iniziamo – proviamo – a lavorare ai margini, col ritorcere l'ingerenza storica su se stessa, così: Platone parlava e scriveva in greco; noi non parliamo e non scriviamo in greco; per leggere Platone ci servono delle traduzioni (e proprio perché hanno interpretazioni incorporate: altrimenti, quand'anche leggessimo il greco, al pari d'un liceale non lo capiremmo lo stesso, Platone, a causa della differenza culturale intercorrente); traduzioni di Platone sono state fatte in tutte le lingue moderne; il nostro mondo ci costringe ad imparare più di una lingua oltre quella madre; le lingue da imparare si riducono all'inglese più un'altra o due lingue a scelta; in Italia si è teso negli ultimi secoli, prima dell'americanizzazione, al francese; inglese e francese (almeno) sono le due lingue date diffusamente per scontate in un cittadino italiano del Duemila; tutto questo ha cause in senso lato culturali ed in senso più stretto economiche e militari; se noi qui leggiamo Platone collazionando traduzioni inglesi francesi ed italiane dell'Ottocento (quelle gratis online perché con diritti d'autore scaduti), oltre ad avere un primo ventaglio d'interpretazioni platoniche – e sondare il potenziale ermeneutico di parole, espressioni, frasi dopo aver sottoposto, all'insegna di quella che si chiama “benevolenza interpretativa” o “disposizione all'ascolto”, il testo originale a traduzione trilingue, concentrandoci sulla versione nella lingua di volta in volta dalle parole, espressioni, frasi più ricche semanticamente –, attacchiamo o forniamo un feedback negativo rispetto al mondo economico-militare (e più in generale

conformistico) che è considerabile causa ed effetto del copyright (cosicché bisogna imparare l'inglese perché c'è il copyright e viceversa). Se ci basassimo sul testo originale greco faremmo qualcosa di meno originale. Faremmo quello richiesto dai professori universitari, che sono gli stessi che richiedono di sapere l'inglese perché (sono) causa/effetto di copyright. Leggere il testo in originale è una questione tecnica (filologia ecc.: anzi la filologia, nel mondo moderno, è forse considerabile essere addirittura la madre di tutte le scienze e le tecniche). Ed ogni questione tecnica – come imparare l'inglese – impedisce *la tecnica della questione*. Cosa che invece il metodo qui proposto dei margini e della collazione di traduzioni con il copyright scaduto (e non è secondario, proprio perché ritenuto tale, insistere su ambiti e notazioni del genere) consente od almeno tenta di.

Non si capisce come una mente e mentalità possa restare integra – e quindi tentare la filosofia – dopo che ha accettato passivamente la tecnica ossia di farsi algoritmo (imparando l'inglese, la filologia ecc. ed imparando in generale: *naturalmente* si tratta di proporzioni, non potendosi non imparare affatto ...). Collazionare il francese e l'inglese che collazioneremo, non implica, invece, l'aver imparato passivi francese ed inglese. Basta, per motivi ecologici, non averli potuti non respirare un tot – stante l'ambiente in cui si è vissuto.

Per identificare i passi da cui sono state estrapolate le citazioni, forniremo il numero d'impaginazione Stephanus, dal Cinquecento solitamente accettato. Faremo poi seguire la traduzione in inglese, francese ed italiano. Per l'inglese, è oggi (luglio 2016) disponibile online la terza edizione dei *Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions*, dell'oxoniense Benjamin Jowett, uscita nel 1892 – un anno prima della morte, settantaseienne, dell'autore (traduttore anche di Tucidide) – per la Oxford University Press. Siamo dunque prima dell'edizione critica – tuttora di riferimento – di John Burnet (sempre ad Oxford, ma nel 1901).

In francese è disponibile Victor Cousin (1849): “cher ami” di Manzoni (che gli scrisse vent'anni prima, senza spedirgliela né terminarla, una lettera-trattato su temi di filosofia morale; lettera che quindi ha un rapporto ecologico con il *Fedro*, se ha rapporto con un traduttore di questo e se si occupa di filosofia e morale in un mondo in cui, come dirà Whitehead, “la più opportuna caratterizzazione generale della tradizione filosofica, è l'indicazione che essa consiste in una serie di note a Platone”), fu prof. alla Sorbona, dirett. della Scuola Normale, ministro dell'Istruzione; morì in Costa Azzurra, settantacinquenne.

In italiano allo spiritualista (termine coniato da Cousin per se stesso) Francesco Acri – neoplatonico giobertiano – preferiamo – perché meno noto e forse con meno acredine cattolico-reazionaria – Cesare Dalbono (1869), letterato, col Settembrini ed il De Sanctis, della scuola purista napoletana del Puoti; cortigiano (presso i Borboni, per i quali scrisse il propagandistico *Quadro storico delle Due Sicilie*, adottato come testo di storia nelle scuole del Regno), autore del *Discorso pronunciato nei funerali di Vincenzo Bellini nella chiesa di S. Pietro a Maiella il 2 dicembre 1835*.

Segneremo passi di solito non segnalati – a partire dai quali semmai lumeggiare gli altri, i di solito segnalati. Se Platone parla di cicale – noi proveremo con le pulci; a fargli le pulci a Platone, proveremo. Anche in maniera vanesia. Intellettualmente vanesia: nel senso di segnalare problemi da noi per primi riconosciuti come – da noi stessi – irrisolvibili. Inoltre – oltre a collazionare traduzioni in lingue (e quindi culture, *formae mentis* ecc.) diverse (col vantaggio che la comprensione nella nostra lingua della lingua e del pensiero di Platone, dovrebbe trarne, se prendiamo il meglio – della chiarezza o capacità comprensiva ed espressiva – di alcune altre lingue moderne) – collazioneremo anche testi non platonici. E sia testi non platonici che si riferiscono al Platone – ed al *Fedro* – sia testi totalmente, per quel che è possibile, extra. Ma tutti disponibili, oggi, gratis online. Così da sabotare – o contribuire a – l'apparato di cui s'è detto. Sabotarlo in quanto non filosofico. E farlo ecologicamente anche perché prendendo – fra l'altro senza inquinare con la carta – il disponibile. A prescindere, per quello che ci è possibile, da ogni soggettività o preconcetto. Che avrebbero troppo facilmente la meglio: andando in biblioteca, ordinando libri, selezionando articoli, facendoci suggerire dalle bibliografie.

C'è ecologia in questo metodo perché si crea un ambiente stratificato e non lo si fa (troppo) soggettivisticamente o da un “punto di vista” (soggetto e “punto di vista” che poi un tot ci vogliono proprio per aumentare, anche tramite di essi, la stratificazione o diversità). Non lo si fa, inoltre, solo entro la letteratura platonica secondaria (articoli universitari vecchi e nuovi e piuttosto sorprendenti, non avendoli selezionati per tema e fama [*che dà la fame a chi non ce l'ha o – anche – a chi non la promuove*] ma in base alla disponibilità online attuale). Lo si fa accostando a Platone ciò che non si occupa intenzionalmente [*intentio* nel senso di “vettore”] di lui; ed alla filosofia ciò che non è disciplinato così. Moltissimi articoli di scienze sono presenti gratis online e di alcuni di questi esemplificativamente ci serviremo per leggere marginalmente (o materialisticamente – essendo il

materialismo, ecologicamente inteso, ai margini della nostra cultura e del nostro modo di leggere) il *Fedro*. Per tracciarne i margini. Soppesare la materia. Provarci. Così, avremo anche qualche nozione scientifica un minimo aggiornata. Nozione (cognizione, diversità ecc.) che di solito chi legge il *Fedro* (filologo ecc.) non ha a causa dell'imperio tecnico. E per aggiornare un minimo (forse neanche tanto minimo) il pensiero filosofico, basterebbe Darwin. Più in generale – stante la compartimentazione tecnicistica tanto denunciata quanto cronicizzatasi ed operante *in primis* presso quei moralisti che la denunciano – basterebbe mettere in contatto due campi disparati del sapere o della cultura: per aggiornare l'uno o l'altro, a prescindere anche dalla distanza temporale dei due casi sui quali si operasse.

Aggiungeremo (ho pensato di: simili pensieri mi vengono a seguito della messa in pratica dell'ecologia nella lettura di testi; e che è ecologia nella misura in cui è una lettura di questo tipo) esempi di testi d'autori classici utilizzandoli anticlassicamente sia perché presi in considerazione con testi non canonici sia perché utilizzati in funzione delle tematiche principi attribuite a Platone ed al *Fedro*; tematiche che non tratteremo – per quel poco che le tratteremo – a partire dal testo platonico ma da quelli più o meno platonizzanti, ed a vari gradi di separazione, di altri autori. Iniziamo. Non senza prima aggiungere, sempre su questi testi non classici di autori classici, che l'originalità – e perciò ecologia e perciò contropiede – del loro utilizzo consiste nel fungere da risposta polemica ad un sistema-mondo che costringe alle lingue straniere tanto per costringere alle lingue straniere: ossia tanto per costringere, per “far sistema”. Qualunque mentecatto, mastica due o tre lingue straniere, oggi. E lo studioso ed il filosofo per il sistema-mondo vigente (→ I. Wallerstein, *The Modern World-System*, 1974) dovrebbero essere come un qualunque mentecatto. (Dovrebbero essere mentecatti. Dovrebbero non essere.) Masticare due o tre lingue straniere tanto per masticare. Chewing-gum. E non parlare (umanamente, criticamente, poeticamente). (Tre o quattro lingue straniere e la logica e la filologia fanno – di per sé – lo stesso o simile ...)

Reazione – pensata: prendo due classici della lingua e letteratura italiana (Foscolo e Manzoni) e cito dei loro testi – in qualche grado rapportabili a Platone – proprio quelli scritti non in italiano (ma rispettivamente: in inglese e francese). In questo modo faccio, farò esplodere, da un lato, il canone dei classici della letteratura italiana (chi si occupa – in ambito non specialistico – del Foscolo inglese o del Manzoni francese?) e, dall'altro, l'imposizione odierna (e che evidentemente risale – bisogna vedere però in qual misura e modalità – all'epoca di Foscolo e Manzoni perlomeno) della

lingua straniera. Perché? Per promuovere la differenza. Ossia – come giustamente intende Derrida – il *differimento*. Ossia per prolungare, diciamo pure ed ecologicamente, la vita sulla Terra. Nientemeno.

(Va da sé che simili propositi metodologici, per motivi materialistici – di spaziotempo e/o mie competenze e/o mia voglia e/o *vostre* ingerenze ecc. – potrebbero venire attuati solo in parte. In ogni caso, ogni atto è sempre e comunque parziale, in tutti i sensi.)

## 227

*Whence come you, and whither are you going? – Où vas tu et d'où viens-tu? – Dove vai tu, e donde vieni?*

L'inizio del dialogo, in considerazione anche della storia, dei millenni seguenti, si direbbe – *potere (col senno di poi)* – avere un significato non meramente letterale od informativo (limitato alla drammatizzazione testuale) ma esistenziale se non metafisico. Kant (1781): “Ogni interesse della mia ragione (tanto quello speculativo quanto quello pratico) si concentra nelle tre domande seguenti: Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa ho diritto di sperare?”. (Domande pienamente confacenti, per esempio, al *Tractatus* wittgensteiniano da noi più volte preso – per dare entropia alla classicità – a riferimento.) Gauguin (1897): “Da dove veniamo? Chi siamo? Dove andiamo?”. Di fatto, nel corso del dialogo si risponde, direttamente o meno, anche a domande di questo tipo. Quello che ci interessa qui non è tanto però attribuire a Platone ciò che non è propriamente suo: anche se a lui – o al *Fedro* – variamente e relativamente ascrivibile. Né speculare ermeneuticamente sull'eterogenesi dei fini (→ W. Wundt, 1886) testuale: dalla quale metterà in guardia Platone stesso nel corso del testo, con la sua critica alla tecnologia della scrittura. Ci interessa piuttosto individuare strutture logiche perché pratiche e pratiche perché logiche (*nella misura in cui “i limiti del mio linguaggio significano [“mean”, “bedeuten” – e non, propriamente, sono ...] i limiti del mio mondo” [Wittgenstein, *Tractatus*, 5.6\*]*) nello spaziotempo di Platone già in essere e da Platone assunte acriticamente.

---

\* Poi Wittgenstein aggiunge: “logic pervades the world: the limits of the world are also its limits”. Bisognerebbe precisare, però (ecologicamente, materialisticamente), che la “logica” (grammatica, tecnica ecc.) pervade il mondo umano-culturale nella misura in cui esso è umano-culturale. E non – idealisticamente – il mondo *tout court*. Quando diciamo che “ci interessa individuare strutture logiche perché pratiche e pratiche perché logiche”, lo diciamo fatta salva questa precisazione. Nel Duemila, col “nuovo realismo”, il post-postmoderno ecc. essa è ovvia fino all'ingenuità. Ma per tutto il Novecento è stato ovvio – con (almeno un prevalente modo d'intendere) l'ermeneutica, la semiotica, la decostruzione, il postmoderno ecc. – fino all'ingenuità, il contrario; che ha dunque una matrice riscontrabile anche in Wittgenstein.

Per vedere se v'è margine per non compiere o subire simili assunzioni e quindi rendere più filosofico il mondo e la nostra vita in esso.

Nel caso in questione: la grammatica ed il comportamento dell'andare-e-venire sono inevitabili? Cioè: si può – al netto di ogni relativismo antropologico – essere uomini senza andare e venire? In caso di risposta negativa: che cosa comporta tale inevitabilità (concetto, quello d'inevitabilità, che Platone rende con l'espressione “legge di Adrastea” – la dea che allevò Zeus quando Rea lo sottrasse alla voracità di Crono e lo nascose a Creta in una grotta – in *Fedro*, 248c)? Qual è il suo peso? Anche – se non soprattutto: e finalmente o fin dall'inizio – in termini d'impronta ecologica (→ *Ecological Footprint*, Wackernagel, 1996).

