

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Aspetti etici della teoria della reminiscenza (Ethical Features of the Theory of Recollection)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Zannier, Elisabetta
Publisher	EUT Edizioni Università di Trieste
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-19 18:43:27
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/188143

Elisabetta Zannier

Aspetti etici della teoria della reminiscenza*

Ethical Features of the Theory of Recollection

After recalling Platonic concept of anàmnēsis -concept defined also with reference to the different notion of memory, the Greek mnēmē -, I try to explain the possible gnosiological sense of theory of recollection, laying stress on its relations with the thesis of different levels of knowledge (opinion and science), corresponding to different ontological levels (empiric world and ideal world). Then, I attempt to explain the possible strict connection between the theory of anàmnēsis and basilar Platonic ethical concepts such those of purification, happiness and pleasure.

1. Introduzione

"Sì, cercare ed apprendere sono, nel loro complesso, reminiscenza!" ("*Tò gàr zetèin àra kài tò manthànein anàmnesis hòlon estìn*"; *Men.* 81 d 5) (1).

"...ogni nostro apprendimento non è altro che reminiscenza..." ("*...he màthesis ouk àllo ti è anàmnesis tynchànei òusa...*"; *Phaed.* 72 e 5) (2).

Stando alle due icastiche affermazioni ora riportate, il *Menone* ed il *Fedone* platonici presentano la teoria della reminiscenza come una teoria prettamente gnoseologica (3): l'*anàmnesis* [la reminiscenza] e la *màthesis* [l'apprendimento] si equivalgono, per cui apprendere consiste appunto, com'è noto, nell'avere reminiscenza. Ad un esame più approfondito, tuttavia, tale celebre dottrina sembra oltrepassare i limiti della pura gnoseologia, per acquisire anche una valenza etica: i concetti di *kathàrsis* e di *eudaimonìa* -fondamentali nell'etica platonica- paiono, infatti, strettamente connessi al concetto di *anàmnesis*.

Prima di provare ad evidenziare tali aspetti etici della teoria dell'anamnesi, è necessario, però, soffermarsi brevemente sul termine stesso *anàmnesis* per richiamare che cosa esso denoti specificatamente nel pensiero platonico- scopo per cui lo

confronteremo con un altro termine, ad esso in qualche modo legato, e cioè *mnème*, ricordo-, e per chiarire, quindi, il possibile significato che la dottrina della reminiscenza (tanto nota quanto, forse, fraintesa) pare assumere.

2. Il concetto platonico di reminiscenza

La reminiscenza è una funzione di tipo rimemorativo- per cui avere reminiscenza di x significa *ricordare* x-, ma essa non va confusa con il semplice ricordo, con la greca *mnème*: Platone, infatti, distingue nettamente e, per certi versi, contrappone *anàmnesis* e *mnème*. Tale distinzione emerge con chiarezza da un confronto tra i brani di alcuni dei dialoghi in cui compaiono i due termini(4): ad una lettura anche solo superficiale appare evidente, infatti, che il nostro filosofo fa un uso diverso di queste due parole, ovvero che, scrivendo *mnème* egli intende indicare qualcosa di differente da ciò a cui, invece, si riferisce scrivendo *anàmnesis*, e viceversa.

Egli, infatti, pare servirsi del termine *anamnesi* per designare un particolare atto di rimemorazione, di tipo associativo, che può avere per oggetto tanto la realtà sensibile quanto quella intelligibile e che, in quest'ultimo caso, equivale all'apprendimento del vero. Vediamo i testi più significativi sulla base dei quali è stata formulata quest'ipotesi interpretativa (5).

Nel *Menone*, in 81 e 2, Socrate si chiede: "...quello che denominiamo apprendimento è reminiscenza?" ("*...hèn kalòumen màthesin anàmnesis estin*"). In 98 a 4, poi, egli precisa: "Proprio in questo [nel ragionamento causale, ovvero nella conoscenza delle cause, delle idee] consiste l'anamnesi ..." ("*Tòuto d'estin...anàmnesis...*").

Nel *Fedone*, in 73 b 5, leggiamo: "Tu, dunque, sei in dubbio di questo, in che modo quello che diciamo apprendimento sia reminiscenza?" ("*Apistèis gàr dè pòs he kaloumène màthesis anàmnesis estin?*"). E in 73 d 8: "...gli innamorati ... accade questo, che riconoscono la lira e al tempo stesso rivedono con la mente la figura dell'innamorato di cui è la lira? Questo è reminiscenza" ("*...hoi erastài...pàschousi tòuto: ègnosàn te tèn lýran kài en tè dianòia èlabon tò èlabon tò èidos tòu paidòs hòu èn he lýra? Tòuto dè estin anàmnesis*"). Quindi, in 76 a 7, Socrate riflette: "...e

questo apprendimento [delle idee] sarà appunto reminiscenza" ("...kài he màthesis anàmneis àn èie"). E, in 91 e 6: "...di quel ragionamento in cui io sostenevo che l'apprendimento è reminiscenza..." ("...tòu lògou...en hò èfamen tèn màthesin anàmesin èinai..."). Infine, in 92 c 9 e in 92 d 6 leggiamo: "...l'apprendimento è reminiscenza..." ("...tèn màthesin anàmnesin èinai...") e: "...il ragionamento riguardo alla reminiscenza e all'apprendimento..." ("...ho dè perì tès anamnèseos kài mathèseos lògos...").

Nel *Fedro* possiamo trovare il termine che ci interessa al passo 249 c 2: "...e questa [l'attività che consiste nel procedere da una molteplicità di sensazioni ad una unità colta con il pensiero] è una reminiscenza di quelle cose che la nostra anima ha visto, quando procedeva al seguito di un dio e guardava dall'alto le cose che diciamo che sono essere..." ("...tòuto d'estìn anàmnesis ekèinon hà pot'èiden hemòn he psychè...") (6).

Infine, nel V libro delle *Leggi*, in 732 b 8, Platone scrive: "la reminiscenza...è l'affluire dell'intelligenza perduta..." ("*anàmnesis...estìn epiroè phronèseos apoleipòuses...*") (7).

L'uso che il nostro filosofo fa del termine *mnème*, invece, pare sostanzialmente diverso. Il ricordo sembra essere, infatti, per Platone, in primo luogo la facoltà della memoria, ma anche l'oggetto stesso della memoria e la gloria postuma.

Facciamo alcuni esempi (8). In *Phaed.* 96 b 6, troviamo l'espressione "...memoria ed opinione..." ("...*mnème kài dòxa...*") in un discorso che non tocca nemmeno da vicino il tema del conoscere: Socrate, infatti, sta spiegando ai suoi discepoli, le sue prime esperienze filosofiche, quelle di tipo naturalistico.

In *Resp.* VI 490 b 6, la *mnème* viene elencata in una lista delle virtù che caratterizzano il vero filosofo: "Tu ricordi che le abbiamo identificate nel coraggio, nella generosità, nella facilità ad apprendere, nella memoria" ("*Mèmnesai gàr pou hòti synèbe prosèkon tòutois andrèia, mephaloprèpeia, heumàtheia, mnème*") (9).

Nel *Convito*, in 209 d 4, leggiamo: "...lo studio, ingenerando un nuovo ricordo, al posto di quello che è andato via..." ("...*melète...kainèn empoìdusa anti tès apiòuses mnèmen...*") (10).

Infine, sempre nel *Convito*, in 209 d 4, Platone associa: "gloria e

ricordo immortale..." ("*...athànaton klèos kài mnèmen...*").

La conferma indiscutibile del fatto che *anàmnesis* e *mnème* non sono due sinonimi intercambiabili, cioè la conferma di un uso platonico di tali termini niente affatto casuale e privo di significato filosofico, la troviamo, però, nel passo 34 b 2 del *Filebo*, in cui Socrate domanda a Protarco: "Non diciamo che la memoria [*mnème*] differisce dalla reminiscenza [*anàmnesis*]?" e Protarco risponde: "Giustamente" (11). Il medesimo brano, poi, spiega in che cosa consista tale differenza tra *mnème* ed *anàmnesis*: mentre la prima è una funzione *passiva*, in quanto semplice conservazione della sensazione (*soterìa tòinyn aisthèseos*; *Phil.* 34 a 10 (12)), la reminiscenza, al contrario, è una funzione *attiva*. Essa, infatti, si verifica quando l'anima *rivive* (*analambàne*), *ripete* (*anapolèse*) sensazioni assenti, ovvero quando *recupera* un'affezione sensibile oppure una conoscenza il cui ricordo era andato perduto: "Anche quando, avendo perso il ricordo [*mnème*] sia di una sensazione sia anche di un'intellezione, l'anima la recupera di nuovo in se stessa, da sola (*anapolèse pàlin autè en heautè*), ecco, anche tutti questi atti dovremmo chiamarli reminiscenze" (13). Quest'attività in cui consiste l'anamnesi prende avvio dalla *sensazione* ed è, come già accennato, di tipo *associativo*: avere reminiscenza di x significa *percepire y* e *pensare ad x* (*associare*, dunque, y ad x), in virtù di un legame tra x ed y (14). Tale legame può instaurarsi in seguito ad una somiglianza naturale fra l'oggetto percepito e quello pensato (vedo il ritratto di Simmia e penso a Simmia)- caso nel quale la reminiscenza è diretta-, oppure in seguito all'abitudine ad associare due oggetti dissimili (l'innamorato pensa alla persona amata vedendo la lira che le appartiene) - caso nel quale la reminiscenza è indiretta - (15)

L'anamnesi sembra essere, dunque, frutto di una cooperazione tra sensi e ragione: la percezione sensoriale è punto di partenza e stimolo del processo anamnastico, ma, per dare origine a tale processo, essa deve essere seguita dalla riflessione razionale sull'oggetto percepito (16).

