

La luce dell'essere e della *verità*: percorso nel pensiero platonico

Dario Zucchello

Parte prima: Platone scrittore filosofico [lezione 1-3]

Lezione n. 1: l'orizzonte della filosofia platonica

LI-TI Socrate e la Città

«Da giovane, pensavo, come tanti, di dedicarmi alla politica non appena fossi stato padrone di me stesso. La situazione in cui mi venni a trovare era questa: ci fu una rivoluzione, poiché molti erano malcontenti della costituzione, e il governo passò nelle mani di cinquantuno cittadini: undici in città e dieci nel Pireo, con l'incarico di occuparsi dell'*agorà* e dell'amministrazione civica spicciola, mentre gli altri trenta detenevano il potere assoluto. Alcuni di questi erano miei famigliari e conoscenti, che mi fecero subito capire, invitandomi anche esplicitamente ad intraprenderla, che la vita pubblica mi si confaceva. Non c'è da meravigliarsi di quel che provavo: ero giovane, ed ero anche convinto che avrebbero governato la città riportandola da uno stile di vita ingiusto a un modo giusto, e dunque osservavo con attenzione come si muovevano. Non tardai pertanto ad accorgermi che costoro facevano sembrare oro, in confronto, il governo precedente. Fra l'altro, capitò anche che mandarono Socrate (un mio amico, più vecchio di me, uomo che non mi periterei di proclamare il più giusto fra quelli del suo tempo), ad arrestare, insieme con altri, una persona da mettere a morte, così da renderlo complice, contro la sua volontà, delle loro azioni. Egli però non obbedì, e preferì correre il rischio estremo anzi che partecipare ad azioni disoneste. Osservando questa ed altre cose simili, altrettanto gravi, mi ritrassi con ribrezzo da tutte quelle miserie. Non molto tempo dopo, caddero i Trenta, insieme col loro regime. Di nuovo, anche se con più pacatezza, mi prese il desiderio di occuparmi di politica e degli affari pubblici. Anche in quegli sconvolgimenti si verificarono molti fatti disgustosi, né c'era da meravigliarsi che in una situazione rivoluzionaria le vendette personali si moltiplicassero; ma quelli che rientrarono in città furono, sul momento, di una certa moderazione. Caso volle, però, in seguito, che alcuni potenti trascinassero in giudizio il nostro amico Socrate, agitando contro di lui un'accusa la più infamante per disonestà, e la più lontana dalla sua indole; lo perseguirono per empietà, lo condannarono, l'uccisero, lui che non aveva voluto prender parte alla cattura illegale di uno dei loro amici, al tempo in cui anch'essi soffrivano le miserie dell'esilio. Indotto di nuovo a riflessione su queste vicende, su chi si occupa di politica, su le leggi, su la morale in genere, quanto più passava il tempo e andavo avanti nell'età facendo di queste considerazioni, tanto più mi sembrava difficile riuscire a far qualcosa con la politica. Senza amici e compagni, impossibile realizzare niente; e non era agevole il trovarne di disponibili, fra quelli che c'erano, dato che la città non veniva più amministrata secondo i costumi e le abitudini dei padri; del tutto impossibile poi arrivare ad acquistarne facilmente di nuovi. La lettera delle leggi e dei costumi in generale si andavano corrompendo ad un punto tale che io, pur inizialmente tutto pieno dal desiderio di occuparmi della vita pubblica, guardando a ciò e vedendo come tutto si trascinava sbandando per ogni dove, finii col rimanere sconcertato. Continuai però ad osservare la situazione, caso mai si verificassero dei miglioramenti, sia in generale, sia soprattutto nel governo, ed aspettando sempre l'occasione buona per entrare in azione. Compresi, infine, che tutte quante le città di allora si trovavano ad essere malamente governate [...] e fui costretto a limitarmi a fare gli elogi della retta filosofia, come quella da cui sola può venire la capacità di scorgere ciò che è giusto nella vita pubblica e in quella privata; mai le generazioni degli uomini avrebbero potuto liberarsi dai mali, fino a che o non fossero giunti ai vertici del potere politico i filosofi veri e schietti, o i governanti delle città non diventassero, per un destino divino, filosofi.»

[Platone, *Lettera VII*, 324b-326b, in Platone, *Lettere*, a cura di P. Innocenti, Rizzoli, Milano, 1986].

La ricostruzione autobiografica di Platone (contenuta in una tarda epistola di cui, in passato, si è contestata l'autenticità, ma che, oggi, è per lo più ritenuta autentica) è particolarmente indicativa dei motivi di fondo della ricerca dell'autore:

- Platone [428\7 – 348\7] si rivela *uomo del suo tempo*, coinvolto nelle convulse vicende storico-politiche della sua città natale, Atene, a cavaliere tra V e IV secolo a.C., tra la sconfitta nella guerra del Peloponneso, la conseguente affermazione oligarchica e il successivo ristabilimento del governo democratico;
- egli marca la propria *destinazione* politica, per ascendenze familiari, interesse personale e amicizie, ma anche le proprie perplessità rispetto al disordine e alla ingiustizia dominanti;
- centrale in tal senso è soprattutto **la figura di Socrate: essa funge, nel contesto, da cartina di tornasole** per denunciare le intenzioni criminali degli oligarchi e la inaffidabilità dei democratici, così come, in generale, la corruzione della vita pubblica e culturale ateniese;
- infatti, Socrate, *il più giusto fra quelli del suo tempo*, è condannato e ucciso dalla Città che egli cercò di preservare, anche a rischio della vita, dalla disonestà;
- se il dramma socratico per un verso agisce da deterrente nei confronti dell'impegno politico, è pur vero che incide anche nella sua rifondazione, sollecitando l'approdo filosofico e la costruzione di una *élite* consapevole per guidare con competenza e giustizia la *polis*.