Platone non è stato ecologo nella misura in cui non ha pensato – e non fa pensare – a tutto ciò. E non lo fa *nel passo in questione per quel che riguarda il passo in questione*. Sia detto – questo – al netto della difficoltà o impossibilità di analizzare ciò di cui ci si serve nel momento in cui ci se ne serve. (Wittgenstein, *Tractatus*, 6.54: “le mie proposizioni valgono come delucidazioni in questo modo: colui che mi comprende infine le riconosce non sensate, quando sia salito per esse, su di esse, oltre esse. (Egli deve per così dire gettar via la scala, dopo che vi è salito.). Egli deve superare queste proposizioni; allora vede rettamente il mondo” ...) Da un lato, infatti, potremmo difendere Platone sostenendo che la risposta dell'inevitabilità o meno della logica e pratica dell'andare-e-venire si trovi nel proseguo del dialogo; e dall'altro, che non può esserci sempre autocritica o autoreferenzialità cognitiva (autocoscienza) di tutto e per tutto: Platone si è dedicato *ad altro*, in questo dialogo e comunque in questo passo. Ma il dedicarsi ad altro è – filosoficamente, ecologicamente – possibile se non ci si dedica al questo, se non si fa del questo – di ogni questo – un altro/alterità? E non risiedeva proprio in ciò l'insegnamento socratico – che noi intendiamo come il dare per scontato il meno che è possibile\*? Forse, nonostante tale insegnamento, a Platone non era possibile non dare per scontata la questione dell'andare-e-venire?

---

\* Per il resto, sulla figura storica di Socrate, valgano tuttora queste parole, piuttosto amaramente ironiche, di John Burnet: “The most diverse philosophies have sought to father themselves upon him, and each new account of him tends to reflect the fashions and prejudices of the hour. At one time he is an enlightened deist, at another a radical atheist. He has been lauded as the father of scepticism and again as the high priest of mysticism; as a democratic social reformer and as a victim of democratic intolerance and ignorance. He has even been claimed with at least equal reason as a Quaker” (*The Socratic Doctrine of the Soul*, Oxford University Press, 1917, p. 4).

*I am going to take a walk outside the wall – Vais me promener hors des murs – Vado a passeggiare fuori le mura.*

Nessun filosofo moderno e contemporaneo – e forse nemmeno medievale – inserirebbe nei suoi scritti annotazioni del genere. I filosofi moderni – e contemporanei soprattutto: come, del resto, i medievali – fanno i professori. E i professori non fanno niente se non stare al chiuso a leggere il più possibile e discutere con gli altri professori su chi ha ragione circa questioni di lettura e scrittura. (Che poi non è nemmeno leggere e scrivere in senso libero o assoluto o materiale ma leggere e scrivere in funzione di – con per causa e per effetto il – leggere e scrivere stesso, autoreferenzialmente, astrattamente, accademicamente.) Forse perché i filosofi della nostra epoca e cultura non scrivono – per lo più – sotto forma dialogica (ma di articoli in rivista) e quindi non hanno simili esigenze drammatiche. O forse – e le due cose non si escludono – però anche perché non passeggiano, a differenza dei concittadini di Platone. Volessero, non ci sono “strade aperte” (“open air”, “chemins” → E. Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, 1990), fuori dalle nostre città; ma raccordi anulari, periferie informi e sterminate, inquinamento, pericolo, bruttezza, chiasso (→ L. Benevolo, *La fine della città*, 2011).

Quindi il Platone del “passeggiare fuori le mura” – la sua civiltà – vanta strutture logiche perché pratiche e pratiche perché logiche probabilmente considerabili ecologiche. Mentre si pensa al pensiero – si fa filosofia, si scrive un dialogo filosofico – si passeggia, si pensa – in una certa misura: quale? – al passegiare; e se ne ha la possibilità spaziale (→ H. D. Thoreau, *Walking*, 1851). Ma anche temporale: c’è il tempo, dopo essere “rimasto ... dalla punta del giorno” con “Lisia figlio di Cefalo” (“I have been sitting with him the whole morning”, “la matinée entière, toujours assis”) – c’è il tempo di “passeggiare fuori le mura”. E ce n’è anche scienza: “passeggiare fuori le mura” è un consiglio del “common friend”\* – a Socrate e Fedro – Acumeno, noto medico, padre dell’altrettanto noto Erissimaco.

Quella che nel nostro – antiecológico, fra idealismo ed industrializzazione – Ottocento si chiamava “passeggiata igienica” viene considerata da Platone per effettive motivazioni ecologiche o soltanto come contorno (e svalutato, il contorno) della drammatizzazione dialogica? Prima dicevamo

---

\* Che rapporto c’è – socialmente, culturalmente, cognitivamente, ontologicamente, storicamente ecc. – fra *common friend* e *common field*? → E. Ostrom, C. Hess (a cura di), *Understanding Knowledge as a Commons: From Theory to Practice*, 2006.

dei filosofi professori e del loro leggere e scrivere autoreferenziale, astratto, accademico. Platone, com'è noto, è il fondatore dell'Accademia. Che rapporto c'è – in filosofia dell'ecologia, chiamiamola così – fra l'Accademia platonica e l'accademismo odierno\*?

Vi sarebbero poi molte altre problematiche legate a questo passo: ad esempio lo stare – per filosofare: o comunque fare cultura (cioè essere *sapiens*) – “la matinée entière, toujours assis”. È necessario? Secondo una linea assai minoritaria della filosofia occidentale – vale tutto il contrario. Rousseau: *Les Rêveries du promeneur solitaire* (1776-78); Nietzsche: “*On ne peut penser et écrire qu'assis* (G. Flaubert). – Ti tengo ormai, nichilista! Il sedere di pietra è proprio il peccato contro lo spirito santo. Soltanto i pensieri nati camminando hanno valore” (*Il crepuscolo degli idoli* – fra cui anche, dunque, il pensare seduti ... – 1889); “Star seduti il meno possibile; non fidarsi dei pensieri che non sono nati all'aria aperta e in movimento – che non sono una festa anche per i muscoli” (*Ecce homo*, 1888)†.

*Lysias ... was in the town ... he was staying with Epicrates, here at the house of Morychus; that house which is near the temple of Olympian Zeus – Lysias était en ville ... Chez Épicrate, làbas, dans la Morychia, près du temple de Jupiter Olympien – Lisia ... stava in città ... presso al tempio ... nella casa di Morico.*

Città ↔ tempio ↔ casa (proprietà privata); quanto sono interdipendenti questi “modi dello stare umano”; questi ambiti/ambienti/abitudini con i quali l'uomo si “appressa” a se stesso? Quanto sono causa e quanto effetto e del dialogo e della filosofia e di Platone (filosofo dialogico) medesimo? quanto condizionano ciò e quanto condiziona ciò la proprietà privata, quanto ne è condizionata? Domande oziose, queste? Di spettanza – tutt'al più – storico-antropologica? O da liquidare con Wittgenstein, *Tractatus*, 6.5: “For an answer which cannot be expressed the question too cannot be expressed. *The riddle* does not exist. If a question can be put at all, then it *can* also be answered”? In ogni caso, Platone non se le pone nemmeno per rinnegarle – per dire, proto-positivisticamente, che sono mal formulate – domande di questo tipo. Ciò perché nel suo spaziotempo era impossibile porsi domande del genere? Ed allora nel suo spaziotempo era impossibile

---

\* Per la prima cfr. E. Berti, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, 2012; per il secondo – partendo dal classico del 1927 di J. Benda, *La Trahison des Clercs* – si può giungere a F. Bertoni, *Universality. La cultura in scatola*, Laterza, 2016.

† Cfr. C. Zaltieri, *Nietzsche e il pensiero corporante in cammino*, <http://www00.unibg.it/dati/bacheca/434/52916.pdf>

l'ecologia (intesa come pensiero ecologico)? Andiamo avanti, per restare sempre su questo tema ma esemplificandolo diversamente o approcciandolo da punti diversi.

*And how did he entertain you? – À quoi donc le temps s'y est il passé? – Come avete passato il tempo?*

Problema. Esistenziale (dell'esistenza umana almeno nel sistema di città/tempio/casa). E riconosciuto da Platone. Implicitamente perlomeno. "Passare il tempo", *entertain*: "to keep up, maintain, to keep (someone) in a certain frame of mind". Il (primo) problema del sistema di città/tempio/casa (→ F. Duque, *Abitare la terra. Ambiente, Umanesimo, Città*, 2007)? "To keep up, maintain, to keep (someone [ossia il cittadino, la cittadinanza – che sembra non esser tale se non ha tale problema]) in a certain frame of mind". *In a certain frame of mind*. Il palio di Siena – ad esempio – ha a che fare con tutto questo. Potrebbe considerarsi quale contributo alla risoluzione di tale problema. Soluzione senese (da secoli) al problema universale – umanamente universale entro il sistema di città/tempio/casa – dell'*entertainment*. Problema che nell'Atene di Platone veniva risolto – anche – da "discourses", "discours", "discorsi" come quelli del logografo (scrittore, appunto, di discorsi) Lisia. Considerabile, per certi aspetti – Lisia – un po' come un programmatore odierno: anche i programmatori informatici sfruttano tecnologie le più recenti (come era la scrittura ancora al tempo di Platone) e lo fanno, non secondariamente, per l'*entertainment* (in Italia, ad esempio, il mercato dei videogiochi ha un giro d'affari di circa un miliardo di euro annuo e 25 milioni di videogiocatori ["La Stampa", 5/4/2016]). Platone – piuttosto ecologicamente/materialisticamente, non dando troppo per scontato ciò che appare – si interrogherà, nel *Fedro*, su cause ed effetti (sul "frame of mind") dell'*entertainment* costituito dalla scrittura. Non s'interroga però sull'*entertainment* stesso – non lo fa in questo passo, dando per scontato, o necessario/inevitabile, che ci si debba intrattenere. Ma quali le conseguenze – per la filosofia – del "to keep up, maintain, to keep (someone [il filosofo stesso in quanto cittadino; o il filosofo deve emanciparsi il più possibile da ciò?]) in a certain frame of mind"? Ancora: perché il tempo va "passato"? Quanto questo modo di dire condiziona le nostre pratiche e quanto è da esse condizionato?

*You shall hear, if you can spare time to accompany me – Je te dirai cela, si tu as le loisir de m'accompagner – Lo sentirai, se tu hai tempo di udirmi, proseguendo a camminare con me.*

Udire  $\longleftrightarrow$  avere tempo  $\longleftrightarrow$  camminare. Ecco ciò che viene messo in relazione in questo passo. (Quanto ci fa caso Platone? quanto è vittima di psicologia e grammatica e prassi popolare del suo tempo? fino a quanto si può essere vittime di ciò e riuscire pure o nondimeno filosofi?)

Per udire ci vuole tempo; il tempo, dunque, è qualcosa che manca: che mancava già nell'Atene di due millenni e mezzo fa. Che mancava – o poteva mancare (Platone stesso considerava plausibile che potesse mancare) – a Socrate, al padre dei filosofi e della filosofia. Differentemente da noi – da un nostro giovane e ricco – Fedro cammina (il nostro giovane e ricco avrebbe potuto, per le medesime finalità igieniche di Fedro, fare jogging: ma non sull'Ilisso, il fiume presso Atene dove si dirigono Socrate e Fedro e che è stato canalizzato e sotterrato nei secoli di cementificazioni che hanno finito di distruggere l'antica Atene). E Socrate – se ha tempo di udirlo: di udire quello che Fedro gli riferirà di Lisia (di udire come Fedro ha passato il tempo con Lisia, di udire come ha risolto, per una mattinata almeno, il problema dei problemi) – dovrà seguirlo nella sua attività. L'attività è quindi – già nell'Atene di due millenni e mezzo fa – più importante della persona (a prescindere da una eventuale caratterizzazione scientifico-filosofica di questa, e dell'essere in genere, come attività), pare. Socrate o non Socrate, se c'è da camminare si cammina. Così come noi oggi se c'è da lavorare – e c'è da lavorare (nel senso lato di adempiere alle incombenze burocratiche: fra cui anche il jogging, almeno stando a come viene concepito?) sempre e sempre ad orari coatti – si lavora. Filosofia o non filosofia. Prima il lavoro – poi, se c'è tempo: e questo Fedro lo fa valere tanto per sé quanto per il filosofo Socrate – si filosofa. Ma se Socrate è un filosofo, ciò vuol dire che è (se stesso) soltanto quando ha tempo; soltanto quando le attività scandite dal sistema città/tempio/casa gli danno tempo o possibilità. Ciò almeno in linea di massima o norma (normalità).