Il ricordare ha, quindi, in Platone, una duplice valenza, dal momento che può consistere in un mero avere in sé (conservare) le tracce delle sensazioni o delle conoscenze acquisite nel corso della vita- in questo caso si connette alla funzione che il nostro filosofo definisce *mnème*-, oppure esso può consistere in un attivo,

impegnativo e faticoso recuperare qualcosa di passato- in questo caso essa è frutto particolare della facoltà chiamata *anàmnesis* (17).

L'opposizione tra ricordo e reminiscenza può essere vista, oltre che secondo le categorie di attivo e passivo, anche secondo le categorie di attuale e virtuale. Socrate, infatti, nel già citato brano del *Filebo*, afferma che, grazie all'anamnesi, l'anima *ripete, rivive*, da sola in sé e senza il corpo (*àneu tòu sòmatos autè en heautè*) le affezioni provate un tempo con il corpo (*Phil.* 34 b 7); la reminiscenza, allora, non parrebbe limitarsi a rievocare qualcosa che ormai non c'è più, bensì darebbe un'*esperienza effettiva del passato*, rendendolo di nuovo attuale: "... l'anima ricorda, 'ripete' il passato come presenza nell'*anàmnesis*" (18).

Un'importante differenza tra anamnesi e ricordo riguarda, poi, l'oggetto specifico di queste due facoltà: mentre la *mnème*, in quanto semplice conservazione delle sensazioni e degli avvenimenti che costituiscono la nostra vita presente, ha per oggetto il solo mondo sensibile, l'*anàmnesis* ha una sfera d'azione più ampia, che può comprendere tanto l'universo intelligibile – le idee e gli enti matematici intermedi (19) –, quanto quello empirico. Di quest'ultimo, dunque, ci può essere tanto anamnesi quanto ricordo; mentre dell'intelligibile ci può essere solo reminiscenza (19).

3. Il significato gnoseologico della teoria della reminiscenza

Nel suo essere rimemorazione di ciò che i sensi non possono cogliere- l'intelligibile-, la funzione anamnestică acquista uno spessore ed un valore che la semplice *mnème* non ha: essa diventa infatti la facoltà conoscitiva umana per eccellenza, in quanto, appunto, "...ogni nostro apprendimento non è altro, in realtà, che reminiscenza [dell'intelligibile (21)]..." (*Phaed.* 72 e 5).

L'equivalenza tra anamnesi ed apprendimento pare poi debba essere intesa in due sensi. La reminiscenza dell'essere meta-sensibile può consistere innanzitutto nel "richiamare alla mente" gli enti intelligibili per utilizzarli come *strumenti tramite i quali rapportarsi alla realtà empirica* (22); tali criteri sono *a-priori*, nel senso che non derivano dall'esperienza: l'anima li ha *acquisiti*

prima di incarnarsi e poi, al momento dell'incarnazione, li ha dimenticati. L'uomo, quindi, ogni volta che, nella dimensione empirica, se ne serve, in qualche modo li "ricorda" (23). In questo caso, dunque, si tratta di un "ricordare" volto alla conoscenza del sensibile e strumentale, perciò, alla formazione della *dòxa* (24): l'uomo non può relazionarsi alla realtà empirica e conoscerla, senza *di fatto* "ricordare", nella maggior parte dei casi inconsapevolmente, le idee, né può risolvere problemi matematici- nemmeno i più banali e quotidiani- senza utilizzare e dunque "ricordare" gli enti intermedi.

Oppure l'*anàmnesis* dell'intelligibile può essere un "ricordare" in cui *l'intelligibile stesso è ciò che viene, in se stesso e come tale, conosciuto*; essa, in questo caso, equivale, dunque, all' *epistème* (alla *nòesis* ed alla *diànoia*), come sostiene chiaramente il *Menone* (25). In base al diverso oggetto che, grazie all'anamnesi, viene conosciuto- il sensibile o l'intelligibile-, possiamo, dunque, distinguere tra una *reminiscenza in senso lato* ed una *reminiscenza in senso stretto*(26).

La discriminante tra la molteplicità degli uomini comuni e la ristretta cerchia dei filosofi è costituita proprio dal tipo di anamnesi di cui gli uni e gli altri sono capaci. *Tutti* gli uomini hanno effettivamente reminiscenza in senso lato, in quanto l'anima che si incarna in un corpo umano ha senz'altro (in misura maggiore o minore, in modo più o meno chiaro) visto le idee e gli enti intermedi (27). Di conseguenza, tutti *in teoria* possono avere reminiscenza in senso stretto, appunto perché hanno avuto modo di vedere l'intelligibile: è importante, a questo proposito, quanto Socrate afferma in *Men.* 85 c 9: "Tali opinioni sono emerse in lui [nel servo] come in un sogno, e se ripetutamente lo s'interrogasse sugli stessi argomenti e da punti di vista diversi, puoi star sicuro che *alla fine ne avrebbe scienza [epistème] non meno esatta di chiunque altro (...òisth' hòti teleutòn hètton akribòs epistèsetai tòuton)*" (28). La scienza, che è conoscenza *tematica* dell'intelligibile, ovvero reminiscenza in senso stretto, è dunque una possibilità dell'essere umano in quanto tale; *di fatto*, però, essa è strettamente legata alla natura ed alle capacità di ogni singolo e concreto uomo e, di conseguenza, non ogni uomo è in grado di

cogliere tematicamente le idee e gli enti intermedi. Platone ci fornisce una spiegazione mitica di questo nel *Fedro*: l'anima si incarna in un certo corpo e, quindi, dà origine ad un determinato tipo umano- il filosofo, il re, il condottiero e così via-, a seconda di quanto ha contemplato l'intelligibile, ma soltanto le anime che hanno potuto contemplare più a lungo e meglio la Pianura della Verità sono capaci di raggiungere, poi, nella vita terrena, un grado di reminiscenza maggiore delle altre: esse sono le anime dei filosofi. Attraverso il mito, Platone spiega le diverse attitudini intellettuali e morali degli uomini ed afferma che sono necessarie doti straordinarie, e difficilmente riunite in una stessa persona, per ottenere la scienza tematica e dispiegata del mondo ideale (*nòesis*): tali requisiti sono la capacità di apprendimento, la buona memoria, l'intelligenza, la perspicacia, la forza d'animo, la generosità (*Resp.* 503 c) (29).

4. *Reminiscenza e purificazione*

La reminiscenza dell'omonima teoria platonica coglie dunque, come abbiamo visto, non ciò che è nel tempo, bensì *una realtà intemporale e divina*, sottratta al divenire. Essa non mira, perciò, a ricostruire il tempo umano, a ripercorrerlo, salvandolo dalla dimenticanza: proprio perché è pensiero dell'immutabile, l'anamnesi platonica, al contrario, "sottrae al tempo, per accostare al divino, all'eterno..." (30). Potremmo, forse, dire che "ricordare", in senso stretto, l'intelligibile significa fuggire dal tempo ed unirsi al divino in un senso prima di tutto "astratto", puramente "mentale" e, in fin dei conti, parziale, incompleto: chi ha reminiscenza è, infatti, pur sempre un uomo, che ha un corpo e che vive, e non può non vivere, nella dimensione sensibile, quella appunto del mutamento e della temporalità.

Una volta purificatasi dalla sua colpa originaria, però, l'anima cessa, come si sa, di reincarnarsi, liberandosi così dalla corporeità e, con essa, dal tempo: la *psychè* ritorna allora *di fatto* a quella dimensione divina e intemporale cui è congenere. La purificazione, che mette fine al ciclo delle rinascite, si realizza *in primis* per mezzo della reminiscenza la quale, perciò, pare essere *salvifica* ed

avere una *funzione catartica* (31).

In realtà, nessun dialogo platonico descrive in modo esplicito l'anamnesi dell'intelligibile in termini di catarsi; anzi, le due dottrine- quella secondo cui apprendere è "ricordare", e quella che presenta l'acquisizione della conoscenza come una purificazione dell'anima dal corpo- sono tenute per lo più separate: il *Menone* ed il *Fedro* presentano la reminiscenza; la *Repubblica* ed il *Timeo* la dottrina della catarsi; il *Fedone*, infine, tratta entrambe le tematiche, senza, tuttavia, connetterle apertamente. Platone, però, dissemina nelle sue opere diversi indizi in base ai quali si può giungere alla conclusione ipotizzata, che l'*anàmnesis*- in senso stretto- valga, appunto, anche come *kathàrsis*.

Credo che ciò possa essere dedotto, innanzitutto, dal *Fedone* stesso. Nel passo 69 c leggiamo infatti: "... [badiamo allora che] non siano invece temperanza e giustizia e fortezza- questa è la realtà vera- una specie di purificazione da tutto codesto, ed esso stesso, *il sapere non sia un modo o un mezzo di purificazione (... hèn phrònesis mèn katharmòs tis è)*" (32); Platone ha appena affermato che l'uomo si purifica attraverso la vera *aretè*, la quale, per essere autentica e non solo vana parvenza, non può essere disgiunta dal sapere, ma ha proprio nella *phrònesis* la sua essenza: a ciò egli aggiunge appunto che la *phrònesis* stessa è un mezzo di purificazione.