L'indicazione retrospettiva che emerge dalla testimonianza platonica è dunque inequivocabile: **la riflessione filosofica è stata originariamente funzionale alla soluzione del problema dell'ingiustizia nella Città**, drammaticamente e emblematicamente riproposto dal destino del maestro Socrate, l'uomo *giusto* ingiustamente condannato. Questo tratto corrisponde effettivamente a una costante della produzione letteraria del filosofo – trascorsa da espliciti e impliciti riferimenti etico-politici e segnata da almeno tre opere di impegno programmaticamente politico, *Repubblica*, *Politico* e *Leggi* -, ma anche della sua vita, scandita da viaggi e incontri – soprattutto in Magna Grecia – finalizzati allo studio delle comunità politiche locali (il primo viaggio, nel 388, con meta Taranto, centro di diffusione del pitagorismo, e Siracusa) o al tentativo di concretarvi i disegni teorici elaborati (nel 367 e 361, in occasione del secondo e terzo viaggio a Siracusa).

D'altra parte il testo esprime:

- la convinzione che nella Città ingiusta al giusto non fosse consentito operare *politicamente* per il bene della comunità, pena la morte: un convincimento che Platone aveva attribuito a Socrate nella sua *Apologia*, e che potrebbe effettivamente costituire un tratto della fisionomia storica del personaggio;

- la consapevolezza della **necessità di un profondo riesame delle radici culturali (politiche e morali) della decadenza**: essa si sarebbe manifestata in primo luogo nella prima produzione letteraria, nei cosiddetti *dialoghi socratici*, veri e propri assaggi della inconsistenza dei pretesi protagonisti della vita pubblica ateniese e della incompetenza dei presunti maestri (sofisti);
- la **persuasione che solo un adeguato impianto filosofico potesse assicurare la liberazione dai mali**: a tale fondazione provvederanno soprattutto i grandi dialoghi della maturità, *Fedone* e *Repubblica* in testa;
- la **coscienza che la trasformazione della vita pubblica dovesse passare attraverso una conseguente aggregazione di amici e compagni**: essa avrebbe trovato traduzione nell'ideale comunitario della *Accademia* platonica, l'istituzione religiosa, politica e pedagogica fondata dal filosofo al ritorno dal primo viaggio italiano (387 a.C.) e che nella *Repubblica* ha probabilmente il suo principale manifesto ideologico;
- la **certezza che la missione e la responsabilità del filosofo fossero eminentemente politiche**: un tema che rimane sottinteso nei dialoghi giovanili, dove sembrerebbe campeggiare la figura socratica come vero modello del nuovo politico (*Gorgia*), per farsi più trasparente, a partire dal *Menone*, nei dialoghi della maturità.

Sintomatico che proprio Socrate diventi il grande protagonista della produzione letteraria platonica: fino a un certo punto forse incarnazione drammatica del personaggio storico così come Platone ebbe modo di conoscerlo e interpretarlo; poi probabilmente semplice portavoce del *logos* originale maturato dal discepolo, egli è animatore delle discussioni al centro della vasta articolazione di dialoghi (34) frutto della creatività platonica.

Ricerche

Una buona presentazione generale del pensiero di Platone si può consultare in F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari-Roma, 1978. Dello stesso autore è valida la sintesi contenuta in *Storia della filosofia*, I, *La filosofia antica (1)*, a cura di F. Adorno, Feltrinelli, Milano, 1977⁴.

Molto valida anche l'ampia esposizione di un altro specialista, G. Giannantoni, in *Storia della Filosofia*, diretta da M. Dal Pra, 3, *La filosofia greca dal VI al IV secolo*, Vallardi, Milano, 1975.

Chiara, discretamente articolata e documentata la sezione su Platone contenuta nel secondo volume di G. Reale, *Storia della filosofia antica. Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1984. La stessa sezione è stata poi notevolmente arricchita, con una approfondita discussione degli esiti del più recente dibattito ermeneutico sulla filosofia platonica, e pubblicata autonomamente, con successive ristampe e ampliamenti testuali, sotto il nuovo titolo di *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1987⁴.

Stimolante e accessibile la interpretazione del pensiero platonico, sullo sfondo delle scuole socratiche, proposta in *Storia della filosofia. 1. L'Antichità*, a cura di P. Rossi e C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari, 1993.

Una interessante, documentata e criticamente argomentata ricostruzione complessiva del pensiero del filosofo è quella di F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma, 1998, che si consiglia soprattutto per l'intelligente articolazione della esposizione.

Se invece si cerca una presentazione del pensiero platonico attraverso un esame delle singole opere, può ancora valere la pena, nonostante l'interpretazione un po' datata, la consultazione dei capitoli del classico di A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, La Nuova Italia, Firenze, 1968.

Un altro classico, forse più stimolante, che abbastanza sinteticamente riassume le articolazioni essenziali del pensiero platonico è L. Robin, *Platone*, Cisalpino, Milano, 1988², risultato di una grande competenza sui testi e di un approccio più problematico rispetto al precedente.

Come introduzione ai problemi della lettura di Platone è utile T.S. Szlezak, *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano, 1991, uno dei rappresentanti del cosiddetto *nuovo paradigma* ermeneutico, coltivato nei due poli, tedesco (la scuola di Tübingen) e milanese (Università Cattolica).