Nota. Nel Quattrocento, Marsilio Ficino, che con *El libro dell'amore* fornisce “in lingua toscana” ai fiorentini la sua interpretazione del *Simposio* platonico, ci rappresenta due personaggi, “el vescovo e il medico”, i quali “l'uno alla cura dell'anime, l'altro a quella de' corpi obligati andare”, non possono rimanere a discutere filosoficamente: non hanno tempo – neanche nella Firenze rinascimentale ce n'era – per

occuparsi di Platone e dell'amore. Nell'Ottocento – per allargare il discorso – un genio anarchico come Courbet ritrae un genio maledetto come Baudelaire sempre fisso a leggere (cioè a migliorare la tecnica dello scrivere): sia quand'è da solo (come nel ritratto oggi conservato a Montpellier), sia in società, dove si isola in nome della tecnica che gli prende tutto il tempo (come nel famoso *L'Atelier du peintre*). Ciò ci fa vedere come siano antropologicamente in relazione il non avere tempo ed il non avercelo a causa della tecnica: ossia avercelo soltanto al fine di sviluppare questa o quella tecnica (di processare questo o quell'algoritmo a noi preesistente). E la filosofia cosa ha a che fare con la tecnica – come (sono anche) la scrittorica o l'argomentativa o l'amatoria ecc.? Platone nel *Fedro* affronta il problema: anche se non quello della tecnica in quanto tale – o del rapporto della filosofia (e più in generale dell'uomo) con la tecnica in quanto tale – bensì, dando per scontata la sua necessità, della tecnica migliore o preferibile con la quale filosofare ed alla quale consacrare il proprio tempo-vita (sarà la contrapposizione fra retorica e dialettica; poi ripresa da Sant'Agostino che sostituirà o integrerà quest'ultima con la teologia cristiana, fondandone così – e forse non solo del “discorso su Dio” ma anche della “santità”! – la specificità o specialità tecnica). Infine: citavamo più sopra il nostro traduttore in italiano del *Fedro*: Cesare Dalbono; ed il suo *Discorso pronunciato nei funerali di Vincenzo Bellini*. Cosa vi si dice? – non con retorica ma con dialettica, direbbe Platone. Che se si vuole essere grandi uomini o uomini *tout court* bisogna – nel nostro vocabolario di qui – consacrare tutto il tempo-vita alla tecnica; nel caso di Bellini, la musicale. Tanto che, a mo' di testamento spirituale, gli fa dire il Dalbono al Bellini – pronunciando il suo *Discorso* nella “speranza di poter recare almeno una qualche utilità con le mie parole ai giovani di questo collegio, a tutti quei giovani miei fratelli, i quali saranno per avventura concorsi in questo sacro recinto, perché traggano dall'onore renduto al Bellini un incitamento a conoscere la vanità delle umane grandezze e si accendano all'amore della virtù, la sola che rende gli uomini felici, desiderabile più che l'oro e le gemme, più che la stessa porpora e il diadema de' re” –: “Ponete il mio esempio innanzi agli occhi de' vostri allievi. Ho ben io durato lunghe fatiche, ho passato le intere notti vegliando, ma vedete largo compenso che me ne viene”. Ora, in che cosa consiste “l'amore della virtù” e dunque la felicità? Nel passare “interi notti vegliando”: nel non avere nemmeno il tempo di dormire per sviluppare una tecnica a noi preesistente e dal mondo riconosciuta come valevole. Commento: non si capisce la tecnologia se non si capisce – come non mi sembra si sia ancora fatto abbastanza – la tecnica; e del pari non si capisce

la cosiddetta alienazione del mondo industriale e della società di massa se non si capisce l'atavica alienazione del non avere tempo o del non dedicare la propria vita ad altro che allo sviluppo (all'apprendimento e miglioramento e diffusione) di una certa tecnica (*téchne*, *ars*: musica, poesia ecc.). Ma tecnico pare potersi considerare tutto ciò che è insegnabile e viceversa pare non potersi insegnare nulla che non sia tecnica; ora, se Socrate è maestro, ed è maestro di filosofia (sia pure da intendersi come "sapere di non sapere"), allora la filosofia stessa è una tecnica, come esplicitamente (più onestamente rispetto a Socrate e Platone?) dichiaravano i Sofisti. Ma se – anche – la filosofia è tecnica, la filosofia è (o è possibile)? Nel suo non essere tecnica non trovava o non dovrebbe trovare l'unica sua ragion d'essere? sua ragion d'essere consistendo nella critica e la critica consistendo nella critica della o alla tecnica. Evidentemente bisogna presupporre – o Platone pare presupporre – la possibilità di un'autocritica da parte della tecnica (dopo che questa ha inglobato anche la filosofia). Vogliamo – possiamo – dar credito a questa possibilità?

*A thing of higher import than any business – Au dessus de toute affaire – Più caro che qualunque occupazione.*

Pindaro, *Istmica*, I 2 ("O Tebe, o madre mia dall'aureo clipeo, Sopra ogni cura che più incalzi io l'opere Tue metterò" [trad. G. Fraccaroli, 1913]) – la citazione che Platone mette in bocca a Socrate per fargli dire di preferire, rispetto a qualsiasi altra occupazione, stare a sentire come Fedro e Lisia hanno trascorso il tempo. Rispetto al nostro sistema città/tempio/casa pare darsi maggiormente (per orari meno coercitivi – ed almeno per una certa classe sociale), nell'Atene di Socrate, la possibilità di scelta rispetto ciò che deve o dovrebbe risultare "più caro che qualunque occupazione". E "più caro che qualunque occupazione" è, per Socrate, stare a sentire come Fedro e Lisia hanno trascorso il tempo. Che è come dire: il miglior modo per passare il tempo è discutere o analizzare o considerare come passare il tempo. Questo è "più caro che qualunque occupazione": discutere o analizzare o considerare – anche tramite l'esempio altrui – come passare il tempo.

Tuttavia, come nel nostro sistema città/tempio/casa, nell'Atene di Socrate – ed un secolo prima, nella Tebe di Pindaro –, v'è il *business* («from *bisig* – "careful, anxious, busy, occupied, diligent"»). L'uomo è o è stato o si è considerato *businessman* assai prima che – come attesta l'*Online Etymology Dictionary* – nell'Inghilterra del XVII secolo apparisse

l'espressione "man of business". Business-man è careful-man, anxious-man, busy-man, occupied-man, diligent-man. Tutte cose necessarie a qualsivoglia sistema città/tempio/casa? Necessità che dà ansia? Che richiede – in certo qual modo – schiavitù ("diligent": ognuno di noi è una diligenza, deve trasportare sistema città/tempio/casa)? E l'ansia a che cosa è dovuta? alla non proprio necessità di tutto ciò? Al fatto che il *business* potrebbe non essere del tutto necessario a città/tempio/casa? E più ancora al fatto che se anche fosse necessario a città/tempio/casa, potrebbe essere questo sistema non assolutamente necessario all'uomo? Siamo comunque in un sistema che dà ansia. E può essere ansioso un filosofo? Può essere *busy, occupied, diligent*? Socrate – filosofo per eccellenza – poteva esserlo. Anzi, non poteva non esserlo – almeno stando a come lo mette in scena Platone. Infatti in tutti i modi – in tutte le alternative – l'essere *in the town* di Socrate è l'essere *busy, occupied*. Socrate è *busy, occupied* sia che scelga di stare a sentire come Fedro e Lisia hanno trascorso il tempo, sia che scelga altro. L'alternativa che si presenta anche, o già, a Socrate è quella entro il *business*. Perché per il resto – non c'è un resto! Nel sistema città/tempio/casa dell'Atene di Socrate è già tutto *business*. È già tutto *diligent* – o come dirà Michelstaedter, che per questo si suicidò ventenne, "rettorica" (tema in altro [?] senso centrale nel *Fedro* – Lisia è un retore o propagatore di retorica, causa/effetto sua – e nella cultura ateniese dell'epoca) – ed *ansia* (o, come Freud concluderà millenni dopo: civiltà è disagio, ed ogni cittadino o incivilito è malato, e la vita quotidiana nel sistema città/tempio/casa è psicopatologica; in poesia si segnala invece, di Auden, *Age of Anxiety*, 1947).

Ma se Socrate è un *businessman*, è *busy, occupied* – come può pensare, come può trovare il tempo e lo spazio (anche mentale) per il pensiero? Come può concederglielo l'ansiogeno sistema città/tempio/casa ateniese? Dov'è – in esso – la possibilità per la "libertà del pensiero"? Basta la libertà entro il *business*, entro il sistema città/tempio/casa – libertà di scegliere come/dove occuparsi e *basta* (o anche: costrizione a *passare* il tempo; e libertà di scegliere soltanto o al massimo *come*) – per la libertà di pensiero? Lo stranoto Pericle tucidideo dello stranoto "Atene scuola dell'Ellade, per quella che noi oggi chiameremmo *libertà individuale*" – quanta ipocrisia o mancanza di pensiero – al pari di Platone, del resto, come vediamo – cela a tal proposito? Della "fiducia che abbiamo negli uomini liberi" parla Pericle/Tucidide. Ma liberi entro il sistema città/tempio/casa; (soltanto) entro il *business*: liberi del *business* ma non dal *business*. E questa libertà *dal* – la possibilità di questa libertà *dal* (anche dal *business*) – doveva indagare, avrebbe dovuto, la filosofia platonica. Lo

fa altrove, Platone? Magari nella *Repubblica*, magari nelle *Leggi*, magari indirettamente? La filosofia comunque lo ha fatto, nel corso dei millenni; almeno su questo punto è stata piuttosto ecologica. Sulla possibilità o meno – e con quale cause e con quali effetti – dal *business*, si sono interrogati ed hanno speculato Freud, come abbiamo accennato, Rousseau, Nietzsche, il giovane Marx – influenzato dalla filosofia ellenistica e prima di ridurre il suo comunismo a *business*. Prossimo – in tutti i sensi – a Socrate fu Diogene di Sinope: il quale, a differenza del Socrate del *Fedro*, sviluppò, con tutto il suo corpo\*, una filosofia o messa sotto critica del *business*, del sistema città/tempio/casa; tentando di darne o darlo per scontato il meno possibile. Socrate e Platone – nonostante il suo impegno politico in testi come la *Repubblica*, le *Leggi* o, appunto, il *Politico* e la sua attività politica in Sicilia – ad una critica di questo del sistema non sono o non dovrebbero essere, propriamente, interessati, ed anche volendolo, non potrebbero: a partire dai presupposti della loro filosofia; che sono, almeno a giudicare da un passo come il seguente, antimaterialisticamente meta-fisici e misticamente meta-razionali o meta-logici: “Here was a time when with the rest of the happy band they [le anime] saw beauty shining in brightness, – we philosophers following in the train of Zeus, others in company with other gods; and then we beheld the beatific vision and were initiated into a mystery which may be truly called most blessed, celebrated by us in our state of innocence, before we had any experience of evils to come, when we were admitted to the sight of apparitions innocent and simple and calm and happy, which we beheld shining in pure light, pure ourselves and not yet enshrined in that living tomb which we carry about, now that we are prisoned in the body, like an oyster in his shell” [*Fedro*, 250c]. In 273e si legge poi che “le sage ne doit pas entreprendre pour gouverner les affaires humaines et parler aux hommes, mais pour être en état de parler et surtout d’agir toujours, autant

---

\* Quando autorevoli interpreti di Platone – come Thomas Szlezák in *Reading Plato* [1993], trad. en. G. Zanker, Routledge, 1999, p. 6 – ci dicono che “Plato tells us with all clarity that his philosophy demands the whole human being. *Intellectual capability alone* [corsivo nostro] is insufficient; what is required is an inner relationship between the thing which is to be conveyed and the soul to which it is to be conveyed. Anybody who is not prepared to enter upon a process of inner transformation is not entitled to know the full solution either” – che parrebbe il corrispettivo esistenziale-metodologico dell’assunto gnoseologico pseudo-ecologico già citato, da *Fedro* 270c, per cui è impossibile conoscere la natura dell’anima senza conoscere quella del tutto – non precisano che, come cercheremo di mostrare, anche quando Platone fa riferimenti a qualcosa tipo “the whole human being”, non comprende in questo “intero” la dimensione corporea ma semmai intende – rapportandolo al proprio spaziotempo antropologico-culturale – una sintesi tra quelle che Russell avrebbe chiamato *knowledge by description* (e che possiamo far corrispondere grossomodo al dialogo socratico-dialettico) e *knowledge by acquaintance* (che possiamo, invece, far corrispondere grossomodo alla “visione diretta delle Idee”, parzialmente riflessa dalla bellezza (umana) terrena alla quale è veicolo – tramite *mania* o invasamento – eros).

qu'il est au pouvoir de l'homme, de la manière la plus agréable aux dieux”.

La questione del “lavoro” va poi svolta ulteriormente. *Business, affaire, occupazione* significa, di per sé, *dare importanza a qualcosa più che ad altro*. Il sistema città/tempio/casa – nella misura in cui significa od è *business* – significa, di per sé, *dare importanza a qualcosa più che ad altro*. Perché *dare importanza a qualcosa più che ad altro*? È inevitabile? Quali le cause e quali gli effetti? Filosoficamente, materialmente, in termini di *ecological footprint*. Non solo. *Business, affaire* [“ce qui est l'objet de quelque travail; occupation, soin, devoir, fonction”, secondo il Littré], *occupazione* rimandano semanticamente – si pensi anche soltanto all'ultimo dei termini – a sfere quali l'occupare, prendere/sottrarre possesso, proprietà, lavoro (retribuito). L'occupare, il prendere/sottrarre possesso, la proprietà, il lavoro (retribuito) sono coessenziali – come il dovere della funzione e la funzione del dovere → *affaire* – al sistema città/tempio/casa? Perché Platone – qui – lo dà per scontato? Perché – qui – non ci si interroga sopra? Per deficit di pensiero ecologico? Deficit che c'è – comunque – quando si trascura anche solo un qui non inevitabilmente trascurabile; sarebbe come non rilevare un'impronta ecologica rilevabile, o non considerare – ora che possiamo – l'impronta ecologica di qualcosa che ci è di pertinenza. Perché Platone non svolge simili considerazioni o almeno non ne rileva il bisogno, la mancanza, l'intelligenza? Perché non lo hanno fatto – che io sappia – i suoi lettori (=, tendenzialmente, tutti gli uomini) di ieri e di oggi?