La *phrònesis* di cui qui si parla consiste nella conoscenza dell'intelligibile, come appare evidente in *Phaed.* 79 d: "Quando invece l'anima procede tutta sola in se stessa alla sua ricerca, allora se ne va colà dov'è il puro, dov'è l'eterno e l'immortale e l'invariabile; ...E questa sua condizione è ciò che diciamo intelligenza [*phrònesis*]" ; il termine *phrònesis*, dunque, sembrerebbe assumere, in Platone, un significato tecnico, mirante a definire lo stato della *psychè* in contatto con la realtà meta-fisica. Tale contatto può essere la conoscenza immediata e diretta, vale a dire la visione intellettuale che l'anima ha dell'*èidos* e degli enti intermedi quando, libera dalla corporeità, essa è (o torna, purificatasi) nella sfera sovraceleste; oppure, può essere l'unica forma di conoscenza che l'uomo può avere dell'universo meta-

empirico: daccapo, reminiscenza- in senso stretto-.

D'altra parte, che la *phrònesis* coincida con la *sophìa*, cioè con la conoscenza della Verità, dell'Essere, credo si possa dedurre dal passo 65 a-68 b dello stesso *Fedone*, nel quale Socrate domanda a Simmia se il corpo sia d'ostacolo o meno all'acquisizione del sapere (ancora *phrònesis*). Il discorso si divide in due parti; nella prima, il filosofo discute della non-idoneità degli strumenti corporei- i sensi- al conseguimento della conoscenza (*phrònesis*), strumenti che, egli afferma, sono imprecisi e fuorvianti, poiché non colgono né *ti tòn ònton*, né *tòu òntos* (33); nella seconda parte, poi, egli passa a trattare degli oggetti che i sensi dovrebbero cogliere per portare alla *phrònesis*, affermando che tali oggetti, *le idee*, per loro natura, non sono però percepibili dai sensi, bensì solo dal puro pensiero.

Il passo 248 a-249 d del *Fedro* pare, poi, confermare la tesi della funzione catartica dell'anamnesi: qui Platone descrive, per mezzo di un mito molto suggestivo- quello celebre del carro alato- l'anima prima della sua unione con il corpo e spiega la causa che ne ha determinato l'incarnazione. Paragonata la *psychè* ad una biga alata, trainata da due cavalli- uno bello e buono, l'altro brutto e cattivo- e guidata da un auriga, e spiegato perché essa perde le ali e quindi s'incarna, Platone, in *Phaedr.* 249 c, fa una precisazione importante: tutte le anime, egli dice, rimettono le ali, cioè ritornano nella regione sovraceleste, dopo diecimila anni, tranne quelle che per tre vite consecutive si sono dedicate alla vera filosofia; esse, infatti, solo dopo tremila anni tornano presso gli dèi. L'anima del filosofo, insomma, gode di una sorte privilegiata: rimette, giustamente sottolinea lo stesso Platone, le ali prima delle altre. Qual è la ragione di ciò? Platone è molto esplicito in proposito: "Ed è per questo che sola la ragione del filosofo mette, *a giusto diritto* [*dikàios*], le ali; però che sempre, per quanto le è possibile, ella è col ricordo [*mnème* (34)] in quegli obietti, nella contemplazione dei quali la divinità è divina". L'anima del filosofo ritorna dunque in anticipo rispetto alle altre, ed appunto a diritto, presso gli dèi, perché egli è colui che ha "reminiscenza di quegli enti che la nostra anima ha un tempo veduti" (*Phaedr.* 249 c 2): la reminiscenza appare qui, evidentemente, come mezzo di purificazione e di

espiazione della colpa (35).

La possibilità di concepire la reminiscenza come una purificazione, inoltre, potrebbe essere dedotta anche da *Phaed.* 75 e 3, dove leggiamo che "*..acquistate delle conoscenze prima di nascere, noi le perdiamo nascendo...*" (36). L'interpretazione della dimenticanza di ciò che è stato appreso nella dimensione prenatale come contestuale all'incarnazione dell'anima implica che sia possibile interpretare la riconquista di quello che è stato scordato, ovvero la reminiscenza, come complementare separazione della *psychè* dal corpo, cioè appunto come catarsi (37); infatti Platone si chiede, a proposito della catarsi: "E purificazione non è, dunque, ... *adoperarsi in ogni modo di tenere separata l'anima dal corpo (...tò chorizein hòti màlista apò tòu sòmatos tèn psychèn)*, e abituarla a raccogliersi e racchiudersi in se medesima fuori da ogni elemento corporeo, e a restarsene, per quanto è possibile, anche nella vita presente come nella futura, tutta solitaria in se stessa, intesa a questa sua liberazione dal corpo come da catene?" (*Phaed.* 67 c-d).

Pare opportuno, inoltre, citare un altro brano del *Fedone*, il 76 c. Socrate domanda a Simmia: "E dunque le nostre anime esistevano anche prima: prima, dico, di essere in questa forma umana, indipendentemente dal corpo; e avevano intelligenza"; Simmia risponde: "Salvo che, o Socrate, queste conoscenze non le veniamo apprendendo durante il processo del nostro nascere; perché rimane tuttavia questo intervallo di tempo"; Socrate a sua volta ribatte: "E sia, amico: ma allora in che sorta mai d'altro tempo le perdiamo?..."; e Simmia conclude: "Oh no, Socrate: io non sapevo in verità quello che mi dicessi".

K. Dorter, notando che, in questo passo, Socrate afferma che *l'anima* deve aver acquisito la conoscenza delle idee prima di incarnarsi, mentre Simmia allude alla possibilità che "*noi*", cioè l'uomo, insieme di anima e corpo, l'abbiamo acquisita alla nascita, commenta: "...our souls possess it, but *our bodies obscure it* so that we- as conjunction of soul and body- acquire it as already 'forgotten'" (38). è vero, nonostante Socrate non lo affermi, che *l'uomo* acquista la conoscenza nel momento in cui s'incarna,

perché egli, prima di allora non esisteva; ma ciò che qui interessa è che l'affermazione di Dorter suffraga quanto ipotizzato: la dimenticanza può essere interpretata come consustanziale all'incarnazione, il che legittima l'affermazione complementare della reminiscenza come purificazione-separazione dal corpo.

Degno di nota è, sempre secondo Dorter, quanto dice Simmia, alla fine di questo breve passo: "...è*lathon emautòn oudèn eipòn*", frase che lo studioso inglese traduce così: "I forgot, I was talking nonsense" (39); a proposito di essa egli nota: "The use of *lanthàno* here is suggestive, since it is the word for the 'forgetting' that is presupposed by 'recollection'. Its use here shows that we can 'forget' things...not only in the sense of having possessed and lost them, but also in the sense of simply 'not noticing'; which would be consistent with an interpretation of recollection in terms of purification" (40). Perché Simmia ha dimenticato, nel senso appunto che non ha fatto attenzione? Forse perché preso da se stesso, dice Dorter, o forse, perché preso dalla sua corporeità: ecco, allora, che la dimenticanza apparirebbe di nuovo come un essere troppo coinvolti nella propria fisicità, cioè come una contaminazione, e l'anamnesi, di converso, come un riguadagnarsi puri da tale contaminazione, secondo quella che è la definizione platonica appena richiamata di catarsi, come abbiamo visto. L'affermazione di Simmia potrebbe, dunque, anch'essa suggerire la possibilità di interpretare il "dimenticare" come frutto della contaminazione dell'anima da parte del corpo e, di converso, l'anamnesi come una purificazione. Tutto ciò, però, non è detto e può solo essere ipotizzato: il giovane pitagorico non dice, infatti, esplicitamente perché egli non ha fatto attenzione. Tuttavia, un ulteriore supporto all'interpretazione dell'anamnesi come catarsi, si può trovare, sempre secondo Dorter, in quello che Platone scrive nel passo successivo a quello di cui ci siamo ora occupati. In esso il nostro filosofo sostiene che, se esistono le idee e se esse esistevano come possesso della *psychè* già prima che questa s'incarnasse e iniziasse a vedere e toccare i sensibili, allora non c'è alcun dubbio che le anime preesistano all'incarnazione (76 d 7): "...and is there an equal necessity both that these exist and that our souls existed even before we were born, and if the former dont' exist neither did the latter" (41).

Platone quindi non si limita ad affermare che l'esistenza delle idee implica quella dell'anima ad esse congenere, ma aggiunge che l'esistenza delle idee è equivalente a (ha uguale necessità di) quella dell'anima. In questo modo, egli trasforma la conclusione dell'argomento della reminiscenza, rendendolo simile alla teoria della catarsi, tutta imperniata sul concetto di somiglianza tra l'anima e le idee: la *psychè*, quando si è purificata staccandosi dal corpo, ritorna presso ciò cui è connaturale, l'intelligibile (*Phaed.* 79 d 1-3).

Ci sono, dunque, ragioni sufficienti per affermare che la reminiscenza in senso stretto sia un mezzo di purificazione, cioè che essa sia catartica: l'anima, "ricordando" l'universo meta-sensibile, espierrebbe la colpa commessa (42). Si potrebbe forse dire che la catarsi si realizza pienamente quando l'anima si impossessa intellettualmente dell'intelligibile, congiungendosi ad esso, come a ciò che le è congenere.