Infine, tenuto conto del taglio che abbiamo proposto nella lezione introduttiva, è consigliabile la lettura di A. Cavarero, *Dialettica e politica in Platone*, Cedam, Padova, 1976.

Per una lettura etico-politica è ancora fondamentale W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze, 1978, che ricostruisce di fatto l'evoluzione del pensiero platonico, dalle sue radici socratiche, privilegiando ovviamente il punto di vista etico ma nella prospettiva dell'azione dell'uomo nella *Città*.

Per un primo orientamento sulle risorse disponibili in rete su Platone si può consultare la pagina (in lingua inglese) del M.I.T. all'indirizzo <http://classics.mit.edu/Browse/index.html>, che presenta un indice delle risorse testuali su Platone. Buon punto di partenza per un primo orientamento è anche, all'indirizzo <http://www.union.edu/PUBLIC/LIBRARY/guide/plato.html>, la pagina *Plato in context* della Shaffer Library, a cura di Bruce Connoly e Gail M. Golderman. Sito istituzionale, della *International Plato Society*, è quello all'URL <http://www.platon.org/>, da cui si può accedere alla ricerca più avanzata nel settore degli studi platonici.

Molto utile anche il sito (in lingua inglese), a cura di Bernard Suzanne, dedicato ai dialoghi platonici [<http://phd.evansville.edu/plato.htm>], che contiene sia documentazione sui testi sia *link* verso altre risorse *web*. Piuttosto ricca anche la pagina [<http://plato.evansville.edu/>] consacrata da A.F. Beavers ai maggiori dialoghi platonici, con biografia e *link*, e quella, di presentazione generale, a cura di Anthony Storm presso l'URL <http://www.2xtreme.net/dstorm/plato>. Utile per procedere a ulteriori indagini la sezione specifica della Björn's Guide to Philosophy [<http://www.knuten.liu.se/~bjoch509/philosophers/pla.html>], che propone *link* ipertestuali verso materiale di vario genere concernente Platone. Introduttiva e orientativa la pagina a cura di Garth Kemerling, all'indirizzo <http://people.delphi.com/gkemerling/ph/plat.htm>.

Una presentazione generale in lingua inglese è anche quella di Richard Hooker nella pagina dedicata a Platone presso l'URL <http://www.wsu.edu:8080/~dec/GREECE/PLATO.HTM>. Dello stesso tenore anche lo spazio previsto da *Philosophy for Everyone* per Platone, all'indirizzo <http://www.geocities.com/Athens/Delphi/2795/plato.htm>, che consente una esplorazione dei testi e di altri siti dedicati al filosofo. Una esposizione sintetica ma completa della filosofia platonica è proposta da Ron Turner all'indirizzo <http://www.connect.net/ron/plato.html>. Ricca e approfondita è la pagina *Science and human values*, a cura di Fred L. Wilson, dedicata soprattutto alla interpretazione platonica della natura, all'indirizzo <http://www.rit.edu/~flwstv/plato.html>.

In lingua italiana si potrebbe partire dal repertorio di autori greci e relative risorse all'indirizzo web <http://ecn01.economia.unibo.it/dipartim/stoant/rassegna1/autgr.html>. Una presentazione generale del pensiero di Platone a cura di Paolo Scroccaro si può trovare all'indirizzo <http://estovest.hypermart.net/tradizione/platone.html>.

Lezione n. 2: sapienza e scrittura

Con Platone si può dire che nasca la tradizione letteraria della filosofia: prima di lui, infatti, il ricorso alla scrittura da parte dei sapienti era rimasto per lo più eccezionale, spesso, come documentato nella maggioranza dei casi, limitato a un testo, dai contorni per noi problematici, in cui era riassunta la concezione complessiva della realtà del suo autore. La seconda metà del V secolo a.C. fa registrare un aumento della produzione e circolazione di scritti filosofici, come testimoniato, negli stessi dialoghi platonici, dai riferimenti al successo e alla presenza di *mercato* dell'opera di Anassagora, e, nella dossografia (raccolta delle opinioni dei filosofi), dal corposo elenco di testi attribuiti a Democrito, contemporaneo di Platone.

Con Platone, comunque, non nasce il prototipo del trattato sistematico ovvero del saggio filosofico, che avranno sviluppo successivamente; a Platone dobbiamo (lungo un arco probabilmente di mezzo secolo, dal 399 al 348) se non la creazione almeno la prima articolata produzione di *dialoghi filosofici*, di finzioni letterarie nelle quali un protagonista principale – quasi sempre Socrate, colui che era stato riferimento per il giovane autore – volta a volta si confronta sui temi morali, politici, scientifici con interlocutori in qualche modo coinvolti, come competenti o presunti tali, nella storia culturale del V-IV secolo ad Atene.

Eppure, se è vero che con Platone nasce la letteratura filosofica, è vero altresì che con lo stesso filosofo abbiamo, all'atto di nascita di tale tradizione, una chiara presa di posizione contro i rischi impliciti nella scrittura, filosofica soprattutto. Residuo di una aristocratica chiusura nei confronti dei *molti*, ampiamente attestata nella riflessione arcaica (Parmenide, Eraclito), effetto della esemplare scelta socratica della oralità, la posizione platonica appare quindi problematica, tanto più tenuto conto del fatto che, all'interno della sua scuola, le testimonianze antiche (dell'allievo Aristotele in primo luogo) documentano l'insegnamento di dottrine non riscontrabili, se non per accenni, nella produzione letteraria, conservatoci integralmente. La valutazione del rapporto tra tali *dottrine non scritte* e i dialoghi è stata molto controversa nel recente dibattito critico sul pensiero dell'autore.