Benjamin Jowett nella sua – lunga e ben scritta – introduzione al *Fedro*: “In the *Phaedrus* and *Symposium* love and philosophy join hands, and one is an aspect of the other. The spiritual and emotional part is elevated into the ideal, to which in the *Symposium* mankind are described as looking forward, and which in the *Phaedrus*, as well as in the *Phaedo*, they are seeking to recover from a former state of existence. Whether the subject of the Dialogue is love or rhetoric, or the union of the two, or the relation of philosophy to love and to art in general, and to the human soul, will be here-after considered. And perhaps we may arrive at some conclusion such as the following-that the dialogue is not strictly confined to a single subject, but passes from one to another with the natural freedom of conversation”. Se nella prima parte di queste considerazioni si riporta quanto avevamo già rilevato circa i – tradizionalmente (e magari da Platone stesso) reputati – temi centrali del dialogo, la frase finale è ecologicamente interessante perché va di fatto contro al principio del *dare importanza a qualcosa più che ad altro*. “Dare importanza” che Platone

non giustifica – e dovrebbe farlo, filosoficamente – né in quanto tale né in quanto riguardante il particolare oggetto che la riceve l'importanza o valore. (Possiamo non dare grande importanza o valore alle api, rispetto a Dio o all'Inghilterra, eppure – come recita un'esagerata, falsamente attribuita ad Einstein, ma comunque sempre significativa e scientificamente piuttosto fondata, battuta celebre – “se le api scomparissero dalla Terra, per l'uomo non resterebbero che 4 anni di vita”). Tuttavia, seguendo “the natural freedom of conversation” – come richiede il genere dialogico – Platone fa sì che “the dialogue is not strictly confined to a single subject, but passes from one to another”. Questo sconfinamento, questo passare – rispetto ogni “single subject” – “from one to another”, è considerabile ecologico nella misura in cui la realtà – la materia, la vita – in qualche cosa del genere consiste. Come da più parti – e discipline – si viene appurando essere; di contro ad una tradizione – senz'altro di matrice cristiana: l'anima individuale/personale, ma anche platonica: se la prima da questa trae ispirazione in proposito\* – del “single subject”. “Single subject” sia a livello logico che a livello pratico: tradizione del “single subject” – dell'essenza o Idea, platonicamente (o della “casta” in India o dell'“ordine” sociale nel Medioevo) – quale *forma mentis* operante in medicina come in urbanistica o didattica o economia. La “freedom” – o filosofia o ecologia – ci sarebbe dunque, se c'è, nel *Fedro* ed in Platone, il *dare importanza a qualcosa più che ad altro* (anche nel dialogo, con i “temi centrali”). E sarebbe tale non perché legata – come si è creduto nella tradizionale concezione di libertà – ad un “single subject” (la cui libertà sarebbe impossibile *a priori* siccome considerato, pressoché, astrattamente senza mondo) ma perché sconfinante – in logica e pratica – “from one to another”. Le nozioni come quelle di *feedback* o *link* – dalla neurologia all'informatica passando per il management – consentono oggi alla nostra cultura di passare dal “single subject” al “from one to another”. O, come anche si dice, “dalla scienza classica alla teoria della complessità”. Passaggio che, uno dei suoi maggiori fautori dopo Bertalanffy, il chimico russo-belga Ilya Prigogine, qualificò (nel 1980) reinterpretando Eraclito, come passaggio “dall'essere al divenire” (divenire nel senso, fra l'altro, di “dinamica” e “caos” e non

---

\* Pur precisando, con W. Jaeger, che “la loro [dei Greci] scoperta dell'uomo non è la scoperta dell'io soggettivo, ma l'acquistar coscienza delle leggi universali della natura umana. Il principio spirituale dei Greci non è l'individualismo, bensì l'«umanesimo» ... *humanitas* ... l'educazione dell'uomo alla sua vera forma, alla vera umanità ... È questa la vera *paideia greca* ... Essa non muove dal singolo, bensì dall'idea. Al di sopra dell'uomo-gregge, come al disopra dell'uomo preteso io autonomo, sta l'uomo quale idea ... l'uomo-idea significa l'uomo quale immagine universale ed esemplare della specie” (*Paideia. La formazione dell'uomo greco* [1933-47], Bompiani, 2003, p. 17).

certo nel senso proprio dell'Heidegger del 1927 per il quale – così ci ha insegnato a leggerlo Vattimo – “l'essere è tempo”).

Riferirsi alle odierne “teorie della complessità”, è interessante anche per quanto riguarda la considerazione – implicita o esplicita – platonica di quanto abbiamo chiamato *sistema città/tempio/casa*. Infatti, se esso è un sistema, sarà – presumibilmente – un sistema complesso; ma uno dei principi dei sistemi complessi, oggi riconosciuto, è la loro *imprevedibilità* almeno nel lungo termine. Quindi: anche solo in virtù di tale caratteristica, l'inevitabilità o absolutezza che Platone attribuiva o poteva attribuire – nonostante, ad esempio, l'utopia della *Repubblica*, che comunque simile strutturazione dà tendenzialmente per scontata – al sistema città/tempio/casa, non risulta più così tacita. Ora, potremmo forse sostenere che Platone non si è accorto di simile imprevedibilità nella misura in cui non si è accorto della complessità del sistema città/tempio/casa. Nella misura in cui non è stato – né ne ha rilevato l'esigenza: come un Darwin rilevò invece quella del DNA, di cui pure non disponeva né di nome né d'idea – ecologo.

*The theme which occupied us – Il a été fort question – Il discorso nel quale si è passato il nostro tempo.*

Il traduttore italiano insiste sul tempo; sulla necessità del suo passare (del passarlo) e sul *discorso* (*lògos*, in greco), che avrebbe proprio questa funzione o ne sarebbe di – in senso letterale – acconsentimento. Il *discorso* è o risulta essere, per il traduttore italiano, l'ambiente in cui si vive (se vita è passare il proprio tempo). Tra questo – e l'heideggeriano “linguaggio che ci parla” od il gadameriano “l'essere che può venir compreso è linguaggio” – non si vedono differenze sostanziali: se non di esplicitazione ed autoconsapevolezza. Il linguaggio astrae il mondo da ciò che non è linguistico. Riduce il mondo a sé. E pare normale o comunque inevitabile. Come nelle poesie di Zanzotto. Oppure nei programmi informatici: che dimenticano – o danno l'impressione di voler far dimenticare – le basi materiali, tra “byte” e “significati”, dell'estensione (o di ogni stringa di testo, che pur sempre *stringa* è) dei loro file algoritmici.

Il traduttore inglese rende più implicitamente la dimensione temporale. Tuttavia ci dice che è possibile – è normale – per noi (“us”) ovvero per l'uomo farsi “occupare” da un “tema”. E allora noi – proprio perché uomini? – ci chiediamo: è possibile – è normale o addirittura necessario – farsi “occupare” da un “tema”? Ed in che cosa consiste l'*occupazione* ed in che cosa consiste il *tema* (in quanto tema)?

Il letterato/umanista – cioè uno per il quale tendenzialmente l'uomo si riduce alle lettere e dell'alfabeto e scritte (l'ontologia è filologia) – Pietro Bembo, negli *Asolani* (Venezia, 1505) – “così intitolati proprio perché scena del dialogo [dove in amichevole compagnia, negli intervalli di una festa di corte, tre donne e tre uomini discorrono dell'amore e insieme dei loro amori] è, a Asolo, la corte di Caterina Comaro regina di Cipro, unica corte nel territorio della Repubblica veneta” (Dionisotti) – presenta (culturalmente, socialmente, ontologicamente ed ancorché di certo inconsapevolmente) una situazione simile, quasi – ed è proprio il caso di dirlo, perché a questa di fatto si tenta di ridurre il mondo – alla lettera. Platone parla – secondo una traduzione – del “discorso nel quale si è passato il nostro tempo”, anche nel senso di “the theme which occupied us”; Bembo fa occupare i suoi personaggi – il suo Uomo – da o in un unico tema – “fort question”, l'Amore. Ma questo è possibile perché – o è causa/effetto del fatto che – si tratta di “tre gentili uomini della nostra città [ancora la città, l'importanza della quale (per la prassi filosofica) verrà sottolineata da Socrate nel proseguo del *Fedro*], giovani e d'alto cuore, i quali, da' loro primi anni ne gli studi delle lettere usati e in essi tuttavia dimoranti per lo più tempo”. Ora, il fatto che l'amore sia ridotto a tema – “fort question” – e sia trattato da coloro i quali “da' loro primi anni [bisognerà attendere Rousseau per rendersi e rendere problematicamente conto delle ripercussioni o del potenziale alienante di ciò] ne gli studi delle lettere usati e in essi tuttavia dimoranti per lo più tempo”, determinerà notevolmente la caratterizzazione che ne sarà data: determinerà notevolmente il fatto-amore; lo farà essere un certo tipo di fatto. Di un simile condizionamento è consapevole Platone? ce ne rende consapevoli? E se no, che filosofia fa? che grado filosofico – disvelatore e rivelatore – raggiunge?

## 228

*A certain lover of discourse who had a similar weakness – Un malheureux tourmenté de la passion des beaux discours – Un uomo che ha la febbre di udire discorsi.*

In precedenza Fedro aveva definito il discorso – che avrebbe riportato di Lisia – “one of your sort”, rispetto a Socrate, perché tematizzante l'amore. Quindi il tema (il «ciò che si pone») di Socrate – e della filosofia in quanto con Socrate identificabile – sarebbe, secondo Platone, l'amore. Ma, appunto, un *tema*, sarebbe: tema quasi nel senso (tipico dell'“esame di

maturità” in Italia) di “argomento da sviluppare in un componimento scolastico, per esercitazione o come prova d’esame”.

Amore come tema, dunque. Ed infatti il traduttore inglese ci dice che Socrate è *lover of discourse*. Ci dice che Socrate ama l’amore in quanto – non amore ma – tema. E che però – anche, ci dice – Socrate può amare i discorsi (il *logos*\*) in quanto c’è l’amore. *Eros* viene amato in quanto *logos* ma senza *eros* (qui, forse, il senso profondo – e che però rende particolarmente problematico il rapporto *eros/thanatos*, almeno a non voler ricondurre il *logos* all’adamitico albero della conoscenza da un lato della tradizione e a qualcosa come il viaggio d’Ulisse da un altro – del millenario nostro “ragionar d’amore”, come lo chiamava Cavalcanti) non vi sarebbe amore per *logos* possibile. E senza amarli i discorsi – e senza amarli (cioè considerarlo – discorsivamente o in altro modo, con una considerazione-considerazione, senza discorsi, una “mania” il-logica? – “a thing of higher import than any business”) il *logos* – che cosa ci si fa? Con il *logos* e con Dio – “ciò di cui non si può pensare il maggiore”, come lo definisce Anselmo nel suo *Monologo sull’essenza della divinità* del 1076. Anche per questo la categoria di “a thing of higher import than any business” non è, di per sé, ecologica ma teologica – e teologizzante, ossia che riconduce a religione, tendenzialmente tutto ciò che ne fa uso.

Ma essere *lover* – di discorsi o di altro – pare comportare, di per sé (e più a livello di causa oppure di effetto, verrebbe da chiederci), *weakness* (debolezza; anche nel senso, più o meno latamente, di *vizio*: “chocolate is one of my weaknesses”, “to have a weakness for sth” [Collins]). È *passion* (sia nel senso etimologico-latino di *souffrir*, che in quello – in ultima istanza di “croce” – *en parlant de Jésus-Christ*: il quale giovanneamente

---

\* “Il più antico pensiero greco, incline a non distinguere l’aspetto verbale dall’aspetto razionale della verità, designa col termine di *logos* la ragione determinante il mondo e la legge in cui essa si esprime: tale è il significato del *logos* di Eraclito, principio eterno della molteplicità e del suo essenziale contrasto. Nella sofistica, la tendenza a svalutare l’oggettività delle ragioni che nella discussione si oppongono, e a interpretare la convinzione come semplice persuasione operata dall’eloquenza, fa sì che nel *logos* venga a prevalere l’aspetto verbale, che assorbe in sé l’altro senza eliminarlo: tale è il *logos* che Protagora sa render “vittorioso” anche quando è “perdente”, e quello di cui Gorgia esalta la mirabile potenza. La reazione al verbalismo sofistico, condotta da Socrate, Platone e Aristotele, rivendica il valore razionale del *logos*: di qui la grandiosa costruzione teorica delle sue leggi, che da esso appunto trae il nome di “logica”, per quanto quest’ultimo termine s’imponga soltanto in età un po’ più tarda, per designare ciò che Platone chiamava “dialettica” e Aristotele “analitica”” (*Enciclopedia Italiana Treccani* (1934), ad vocem).

unisce *eros* e *logos* e come causa ed effetto di tale unione, la croce)\*, che fa l'uomo *malheureux tourmenté*; anche fisicamente (e su questo ci sarebbe non poco, e senza ironia, da speculare ecologicamente), fino alla *febbre*. Febbre che è un topos – da prima di Socrate – della trattazione amorosa, dove però, se febbre è amore, ha una valenza (o non-valenza) autoreferenziale: non essendo *febbre di udire discorsi*; non essendo *eros* in quanto *logos* (ma semmai comportando un dualismo tra i due ambiti).

Saffo – ma non si considerino oziose o nozionistiche citazioni *ad abundantiam* del genere: Socrate stesso ricorrendo, più avanti nel *Fedro*, ad un medesimo procedimento e proprio citando Saffo: “E tutta molle d’un sudor di gelo, E smorta in viso come erba che langue, Tremo e fremo di brividi, ed anelo Tacita, esangue” (*Ode alla gelosia*, trad. Foscolo).

Shakespeare: “My love is as a fever longing still” (Sonnet CXLVII: più avanti Shakespeare, tradizionalisticamente, rende esplicito il dualismo o contrapposizione *eros/logos* di cui dicevamo: “Past cure I am, now Reason is past care, And frantic-mad with evermore unrest; My thoughts and my discourse as madmen’s are, At random from the truth vainly expressed”).