Se la reminiscenza è purificazione, essa è anche concentrazione dell'anima in se stessa: nel già citato passo 67 c del *Fedone*, infatti, Platone afferma che la catarsi consiste nel separare l'anima dal corpo, ovvero nel far sì che essa si abitui a raccogliersi e racchiudersi in sé, a convertirsi dalla dispersione corporea, concentrandosi in sé medesima (i verbi usati sono *athpòizo* e *synagèiro*, che significano entrambi "raccolgo", "raduno"). Platone, rifacendosi, come lui stesso ammette, ad un'antica tradizione, descrive dunque la catarsi come un raccogliersi in sé, da tutti i punti del corpo (43); presupposto di tale tesi è, evidentemente, che l'anima sia mescolata al corpo, dispersa in esso, come ritenevano già gli orfici, stando a quanto del resto riferisce Aristotele (*De an.* A 5, 410 b 28) (44).

È opportuno, ora, chiarire un punto. I passi citati, in cui Platone dice che, unendosi al *sòma*, la *psychè* dimentica ciò che ha appreso precedentemente, possono essere letti non solo nel senso in cui lo si è appena fatto qui, provando, cioè, a sostenere che l'oblio è unione dell'anima al corpo, e che, quindi, la reminiscenza di quanto dimenticato sia separazione da questo e dunque purificazione. Se questo è vero, però, è anche vero che è l'incarnazione a

determinare la dimenticanza e che, quindi, è la separazione, ovvero la purificazione, a determinare la reminiscenza. La catarsi, insomma, pare ora mezzo per il verificarsi della reminiscenza. Tutto ciò è evidente nel brano 64 a- 67 d del *Fedone*. Socrate spiega, qui, che il filosofo non teme la morte, poiché la vera filosofia non è che esercizio di morte ed il vero amante della sapienza non si cura di altro, in realtà, che di morire ed essere morto, perché la piena acquisizione del sapere pare preclusa all'anima incarnata: solo la pura *psychè*, libera dal corpo, accede alla contemplazione dell'intelligibile, in cui consiste la conoscenza più vera. Se la morte è separazione dell'anima dal corpo, allora il filosofo che si esercita a morire non fa che sforzarsi di tenere separati i due eterogenei elementi dai quali, come uomo, è composto.

Il filosofo, che aspira alla conoscenza dell'intelligibile, cioè alla reminiscenza in senso stretto, deve dunque purificarsi; l'anima non può "ricordare" la realtà meta-empirica, non può avere *phrònesis*, senza prendere le distanze dal corpo, poiché esso la distrae, la confonde, la fa volgere al sensibile: "L'anima, quando per qualche sua ricerca si vale del corpo, adoperando la vista o l'udito o altro senso qualunque...allora...è trascinata dal corpo a cose che non sono mai costanti, ed ella medesima va errando qua e là e si conturba e barcolla come ebbra, perché tali appunto sono le cose a cui si appiglia" (*Phaed.* 79 c).

L'anima, dunque, per avere reminiscenza dell'intelligibile, deve staccarsi dal corpo e, quindi, la purificazione è appunto mezzo dell'anamnesi; allo stesso tempo, la *psychè* si purifica tramite l'anamnesi della realtà meta-empirica, la quale è essa, dunque, strumento della *kathàrsis*. Questo potrebbe sembrare un circolo vizioso, ma, alla luce di quanto già si è provato a sostenere, si può, forse, affermare che Platone intende reminiscenza e purificazione come intimamente e *reciprocamente* legate, interdipendenti, *tali da non potersi verificare l'una senza l'altra*: non ci sarebbe anamnesi senza catarsi né catarsi senza anamnesi. Il rapporto fra esse è tale per cui si esse verificano *insieme, parallelamente*; la reminiscenza implica ed è un prendere le distanze dal corpo e la purificazione dell'anima comporta a sua volta ed è un volgersi dell'anima verso

l'intelligibile, un riappropriarsi di esso, dunque, un "ricordarlo": c'è quasi una sorta di *fusione* tra i due fenomeni, uno *sconfinamento* dell'uno nell'altro (45).

L'anamnesi dell'omonima teoria platonica, dunque, non ha un senso puramente gnoseologico, ma anche morale: essa è un processo conoscitivo, ma anche, nello stesso tempo e secondo lo spirito della tradizione orfico-pitagorica, di affrancamento dalla negatività del corpo. Essa è sì *conversione intellettuale* , poiché fa volgere lo sguardo della mente dal sensibile- che non è in senso pieno, poiché misto di essere e di non-essere, di cui perciò non si dà vera conoscenza, bensì solo opinione- all'intelligibile- che, esso solo, è pienamente e del quale c'è vera scienza-; ma essa è anche *conversione morale* , perché comporta un tipo di vita diverso da quello dei più, in quanto non si dà senza distacco dalle passioni e dai piaceri corporei ed anzi è un distacco da essi; ed infine perché è un volgersi alla Verità ed a quella dimensione ideale che è per Platone intrinsecamente un valore. Le idee, infatti, hanno come fondamento il Bene: "Dunque, anche delle cose intelligibili si può affermare che dal bene esse ricevono non solo il loro essere conosciute, ma anche l'esistenza e l'essenza..." (*Resp.* 509 b 2-4); il Bene è, perciò, la fonte dell'essere delle idee, che sono, così, qualcosa di strutturalmente positivo anche sul piano assiologico.

5. *Reminiscenza, felicità e piacere*

Quanto proposto fin qui sulla funzione catartica dell'anamnesi non pare esaurire però i possibili rapporti della reminiscenza con l'etica platonica. L'*anàmnesis*, infatti, può avere un significato etico anche nel senso che, proprio "ricordando"- in senso stretto- l'intelligibile, l'uomo acquisisce l'autentica felicità (*eudaimonìa*), quella felicità che pare essere, nel pensiero antico, essenza stessa della morale. Tratti tipico e costante dell'etica antica pare sia, infatti, quello di essere *eudemonistica*, poiché essa indicherebbe nella felicità appunto, e solo in essa, il movente e lo scopo della condotta morale (46).

L'elemento che permette di legare *eudaimonìa* e moralità è poi il

concetto di virtù. Per i Greci l'*aretè* è ciò che consente ad un uomo, ad un animale, perfino ad un oggetto inanimato, di realizzare la propria essenza, cioè di essere pienamente quello che deve essere e di svolgere al meglio il compito che, per natura, gli è proprio: "Ogni cosa...animata od inanimata, ha una propria funzione (*èrgon*), che è ciò che si fa con quella cosa soltanto o con essa nel modo migliore: nessuna cosa può realizzare il proprio *èrgon* se manca della propria specifica virtù" (47). Da tale realizzazione della propria intima natura deriva all'uomo la felicità.

Platone condivide questa concezione, come emerge dalla *Repubblica* (I 353 e-354 a): "Dunque l'*anima giusta* [virtuosa: poco prima Socrate ha, infatti, affermato che l'*aretè* specifica dell'uomo è la giustizia] e l'*uomo giusto* [virtuoso] vivranno bene, e l'ingiusto vivrà male...chi vive bene è sereno e felice, mentre chi vive male si trova nella condizione opposta" (48). Quindi, il virtuoso che realizza il proprio essere secondo natura e che, pertanto, vive in una dimensione autentica, è felice; l'ingiusto, che trascura la propria specifica natura, che non si cura di svilupparla e realizzarla, non può che essere infelice (*Resp.* 354 a 1-4: "...e l'ingiusto vivrà male...l'ingiusto è infelice").

Passiamo ora, tenendo in mente questa concezione etica, all'esame del *Fedone* (49). Qui, la *psychè*, vera essenza dell'uomo, appare come elemento unitario, che presiede sostanzialmente alla funzione conoscitiva: secondo la terza prova dell'immortalità, essa è caratterizzata, da un lato, dall'assoluta eterogeneità rispetto al corpo, e, dall'altro, dal suo essere *pura razionalità*, capacità di cogliere l'intelligibile, cui è affine (50). Realizza allora la natura razionale dell'uomo solo la conoscenza, che, *al suo livello più alto* è, come sappiamo, *phrònesis*, conoscenza dell'intelligibile, cioè *anamnesi in senso stretto*. Il concetto di *phrònesis* è, infatti, come visto, duplice: esso indica tanto il contatto diretto con la realtà meta-sensibile, contatto che solo l'anima disincarnata può avere, quanto l'unico modo conoscitivo delle forme possibile all'uomo, ovvero all'anima incarnata: *reminiscenza*, appunto. Sembra, perciò, che "ricordando", in senso stretto, le idee, l'uomo realizzi la propria natura e, di conseguenza, trovi la piena felicità (51).

Il discorso sull'*aretè* e quello sull'*eudaimonìa* non sono, in Platone, distinti da quello sull'*hedonè*, sul piacere, né, tantomeno, ad esso radicalmente contrapposti: il nostro filosofo non pare affatto un antiedonista radicale, come troppo spesso si è sostenuto (52).

Evidenziamo alcune brevi righe del *Fedone* (53) in 59 a 2-3, il giovane Fedone, iniziando il racconto delle ultime ore di Socrate in carcere, afferma: "...nemmeno un senso di piacere [mi sfiorò l'animo], per quanto fossimo a ragionare di filosofia secondo la nostra consuetudine " (54). In 66 e 2-3, poi, Platone scrive: "E solamente allora [quando l'anima si sarà spogliata del corpo] riusciremo a possedere ciò che desideriamo e di cui ci professiamo amanti, la sapienza [*phrònesis*]" (55). Infine, nel passo 114 e 1-4, Socrate parla "dei piaceri dell'apprendere" (56).