L2-T1 Il mito di Theuth

«**Socrate:** Ma ci rimane la questione dell'opportunità e inopportunità dello scrivere, cioè da dire le condizioni che lo rendono opportuno e inopportuno. No? **Fedro:** Sì. **Socrate:** Ora sai tu come si possa meglio piacere al dio, in materia di discorsi, in pratica e in teoria? **Fedro:** No. E tu? **Socrate:** Sì, posso riferirti un racconto degli antichi. Essi conoscono la verità; se potessimo scoprirla da noi, forse che ci occuperemmo ancora delle opinioni degli uomini? **Fedro:** Che domanda ridicola! Ma raccontami questa storia.

Socrate: Ho sentito narrare che a Naucrati d'Egitto dimorava uno dei vecchi dèi del paese, il dio a cui è sacro l'uccello chiamato ibis, e di nome detto Theuth. Egli fu l'inventore dei numeri, del calcolo, della geometria e dell'astronomia, per non parlare del gioco del tavoliere e dei dadi e finalmente delle lettere dell'alfabeto. Re dell'intero paese era a quel tempo Thamus, che abitava nella grande città dell'Alto Egitto che i Greci chiamano Tebe egiziana e il cui dio è Ammone. Theuth venne presso il re, gli rivelò le sue arti dicendo che esse dovevano essere diffuse presso tutti gli Egiziani. Il re di ciascuna gli chiedeva quale utilità comportasse, e poiché Theuth spiegava, egli

disapprovava ciò che gli sembrava negativo, lodava ciò che gli pareva dicesse bene. Su ciascuna arte, dice la storia, Thamus aveva molti argomenti da dire a Theuth sia contro sia a favore, ma sarebbe troppo lungo esporli. Quando giunsero all'alfabeto: «Questa scienza, o re – disse Theuth – renderà gli Egiziani più sapienti e arricchirà la loro memoria perché questa scoperta è una medicina per la sapienza e la memoria». E il re rispose: «O ingegnosissimo Theuth, una cosa è la potenza creatrice di arti nuove, altra cosa è giudicare qual grado di danno e di utilità esse posseggano per coloro che le useranno. E così ora tu, per benevolenza verso l'alfabeto di cui sei inventore, hai esposto il contrario del suo vero effetto. Perché esso ingenererà oblio nelle anime di chi lo imparerà: essi cesseranno di esercitarsi la memoria perché fidandosi dello scritto richiederanno le cose alla mente non più dall'interno di se stessi, ma dal di fuori, attraverso segni estranei: ciò che tu hai trovato non è una ricetta per la memoria ma per richiamare alla mente. Né tu offri vera sapienza ai tuoi scolari, ma ne dai solo l'apparenza perché essi, grazie a te, potendo avere notizie di molte cose senza insegnamento, si crederanno d'essere dottissimi, mentre per la maggior parte non sapranno nulla; con loro sarà una sofferenza discorrere, imbottiti di opinioni invece che sapienti».

Fedro: O Socrate, ti è facile inventare racconti egiziani e di qualunque altro paese ti piaccia! **Socrate:** Oh! Ma i sacerdoti del tempio di Zeus a Dodona, mio caro, dicevano che le prime rivelazioni profetiche erano uscite da una quercia. Alla gente di quei giorni, che non era sapiente come voi giovani, bastava nella loro ingenuità udire ciò che dicevano «la quercia e la pietra», purché dicessero il vero. Per te invece fa differenza chi è che parla e da qual paese viene: tu non ti accontenti di esaminare semplicemente se ciò che dice è vero o falso.» [Platone, *Fedro*, 274b-275c, a cura di P. Pucci, Laterza, Roma-Bari, 1998].

Il brano, estratto da uno dei più noti dialoghi platonici della maturità (380-360), il *Fedro*, mette a tema il problema che sopra abbiamo introdotto e rappresenta, molto probabilmente, un fondamentale esercizio di autocomprensione da parte dello stesso Platone. Questi gli elementi essenziali per la comprensione:

- lo scambio dialogico si apre con la **evocazione degli antichi in quanto conoscitori del vero**: il racconto è così inquadrato in una prospettiva veritativa;
- Theuth è presentato come inventore di *arti* utili all'umanità, e rivendicate come tali nell'esame condotto dal re Thamus: **l'inventore riconosceva di dovere legittimare le proprie *technai* (arti) di fronte alla istanza superiore incarnata dalla sapienza del re**;
- la *scrittura* alfabetica è in tal senso vantata come privilegiata via di accesso alla *sapienza* (*sophia*), una sorta di ritrovato (*pharmakon*, medicina) per la *memoria*;
- all'entusiasmo dell'inventore segue il ridimensionamento del giudice: l'*alfabeto* sarà invero *pharmakon*, ma inteso come *veleno* per la *memoria*: **la scrittura non farà che nutrire l'illusione della sapienza, concorrendo in realtà a ingenerare oblio**;
- essa, infatti, si tradurrà in un superficiale nozionismo, in un esercizio mnemonico fine a se stesso, distraendo, invece, da quel recupero interiore, imprescindibile per il vero apprendimento, in cui Thamus identifica la *vera* sapienza;

- alla liquidatoria osservazione di Fedro circa il contesto fantasioso (*racconto d'Egitto*), Socrate, introducendo l'analogia con le rivelazioni religiose, fa notare come non ci si debba fermare alla cornice mitica, e cogliere piuttosto il messaggio di verità che vi è racchiuso.