Keats: “I see a lilly on thy brow, With anguish moist and fever dew” (*La Belle Dame sans Merci*).

Conclusione: il proseguo del *Fedro* dovrebbe, fra l’altro, illustrarci la dialettica *eros/logos*: spiegarci com’è possibile – e perché auspicabile – una vita umana nella “febbre di udire discorsi”: si può vivere umanamente senza “discorsi” (*logos*) e senza “febbre” (*eros*) per essi? Ed in ogni caso, che cosa ci perdiamo?

*But you must first of all show what you have in your left hand under your cloak, for that roll, as I suspect, is the actual discourse – Ce que tu as dans la main gauche sous ta robe. Je soupçonne que ce pourrait bien être le discours lui-même – Ma tu fammi prima vedere, o amico, che cosa tieni sotto il mantello dal lato sinistro, perch’io m’indovino che tu ci tieni proprio il discorso.*

---

\* L’amore come “passione” – nel senso di “pena” – e come passione che “viene da natura” (per Platone senz’altro umana, o meglio: del divino che c’è nell’umano, ma per Cappellano?) viene fra i tanti tematizzato anche, ad esempio, da Andrea Cappellano (Francia, Champagne, 1185 ca.). Platone, in *Fedro* 251c, fornisce una sintomatologia erotica, cioè del “modo in cui la bellezza mediante l’amore fa rinascere le ali dell’anima” (G. Reale), “During this process” – che pur avendo in ingresso (la bellezza umana) ed in uscita (le manifestazioni dell’innamoramento che la tradizione ha reso tipiche) componenti fisiche, resta, di per sé eminentemente spirituale: questa sintomatologia, infatti, è attribuita solo all’anima – “the whole soul is all in a state of ebullition and effervescence, – which may be compared to the irritation and uneasiness in the gums at the time of cutting teeth, – bubbles up, and has a feeling of uneasiness and tickling”.

Dove sta il *logos*? (Domanda che implica che il *logos stia*.) Il *logos* sta – ha una collocazione spaziale (e quindi anche temporale – almeno un certo tipo di *logos*, se ve n'è più d'un tipo). E sta – può stare, ad es. – “sotto un mantello”. Ora, che cosa comporta che “il *logos stia*” – abbia una collocazione cronotopica, abbia (sia?) un cronotopo? Platone si – ci – interroga su quanto ciò comporta e se ciò deve venire assunto? Senz'altro ciò comporta che il *logos* – almeno un certo tipo di *logos*, se ve n'è più d'un tipo – si può (deve) *tenere* (“have”) e si può (deve) *vedere* (“show”). Ma che cosa comporta, allora, per il *logos*, trovarsi nelle condizioni di essere “avuto”, e poi trovarsi nelle condizioni di uno – se ve n'è più d'uno – *show*?

Col senno di poi, di quanto seguirà nel dialogo e che è esposto in qualsiasi sua epitome, potremmo sostenere che Socrate non ritenga, propriamente, quello di Lisia – ossia il meramente *retorico* – un discorso (*logos* ↔ verità) e che pertanto le nostre illazioni su di una sua caratterizzazione a partire dal caso di Lisia, non siano cogenti. Tuttavia, in greco, la parola che usa qui Platone è proprio *logos*; ed inoltre, anche ammettendo che per quanto riguarda Lisia non si tratti autenticamente di *logos*, nondimeno, l'Atene dell'epoca (esemplificata da Fedro) così lo recepiva e – inoltre – di qualsiasi altra cosa si tratti o possa essersi trattato, Platone non ne indaga adeguatamente l'ecologia – non evadendo domande del tipo di quelle di cui sopra – e con ciò non risponde all'hegeliana necessità – per la filosofia – di “apprendere il proprio tempo nel pensiero”.

*If you have Lysias himself here – Quand Lysias lui même est là – Lo stesso Lisia ancora qui presente.*

Lisia, un essere umano, una persona, un retore, un tecnico è considerato – senza considerare ciò in maniera critica ma come se fosse natura(le) o norma(le) – ridursi a, od essere avuto da, un *qui/là/here*. Un *qui/là/here* costituito da un discorso. Un discorso scritto. Un discorso che è un oggetto. Un oggetto manuale (fatto a mano, che si può portare in mano, che vale come prontuario, che è pronto, che rende pronti, che è stato preparato, artigianalmente, che vanta l'ultima tecnologia: la scrittura e alfabetica). Un oggetto che si può tenere sotto un mantello.

Lisia *himself*, *lui même* è – considerato essere o riducibile a – un discorso, uno scritto, un oggetto. Ma tale considerazione/riduzione (dell'uomo/soggetto) è la causa o l'effetto del discorso *scritto* (perché fin d' adesso possiamo notare come il *qui/là/here*, nel senso di tenere in mano e/o sotto un mantello, non varrà per il discorso orale) e più in generale

dell'oggettualizzazione, reificazione, del dualismo soggetto/oggetto, con – diciamo così – la statica del secondo che finisce, anche solo col limitarlo ad una sfera: sia pure quella della soggettività (dello *himself*, del *lui même*: e perché *self* e perché *même*), col bloccare la dinamica del primo\*?

Ora: quanto la critica di Socrate (che non la fa, nel senso che non scrive, perché la fa, nel senso che non scrive) e di Platone (che la fa, nel senso che la scrive, perché non la fa, nel senso che scrive) alla scrittura, ed ai Lisia quali causa/effetto di essa (ossia della reificazione dell'uomo, della subordinazione dell'uomo a mano e mantello, ad un *qui/là/here*), dipende – o suscita – questioni (croci, cruci-verba, “crucialità”) di questo tipo?

*Practising my art upon you – M'exercer à tes dépens – La speranza che avevo in te, o Socrate, per potermi esercitare.*

Fedro prova a trattare Socrate come Lisia si è fornito delle prove che tratti se stesso o si lasci trattare (anche a causa dell'identità, già di per sé – nell'identificare – reificante del sé): campo d'esercizi, perché magari considerato esso stesso – l'uomo Socrate – esercizio, *art* (che quindi, in quanto tecnica, o almeno un certo tipo di tecnica: la retorica, assume subito accezioni se non negative problematiche), “qui/là/here” (luogo/oggetto) dello *exercer*. Socrate nega a Fedro – come suona la traduzione francese – di “servir de *matière à exercice*” (corsivo nostro). Aggiungiamo che, per una piena intelligenza del termine, materia sarà da intendersi non solo come materialità/oggetto ma anche come disciplina scolastica; in quanto esercizio/tecnica reificante e reificata, antidialogica, antifilosofica, antivitale: senza eros perché senza logos e viceversa.

“La speranza che avevo in te, o Socrate, per potermi esercitare” nell'arte – intermedia tra vecchio mondo dell'oralità e nuovo della scrittura, com'era l'ateniese dell'epoca – del mandare a memoria un discorso scritto (l'orazione di Lisia, presentata/letta e fisicamente od oggettualmente consegnata da Lisia a Fedro nel mattino), viene delusa da un Socrate che non accetta ipocrisie (“je ne suis pas d'humeur” – umore da intendersi anche in senso forte: del tipo di quello della fisiologia degli umori ippocratica), come camuffare di oralità la scrittura (che poi, paradossalmente, è prossimo a quanto fa Platone, scrivendo dialoghi,

---

\* G. Reale ha insistito sulla natura strutturalmente *dinamica* di Eros nel suo testo di riferimento *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, prima edizione, con titolo incompleto, CUSL, 1984. E proprio l'*immobilità* – perché dunque, antierotica: nel senso che Platone dà al termine “eros” – è la caratteristica più negativa, ai fini del pensiero filosofico (ma anche, genericamente, della realizzazione umana), della scrittura: “Nessuno che abbia senno oserà affidare i propri pensieri a un tal mezzo d'espressione, ad un mezzo immobile, come sono appunto le parole fissate nei caratteri della scrittura” (*Lettera VII*, trad. it. di R. Radice).

scrivendo Socrate, scrivendo il non-scritto), recitando a pappagallo – o *echeggiando*, come dice la traduzione francese (e solo l’inerte, l’inorganico fa eco, non ha voce) – un testo già preparato, quindi oggettuale, e per di più altrui. (Eco dell’altrui, saremmo: dove non c’è eco se non dell’altrui – voce; voce che fa tutt’uno con l’altrui, che tale risulta a chi o a ciò che, perché senza voce, è eco.) Sarebbe davvero, con questa dissimulazione disonesta (dinanzi la quale Socrate, antesignatamente, dichiara: “Je soupçonne”), la fine dell’oralità – si può congetturare – che perderebbe, ridotta a recita pappagallesca, a “écho”, ogni sua positività o ragion d’essere: vale a dire quella che abbiamo su accennato potersi chiamare soggettività dinamica, dinamismo soggettivo (dell’uomo, della persona, dell’io – col pericolo di reificazione aprioristica che il *self*, l’abbiamo notato, comporta o rischia) o qualcosa del genere.

Socrate pretende che Fedro legga. Così da esaminare fino in fondo la nuova tecnologia (la scrittura) – con il sistema e le pratiche dei saperi (con il potere, in tutti i sensi) che si porta dietro o comporta.

“Fort bien; mais d’abord, mon cher Phèdre, commence par me *montrer* ce que tu as dans la main gauche sous ta robe. Je soupçonne que ce pourrait bien être le discours lui même; s’il en est ainsi, je t’aime beaucoup, n’en doute pas, mais sache que je ne suis pas d’humeur, quand Lysias lui même est là pour se faire entendre, de n’écouter que son écho, et de te servir de matière à exercice. *Voyons, montre moi cela*”. Abbiamo riportato l’intera battuta di Socrate per sottolineare come l’oggettualizzazione – la reificazione o cosalità (di per sé impedita l’eros? – Come si fa ad innamorarci di una cosa? a fare l’amore – cioè dialogare, passare attraverso il logos, con una cosa?) – del logos, sia ribadita, quando si essi fa scrittura, dalla sua visibilità (“*montrer ce que tu as*”; “*voyons, montre moi cela*”). Un logos che si vede – con gli occhi (oggetti, in quanto tali inerti) e non con la mente (dinamica, dialettica) – già non è, o risulta suscettibile di non potersi considerare, logos. Tanto più che il vedere/cosalità implica limitatezza e questa consente il possesso → “ce que tu as”; e come fa ad essere “au dessus de toute affaire”, ciò che può venire posseduto e posseduto da un uomo, anzi riposto addirittura in tasca?

Una parziale eccezione potrebbe dirsi la bellezza (da cui deriva eros e che è un tralucere – termine con intelligenza filologica utilizzato da G. Reale – dell’intelligibile nel sensibile): la bellezza si vede con gli occhi, anche se non si ha; è l’unica cosa (delle umane: ed azioni a parte) che si può vedere ma non avere; è perciò l’unica cosa non-cosa. Non è un artefatto. Non è tecnica → tecnologia. Non è come la parola scritta, l’alfabeto. Platone variamente pensa quest’eccezione: non dimentichiamo i curatori che ad

essa sottotitolano il *Fedro*. Ma ciò vale solo nella misura in cui la bellezza viene sublimata, con la mente (o meglio dialogo, o meglio filosofia – cioè logos erotico o eros logico: ossimoro possibile solo in uno stato di *mania* come invasamento divino\* e che fa considerare il filosofo un pazzo), nella sua Idea. (“But of beauty, I repeat again that we saw her there shining in company with the celestial forms; and coming to earth we find her here too, shining in clearness through the clearest but our bodily senses; though not by that is wisdom seen; her loveliness would have been transporting if there had been a visible image of her, and the other ideas, if they had visible counterparts, would be equally lovely. But this is the privilege of beauty, that being the loveliest she is also the most palpable to sight” [*Fedro*, 250d].)

*But if I am to read, where would you please to sit? – Nous asseoir pour commencer notre lecture – Ci sediamo a leggere.*

Siamo dinanzi alla prima attestazione, o ad una delle prime attestazioni – o farsi testo: perché in stabilizzazione pratico-sociale e viceversa – di quanto è da considerarsi fra ciò di maggiormente caratterizzante, ed ai livelli i più disparati, l’uomo occidentale almeno: *sedersi a leggere*. Che cosa ha fatto l’uomo negli ultimi due millenni e mezzo a proposito delle cause e degli effetti delle proprie azioni – se non delle azioni stesse? Si è seduto ed ha letto – potremmo rispondere, nella sicurezza d’esprimere, se di certo non tutto, perlomeno molto del più di significativo dello stare umano al mondo. *Nous asseoir pour commencer notre lecture*. Platone si rende conto dell’immensità – diciamo, senza esagerare – di quanto ci dice? Platone si rende conto di stare codificando o certificando il gesto od uno dei gesti (e *forma mentis* relativa) inaugurali dell’Occidente? Si rende conto di essere ad un punto di svolta storico-antropologico? In parte sì: a giudicare dalla tematizzazione (di antropologia filosofia) riguardante la scrittura che ci fornirà nel proseguo del dialogo. Però questo suo rendersi conto – dell’importanza, prima ancora che del cambiamento apportato dalla scrittura, dei cambiamenti apportati dalla tecnologia† e, più ancora, dalla

---

\* “Ed era cosa, di cui si parlava assai, che egli diceva d’averne un nume che davagli i segni; onde certamente stimo che abbiano preso il motivo di accusarlo ch’egli nuove Deità introducesse”, scrive Senofonte all’inizio dei suoi *Detti memorabili di Socrate* (trad. M. A. Giacomelli [m. 1774], Brescia, Bettoni, 1822).