In questo dialogo, Platone certo critica i piaceri fisici, condannati, insieme a dolori, passioni, desideri, amori, insieme, insomma, a tutto ciò che concerne il corpo, in quanto non solo sviano dall'indagine filosofica, ma anche e soprattutto "perché ogni piacere o dolore, quasi avesse un chiodo, inchioda l'anima al corpo e ve la conficca e la rende corporea, e la induce nella illusione che ciò solo è vero, che anche il corpo dice vero" (83 d); piacere e dolore, dunque, sono condannati *alla pari*, poiché fanno apparire solido e vero il sensibile, che, invece, solido e vero per Platone non è. Ma, accanto ai piaceri fisici, come segnalano i passi sopra citati, Platone pone i *piaceri dell'intelletto*, legati all'indagine filosofica, all'esercizio della razionalità ed al conseguimento della conoscenza.

La *phrònesis*, cioè, daccapo, *la reminiscenza dell'èidos* è ciò che i filosofi desiderano ed amano: quale oggetto di desiderio ed amore, essa, una volta conquistata, non può che essere fonte di *piacere*, oltre che di *felicità*, essendo ciò che realizza al massimo la natura umana. L'*hedonè*, tuttavia, come emerge dai passi citati, non scaturisce solo dalla soddisfazione del desiderio di sapienza, ma pare frutto dello stesso processo di ricerca: non è solo il conseguimento della saggezza a dare piacere (66 e 2-3), poiché questo accompagna la fase stessa di progressiva acquisizione della *phrònesis* (59 a 2-3).

Del resto, l'esistenza di un desiderio intellettuale e di un piacere conseguente non solo alla soddisfazione di questo, ma anche all'attività razionale stessa, si potrebbero dedurre già dal *Menone*, dove leggiamo: "E ora, proprio perché non sa, [lo schiavo di Menone], *ricercherà con piacere...*" (84 b 9) (57). Il sapere di non sapere, cioè la consapevolezza della propria ignoranza, genera nell'uomo un disagio intollerabile: da qui, il *desiderio* di superare l'ignoranza, cioè di sapere, attraverso un'attiva ricerca. L'acquisizione della conoscenza, in quanto appaga un desiderio, colma una mancanza e mette fine ad una sofferenza, non può allora che essere piacevole; ma è fonte di *hedonè* la stessa ricerca, sia perché questa è stimolata dalla prospettiva di un risultato, appunto, gratificante, sia perché tramite la ricerca intellettuale si attua ed ottimizza la natura umana, che, ci pare emerga anche da questo passo del *Menone*, è sostanzialmente, all'altezza di questo dialogo, razionale.

Il discorso platonico su piacere e felicità si arricchisce e si complica nella *Repubblica*, testo che riprende ed amplia la tesi nel *Fedone* solo accennata, dell'esistenza di un piacere intellettuale, proprio della saggezza, e di un'*eudaimonìa* legata ad esso. Nella *Repubblica*, Platone, infatti, abbandona l'unitarietà della *psychè* individuando in essa tre parti, o elementi, o "principi motivazionali del comportamento" (58). Essa è divisa in una parte razionale, il *logistikòn* ed in una irrazionale, suddivisa, a sua volta, in due, l'*epithymetikòn*, la parte appetitiva o concupiscibile, ed il *thymoeidès*, la parte irascibile. L'esperienza quotidiana, infatti, mostra che nell'uomo operano pulsioni diverse, spesso in contrasto, giustificabili senza contraddizione solo se si ammette, nell'uomo stesso, l'esistenza di principi diversi; in ognuno, allora, c'è un elemento razionale, con cui l'anima ragiona, ce n'è uno irrazionale appetitivo, con cui essa *prova desideri fisici*, come mangiare, bere, amare, e ce n'è, infine, uno irrazionale irascibile, grazie al quale la *psychè* si adira, è ambiziosa ed impetuosa. Fra tali parti c'è una precisa gerarchia naturale: il *logistikòn* può e deve per natura comandare e dirigere tutta l'anima, aiutato dal *thymoeidès*, che, se ben educato, si allea con l'elemento razionale contro gli eccessi cui per natura l'*epithymetikòn* è portato. Ogni parte ha, dunque, una funzione specifica nella vita dell'uomo, il che

comporta che ognuna abbia anche una virtù propria, che le permetta di attuare il suo compito specifico. Virtù della *psychè* sono la sapienza (per la parte razionale), la temperanza (per la parte concupiscibile) ed il coraggio (per la parte irascibile); al di sopra di esse c'è la giustizia, che si realizza quando le tre componenti dell'anima svolgono ciascuna il proprio compito (59).

Alle tre virtù, corrispondono poi tre tipi di desideri e, legati alla soddisfazione di questi, tre tipi di piaceri: "...ognuna [delle tre parti dell'anima] è detta capace, contestualmente all'esercizio della funzione cui è per natura deputata, di provare tensione o aspirazione, di 'tendere' o 'indirizzarsi' verso qualcosa di specifico, cioè di 'muoversi' verso di esso...In quanto 'programmata' per natura ad aspirare a qualcosa, ogni parte è allora capace di amarlo e di desiderarlo ed è perciò del pari capace di godere della sua acquisizione" (60). Conoscere il vero è desiderio proprio del *logistikòn* (*Resp.* 581 b 5-7), mentre il *thymoeidès* desidera prevalere ed avere fama (*Resp.* 581 a 9-10); l'*epithymetikòn*, infine, desidera appagare *esigenze fisiche*, quelle del mangiare, del bere, dell'amare, ovvero, desidera la ricchezza, poiché è soprattutto col denaro che si soddisfano tali desideri (*Resp.* 580 e-581 a).

L'anima i cui elementi svolgono ognuno il compito per natura proprio; l'anima, cioè, il cui elemento razionale si dedica all'attività conoscitiva (attività anamnestic, intesa, al suo livello più alto, come reminiscenza in senso stretto delle forme) e governa gli elementi irrazionali; l'anima il cui elemento concupiscibile presiede *secondo misura* alle funzioni fisiologiche, sottomettendosi al governo della razionalità; l'anima la cui parte razionale è aiutata, nel suo ruolo di governo, dal *thymoeidès* quest'anima, prova, nel suo essere virtuosa, felicità e piacere. L'*eudaimonìa* perciò, ingloba in sé tutti e tre i tipi di piacere (intelletuali, del successo, fisici) di cui Platone ha parlato, legati al compimento delle funzioni specifiche delle singole parti dell'anima: quindi, ed è ciò che qui interessa, *la conoscenza*, che, al suo grado più alto è *reminiscenza delle idee*, è *componente* essenziale dell'*hedonè* e della felicità.

Ma il rapporto stabilito nella *Repubblica* tra piacere, felicità ed anamnesi non è così diverso da quello emergente già dal *Fedone*:

se qui, Platone asseriva che vera felicità è quella derivante dai piaceri intellettuali, dalla *phrònesis* ovvero dalla reminiscenza in senso stretto, egli, nella *Repubblica*, non attribuisce al piacere delle tre parti dell'anima stesso peso e valore ai fini della felicità. Se infatti ogni uomo è giusto perché virtuoso, e dunque è felice, quando ognuna delle sue facoltà svolge la propria funzione facendo ciò che per natura è abilitata a fare, non tutti però sono virtuosi e felici nella stessa misura: pochi, infatti, sanno realizzare al massimo la propria razionalità, ottimizzarla- ed ottimizzare, *conseguentemente*, anche la parti irrazionali dell'anima-; costoro sono i filosofi, ovvero quanti raggiungono il livello conoscitivo più alto, quello delle idee, delle quali, come più volte sottolineato, l'anima incarnata non può avere che *reminiscenza*.

Chi "ricorda" l'*èidos* è, allora, più giusto, più felice, e non solo perché è l'unico a raggiungere la piena realizzazione di sé, ma anche perché i piaceri razionali sono i più dolci, i più intensi ed anche i più veri. Di ciò Platone fornisce tre prove nella *Repubblica* (61): la prima chiama in causa l'esperienza del filosofo, il quale, diversamente dall'amante del successo e da chi è incline al lucro, ha esperienza di tutte e tre le forme di piacere possibili. È costui, dunque, il più adatto a giudicare l'*hedonè* ed a lui bisogna prestare fede quando afferma che l'esercizio della *phrònesis* (la reminiscenza) è il più piacevole (*Resp.* 581 a-583 a) (62). D'altra parte, solo i piaceri del saggio sono veri e puri, mentre gli altri- come semplici cessazioni del dolore- non sono né puri né veri (*Resp.* 583 b); il piacere puro, per Platone, non nasce dal dolore, non si configura come cessazione di una sofferenza. Pochi sono i piaceri di tal genere e tra di essi vi sono, naturalmente, quelli dell'intelletto.

Una seconda prova concepisce il piacere come riempimento di un vuoto (tesi propria già dei Pitagorici), per cui l'*hedonè* fisica segue al colmare un vuoto del corpo, quella intellettuale, invece, al colmare un vuoto dell'anima. Quanto riempie il corpo, cioè il cibo, appartenendo al mondo sensibile, non è però essere autentico e stabile, al contrario di ciò che riempie l'anima, *le idee*, le quali sono, appunto, l'essere vero; anche tra *psychè* e *sòma* c'è il medesimo divario, in quanto l'una, come sappiamo, è affine

all'intelligibile, l'altro è sensibile. Da tutto ciò, Platone conclude che solo il riempimento dell'anima tramite la conoscenza delle idee è autentico riempimento, e che solo questo è autentico piacere (*Resp.* 585 a-e) (63). Ciò conferma la nostra ipotesi: l'anamnesi dell'*èidos* è fonte del piacere più vero ed intenso.