Il mito, probabile invenzione platonica, è particolarmente pregnante perché, oltre a coinvolgere elementi fondamentali della proposta filosofica platonica (che per il momento trascuriamo), tesse intorno a sé una fitta serie di rimandi culturalmente trasparenti all'epoca (370 a.C. circa) della composizione del dialogo, che possiamo così riassumere:

- la **polemica contro la pretesa che l'acquisizione di competenze tecniche possa garantire una vera sapienza**: in effetti Platone sembra contrapporre alla estrinsecità dell'apporto tecnico la interiorità della appropriazione personale. **Obiettivo del rilievo** una **tradizione**, quella **sofistica**, che aveva ritenuto sufficiente per l'insegnamento la trasmissione di nozioni e arti, riducendo la virtù alla loro efficace manipolazione;
- la **subordinazione delle *technai* a una valutazione di ordine non tecnico** (la sottolineatura dello scarto tra *potenza* inventiva e capacità *critica*), che possa vagliarne la effettiva *utilità* per gli uomini: non l'immediato ritorno utilitaristico, ma l'efficacia duratura rispetto all'impegno veritativo dell'uomo. In questo **Platone si mostra discepolo di Socrate**, almeno del personaggio protagonista dei suoi primi dialoghi, che poteva rilevare la inconsistenza del contributo educativo dei sofisti proprio a partire dalla loro incapacità di determinare che cosa fosse l'uomo cui pretendevano di insegnare la *virtù*;
- in particolare la **sottolineatura della seduzione esercitata dalla scrittura** quale *medium* di una sapienza solo apparente: se da un lato essa ribadisce l'urgenza di un vaglio superiore, per altro essa accentua nello specifico il rischio implicito nel cedimento alla illusione nozionistica. Platone sembra così prendere posizione nei confronti della retorica di stampo gorgiano, proposta a livello educativo nella concorrente scuola di Isocrate;
- il **nesso tra *memoria* e *sapienza***: esso ci riporta a uno dei grandi filoni della tradizione sapienziale, quello **pitagorico**, con i suoi miti connessi (immortalità dell'anima), da Platone ampiamente sfruttati (come avremo modo di verificare). In questo caso, **contro la superficiale *doxosophia* (sapienza di opinioni) potenzialmente indotta dalla scrittura, il filosofo si appella alla presa di possesso interiore della verità.**

Abbiamo parlato, a proposito di questo mito, anche di un saggio di autocomprensione da parte dell'autore. Non c'è dubbio, infatti, che il tema della *scrittura* in bocca a Socrate avesse un originale valore e comportasse una messa in discussione della stessa posizione di Platone, *scrittore filosofico*, autore di 34 dialoghi, un discorso (*Apologia di Socrate*) e un corpo di *Lettere*:

- anche **in Socrate la vera ricerca era stata condotta** in un confronto dialettico, **evitando l'esercizio letterario**: ciò che sicuramente possiamo attribuire al personaggio storico è la sua fedeltà a un *logos* condotto in ambito orale;
- nel mito di Theuth è **Thamus a mettere in guardia dai rischi della scrittura** che, fornendo potenzialmente un'ampia gamma di informazioni, può illudere sul reale apprendimento: **essa, in effetti, produrrà oblio** (*lêthê* – il termine *verità* in greco, *alêtheia*, è costruito con la negazione di oblio) *nelle anime*. All'esercizio della memoria evocato dal re corrisponde la valorizzazione dell'esame socratico, sviluppato come *cura dell'anima*, nei *dialoghi socratici* ma anche nella testimonianza di Senofonte;
- il **timore di Thamus** è soprattutto quello **che la ostentazione nozionistica renda impossibile una vera comunicazione**: allarme già documentato nella polemica socratica contro la retorica sofistica, in particolare nei dialoghi giovanili di Platone.

Insomma, Platone mette in guardia - ricorrendo alla voce del protagonista privilegiato dei suoi *dialoghi*, dunque personaggio letterario, *Socrate* – dai rischi di una sopravvalutazione del messaggio scritto, insistendo per marcare la superiorità formativa di un esercizio interiore della memoria, che coinvolga effettivamente l'anima e garantisca genuino apprendimento. La lezione di Socrate è così utilizzata per ridimensionare le stesse pretese della letteratura filosofica dell'autore, segnalando come un vero percorso pedagogico debba passare attraverso il concreto dialogare.

Il racconto di Theuth è comunque rilevante anche perché offre l'occasione a Platone per mettere chiaramente a fuoco un aspetto della sua scelta comunicativa: **l'uso (frequente) di miti si giustifica nella misura in cui essi, con l'immediatezza del racconto, riescano a fare intuire un contenuto di verità**, certamente senza avere la presunzione della esaustività di esame. Più approssimativi ma emotivamente più coinvolgenti di una disamina razionale, i *miti* interessano la sfera cognitiva (in quanto fanno conoscere o avviano alla conoscenza e in tal senso sono *veri*) ma anche quella affettiva (dal momento che, soprattutto i miti di carattere escatologico, investono direttamente la sfera esistenziale, suscitando interrogativi sul destino e significato della propria vita), risultando, rispetto alla mera teoria, più efficaci in vista di una circolazione pubblica. Aspetto importante anche nella prospettiva della *sapienza* come esercizio interiore delineata all'interno del racconto.