† “Technology is the reference point determining the chronology of ancient Greek ecology. By this criterion three eras may be discerned: (1) the food-gathering era, (2) the subsistence-farming period, and (3) the food surplus era, the period of interest to historians”. (S. C. Bakhuizen, *Social Ecology of the Ancient Greek World*, in “L’antiquité classique”, Tome 44, fasc. 1, 1975. pp. 211-218; gratis online su [perseus.fr](http://perseus.fr)). Domanda: cosa (quanto, come) ha a che fare il *food surplus* con il *sedersi a leggere*? Se lo chiede Platone? Che cosa avrebbe comportato – in Platone ed in noi – se Platone se lo fosse chiesto o se fosse stato in condizioni di chiederselo?

dialettica causa/effetto esercitata dalla tecnica o tecniche umana/e sull'essere umano e non – non si manifesta all'altezza di questa frase. Che viene gettata con noncuranza nel testo provocando – anche nel lettore odierno – altrettanta noncuranza (sotto forma d'ignoranza ecologica) rispetto ad essa.

*I am to read, where would you please to sit?* Essere ↔ leggere ↔ io ↔ luogo ↔ sedersi. Capire queste relazioni significa capire il nostro mondo. Platone non lo fa (il nostro mondo, da questo punto di vista, è già il suo). Non abbastanza. Ancora noi non lo facciamo. Non abbastanza. Non ci interroghiamo – non in questo consistono le interrogazioni nelle scuole, nei tribunali o (a fini diagnostici e curativi) negli ospedali – sulla relazione tra il *sedersi a leggere* e la distruzione dello spazio (oltreché del tempo). C'è inquinamento – anche perché – dai tempi di Platone vivere consiste in gran parte per l'uomo nel *sedersi a leggere*? C'è, c'è stato, ci sarà inquinamento – anche perché – Platone non ha sottoposto sufficientemente a critica il *sedersi a leggere* e la nostra tradizione consiste, in gran parte, in “una serie di note a Platone”? Questo stesso non criticare – anzitutto questo stesso non criticare – è, o sarebbe da considerarsi: perché nessuno lo fa, inquinamento?

Socrate né si siede né legge. Ma non passa in rassegna critica il *sedersi a leggere* – anche se fa qualcosa del genere con la scrittura. Ed il grave non sta tanto nel non passare in rassegna critica il *sedersi a leggere* – e quindi non lo si può difendere sostenendo che ovvia con il criticare la scrittura – ma nel non passare in rassegna critica *ciò che appare nel momento in cui appare* (nella sua momentaneità, anche). Appare che Fedro si sieda e legga: perché Socrate non ne fa una fenomenologia critica? Avrebbe fornito la migliore – più ecologica – lezione di metodo. Tematizza dopo, troppo tardi nell'azione del dialogo, la scrittura Socrate. Lo fa astrattamente. E non lo fa prima – “al momento” – proprio in omaggio a quest'astrazione ed in prevenzione di qualsiasi materialismo (com'è quello della reazione immediata ed, in genere, della considerazione dell'immediato)? Socrate addirittura – come chi non usa(va) i computer – fa un'eccezione – al suo ben più frequente deambulare per Atene dialogando senza leggere (benché, come ci racconta Platone, abbia letto fin da giovane) – si siede a leggere con Fedro. (Ossia, ad ascoltare da vicino Fedro che legge.) Forse è per questo che Platone – di fatto facendo finta di niente – si siede, legge e completando la metamorfosi (o bestemmiano fino in fondo) scrive? Ed il suo allievo maggiore, Aristotele, lo farà ancora di più: benché la sua scuola, il Peripato, fosse stata intitolata – ultimo

retaggio socratico (di un Socrate che forse, nonostante il sacrificio estremo, non è stato all'altezza di se stesso – anche per la non sufficiente considerazione materiale dell'immediato – come invece Diogene, anche soprattutto sotto questo profilo, lo parrebbe essere stato maggiormente) – “a chi passeggia”.

## 229

*The wise are doubtful, and I should not be singular if, like them, I too doubted – Mais si j'en doutais, comme les savants, je ne serais pas fort embarrassé – Ma, se io non ... credessi, come non ... credono i sapienti, io non sarei un uomo strano.*

Lo scienziato, il filosofo, più genericamente il saggio (“wise”) o il “sapiente”, è colui che “non crede”, che è “doubtful”. La saggezza, protocartesianamente, è dubbio; il sapere – “non sapere” (almeno nel senso di acritico convincimento ed autoconvincimento, “credenza”, fede). Si tratta – per essere scienziati, filosofi e più genericamente saggi – di mettere tra parentesi (*epochè*) i presupposti del senso comune, come sosterrà millenni dopo Husserl. Dubbio e “sospensione del giudizio”, però, in Descartes nel Seicento come in Husserl nel Novecento, operano soltanto al fine di approdare ad un'evidenza apodittica, tale cioè da non poter essere rifiutata. La quale si può chiamare verità, scienza o – come Platone – *epistème*.

Socrate, anche nel luogo menzionato, pare aver presente tutto questo ma – e qui sta uno dei punti decisivi per un eventuale differenziazione da Platone; uno dei punti in cui pesa maggiormente non essere in grado di operare con sicurezza simili distinguo – pare compiere anche un passo ulteriore. Un passo ulteriore per essere davvero scienziato, filosofo, saggio – e non ricadere nell'acritico senso comune. Paradossalmente sarà proprio una parziale e pilotata riabilitazione del senso comune a consentire a Socrate di emancipare – o provare di – la scienza e filosofia e saggezza (per ora confondiamo ciò che poi andrà distinto) da loro stesse; da ciò che non è considerabile scientifico filosofico e saggio in esse.

Esplicitiamo – proviamo – il ragionamento di Socrate. 1) Non v'è scienza, filosofia, saggezza, sapienza nel senso comune; 2) perché questo è acritico, credulone, illogico o privo di *logos*; 3) scienza, filosofia, saggezza, sapienza stanno allora nel criticare la credenza o le credenze (*doxa*, dice Platone) tramite il *logos*; 4) questo è quello che s'è fatto finora (tanto con i “presofisti” che con i sofisti); 5) ma non basta (nel mito della Pianura della

Verità sui destini escatologici delle anime dopo la caduta, i sofisti stanno all'ottavo e penultimo posto, appena prima dei tiranni, coi quali evidentemente hanno in comune l'ottusità o la costitutiva mancanza di dialogicità), perché una critica che non è autocritica (come dimostrerà pressoché definitivamente Kant nel 1781), non è vera e propria critica («arte del giudicare», der. di κρίνω «distinguere, giudicare») ma ricade nella credenza («affidare, fidarsi, ritener vero»), ancorché di sé stessa e non del senso comune (*doxa*), in una sorta di paradossale – e insostenibile – “episteme doxastica”; 6) per avere scienza (*episteme*) bisogna andare oltre la fede (*doxa*) nella scienza (corrispettivo – potremmo considerarlo – della tirannia per ciò che concerne la polis non interiore ma propriamente politica); 7) a costo di tornare al senso comune (“the common opinion is enough for me”, dichiarerò sorprendentemente più sotto Socrate) per operare, tramite questo, ai fini scientifici nei confronti della scienza stessa: per fare un uso scientifico (o filosofico) del senso comune (o della non-filosofia); 8) d'altronde, se non v'è altro che *episteme* (o *epochè* e *logos*) da una parte e *doxa* dall'altra, per avere una terza e migliorativa modalità – cognitiva ed umana – bisognerà mettere proficuamente in relazione i due ambiti, in una specie di mo(n)do integrato: correggere – superando, almeno in linea di principio ed in certo qual modo, il dualismo parmenideo\* – l'*episteme* con la *doxa* e la *doxa* con l'*episteme* e così ottenere l'autentica *episteme* (a prescindere dal fatto che essa sia, come pare essere in Platone, Descartes, Husserl, un insieme di verità positive, oppure, come si direbbe essere stato per Socrate, una continua correzione reciproca di questo tipo†).

Mettere in dubbio tutto ciò che è possibile mettere in dubbio: quindi – più o meno autoreferenzialmente – anche chi mette in dubbio tutto ciò che è possibile mettere in dubbio. È questo ciò che fa l'uomo strano – e perciò tale – Socrate. Con la causa e l'effetto di *be singular*. Perché *be singular*? Perché solo così – congetturiamo – si può essere universali o tendere

---

\* Rispetto al quale, come sempre accade in questi casi, si hanno ciclicamente interpretazioni revisionistiche (che non hanno nulla a che vedere con la comunque giusta qualificazione – data da Untersteiner – del dualismo parmenideo come, almeno nelle intenzioni di Parmenide stesso, “apparente”). Cfr. da ultimo F. Gambetti, *Parmenide Filosofo della Natura*, Tesi di dottorato, Università degli Studi Roma Tre, a. a. 2010/11.

† Tale interpretazione dell'epistemologia – e più in generale del filosofare (con “filosofia” che fin dall'etimo rimanda ad un'interpretazione del genere) – socratico-platonica, contribuirebbe anche ad una migliore e più organica ricezione della critica socratico-platonica alla scrittura: “Suggerendo che la critica platonica alla scrittura non abbia per oggetto lo scritto in modo specifico, intendo perciò suggerire non già che Platone limitasse la sua sfiducia a un certo tipo di scritti, ma che tale sfiducia abbia per oggetto una caratteristica generale di ogni discorso: una caratteristica che può manifestarsi anche nella comunicazione orale, ma che trova nel discorso scritto la sua espressione emblematica. Tale caratteristica è la fissità, ovvero l'incapacità di rispondere alle domande, di andare oltre quanto già è stato detto” (F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia, 1994, n. e. online, p. 21).

all'assoluto (veritativo\*); cioè emanciparsi dalla normalità conformistico-spersonalizzante tanto della comunità scientifica che di quella profana. Scienza filosofia saggezza – abbiamo confuso ed ora distinguiamo (cerchiamo di). E lo facciamo necessariamente col senno di poi o col preconetto: tenendo conto cioè di quanto già sappiamo – da altri testi e per altre vie – di Platone e/o di quanto Platone a Socrate attribuisce. La filosofia parrebbe potersi considerare nel Socrate platonico qualcosa come: ciò che v'è scientifico nella scienza; e la saggezza – unica o più importante sapienza – risulterebbe simile consapevolezza. Ma che cosa v'è di più scientifico nella scienza? A costo di attribuire a Socrate quanto sarebbe più proprio delle (in tal senso kantiane) epistemologie novecentesche, rispondiamo: l'autocritica. L'oscillare tra moto e immoto o tra quelle che Popper – che non a caso considerava Platone uno dei più grandi se non il maggiore epistemologo di sempre (e lo stesso facevano gli “ermeneutici” con Gadamer) – chiamò (1963) “congetture e confutazioni”; cui possiamo molto all'ingrosso associare anche la *essential tension* tra "scienza normale-paradigmatica“ e "rottura rivoluzionaria" di Kuhn (1962). La scienza tradisce se stessa quando, dichiarò Nietzsche anticipando l'epistemologie novecentesche cui abbiamo fatto cenno, non è “gaia” (1882); cioè quando, potremmo dire, si ossifica, si sclerotizza, si fa cieca, non si autocritica, diviene fede, dogma (e si può essere dogmatici anche del dubbio, come abbiamo detto), non “gioca”. Gioco – in tal senso – in cui potremmo sostenere consistere la dialettica ironica ed autoironica di Socrate. Dialettica (che sarebbe) ignorata dai Sofisti – o dalla scienza quando scade in sofistica e cioè quando si prende gioco di tutto tranne che di se stessa, non giocando così il gioco più importante o decisivo. Dialettica (che sarebbe) ignorata da chi dichiara di “sapere” (è l'altro paradosso di Platone, quello di perseguire un'episteme in quanto sapere

---

\* “*Truth* [categoria con la quale possiamo forse intendere lo stesso concetto di “idea” in Platone] *is the most powerful thing in the world*, because even fiction [categoria con la quale possiamo forse intendere lo stesso concetto di “mondo terreno”, in Platone od almeno in alcuni suoi luoghi poi esasperati, nei secoli, dai neoplatonici] itself must be governed by it” (Shaftesbury, *Enthusiasm. Letter to a friend*, 1708).

incontrovertibile, dopo essere stato allievo di Socrate\*; come quello di scrivere, dopo simile discepolato) tanto – come i Sofisti: o come Lisia, loro accomunabile, reificando il *logos* in uno scritto tascabile (si pensi a cosa avrebbe detto Socrate dell’odierna industria dei tascabili di divulgazione scientifica ...) – da farsi pagare in cambio di esso. Ancora: potremmo concludere che la scienza viene meno a se stessa – cioè alla filosofia – e cessa di essere saggia, quando si fa *tecnica* (“art”, nella traduzione inglese) e quando fa (oggetti, come lo scritto di Lisia), anziché fare e disfare, come Penelope, figura evocabile per indicare in che cosa consista la dialogicità ed il pensiero (*logos*) in quanto dialogo (*dià*, “attraverso”). La mancanza di tecnica della *doxa* – nel presente passo del *Fedro* esemplificata dalla “aventure fabuleuse” di Borea e Orizia, il mito dei quali deturpa di simboli (anche fisici: come templi e altari, ma anche statue e immagini) il luogo dell’Ilisso dove si dirigono Socrate ed il suo compagno – risulta allora positiva per emancipare la scienza dalla tecnicizzazione (dal farsi procedura passiva ed autoreferenziale quanto non autocritica) di sé. Ossia la “storia” – anche nel senso di racconto e favola – consente, può consentire, può essere utilizzata per consentire – per usare i due termini della traduzione italiana da noi consultata – l’emancipazione della “verità”. Lo si è fatto nei secoli successivi a Socrate e particolarmente in tempi vicini a noi; da Nietzsche in poi, potremmo ritenere.

