

Francesco Lamendola

SOCRATE CREDEVA NELL'IMMORTALITA'
DELL'ANIMA?

Articolo pubblicato sul "Quaderno" n. 2 del 2006, a cura dell'Associazione Eco-Filosofica (già Associazione Filosofica Trevigiana), Organizzazione di Volontariato. Sito Internet [http://www. filosofiatv.org](http://www.filosofiatv.org)

1) LA NATURA DEL PROBLEMA.

Si confrontino i seguenti due brani di critica filosofica, l'uno di E. Ferrai, l'altro di Giovanni La Magna.

"Così, che Socrate abbia professato la dottrina dell'immortalità dell'anima, non pare possa mettersi in dubbio." (1)

"Infine, il mito finale [del 'Gorgia'] rivela la profonda convinzione [intendi: da parte di Platone] che l'anima è immortale, e questa convinzione non era certo di Socrate." (2)

Due opposte interpretazioni di un aspetto non certo ozioso né secondario della filosofia di Socrate, dunque; opposte interpretazioni di due valenti studiosi, i quali entrambi presentano come cosa dimostrata, e pressoché ovvia, il proprio punto di vista.

Vediamo con quali argomenti.

Il primo, il Ferrai, commentando il *Fedone*, chiama in causa per un confronto il Socrate di Senofonte: e rammenta che nella *Ciropedia*, VIII, 7, 6-28 (ove Ciro morente adombra lo stesso Socrate) il vecchio re conforta i figli a vivere in pace e concordia, "sia che a persuadere Eutidemo che il non vedere gli dèi non è ragione a negare che esistano" (ibid. n. 1), così vale per l'anima; sia che se anche l'anima non è di natura divina, essa consente però agli uomini d'innalzarsi, mediante l'intelletto, sopra gli altri viventi e sino agli dèi (e quest'ultimo ragionamento è svolto nei *Memorabili di Socrate*, IV, 3, 13 sgg.). A ciò il Ferrai aggiunge l'*Axioco*, un dialogo di autore ignoto ma "indubbiamente socratico" (il Boeckh lo attribuì a Simone), ov'è svolta appunto la dottrina dell'immortalità dell'anima.

Il La Magna, dal canto suo, nel contestare che la fede nell'immortalità dell'anima, sostenuta nella parte finale del *Gorgia*, sia attribuibile al Socrate storico, afferma che "si vede in questo dialogo che per bocca del vecchio filosofo molte volte parla Platone stesso; e in molte pagine si sente un entusiasmo giovanile, un fervore da neofita, che sono del tutto estranei a Socrate. Inoltre checché se ne dica, a me pare che qua e là faccia già capolino la teoria delle idee, non ancora certo chiaramente formulata, ma già *sentita*, sia pure confusamente, da Platone." (ibid., n. 2).

Certo, questo può ricondurre a Platone soltanto la teoria dell'immortalità espressa nel *Gorgia* (come, estendendo il ragionamento *a fortiori*, nel *Fedone*; non dimostra però che Socrate la negasse o la ignorasse. Ma il La Magna opporrebbe giustamente che, non avendo Socrate messo per iscritto le sue dottrine, tocca agli altri trovarvi indizi positivi di questa o quella particolare teoria, insomma l'onere della prova; laddove, in caso contrario, il silenzio di Socrate (si capisce, il silenzio di quanto *attribuito* a Socrate) vale di per sé stesso come una prova in contrario.

2) PREMESSA METODOLOGICA.

Anzitutto, occorre dare una definizione di "anima": senza di che, qualunque dissertazione in merito alla sua mortalità/immortalità rischia di ridursi a un gioco degli equivoci. Prendiamo per buona la definizione di Nicola Abbagnano (nel suo *Dizionario di Filosofia*): "il principio della vita, della sensibilità e delle attività spirituali - comunque intese e classificate in quanto costituente un'entità a sé o sostanza." E aggiunge:

"Quest'ultima notazione è importante perché l'uso della nozione di Anima è condizionato dal riconoscimento che un certo insieme di operazioni o di eventi, quelli appunto detti 'psichici' o 'spirituali', costituiscono le manifestazioni di un principio autonomo irreducibile, per la sua originalità, ad altre realtà, sebbene in rapporto

con esse. Che poi l'Anima sia incorporea o abbia la stessa costituzione delle cose corporee, è questione meno importante: giacchè la soluzione materialistica di essa è spesso ugualmente fondata, come la sua opposta, sul riconoscimento dell'Anima come sostanza. In questo significato fondamentale, l'Anima viene il più delle volte considerata come 'sostanza': intendendosi con questo termine per l'appunto una realtà a sé, cioè che esiste indipendentemente dalle altre."

A questo punto, chiarito che per "anima" si intende una "sostanza", possiamo a considerare la definizione di "immortalità", sempre aiutandoci con la definizione proposta da Abbagnano (*loc. cit.*):

Dal punto di vista filosofico, il concetto d'immortalità può assumere due forme diverse: 1) la credenza nell'Immortalità della persona individuale cioè dell'anima umana nella sua totalità; 2) la credenza nell'Immortalità di ciò che la persona individuale ha in comune con un principio eterno e divino e cioè solo della parte non personale dell'anima stessa."