Ricerche

Sul tema di questa lezione sono fondamentali due opere, tra loro molto diverse, di due grandi specialisti. Sullo specifico della *scrittura* è **indispensabile** la lettura di K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Bibliopolis, Napoli, 1984, che raccoglie un ciclo di lezioni tenute dal compianto studioso tedesco, grande rappresentante della scuola di Tübingen con H. Krämer: da non perdere soprattutto la prima, *Questioni fondamentali di ermeneutica platonica*. L'altro contributo imprescindibile è quello di E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da omero a Platone*, Laterza, Bari-Roma, 1995, particolarmente nella sua seconda parte, *La necessità del platonismo*, dedicata al filosofo.

Sul problema del nesso tra scrittura come *tecnica* e *sapienza* è lettura utile G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari, 1991, soprattutto il capitolo terzo, *Le tecniche nei primi dialoghi platonici*, e il nono, *Scienza e tecnica*.

Globalmente, sui problemi sollevati dal *Fedro*, è consigliabile la consultazione della *Introduzione* di B. Centrone a Platone, *Fedro*, a cura di P. Pucci e B. Centrone, Laterza, Bari-Roma, 1998.

Sul *mito* è ancora da consultare il testo di Gaiser, soprattutto il capitolo quinto, *I miti di Platone sull'esempio di Leggi X 903 b – 905 d*. Importante anche P. Friedländer, *Platone. Eidos, Paideia, Logos*, La Nuova Italia, Firenze, 1979, Parte prima, cap. IX, *Il mito*. Interessante anche L. Ceccarini, *Il mito in Platone*, Marietti, Genova, 1991. Uno studio antologico di facile consultazione è quello di G. Droz, *I miti platonici*, Edizioni Dedalo, Bari, 1994.

Lezione n. 3: oralità e scrittura

Dopo l'introduzione del tema – la opportunità della scrittura - con il mito di Theuth, Platone viene sviluppandolo nella parte conclusiva del dialogo sul registro più problematico, quello del nesso con la *oralità*.

L3-T1 Il «discorso di colui che sa»

«**Socrate:** Dunque colui che pensa di lasciare dopo di sé una tecnica per iscritto e colui che a sua volta la riceve come se dovesse derivare qualcosa di chiaro e di stabile dalla scrittura, sarebbe pieno di molta ingenuità e nei fatti ignorerebbe la profezia di Ammone, ritenendo che i discorsi scritti siano qualcosa di più di un modo per rammentare a chi già sa, in merito a quelle cose su cui verte lo scritto. **Fedro:** Giustissimo. **Socrate:** Perché di terribile, Fedro, la scrittura ha questo, che è veramente simile alla pittura dal vivo. E infatti i suoi prodotti stanno ritti come esseri viventi, ma qualora si chieda qualcosa, molto solennemente tacciono; così anche i discorsi: potresti credere che essi parlino come se pensassero qualcosa; ma se tu rivolgi una domanda riguardo alle cose che dicono, con l'intenzione di apprendere, in qualche modo esprimono solo e sempre la stessa cosa. Quando poi una buona volta sia stato scritto, qualunque discorso circola dappertutto, allo stesso modo vicino a quelli che ne capiscono, come pure vicino a quelli cui non importa nulla, e non sa a chi bisogna parlare e a chi no. Se viene offeso o anche ingiuriato a torto, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre. Perché da solo non è capace di difendersi, né di portare aiuto a se stesso. **Fedro:** Anche queste cose che dici sono giustissime. **Socrate:** E allora? Consideriamo un altro discorso, fratello legittimo di questo, in che modo nasca e quanto migliore e più potente di questo si sviluppi? **Fedro:** Qual è questo e come nasce? **Socrate:** Quello che è scritto con scienza nell'anima di chi apprende, capace di difendersi da sé, e che sa di fronte a chi bisogna parlare e tacere. **Fedro:** Tu parli del discorso di colui che sa, quello vivente e animato, di cui quello scritto potrebbe essere detto giustamente un'immagine» [Platone, *Fedro*, 275c-276a, a cura di F. De Luise, Zanichelli, Bologna, 1997].

Nel passo possiamo individuare la seguente scansione essenziale:

- **alla scrittura** (in greco *grammata*, *segni scritti*) **non può essere affidato nulla di chiaro (preciso) e permanente** [due caratteri che identificano un sapere forte, una competenza, una *technè*];
- **i discorsi scritti possono al limite servire come strumenti ipomnematici** (di sostegno alla memoria);
- questi discorsi, in effetti, danno solo l'impressione della vivacità, mentre poi ripetono sempre le stesse cose;
- inoltre essi sono destinati, in quanto fissati nella scrittura, a circolare, anche tra coloro che sono impreparati a riceverli;
- globalmente **essi non sono autosufficienti**, richiedono comunque l'intervento del loro autore per *difendersi*;
- **migliore e più efficace è il discorso che è scritto con scienza nell'anima**, che ha vita e autonomia (una propria *anima*), e che, non essendo affidato allo scritto, sa, secondo le circostanze, parlare e tacere.

Ciò che a Platone interessa rilevare è il potenziale di equivocità che la scrittura, in quanto comunicazione rigida, incapace di illustrare se stessa, di rettificarsi e precisarsi, e soprattutto in quanto destinata a passare, con quella rigidità, alla attenzione di persone diverse, variamente motivate e partecipi, comporta.