Il magistero di Socrate nei confronti di Fedro – e del tipo d’intellettuale e/o cittadino da lui rappresentato – passa anche, se non soprattutto, da questa caratterizzazione della (cono)scienza e di un metodo (che, per *homo sapiens*, è come dire: della vita) volto a cogliere la “natura asintotica e strutturalmente inesauriva della conoscenza” stessa (Trabattoni). A

---

\* In Platone – come nella scienza di oggi e, di fatto, di tutti i tempi? – da un lato si ricerca “Knowledge absolute, not in the form of generation or of relation, which men call existence, but knowledge absolute in existence absolute” (*Fedro*, 247e); dall’altro, socraticamente, nei dialoghi platonici “the discussion-leader does not bring the argumentation to an organic conclusion, but refers to future themes, topics requiring proof, areas for further work, a discussion of which would be necessary in the light of the particular subject itself, but which he describes as lying outside the range of the present investigation. Every Platonic dialogue has its ‘deliberate gap’ or ‘gaps’” (Szlezák, *Reading Plato*, cit. p. 15). Per una sintesi di queste due prospettive, anziché riferirci a “dottrine non scritte” – alle quali, per loro stessa definizione, non possiamo riferirci! – paiono più sostenibili considerazioni tipo quelle di chi sostiene che, sul punto in questione, “l’equivoco nasce dal fatto che spesso dogmatismo e scetticismo sono considerati come termini contraddittori, mentre non si riflette su un’eventuale terza via, cioè un pensiero che ritiene possibile un’acquisizione circostanziata e aggiornabile della verità, che tuttavia non raggiunge mai il limite di una dottrina incontrovertibile o stabilita una volta per tutte” (Trabattoni, *Scrivere nell’anima*, cit. p. VI). In uno dei luoghi apicali del *Fedro* e di Platone tutto – ma più in generale della cultura occidentale, nella misura in cui è filosofica – si ha: “[Per chi scrive in base alla verità, e su questa base è sempre in grado di difendere ciò che ha scritto,] celui de *sage* me paraît trop grand et ne convenir qu’à Dieu seul; mais le nom d’*ami de la sagesse*, le nom de *philosophe*, ou un autre semblable, lui conviendrait mieux et serait plus en harmonie avec son caractère” (278d).

sapienti, sofisti o tecnici del sapere – e quindi non filosofi – parrebbe sostanzialmente o tendenzialmente possibile ricondurre anche Fedro se – al contrario di quanto avrebbe mai fatto Socrate, per i motivi filosofici di sospensione dei giudizi ricordati: motivi per i quali si lascerà giustiziare nonostante le accuse di blasfemia fossero state calunnie (nonché dovute ad un'incomprensione radicale del suo magistero filosofico e, con esso, della filosofia stessa) – da proto-illuminista – proto-illuminismo rispetto al quale Socrate opera dunque una sorta di proto-dialettica – fu “dénoncé durant l'été de 415 pour avoir parodié les Mystères d'Eleusis” (J. Hatzfeld, *Du nouveau sur Phèdre*, in “Revue des Études Anciennes”, Tome 41, 1939, n°4. pp. 313-318; gratis online su [persee.fr](http://persee.fr)).

*I must first know myself – Connais-toi toi-même – Conoscere me stesso.*

Abbiamo visto che *be singular* – essere *un uomo strano* [→ straniero, forestiero (ci ritorneremo)] – poteva avere, da parte di Socrate, un significato epistemologico; e quale potesse essere questo significato o valenza. (Aggiungiamo, anticipando quanto verremo precisando, che Socrate si estranea – e viene considerato di volta in volta straniero – dalla Natura per rinchiudersi in Città e dalla Città per rinchiudersi nell'Anima e dall'Anima per salire – con procedimento forse simile alla “scala” wittgensteiniana o al bonaventuriano *Itinerarium mentis in Deum* – all'Assoluto\*: “L'homme, en apercevant la beauté sur la terre, se ressouvient de la beauté véritable, prend des ailes et brûle de s'envoler

---

\* Difficile quantificare – e certo non possiamo farlo noi qui – il contributo di Socrate alla nozione occidentale, in quanto tale ed a prescindere dal suo essere variamente intesa, di “anima”. Con la brutalità dell'approssimazione – ma non senza qualche motivo – potremmo anche arrivare a sostenere che, in certo senso, *Socrate ha inventato l'anima ed è stato ucciso per questo*; e che qualcosa del genere è accaduto, mezzo millennio dopo – e quale ultimo atto di resistenza di un'antropologia, di un modo dell'uomo di stare al mondo, antico o differente dal nostro perché “senz'anima” – a Gesù (il fatto che il raffronto fra le due figure sia ovvio, abusatissimo, e foriero d'equivoci, non evita che continui ad imporsi). Categoriche le parole di uno dei massimi intenditori in proposito: “Neither religion or philosophy in the fifth century B. C. knew anything of the Soul. What they called by that name was something extrinsic and dissociated from the normal personality, which was altogether dependent on the body” (Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul*, cit. p. 24). Ciò detto, almeno una precisazione importante corre d'obbligo: Socrate avrà pure inventato l'anima e sarà pure, in certo senso, stato ucciso per questo, nondimeno, a voler procedere per categorizzazioni, non l'Anima ma l'Idea pare essere stato il fine della filosofia prima di Socrate e poi di Platone (come nel cristianesimo l'Anima è solo in funzione di Dio). Lo si può verificare proprio interpretando l'amore platonico così come viene presentato nel *Fedro*: “Se l'*Eros* va chiamato “amore dell'oggetto” [e quindi, per Platone, dell'Idea], poiché non esisterebbe da “soggetto a soggetto”, vediamo nondimeno che questo “oggetto” non è l'oggetto di un possesso [come “possedere” un'Idea?]. Non è l'oggetto di un “godimento” in senso giuridico e possessivo del termine. Lo è nel senso in cui *godere* è un'espansione dell'essere, non un'azione, né una proprietà del soggetto. Al contrario, godere altera e spiazza il “soggetto” – lo rende pazzo furioso come l'amante che descrive il *Fedro*. È uno spossessamento molto più che possesso, ma uno spossessamento attraverso il quale una verità dell'essere, e non del soggetto, si accende” (J.-L. Nancy, “L'amore, dopodomani” [2009], in *Prendere la parola*, Moretti & Vitali, 2013, p. 100).

vers elle; mais dans son impuissance il lève, comme l’oiseau, ses yeux vers le ciel; et négligeant les affaires d’icibas, il passe pour un insensé” [*Fedro*, 249d].) Anche in ciò – a partire da tale premessa – possiamo rinvenire l’importanza – fino alla doverosità ed obbligatorietà (*must*) – dell’esserci di un se stesso (*self, même*) e del conoscere – *first* – tale se stesso. Potremmo dire – congetturare, in socratica attesa di venire confutati – che *I must first know myself* poiché soltanto questa – riprendendo le notazioni precedenti – è la terza via fra *doxa* ed *episteme* che consente la sintesi in un’autentica, filosofica *episteme*. Il *self* può, infatti, prendere il meglio della *doxa* e dell’*episteme*: dalla *doxa* può prendere (metodologicamente) l’immediatezza o l’immediata, acritica, fideistica addirittura (→ “le précepte de l’oracle de Delphes”, dov’è interessante, nella traduzione inglese, sottolineare come si tratti di una “inscription”, cioè proprio di quella “scrittura” che verrà tanto criticata in un dialogo e da un filosofo il quale – pure – basa tutte le sue argomentazioni, nella misura in cui dal *connais-toi toi-même* derivano, su di essa!), accettazione di qualcosa d’immediato (come sarebbe – oltreché ogni scrittura, compresa o a partire dalla delfica – la propria personale esistenza). Dall’*episteme*, invece, l’Io può assumere la critica al preconcetto, a ciò che viene prima della concezione (nascita) del *self*/persona: l’eliminare, cartesianamente, tutto ciò che è possibile eliminare sino a giungere a quell’incontrovertibile costituito dall’ineliminabile *myself*. Soltanto tale “singolarità dell’essere” consentirebbe l’universalità propria della verità e costituita dal trascendere – o meglio: dialettizzare – la *doxa* da una parte e l’*episteme* dall’altra.

Rispetto al fondamento costituito dall’Io – e dalla conoscenza relativa: in un fondamento consistente non soltanto nel fatto che Socrate fondi il suo *logos* sull’Io ma anche nel fatto che fondi, storicamente, la stessa categoria di Io *tout court* (quella che poi, tramite Agostino, giungerà a Cartesio) – “would be ridiculous” → “to be curious about that which is not my concern, while I am still in ignorance of my own self”. L’ignoranza di Socrate è quindi “dotta”: Socrate è ignorante di ciò che non è fondamentale, di ciò che è ridicolo. Lo è – suo malgrado – anche di ciò che risulta fondamentale, di ciò che non è ridicolo – ossia dell’Io – ma per colpa di un’*episteme* storicamente non all’altezza di se stessa. Cercherà tuttavia di rimediare. In ogni caso, fallisse anche nel rinvenimento d’una definizione positiva di Io, Socrate avrebbe comunque indicato la strada, espresso l’esigenza fondamentale, corretto il metodo [comp. di *μετα-* che include qui l’idea del perseguire, del tener dietro, e *ὁδός* «via», quindi,

letteralmente «l'andar dietro; via per giungere a un determinato luogo o scopo»].

Ciò valga non soltanto al livello epistemico, finora trattato, ma anche a quello esistenziale e morale (ragion per cui il *logos* tradizionale è non solo illogico ma anche immorale o amorale: come potrebbe non esserlo, del resto, ignorando l'Io?): *I want to know not about this, but about myself: am I a monster more complicated and swollen with passion than the serpent Typho, or a creature of a gentler and simpler sort, to whom Nature has given a diviner and lowlier destiny?*

## 230

*I am a lover of knowledge, and the men who dwell in the city are my teachers, and not the trees or the country – Les champs et les arbres ne veulent rien m'apprendre – Le campagne e gli alberi non sono buoni ad insegnarmi nessuna cosa.*

Il passo che va da 230b a 230e costituisce un luogo fin troppo canonizzabile, nella sua quasi ingenuità, per quanto riguarda l'antiecologismo ed antimaterialismo ed antropocentrismo di Socrate e Platone. La critica – la storia – antiecologica, antimaterialista ed antropocentrica quanto o più di Socrate e Platone – l'antiecologismo ed antimaterialismo ed antropocentrismo dei quali ne è causa ed effetto – ha passato perlopiù sotto silenzio questo passo deliberatamente catastrofico per ogni intelligenza (ed etica) ecologico-materialista. Ma vale – potrebbe essere sventolato – come la bandiera di ogni antiecologismo, antimaterialismo ed antropocentrismo; con tutto lo specismo ed inquinamento ecc. che ciò comporta o ha comportato.

Il passo inizia con una sentimentalistica descrizione *en plein air*, da parte di Socrate, del “*charmant lieu de repos*” sulle fragili rive dell'Ilisso, dove lo ha condotto Fedro: “Par Junon, le charmant lieu de repos! Comme ce platane est large et élevé ! Et cet agnuscastus, avec ses rameaux élancés et son bel ombrage, ne diraiton pas qu'il est là tout en fleur pour embaumer l'air? Quoi de plus gracieux, je te prie, que cette source qui coule sous ce platane, et dont nos pieds attestent la fraîcheur? Ce lieu pourrait bien être consacré à quelques nymphes et au fleuve Achéloüs, à en juger par ces figures et ces statues. Goûte un peu l'air qu'on y respire: est il rien de si suave et de si délicieux? Le chant des cigales a quelque chose d'animé et qui sent l'été. J'aime surtout cette herbe touffue qui nous permet de nous

étendre et de reposer mollement notre tête sur ce terrain légèrement incliné. Mon cher Phèdre, tu ne pouvais mieux me conduire”.

Si tratta d’ironia – percepibile in maniera più o meno marcata. Socrate ci sta dicendo: mi rendo conto quanto voi – eventuali (e comunque facenti parte di una categoria ben codificata) contemplatori ed estimatori della Natura e della Bellezza naturale – di ciò che di valevole si abbia qui: *repos, ombrage, air, grâce, fraîcheur, suavité, délice, herbe touffue* ecc. E mi rendo conto *anche* di quanto – massimamente – si possa, in termini simbolico-culturali, trarre dalla Natura: e cioè miti e poesie (col frammisto di religioso – di deismo, si dirà dal Settecento – che implicano entrambe le espressioni simboliche)\*. Nondimeno a tutto questo antepongo la conoscenza: “I am a lover of knowledge”. (Ora, siccome per la teoria delle Idee conoscenza è reminiscenza, *repos, ombrage, air, grâce* ecc., ossia ciò che si sente in natura, non innescando reminiscenze – che per Platone sono sempre ricordi della dimensione essenziale-iperuranica, l’unica veritativa – non porta a conoscenza di nulla.) Socrate e Platone ricercano di continuo la “natura” delle cose – magari quella della natura stessa. Ma per loro la “natura” delle cose è innaturale (in questo senso addirittura può essere reinterpretato il detto di Eraclito “la natura ama nascondersi”); è essenza, idea, definizione, *logos* (termine, non a caso, di Eraclito, ma ben caratterizzabile anche l’Essere di Parmenide) e non fisica, *physis*. Per questa ragione, forniscono un’interpretazione fuorviante coloro che – come Szlezák (*Reading Plato*, cit. p. 52) – insistono univocamente su una notazione – che abbiamo riportato in esordio anche noi e che però nel *Fedro* risulta piuttosto accidentale – per cui “in the *Phaedrus* Plato even

---

\* “But of the heaven which is above the heavens, what earthly poet ever did or ever will sing worthily?” (*Fedro*, 247c). Nel mito della Pianura della Verità sui destini escatologici delle anime dopo la caduta, i poeti stanno al sesto e quartultimo posto, dopo gli indovini.