La dottrina della reminiscenza occupa, com'è noto, uno spazio limitato nel *corpus* platonico, ma non può, per questo, essere reputata tratto di scarso rilievo del pensiero di Platone. Alla luce delle considerazioni svolte sul possibile significato gnoseologico di tale teoria, si può anzi sostenere che essa rivesta notevole importanza, poiché strettamente correlata con la filosofia platonica nel suo complesso.

La tesi secondo cui l'apprendimento è anamnesi, infatti, pare integrarsi innanzitutto con la dottrina dei diversi livelli conoscitivi corrispondenti ai diversi livelli ontologici: non c'è conoscenza del sensibile, ovvero opinione, senza reminiscenza- in senso lato- dell'intelligibile; la conoscenza dell'intelligibile, a sua volta, è reminiscenza- in senso stretto-. Tale tesi pare poi intimamente legata anche all'etica del nostro filosofo: l'anima si purifica e raggiunge vera felicità ed autentico piacere solo *conoscendo* il puro essere, ovvero solo "ricordando" in senso stretto l'intelligibile. Le nozioni di realtà sensibile e realtà meta-sensibile, di opinione e scienza, di catarsi, felicità e piacere- fondamentali nella filosofia platonica- possono allora forse essere comprese più pienamente facendo riferimento al concetto appunto di reminiscenza.

Note.

(*) I miei ringraziamenti alla prof. L. Napolitano per i preziosi consigli, a due anonimi referee, e a un editor di "Etica e politica".
[back](#)

(1) Platone, *Menone*, traduzione e introduzione di F. Adorno, Bari-Roma, Laterza 1997. [back](#)

(2) Platone, *Fedone*, a cura di M. Valgimigli, Bari-Roma, Laterza 1932. [back](#)

(3) Il *Menone* ed il *Fedone* sono gli unici dialoghi del *corpus* platonico che trattano esaurientemente la teoria della reminiscenza; gli altri dialoghi non la nominano affatto, ad esclusione del *Fedro*, che fa ad essa un breve, seppur importante, cenno. [back](#)

(4) Per questo esame comparativo, ho fatto riferimento al testo di E. Des Places, *Platon, Lexique*, Paris, Les Belles Lettres 1964, vol. I, e Paris, Les Belles Lettres 1970, vol. II, in cui sono evidenziati *i principali significati* e, all'interno di essi, *le occorrenze più significative*, dei termini filosofici e religiosi usati da Platone. [back](#)

(5) Tutti i luoghi platonici che citerò, compresi i già richiamati *Men.* 81 d 5 e *Phaed.* 98 a 4, vengono elencati dal Des Places, *Platon* cit., vol. I, ad esclusione di *Men.* 98 a 4 e di *Phaed.* 73 d 8, passi che, invece, sono qui riportati, in quanto l'uno evidenzia il fatto che la reminiscenza, intesa come apprendimento, ha per oggetto le idee, mentre l'altro mette in luce l'intera sfera d'azione-comprendente anche il sensibile- dell'anamnesi ed il suo meccanismo. L'elenco completo dei passi platonici- che sono in totale 18- nei quali compare il termine *anàmnesis* figura in V. Meattini, *Anamnesi e conoscenza in Platone*, Pisa, ETS 1981, p. 135, nota 1; tali passi sono: *Men.* 81 d ; e 2; 82 a 2; 98 a 4; *Phaed.* 72 e 5; 73 b 5; c 5; d 8; e 1; 74 a 2; d 2; 76 a 7; 91 e 6; 92 c 9; d 6; *Phaedr.* 249 c 2; *Phil.* 34 b 2; *Leg.* 732 b 8. [back](#)

(6) Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi 1993. [back](#)

(7) Platone, *Leggi*, in Platone, *Opere*, vol. II, traduzione di A. Zadro, Bari-Roma, Laterza 1966. [back](#)

(8) Des Places, *Platon* cit., vol. II, p. 349. Elenco solo alcuni dei passi citati dal Des Places, senza, però, tralasciare nessuno dei significati che tale termine pare assumere in Platone. [back](#)

(9) Platone, *Repubblica*, a cura di G. Lozza, Milano, Mondadori 1990. [back](#)

(10) Platone, *Convito*, in *Dialoghi*, vol. III, trad. di C. Diano, Bari-Roma, Laterza 1964. [back](#)

(11) Platone, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Milano, Rusconi 1995. [back](#)

(12) Questo passo si collega a quanto Platone scrive nel *Teeteto* (194 d-195 a): la mente umana è come una massa di cera sulla quale conoscenze e sensazioni si imprinono, lasciandovi delle tracce; nella conservazione di tali tracce consiste appunto la *mnème*. [back](#)

(13) *Phil.* 34 b 10, corsivo mio. [back](#)

(14) In *Phaed.* 73 c 5-d 1, Socrate descrive così il meccanismo anamnastico: "Se uno, veduta una cosa o uditala o avutane comunque un'altra sensazione, non solamente venga a conoscere quella tale cosa, ma *anche gliene venga in mente un'altra, un'altra la cui cognizione non è la medesima bensì diversa*; ebbene, non s'adoperava noi la parola nel suo giusto valore quando dicevamo, a proposito di quest'altra cosa venutagli in mente, che colui se ne era ricordato [ne aveva avuta reminiscenza]?", corsivo mio. [back](#)

(15) "... la reminiscenza avviene in due modi, per via di somiglianza e per via di dissomiglianza" (*Phaed.* 74 a 2-3). [back](#)

(16) È significativo, a questo proposito, che l'oggetto ricordato- di cui cioè si ha reminiscenza- sia, per Platone, ciò che è venuto in mente, ciò che è stato pensato a partire, appunto, dalla sensazione. In *Phaed.* 73 c 9, leggiamo: "...non s'adoperava noi la parola nel suo giusto valore quando dicevamo, a proposito di *quest'altra cosa venutagli in mente, che colui se n'era ricordato?*", corsivo mio. Che la reminiscenza non coincida con la semplice percezione sensoriale, bensì con il *ragionamento che segue la sensazione* ed è da essa stimolato vien messo bene in evidenza da J.T Bedu-Addo, *Sense-experience and the Argument for Recollection in Plato's Phaedo*, "Phronesis" 36 (1991), pp. 27-60, il quale scrive a pp. 37-38: "...he [Plato] thinks of recollection...as being, not indeed, the

result of simple sense-experience, but rather of what follows the sense-experience, namely, *thought* or *reason*. Thus, one sees something, *recognizes* it, and *thinks of something else*... This means that there is no recollection where sense-experience is not *followed* by reasoning", corsivo mio. [back](#)

(17) Per chiarezza, da ora in poi, userò il verbo "ricordare" tra virgolette, quando esso si connette alla reminiscenza. È interessante notare, poi, che per Platone esistono due generi di dimenticanza: c'è l'oblio corrispondente in modo specifico alla *mnème*, e che equivale alla perdita delle tracce di sensazioni e conoscenze acquisite nella dimensione del sensibile, e c'è l'oblio presupposto dall'*anàmnesis* che consiste nel *possedere*, ma *non avere*, una conoscenza, nel senso che essa è nell'anima, ma non è a sua disposizione, cioè che non c'è per questa accesso immediato ad essa. Per questa distinzione cfr. M. Dixaut, *Phédon*, Paris, Flammarion 1991, pp. 348-349, nota 143; D.J. Melling, *Platone*, Bologna, Il Mulino 1994 (ed. or. *Understanding Plato*, Oxford 1987), p. 163-164; A. Tagliapietra in *Platone, Fedone o Sull'anima*, Milano, Feltrinelli 1994, p. 262, nota 83. Cfr., inoltre, *Theaet.* 194 d segg., 197b segg. [back](#)

(18) J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi 1970, p. 61, nota 2 (ed. or. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de Psychologie historique*, Paris, 1965). [back](#)

(19) Si possono distinguere, così, una reminiscenza noetica ed una reminiscenza dianoetica. Cfr. Dixaut, *Phédon* cit., p. 344, nota 128: "La réminiscence n'a pas lieu seulement dans le champ que la *République* nommera dianoétique"; K. Dorter, *Equality, Recollection, and Purification*, "Phronesis", 17 (1972), pp. 198-218, p. 200. [back](#)