Si osservi che, per Giacomo Camuri (in *Enciclopedia della filosofia e delle scienze umane*, Novara, de Agostini, 1996) la seconda definizione di Abbagnano è filosoficamente "meno appropriata": per immortalità, dunque, s'intenderebbe in primo luogo la sopravvivenza, dopo la morte, dell'anima individuale.

Ora, evidentemente, si tratta di vedere se l'anima, per Socrate, era una sostanza semplice, unitaria, non divisibile; o se, come per Aristotele, essa era composta di almeno due parti ben distinte: l'intelletto attivo (eterno e incorruttibile), ossia la sua parte razionale, e l'intelletto passivo (limitato nel tempo e corruttibile, dunque mortale).

3) IL CONTESTO STORICO.

La credenza nell'immortalità dell'anima (in senso stretto) era largamente diffusa nelle culture e nelle religioni antiche. Fuori che in ambito filosofico, era concepita essenzialmente come una sorta di prosecuzione della vita terrena e si accompagnava al riconoscimento di una *distinzione* nella sorte dei defunti. Tale distinzione era considerata una conseguenza di svariati fattori: 1) la posizione sociale che il defunto occupava in vita; 2) il compimento, da parte dei parenti, di determinati riti culturali e magici; 3) il comportamento etico tenuto in vita (quest'ultimo elemento fu il più tardivo ad affermarsi).

Induismo e buddhismo, caratterizzati dalla credenza nella trasmigrazione delle anime o metempsicosi, avevano familiarità con la credenza nell'immortalità dell'anima; lo stesso vale per il Giappone (attraverso il culto degli antenati), la Mesopotamia e l'Egitto (testimoniata, in quest'ultima civiltà, dal rito funebre osiriano). In ambito ebraico, le parti più antiche del *Vecchio Testamento* alludono a un regno dei morti di natura crepuscolare (lo She'ol) ove le ombre dei defunti

(refa'im) sono pallide e inerti, non molto diversamenteda quanto avviene nell'Ade omerico (*Odissea*, libri XI e XXIV).

Nell'antica Grecia il concetto di questa vita larvale, sbiadita immagine riflessa della vita terrena (*Invano tu vuoi consolarmi, Ulisse divino* .- dice l'ombra di Achille nell'Ade - *d'essere morto. Servire io vorrei, lavorare i campi di un altro, cui la vita sia pure difficile, ma vivere sopra la terra, anziché su la turba regnare infinita dei morti.*" (Hom., Od., XI, 488-91), farà un notevole progresso con le religioni dei misteri, e specialmente con l'orfismo.

Nell'orfismo, però - si badi - erano gli iniziati a perseguire il fine dell'immortalità individuale, e non chiunque: concezione che passò poi nella poesia di Pindaro e nelle filosofie di Anassimene, Pitagora e Platone. L'idea che gli iniziati soltanto *possono* accedere, a determinate condizioni, all'immortalità dopo la morte fisica del corpo, si è prolungata nella magia colta, attraverso il neoplatonismo, su su fino al Rinascimento e oltre.

"Quanto al carattere di concretezza della trasformazione iniziatica - afferma Julius Evola - basterà ricordare il detto, che tanto scandalo destò nella Grecia già 'illuministica', e cioè che se un delinquente è iniziato ad Eleusi, il suo destino dopo la morte non è da paragonarsi con quello che attende l'uomo più virtuoso od illustre, mettiamo un Epaminonda."

Da tutto ciò, si deduce che non solo la sopravvivenza dell'anima, ma anche la 'qualità' del suo destino post-mortem dipende dal grado d'iniziazione ai misteri. Questo ci riconduce alla necessità di distinguere fra sopravvivenza e immortalità. Citiamo ancora dalla stessa fonte:

"A questo punto vale mettere in rilievo, che la sopravvivenza cosciente non s'identifica senz'altro con l'immortalità. Ciò riporta alla teoria della gerarchia dei mondi e degli stati dell'essere, come pure alle cosiddette leggi cicliche. Su tutto questo, per ora, si può dare solo un cenno. Immortale, in senso assoluto, è soltanto l'Incondizionato, il principio di là da ogni manifestazione. Immortalità vi è dunque solo come immortalità 'olimpica' in senso superiore, procedente da uno stato di unione con l'Incondizionato. Chi ha già realizzato le condizioni per la sopravvivenza può tendere a questo supremo fine. Ma non è detto che vi riesca. Si può cercare da vivi la 'liberazione' completa che rende immortali. Alcune possibilità sono date al momento della morte. Altre, in stati postumi, nei quali la conoscenza e la coscienza dell'iniziato, a differenza di quelle degli uomini comuni, sussistono. (3)

4) LA POSIZIONE DI SOCRATE.