Per quanto riguarda la dimensione religiosa – nel senso del “numinoso” o sacro di R. Otto (1917) – segnaliamo quanto riportano gli specialisti in proposito, facendo notare però, come abbiamo fatto nel testo, che Socrate, pur se dialoga – in questo caso eccezionale – nella natura (corrispettiva, più o meno, del vino del dialogo *pendant* del *Fedro*: il *Simposio*), non lo fa con essa e tramite essa, ma se ne emancipa, la rifiuta e subordina ad un *logos* politico-umano-divino (ed erotico in quanto politico-umano-divino, non certo in quanto *naturale*, come invece sembra intendere, prima dello Stilnovismo – forse, per ciò, all’epoca “nuovo”, cioè neo-platonico), Andrea Cappellano e la sua cultura (tanto “cortese” quanto autocritica – ed in un senso, in ogni caso, cinico, non platonico). “À coup sûr, une des caractéristiques principales du dialogue est de se dérouler en pleine nature, ce qui confère au *Phèdre* une originalité certaine au sein de l’œuvre platonicienne. La présence d’éléments naturels comme l’eau, les arbres, le gazon ou même le soleil en son zénith – le dialogue a lieu à la *mesembría* – l’évocation commune du *daimon* suffiraient à amener le chercheur à tenter un parallèle entre les *Bacchantes* d’Euripide et le *Phèdre*, mais les allusions platoniciennes au dionysisme présent dans cette tragédie vont bien au delà de ce simple constat. Sur le fond, en effet, le culte dionysiaque présent soit dans la tragédie soit dans le dialogue est celui qui affecte à la fois la ville où siège l’autorité politique et le monde agreste” (S. Vilatte, *Dionysisme et Socratismes*, <https://www.unicaen.fr/puc/images/k141207vilatte.pdf>). È del resto la stessa autrice dell’articolo a dare conferma – pare – di quanto dicevamo, inserendo il socratismo all’interno di quel più ampio fenomeno antropologico che fu la “évolution du dionysisme vers la spiritualisation”.

states literally that a knowledge of the nature of the soul is not possible without the knowledge of the nature of the universe (270c)”.

*E ti so dire che le campagne e gli alberi non sono buoni ad insegnarmi nessuna cosa, ma sibbene gli uomini che dimorano in città:* del resto, come si dirà in *Fedro* 247d, soltanto nell’Iperurano – massima astrazione, rispetto alla materia, che quindi dobbiamo supporre essere maggiormente raggiungibile o perlomeno intercettabile da quell’astrazione rispetto alla natura, ed a tutti i fenomeni “country” succitati, che è la città – *abides the very being with which true knowledge is concerned; the colourless, formless, intangible essence, visible only to mind, the pilot of the soul*. Che cosa contano gli occhi – ed i sensi – se “the very being” è “intangible essence, visible only to mind” (la vista – abbiamo letto in *Fedro*, 250d – pur essendo “the clearest but our bodily senses; though not by that is wisdom seen”; e non può darci la saggezza perché “when we were admitted to the sight of apparitions innocent and simple and calm and happy, which we beheld shining in pure light, pure ourselves” – come abbiamo letto in 250c – non eravamo “prisoned in the body”, in quel corpo di cui fa parte anche la vista sensibile, “like an oyster in his shell”)? Si aggiunga, a ciò, che “il modo in cui la bellezza mediante l’amore fa rinascere le ali dell’anima” – o il modo in cui “l’amore”, che coincide col mettere le ali, “deriva dalla bellezza che è un tralucere dell’intelligibile nel sensibili” (entrambe le sintesi sono di G. Reale) – si deve, a livello di innesco del processo, di quel processo che consiste, come potremmo dire, di ricordarsi di doversi ricordare (dell’Iperurano), a bellezza umana: un volto, qualche forma di corpo, magari di un ragazzo, e comunque non ad un’eventuale bellezza naturale (come invece *mutatis mutandis* nel sublime romantico), nel senso di extra-umana (cfr. 251a-d).

Dopodiché, Fedro rincara: *Je t’admire mon cher; car vraiment tu ressembles à un étranger qui a besoin d’être conduit. À ce que je vois, non seulement tu ne sors jamais du pays, mais tu ne mets pas même le pied hors d’Athènes* (“Do you ever cross the border? I rather think that you never venture even outside the gates”).

Socrate – la cui patria d’elezione sarà, un po’ come per i cristiani il Paradiso, l’Iperurano\*: come risulta anche dal *Fedone*, per quanto si possa

---

\* Se non si capisce questo, non si capisce, ad es., che cosa sia la Bellezza per i Romantici: è la stessa cosa che per Socrate/Platone, e cioè l’Iperurano (con tutto ciò che il “mondo delle Idee” – tanto epistemicamente quanto eticamente – comporta). Impossibile esagerare sul platonismo di questi imperativi schilleriani: “far precedere la bellezza alla libertà ... dacché è attraverso la bellezza che si perviene alla libertà” (dalla neo-paideia delle *Lettere sull’educazione estetica dell’uomo*, del 1795: proprio mentre, dunque, *La Marseillaise* inneggiava alla “Liberté, Liberté chérie”; libertà politica corrispettiva *mutatis mutandis* all’Atene “scuola dell’Ellade” di Pericle al tempo di Socrate: il quale pure, dovendo scegliere, preferì la bellezza alla libertà, in nome di una libertà maggiore, quella “al di fuori della caverna” ...).

assai discutere sull'alternativa tra un Socrate che si fa uccidere in nome dell'aldilà oppure dell'uomo e delle sue leggi e polis aldiquà o ancora, magari, per infondere più aldilà possibile nell'aldiquà, così come si astrae/ aliena il più possibile dalla campagna (e dalla materialità in genere: tipo quella della scrittura o delle scarpe: non indossate non per avere maggior contatto con la natura ma, presumibilmente, per avere un contatto di meno con un oggetto, in quanto tale materico) – viene definito “un étranger qui a besoin d'être conduit”; perché “you ever cross the border ... you never venture even outside the gates”. Il che significa o implica che le persone del luogo (Atene) erano tali in quanto uscivano dal luogo, sconfinavano oltre le mura; ed oltre le mura c'era la campagna, c'erano – a differenza di oggi e anche per causa di quel che accadde al tempo di Socrate – fiumi ed alberi. Il che significa che l'Atene e gli ateniesi dell'epoca – con l'eccezione del perciò *étranger* Socrate (che paradossalmente, per un filosofo/sapiente, “a besoin d'être conduit”) – erano più ecologici degli odierni? Forse lo erano *di fatto* – per impotenza tecnologica – di più; ma certo, consapevolmente, di meno (oggi invece si vive nel tempo in cui, teoricamente, c'è più ecologia e praticamente di meno).

Socrate insegna a non uscire dalla città (→ *psiche*); a fare della campagna città, come poi è stato ampiamente fatto e come in parte già era, considerando la simbolizzazione, non solo astratta o linguistica, per la quale “ce lieu pourrait bien être consacré à quelques nymphes et au fleuve Achéloüs, à en juger par ces figures et ces statues”. Socrate insegna a – proseguire per la strada della – antropomorfizzazione annichilente – la natura extraumana – della realtà. Perché? Perché *le campagne e gli alberi non sono buoni ad insegnarmi nessuna cosa – and the men who dwell in the city are my teachers*. Ma maestri di che cosa, e come?

Socrate “a besoin d'être conduit” fuori città perché disprezza, cognitivamente almeno, il fuori (la natura) tanto da non andarci mai; ed all'interno della città pure, “a besoin d'être conduit”, tanto da avere bisogno, sessantenne o giù di lì, ancora di *teachers*. Che sia, questa, tutta una dissimulazione ironica? Che Socrate intenda dire: mi faccio condurre fuori da voi perché tanto il fuori (la natura, il non-simbolo, la non-parola, il non-*logos*, il non-dialogo: ma soprattutto il *non-Io*) non porta da nessuna parte\*? E: ho bisogno di *teachers* come la confutazione ha bisogno della

---

\* Platone, in *Fedro* 245e, fa dipendere addirittura l'immortalità dell'anima, dall'antiecologica esclusione – anche a livello logico – dell'esterno da parte dell'interno: “Il est prouvé que ce qui se meut soi même est immortel. Or, qui hésitera d'accorder que la puissance de se mouvoir soi même est l'essence de l'âme? Tous les corps qui reçoivent le mouvement du dehors sont inanimés; tous les corps qui tirent le mouvement d'eux mêmes ont une âme. Telle est la nature de l'âme. Si donc il est vrai que tout ce qui se meut soi même est âme, l'âme ne peut avoir ni commencement ni fin”.

congettura o – in una *essential tension* – la “rottura rivoluzionaria” di “scienza normale-paradigmatica”? In ogni caso, la “città” – la *politica* e quella che poi sarà la stoica “cittadella interiore” (dove non c’è interiorità senza città o scambio, dialogo ecc. né città/polis o politica senza interiorità o uomini degni del nome)\* – è al centro (altra categoria urbanistico-cittadina). In ogni caso, “le campagne e gli alberi non sono buoni ad insegnarmi nessuna cosa”. (Per conoscere e così realizzarsi “for a man must have intelligence of universals, and be able to proceed from the many particulars of sense to one conception of reason; – this is the recollection of those things which our soul once saw while following God – when regard less of that which we now call being she raised her head up towards the true being” [*Fedro*, 249c].)

Le campagne e gli alberi non fanno politica (non sono interiori, stanno fuori: come, rispetto all’anima, la scrittura; che anche per questo, in 275a viene criticata: a causa sua gli uomini diverranno estranei a se stessi, “will trust to the external written character and not remember of themselves”). Niente città, niente dialogo; niente dialogo, niente *logos* (filosofico → *love* + knowledge); niente *logos* (*cogito*), niente io – e viceversa. Impossibile, a questo punto, non citare l’Agostino del *De vera rel.* 39, 72: “Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur”. La tensione di un simile trascendimento dell’Io (genitivo soggettivo ed oggettivo) verso la luce – non illuministica – della ragione, si può rinvenire di certo, se non in Socrate, anche in Platone. È la figura – tipica del *Fedro* e considerabile di derivazione orfica – del “mettere le ali”. L’anima del filosofo è l’unica che, preparandosi a ciò con la filosofia/dialogo e considerando questo lo scopo della filosofia/dialogo, mette le ali o è capace di uno stato di *mania* ossia di accogliere il divino ossia di trascendenza – per volare nell’Iperuranio o verità o luogo delle essenze (anche se questo sarà raggiungibile, umanamente, solo a livello parziale, “so far as man can participate in God”, si dice in 253a: le anime nel corpo degli uomini “lorsqu’elles aperçoivent quelque image des choses d’en haut, sont transportées hors d’elles-mêmes et ne peuvent plus se contenir, mais elles ignorent la cause de leur émotion, parce qu’elles ne remarquent pas assez bien ce qui se passe en elles” [250b]). Laddove non v’è contraddizione tra il non uscire di sé – con un *give me beauty in the inward soul* si conclude il *Fedro* – e l’autotrascendersi; non si esce di sé – nel mondo delle cose naturali: fra cui il proprio corpo – proprio al fine di

---

\* Cfr. P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, Vita e pensiero, 1996.

autotrascendersi – noi che saremmo “prisoned in the body, like an oyster in his shell” – in quello delle vere o intelligibili/spirituali. Al fine di non disperdersi nel mondo e concentrarsi nella “intelligence of universals”; al fine di “be able to proceed from the many particulars of sense to one conception of reason”. Cosa impedita dalla contemplazione empirico-materiale – e dunque più che contemplazione, sensazione – della natura materiale.

Anche in considerazione – almeno a livello logico – dell’evocazione di un simile trascendimento\*, e senza poter in questa sede controbattere alla posizione teorica antiecologica che abbiamo attribuito a Socrate, presentiamo – ci limitiamo a presentare – un’alternativa opposta ad essa. Un’alternativa epistemica ma dalle ricadute – se perseguita – extra-epistemiche. Un’alternativa alla concezione per cui “la verità è attributo dell’anima, non dei discorsi (e tanto meno ... dell’essere)” [Trabattoni, *Scrivere nell’anima*, cit. p. VII].

Guido Cavalcanti, nella ballata *Fresca rosa novella* – ed in un contesto, quale quello della Firenze tardo-duecentesca, problematico in merito al grado di continuità/discontinuità rispetto all’eros platonico – si domanda (si noti che l’immagine pare presa dalla descrizione offertaci, benché ironicamente, da Socrate dei dintorni dell’Ilisso) retoricamente: “e chi poria pensare – oltre natura?”. Propongo d’intendere, decontestualizzando fino al fraintendimento – e per l’originalità o l’intelligenza che ne viene in contrapposizione al socratico *I am a lover of knowledge* causa/effetto del *conoscere me stesso*: Soltanto la Natura è capace di Pensare.

---

\* A proposito del quale si noti bene però che Platone – come, notoriamente, tenderebbero a farlo essere interpretazioni tipo quella di G. Reale – non è Agostino né il platonismo cristianesimo. Platone distingue tre tipi di “psiche” o di “anime”: la cosmica, la divina, l’umana. Quest’ultima non può mai, propriamente, “iperuranizzarsi” completamente – cosa che invece pare possibile a Dante, e relativa cultura, col suo “indiarci”: “The rest of the souls are also longing after the upper world and they all follow, but not being strong enough they are carried round below the surface, plunging, treading on one another, each striving to be first; and there is confusion and perspiration and the extremity of effort; and many of them are lamed or have their wings broken through the ill-driving of the charioteers; and all of them after a fruitless toil, not having attained to the mysteries of true being, go away, and feed upon opinion. The reason why the souls exhibit this exceeding eagerness to behold the plain of truth is that pasturage is found there, which is suited to the highest part of the soul; and the wing on which the soul soars is nourished with this” (*Fedro*, 248b-c).