(20) Per quanto riguarda il sensibile come oggetto della *mnème*, □cfr. il già citato *Phil.* 34 a 9: "la memoria è conservazione della sensazione", e *Gorg.* 501 a: "...memoria,...di quello che suole avvenire" (trad. it. di F. Adorno, in *Platone, Opere Complete*, Bari-Roma, Laterza 1988, vol. V). Anche la reminiscenza può

avere per oggetto la realtà sensibile, come appare chiaro da *Phaed* 72 e-77 b, dove Socrate spiega che cos'è l'anamnesi, attraverso vari esempi in cui essa "ricorda" ciò che i sensi, e non l'intelletto, colgono (l'innamorato "ricorda" la persona amata vedendone la lira o il mantello; colui che vede un ritratto di Simmia "ricorda" Cebete). Ma la reminiscenza si volge anche all'intelligibile, alle idee *in primis*: il passo 74 a-75 d del *Fedone*- incentrato sulla dimostrazione del fatto che l'*idea* di uguaglianza viene "ricordata"- e il passo 249 c del *Fedro*- in cui l'anima del filosofo è descritta come privilegiata rispetto alle altre anime, in quanto essa "è sempre in rapporto con quelle realtà, in relazione alle quali anche un dio è divino"- lo dimostrano chiaramente. Nel *Menone*, invece, il nesso reminiscenza-intelligibile non è chiaramente esplicitato, tanto che alcuni studiosi parlano, a proposito di questo dialogo, di teoria empirica dell'anamnesi [cfr., per questa tesi, P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris, Alcan 1930, pp. 72-73; D. Ross, *Platone e la teoria delle idee*, Bologna, Il Mulino 1989, p. 49 (ed. or. *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951)]. Tuttavia, ci sono elementi in base ai quali si può affermare che già in quest'opera la reminiscenza ha per oggetto la realtà meta-empirica: basti pensare che la teoria dell'anamnesi viene introdotta in risposta all'affermazione di Menone secondo la quale non è possibile cercare quello che non si sa (*Men.* 80 d 5), affermazione che nega la possibilità di rispondere alla domanda del "che cos'è", di individuare, cioè, la *forma*. Del resto, il brano 86 b 1, in cui Socrate parla, nel contesto della dimostrazione della reminiscenza, della "verità degli enti" appresa nel tempo in cui non si è ancora uomini, ed il 98 a 4, dove Socrate afferma che l'anamnesi è la conoscenza delle vere cause, parrebbero riferirsi proprio alle idee, alla luce di ciò che esse rappresentano nel pensiero platonico [cfr., per questo argomento, N. Gulley, *Plato's Theory of Recollection*, "The Classical Quarterly", 48 (1954), pp. 194-213, p 197; Meattini, *Anamnesi e conoscenza* cit., pp. 30, 138, nota 4; R. Porcheddu, *Mito e ragione nella dottrina platonica dell'anamnesi (Meno 80 d-81 e)*, "Sandalion", 5 (1982), pagg. 59-89, pagg. 75-76]. [back](#)

(21) Cfr. *supra* note 5 e 20, per quanto riguarda il tema dell'intelligibile come oggetto della reminiscenza nella teoria secondo cui apprendere è "ricordare". [back](#)

(22) J.M. Paisse, *Le thème de la réminiscence dans les dialogues de Platon*, "Les études Classiques", 33 (1965), pp. 377-400, p. 246: "L'esprit ne peut acquérir une connaissance réelle s'il n'applique point *au monde sensible* les critères de l'égal, du Beau, du Juste et d'autres analogues, notions qui lui ont été données en une existence antérieure à son incarnation". [back](#)

(23) La posizione platonica potrebbe anche essere definita empirista, però di un *empirismo particolare*: è vero infatti che l'esperienza e la conoscenza della realtà sensibile sono rese possibili da elementi indipendenti dall'esperienza stessa, ma questi elementi- le idee e gli enti intermedi- sono nell'uomo perché la sua anima le *vide*, le *acquisì*, cioè le *esperì*, seppure in modo molto particolare, cioè prima della nascita. Si potrebbe, dunque, semplificare dicendo che nella filosofia platonica l'intelligibile è *a-priori* per l'uomo che è complesso di anima e corpo, ma è *a-posteriori*, frutto di una particolare *esperienza*, per la *psychè* disincarnata. Cfr., per questo argomento, A. Guzzo, in *Platone, Fedone*, introd. e note di Guzzo, trad. di F. Acri, Firenze, Vallecchi 1925. [back](#)

(24) Quando Platone afferma che conoscere è "ricordare" e che l'anima dell'uomo non apprende niente, ma che essa "ricorda" quello che ha contemplato in un'epoca anteriore all'incarnazione, egli, dunque, non intende dire che l'anima ha già conosciuto, prima di incarnarsi, *le cose ed i fenomeni* di cui, poi, l'uomo viene a conoscenza nel corso della sua vita. Il nostro filosofo, infatti, con la sua dottrina vuole, innanzitutto, affermare qualcosa di ben diverso: *la necessità imprescindibile di criteri razionali e stabili*, essi sì conosciuti ed acquisiti prima dell'incarnazione e poi, nella dimensione empirica, "ricordati", indispensabili alla conoscenza degli enti e dei fenomeni costituenti il mondo sensibile. *Men.* 98 a 4-5:" Ma proprio in questo [nel ragionamento fondato sulla causalità], compagno Menone, consiste l'anamnesi ...". [back](#)

(25) Nel *Menone*, tale distinzione pare emergere chiaramente: Platone, in questo dialogo, afferma che la scienza, conoscenza delle cause, cioè delle forme, coincide con la reminiscenza, la quale, allora ha per oggetto l'*idèa* (98 a); ma non solo: nel già citato

episodio dello schiavo, il nostro filosofo sostiene che il giovane servitore- il quale, pur non avendo mai studiato la geometria, è riuscito a risolvere il problema geometrico sottopostogli- "ricorda" (82 e 10), che egli "ha cavato da sé" il sapere e che ricavare da sé il sapere è "ricordare" (85 c-d); ma dichiara anche che questo sapere non è ancora scienza, bensì solo retta *opinione* (85 c-d; 86 a). Ciò lascia presupporre un rapporto tra l'opinione e l'anamnesi, ma non, com'è evidente dal passo stesso, nel senso che la retta opinione è ciò che viene "ricordato"; lo schiavo, infatti, *usa* le nozioni di quadrato, diagonale, pari, dispari etc. e, *grazie ad esse*, riesce a risolvere il problema di geometria. L'anamnesi è, in questo caso, appunto strumentale alla formazione della *dòxa* ovvero è anamnesi dianoetica in senso lato. [back](#)

(26) Nel passo 72 e-77 d del *Fedone*, Platone dimostra che l'idea viene "ricordata" e di fatto, anche se non esplicitamente, introduce la differenza tra anamnesi in senso lato ed anamnesi in senso stretto. In primo luogo, egli evidenzia che ogni percezione è sempre una percezione giudicata: due sassi o due legni non sono mai semplicemente due sassi o due legni, ma sono, nel caso specifico, sassi uguali e legni uguali (del resto, non si dà nemmeno percezione senza giudizio, nel senso che è un'attività di giudizio a connettere nell'affermazione di quel singolo oggetto gli specifici *inputs* sensoriali ricevuti, come quando, ad esempio, giudico che questo bianco, scabroso, duro e pesante sia un sasso). Le idee, che sono appunto *oggetto di reminiscenza*, vengono utilizzate, dunque, quali criteri di giudizio mediante i quali rapportarsi alla realtà empirica: "ricordare" le forme è, in questo caso, servirsi di esse (anamnesi noetica in senso lato). Tale uso è per lo più inconscio: in *Phaed.* 76 b-c, Simmia afferma che Socrate è forse l'unico uomo in grado di *rendere ragione delle idee*, l'unico che conosce veramente le forme, che sa che cosa esse sono e qual è la loro funzione- in *Resp.* 534 b il discorso filosofico è definito come quello che *coglie l'essenza delle cose*, ovvero che sa *rendere ragione di tale essenza*-. Questo sapere di cui solo il filosofo è capace parrebbe avere le caratteristiche di quella che abbiamo definito invece reminiscenza noetica in senso stretto. [back](#)

(27) *Phaedr.* 249 e 4-5: "... ciascun'anima di uomo, per sua

natura, ha contemplato gli esseri, altrimenti non sarebbe venuta in questo vivente" (trad. it. in Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi 1993). [back](#)

(28) Corsivo mio. [back](#)

(29) Cfr. R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze, La nuova Italia 1958; p. 181: "...la reminiscenza non è una possibilità automatica ed uguale per tutti (come dovrebbe essere se derivasse da una contemplazione previa uguale per tutte le anime)..."; J.M. Paisse, *Le thème platonicien de la réminiscence et la purification morale*, "Les études Classiques" 38 (1970), pp. 274-284, p. 275: "...la plupart des hommes, n'ayant pu contempler à loisir l'univers idéal au moment où ils ne s'étaient pas encore incarnés, n'éprouveront aucune anamnèse [lo studioso si sta riferendo a quella che abbiamo definito reminiscenza in senso stretto] et se montreront incapables de se soumettre aux exigences de l'exercice dialectique. Le texte que nous venons de citer [*Phèdre* 248 b] apparaît comme une façon mythique d'exprimer l'inégalité des aptitudes spirituelles". Abbiamo detto, precedentemente, che reminiscenza e memoria sono diverse, anzi, per certi aspetti, addirittura opposte, ma ciò non deve essere inteso nel senso che esse siano contraddittorie, cioè l'una la negazione dell'altra, al punto da escludersi a vicenda: anzi, evidentemente, l'anamnesi dell'idea implica la memoria, intesa come capacità di conservare ciò che è stato, com'è evidente dal passo della *Repubblica* citato *supra*. [back](#)

(30) E. Tetamo, *La teoria platonica dell'anima nel Fedone e negli altri dialoghi*, in Platone, *Fedone*, a cura di Tagliapietra cit., p. 293. Cfr., a questo proposito, anche Vernant, *Mito e pensiero* cit., pp. 42-63. [back](#)