A tale preoccupazione corrisponde la sostanziale riduzione del segno scritto (*gramma*) a mero *eidôlon* (in greco *immagine* ma anche *fantasma*) del *logos* (discorso) genuino (orale) e la sua caratterizzazione *ipomnemantica*. Appurato in precedenza che la vera sapienza coinvolge un processo di apprensione e recupero interiore ben diverso dal *nozionismo* che la scrittura può assicurare, è possibile prospettare il discorso scritto come copia per ricordare ciò che è stato appreso altrimenti.

Nella misura in cui viene fatto valere essenzialmente come *notifica* per la rammemorazione, il discorso scritto è riconosciuto insufficiente proprio come *medium comunicativo*: dal punto di vista espressivo esso si rivela troppo dipendente dall'intervento dell'autore per garantire al messaggio spessore e soprattutto chiarezza. Non c'è dubbio, in tal senso, che Platone abbia fatto ampiamente reagire su questo materiale l'archetipo dell'insegnamento e della comunicazione socratici, improntati alla pratica della discussione, e all'imperativo della precisazione dialettica (la richiesta definitoria, il richiamo all'esigenza di brevi scambi interrogativi per mettere a fuoco la valenza di certi termini, la ricerca della *omologhia*, dell'accordo sul significato di certi termini-concetti).

Così allo scritto è contrapposto il *discorso vivente, animato, che, quando accompagnato da conoscenza, è in grado di incidere nell'anima dell'interlocutore*, di attivare quel processo interiore in cui, come abbiamo visto, Platone faceva consistere il vero sapere. Il dialogare socratico è dunque il modello di comunicazione filosofica che l'autore assume e su cui ritaglia la propria interpretazione della comunicazione scritta, come copia imperfetta e quindi ripiego ipomnemantico.

L3-T2 Il gioco della scrittura

«**Socrate:** [...] E dimmi questo: l'agricoltore che ha senno, di quei semi a cui tiene e di cui desidera che ci siano frutti, potrebbe con serietà, seminando d'estate nei giardini di Adone, godere vedendoli diventare belli in otto giorni, o piuttosto potrebbe fare queste cose per gioco e per celebrare la festa, quand'anche lo facesse? E per quelli che l'interessano veramente, seguendo la tecnica agricola, dopo averli sparsi nel terreno adatto, sarebbe felice se nell'ottavo mese quanti ne ha seminato siano giunti a compimento? **Fedro:** Così, credo, Socrate: alcune cose le farebbe seriamente, altre invece diversamente, come tu dici. **Socrate:** Ma colui che ha conoscenza delle cose giuste e belle e buone, vogliamo dire che ha meno senno dell'agricoltore nei confronti dei suoi semi? **Fedro:** Niente affatto. **Socrate:** Allora non li scriverà seriamente, seminandoli in acqua nera, servendosi di una penna, con discorsi incapaci di portare aiuto a se stessi con la parola, incapaci di insegnare convenientemente il vero. **Fedro:** Non è affatto verosimile. **Socrate:** Non lo è, infatti. Piuttosto i giardini di scrittura, come sembra, li seminerà e scriverà per gioco, nel caso che scriva, costituendo per sé un tesoro di appunti, in vista dell'obliosa vecchiaia, nel caso vi giunga, e anche per chiunque segua la stessa traccia e godrà nel veder crescere le piantine delicate; ma, qualora altri pratichino altri giochi, abbeverandosi di simposi e di quanti altri diverti-

menti fratelli di questi, come sembra, invece che con questi, con quelli che dico io passerà il tempo giocando. **Fedro:** Tu parli di un gioco bellissimo, rispetto a uno da poco, Socrate, quello di chi è capace di giocare con i discorsi e di comporre storie sulla giustizia e sulle altre cose di cui tu parli. **Socrate:** È così, in effetti, caro Fedro. Ma molto più bello, credo è l'impegno serio su queste cose, quando uno, utilizzando la dialettica, presa un'anima adatta, pianta e semina discorsi con scienza, quelli capaci di venire in aiuto a se stessi e a colui che li ha piantati, e non senza frutto, ma portatori di un seme da cui verranno altri discorsi, crescendo in altre indoli, capaci di rendere questo seme immortale per sempre e di rendere felice chi ce l'ha, al massimo livello possibile per un uomo» [Platone, *Fedro*, 276b-277a].

Questo secondo passaggio proietta sul nesso scrittura-oralità la coppia *gioco-serietà*:

- come l'agricoltore che intende far fruttare i propri semi sceglie il terreno adeguato, evitando la soluzione artificiosa che assicura una veloce e prematura fioritura senza esiti, così **chi ha vera conoscenza non vorrà seriamente disperdere il proprio patrimonio affidandolo alla scrittura** per una facile ma inconsistente efflorescenza di discorsi, **ma cercherà piuttosto di farlo maturare in un'anima adatta;**
- tuttavia **la scrittura**, sebbene *gioco* (*paidia*), consente di accumulare un *tesoro di ricordi*, e in questo senso è **gioco bellissimo**, più *serio* di altri, in cui comunque si coltiva una *immagine* della serietà (*spoudè*) propria del dialogo orale;
- esso, infatti, non disperde il proprio messaggio in *acqua nera*, ma lo innesta in piena autonomia, con discorsi in grado di *difendersi*, in un'*anima congeniale*, suscitando altri discorsi, nella prospettiva della immortalità del *logos* stesso.