Avendo definito il problema, elaborato alcuni strumenti metodologici e tracciato il contesto storico, possiamo tentare di rispondere alla domanda che ci eravamo posta: se Socrate credesse all'immortalità dell'anima individuale. Certo, egli non distingue –

come non distingue Platone – fra intelletto attivo e passivo: questo lo farà Aristotele, nel *De Anima*, e le sue conclusioni negative circa l'immortalità del secondo verranno riprese ed esplicitate da Alessandro di Afrodisia e da Averroè (da giovane, invece, Aristotele aveva seguito, nelle opere esoteriche, l'insegnamento platonico, a sua volta derivato, come abbiamo visto, da quello pitagorico).

Circa la dottrina esposta nel *Fedone*, abbiamo già osservato che essa (come nella parte finale del *Gorgia*) è interamente platonica e che nulla ha a che fare col Socrate storico. A questo si potrebbe aggiungere che neppure il Socrate platonico appare del tutto certo in merito all'immortalità dell'anima. Dice infatti *nell'Apologia di Socrate* (40, c):

"La morte, infatti, è una di queste due cose: o è come non essere nulla e il morto non ha alcuna consapevolezza di nulla, oppure, secondo quel che si dice, la morte è un cambiamento e, per così dire, una migrazione dell'anima da questa sede, quaggiù, verso un altro luogo. Ora, se la morte è non avere alcuna coscienza (40 d), ma come un sonno, quando uno, dormendo, non vede più nemmeno un sogno, la morte può essere un meraviglioso guadagno..."

Ma tornando al Socrate storico, dobbiamo convenire che esistono ben pochi elementi per definire con certezza la sua posizione. Certo, abbiamo le testimonianze di Platone e Senofonte: pochissimo attendibili entrambe: quella di Platone perché "veste" Socrate dei propri pensieri; quella di Senofonte perché il discepolo, per quanto sinceramente ammirasse il maestro, ben poco aveva compreso della sua filosofia. Diremo di più: sembra che non vi sia spazio, nell'orizzonte speculativo di Socrate, per il problema specifico dell'immortalità. Era totalmente preso dal "conosci te stesso" e forse, interrogato sulla vita dopo la morte, avrebbe fatto come il Buddha quando fu interrogato sulla natura di Dio: avrebbe sorriso senza rispondere; unico ambito, forse, cui non s'addice il *tì esti*, il "che cosa è questo" della sua implacabile ricerca.

A differenza di Platone, secondo il quale fare filosofia significa prepararsi a morire (*Fedone*, 64 a), per Socrate filosofare vuol dire praticare la virtù, intesa come sapere delle cose buone. Possiamo, dunque, affidarci a un ragionamento per esclusione: solo Pitagora (e, in un certo senso, Anassimene, nel quadro cioè del suo ilozoismo), a quel che sappiamo, affermò in modo positivo l'immortalità dell'anima nella filosofia dell'antica Grecia, prima di Platone. A meno che Socrate, introdotto al sapere iniziatico da misteriosi personaggi quali Diotima, la sapiente di Mantinea di cui parla nel *Simposio*, abbia ritenuto giusto tenere distinta la sfera del suo insegnamento pubblico, basato sulla triade ironia-dialettica-maieutica, da quella di un sapere esoterico che, per la sua natura e le sue finalità, non poteva essere oggetto di conversazioni "profane", ma solo ed esclusivamente di apprendimento individuale e segreto.

Una cosa è certa: se dal "corpus" delle dottrine socratiche hanno potuto derivare indirizzi così diversi, per non dire opposti, come il cinico (Antistene), il megarico (Euclide), il cirenaico (Aristippo) e l'accademico (Platone), ciascuno dei quali, a suo

modo, rivendicante l'autenticità della propria interpretazione di Socrate, significa che il *sensu* complessivo di quel messaggio (e qui, lo vediamo, ci siamo allontanati non poco dall'assunto iniziale) non risiede nel *circoscrivere* dei brandelli o segmenti di supposta verità, ma continuare sempre, coraggiosamente, a fare e a farsi delle *domande*.

Non perché la verità sia eternamente elusiva (Socrate non lo credeva), ma perché la sua conquista non può che essere kierkegaardianamente (e Kierkegaard fu forse, tra i moderni, il più fedele al metodo del maestro) la conquista *qui* e *ora* di quel determinato individuo, di quel "singolo"; e non riposante e salottiera (o accademica) verità universale, nel senso *di tutti e per tutti*.

Francesco Lamendola

NOTE

- 1) PLATONE, *Fedone*, commento di E. Ferrai, Padova, 1888; 2^a ediz. A cura di Domenico Bassi, Torino, 1922, p. LVIII.
- 2) PLATONE, *Gorgia*, a cura di G. La Magna, Milano, 1942, p. 21.
- 3) *Introduzione alla Magia*, a cura del gruppo di Ur, Roma. Ediz. Mediterranee, rist. 1987 (3 voll.), vol. I, pp. 163-164.