(31) Vernant, *Mito e pensiero* cit., p. 62: "Ogni anima immortale è infatti legata ad un astro, al quale il Demiurgo l'ha assegnata, e verso il quale essa ritorna quando si è purificata per mezzo della reminiscenza", corsivo mio. [back](#)

(32) Corsivo mio. [back](#)

(33) Che cosa intenda Socrate con queste due espressioni non è del tutto chiaro: esse potrebbero significare le idee, e allora, se è così, sarebbe già evidente l'identificazione della *phrònesis*, con la conoscenza dell'*èidos* però esse potrebbero anche indicare ciò che di intelligibile è nelle cose: per quest'ultima interpretazione propende in effetti M. F. Sciacca, *Platone*, Milano, Marzorati 1967, pp. 195-196, note 41 e 42. [back](#)

(34) Platone, in questo caso, usa il termine *mnème* per indicare proprio quel "ricordare" che ha per oggetto l'intelligibile. Ciò, tuttavia, non ci pare metta in discussione quanto sostenuto a proposito della differenza tra anamnesi e ricordo. Innanzitutto, bisogna tenere presente che "... nella gioiosa spinta creativa del *Fedro* difficile è distinguere ciò che vive di immediata realizzazione artistica da ciò che deve essere materia di speculazione: il tono scherzoso, la suggestione dei miti, la leggiadria letteraria ... s'intrecciano e mettono a disagio l'interprete" (Meattini, *Temie filosofici nella dottrina platonica della conoscenza*, "Filosofia", 30 (1979), pp. 113-128, p. 125); ciò significa tenere presente il fatto che nel *Fedro* predominano l'atmosfera mitica e la poesia, ma manca, proprio per questa ragione, quella precisione scientifica, che è anche precisione terminologica, che certo troviamo in alcuni dialoghi, come ad esempio il *Filebo*, ma che tuttavia non è la caratteristica essenziale della filosofia di Platone. D'altra parte, ci sembra di notevole importanza il fatto che sia Platone stesso, appunto nel più "tecnico" e preciso *Filebo*, a differenziare nettamente la reminiscenza ed il ricordo. Cfr. anche Meattini, *Anamnesi e conoscenza* cit., pag. 144, nota 52: "Il Bonghi, 1985, p. 85 di Note al *Filebo* ... diceva che spesso in Platone noi troviamo *mneme* dove dovrebbe dirsi anamnesi ...". [back](#)

(35) È interessante notare l'affinità tra la natura della colpa commessa dall'anima e la natura dell'espiazione. Sembrerebbe quasi una sorta di legge del contrappasso. [back](#)

(36) Corsivo mio. [back](#)

(37) Molto chiaro il commento del Valgimigli, a proposito del citato passo 75 e : "... le avevamo dimenticate [le idee] nel

precedente processo del nascere o rivivere, quando nuovamente l'anima si reincarna e riveste forma corporea; e le riapprendiamo nel processo del morire, che va dalla vita alla morte, in questo nostro graduale disincarnarsi e spogliarsi e dissolversi del corpo e ritornare pura anima nuda. È, tutto codesto, perpetuamente, in un circolo senza fine, dove *i due processi dal vivere al morire e dal morire al vivere* si inseguono immediati; e *a cui corrispondono perpetuamente, nel medesimo circolo, i due processi del dimenticare e del ricordare*"; *Phaed.* cit. pp. 65-66, corsivo mio. [back](#)

(38) Dorter, *Equality, Recollection* cit., pp. 211-212, corsivo mio. [back](#)

(39) *Ivi*, p. 213 corsivo mio. [back](#)

(40) *Ibidem*, corsivo mio. [back](#)

(41) *Ivi*, p. 214. [back](#)

(42) È degno di nota che Platone scelga nel *Fedone* come suoi principali interlocutori proprio Simmia e Cebete, due Pitagorici; fu, infatti il pitagorismo per primo a concepire la conoscenza come mezzo di purificazione: esso affiancò certe regole di vita ascetiche, di astinenza, spesso frutto di mera superstizione, volte alla catarsi del corpo, allo studio della scienza, finalizzato alla purificazione dell'anima. L'*iter* scientifico cui gli adepti dovevano sottoporsi comprendeva: musica, aritmetica, geometria. Cfr. B. Centrone, *Introduzione ai Pitagorici*, Bari-Roma, Laterza 1996; M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Bari- Roma, Laterza 1989, pp. 84 e segg. [back](#)

(43) Vernant, *Mito e pensiero* cit., p. 54. [back](#)

(44) *Ibidem*, nota 7. [back](#)

(45) La purificazione morale non va intesa solo come *condizione preliminare* della reminiscenza, cioè come processo che si svolge *prima* del processo anamnastico, *indipendentemente* da esso,

come fa Paisse, *Le thème platonicien de la réminiscence* cit., p. 276: sottolineata l'importanza della purezza dell'anima, egli si riferisce infatti ad essa come ad "une ascèse préalable"; del resto, anche il fatto che, nel passo citato, si parli di "colui che va alla scoperta del mondo intelligibile", indica che lo studioso concepisce la purificazione sì come indispensabile alla reminiscenza, ma *antecedente* ad essa. Reminiscenza e purificazione paiono piuttosto appunto *due processi paralleli*. Certo, forse, c'è una fase catartica preliminare, un previo distacco dal corpo, che è ciò che consente di dedicarsi alla filosofia, ma è proprio quest'ultima, intesa come conoscenza-reminiscenza dell'*èidos*, la più vera forma di purificazione, quella che libererà l'anima dal ciclo delle rinascite. Indagine filosofica e catarsi, dunque, paiono davvero compenetrarsi a vicenda. Cfr. Sciacca, *Platone* cit., p. 61: "...l'ascesi conoscitiva va *di pari passo* con quella morale", corsivo mio; *ivi*, p. 86: "l'ascesi conoscitiva è, *contemporaneamente*, perfezionamento morale", corsivo mio. Così è, del resto, per i filosofi-re della *Repubblica*, che, se nei gradi alti della formazione pedagogica, studiano le matematiche, propedeutiche all'apprensione intellettuale-noetica delle idee (libro VII), sono nei gradi pedagogici precedenti formati moralmente, soprattutto alla temperanza ed al coraggio, tramite musica e ginnastica (libro III). [back](#)

(46) Cfr. Vegetti, *L'etica* cit., p. 11: "essa [la felicità] costituirà sempre per l'etica antica il fine, la motivazione, la promessa dell'azione morale". [back](#)

(47) L. M. Napolitano Valditara, *Il piacere nei Preplatonici e in Platone*, dispensa del corso di Storia della filosofia antica, Università di Trieste, A.A. 1995-'96, p. 120, nota 308, a commento di Plat., *Resp.* I, 353 a-b; cfr. Aristot., *Eth. Nic.* A 7, 1097 b 22-1098 a 5. [back](#)

(48) Corsivo mio. [back](#)

(49) A partire da Socrate la felicità viene interiorizzata e fatta coincidere con la virtù: la *Repubblica*, dunque, riprende una tesi comune al mondo greco e che, quindi, Platone aveva fatto propria

già prima di questo dialogo. D'altra parte, anche Vegetti ritiene il nesso virtù-felicità *una costante* dell'etica antica (Vegetti, *L'etica* cit. pp. 10-11). [back](#)

(50) *Phaed.* 79 d: "Quando invece l'anima procede tutta sola in se stessa alla sua ricerca, allora se ne va colà dov'è l'eterno e l'immortale e l'invariabile; e, come *di questi è congenere...*"; in 76 c 11: "E dunque, le nostre anime esistevano anche prima: prima...di essere in questa forma umana indipendentemente dal corpo; e *avevano intelligenza*", corsivo mio. Qui, evidentemente, l'intelligenza, la razionalità, è caratteristica essenziale dell'anima. [back](#)

(51) Naturalmente, anche la reminiscenza in senso stretto degli *intermedi* realizza l'anima ed è quindi fonte di felicità, che, tuttavia, è di grado inferiore rispetto a quella che succede all'*anàmnesis* dell'*èidos*. Ciò rinvia alla gerarchia tra *diànoia* e *nòesis*. [back](#)

(52) A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Udine, Del Bianco 1984, vol. I, p. 325: "...si può dire che in tutta la morale greca il concetto di 'bene' è stato sempre sinonimo di 'utile' e di 'piacevole' "; corsivo mio. [back](#)

(53) Cfr. Napolitano Valditara, *Il piacere* cit., p. 78. [back](#)

(54) Corsivo mio. [back](#)

(55) Corsivo mio. [back](#)

(56) Corsivo mio. [back](#)

(57) Corsivo mio. [back](#)

(58) Vegetti, *L'etica* cit., p. 130. [back](#)

(59) Ma nel IV libro della *Resp.*, Platone dice che la *sophrosýne* è simile ad un accordo, ad un'armonia fra le tre parti dell'anima (e dello Stato) a proposito di chi deve governare e che ubbidire. Tale virtù non è perciò della sola parte concupiscibile. [back](#)

(60) Napolitano Valditara, *Il piacere* cit., p. 97. [back](#)

(61) *Ivi*, pp. 104-105. [back](#)

(62) *Resp.* 583 a 4: "L'uomo intelligente approva la propria esistenza da giudice autorevole". [back](#)

(63) *Resp.* 585 e: "... ciò che si nutre più realmente e delle cose più reali, gode più veramente e più realmente del vero piacere, mentre ciò che partecipa a cose meno reali può nutrirsi meno veramente e sicuramente e partecipare a un piacere meno sicuro".
[back](#)