Anche in questo caso l'archetipo dialogico domina la riflessione, facendo chiaramente intravedere sullo sfondo la presenza del Socrate storico, che nulla aveva scritto. Secondo Platone il discorso potrà allora essere *scritto in acqua nera* e dunque puramente esteriore – come quello dei sofisti – ovvero *gioco bellissimo*, appagante per lo scrivente (come quello dei poeti): tuttavia solo in quanto dialogo tra anime esso fruttifica in modo duraturo. La *dialettica* si conferma scienza capace di portare aiuto a se stessa nei suoi *logoi* e di far germogliare altri discorsi, assicurando a chi la esercita felicità e immortalità.

Come l'autore ribadirà poco più avanti, nella conclusione del dialogo, racconti o discorsi e miti sulla giustizia (e su altri temi importanti come questi) sono bei giochi, ma ancora più bella è la *serietà* della ricerca vivente della verità, *scritta nell'anima*: a essa saranno affidate le *cose di maggior valore*. **Tra il gioco della scrittura e la serietà della dialettica c'è contrapposizione nel risultato, ma continuità nella procedura della ricerca:** lo stesso Platone nel proprio dialogo fa l'uno e l'altro, racconta, scrive e ricerca.

È possibile ipotizzare che Platone voglia, attraverso la scrittura, salvare elementi dell'oralità nel gioco (*bello*) del raccontare miti su valori importanti della vita, preservando anche l'immagine del ragionare dialettico sulle medesime cose? Perché al-

trimenti, se tali erano i suoi convincimenti, egli ha comunque scritto così tanto, trasformando, tra l'altro, il suo maestro in un vero e proprio personaggio letterario? Prima di provare a tirare le somme di quello che abbiamo rilevato e tentare una risposta, dobbiamo ancora esaminare un elemento autoreferenziale che Platone introduce nella *Lettera VII*, già utilizzata come teso di apertura [L1-T1].

L3-T3 Dottrina e scrittura

«Questo è il modo in cui, anche quella volta, parlai con Dionisio. Non mi diffusi a spiegargli tutto: né egli me lo aveva chiesto; egli si dava arie, infatti, di conoscere bene molte e fondamentali dottrine, e di possederle a sufficienza sulla base di quello che ne aveva sentito dire. Mi è giunto all'orecchio che in seguito abbia addirittura steso per iscritto ciò che aveva appreso da me, presentandolo come lavoro suo, e non come resoconto di cose udite; ma di preciso non ne so niente. So invece che anche altri hanno scritto su questi stessi argomenti; ma chi sono, non lo sanno né pur loro. Questo solo ho da dire sul conto di tutti coloro i quali hanno scritto e scriveranno su questo argomento, e che affermano di essere esperti di ciò cui anch'io mi dedico (l'abbiano appreso da me, da altri, o per conto proprio): penso che sia impossibile ne abbiano capito qualcosa. Non esiste nessun mio scritto sull'argomento; né mai esisterà. Non si tratta assolutamente di una disciplina che sia lecito insegnare come le altre; solo dopo lunga frequentazione e convivenza col suo contenuto essa si manifesta nell'anima, come la luce che subitamente si accende da una scintilla di fuoco, per nutrirsi poi di sé stessa. Eppure io so almeno questo, che tali cose, scritte o dette da me, sarebbero dette nel miglior modo [...] Se davvero pensassi che è possibile scriverle in modo degno, e comunicarle anche alla massa, che cosa di più bello nella vita potrei fare, se non mettere per iscritto un insegnamento che è di grande utilità per gli uomini, svelando così in piena luce per tutti la natura? Ma io non credo che quello che si può chiamare un metter mano a tali argomenti sia un bene per gli uomini, tranne per quei pochissimi che son capaci di trovarli essi stessi, purché sia dato loro un piccolo cenno [...]» [341a-e].

Ricordando la propria esperienza a Siracusa, al fianco del giovane tiranno Dionisio, Platone ha modo di precisare che:

- il suo allievo, come altri, aveva avuto la pretesa di scrivere una relazione sulle *dottrine fondamentali* apprese dallo stesso filosofo [che è in proposito piuttosto evasivo]: tuttavia lo stesso ricorso alla scrittura rivela la sua incomprensione per la ricerca platonica;
- in realtà **non esisteva né sarebbe mai esistito uno scritto platonico in proposito** (le *dottrine fondamentali*, in greco *ta meghista*, *le cose somme*);
- ciò a causa della strutturale peculiarità dell'oggetto della ricerca, di cui, per Platone, non era utile la divulgazione a tutti: i pochi che avrebbero potuto avvantaggiarsene, d'altra parte, non avrebbero avuto bisogno di uno scritto, essendo in grado, con un piccolo aiuto, di raggiungere da soli i risultati;
- **la verità al centro dell'insegnamento platonico, infatti, all'improvviso si palesava nell'anima**, dopo una lunga fase di vita e ricerca in comune: **una tale esperienza esistenziale non poteva quindi essere surrogata da alcuna relazione scritta.**

Le affermazioni di Platone danno effettivamente da pensare: esse sembrano implicare una svalutazione della sua produzione scritta e soprattutto escludere quanto era per lui fondamentale dalla comunicazione affidata alla scrittura. Di più, il modello fatto valere, connotato in termini esistenziali, ha certamente radici nella comunità socratica e riflette probabilmente la pratica educativa nella scuola di Platone, l'*Accademia*. Ciò risulta ulteriormente problematico:

- **Platone chiaramente conserva un pregiudizio (socratico) nei confronti della comunicazione scritta:** per lui la vera forma della comunicazione (e dell'insegnamento) è quella tra *anime*, vincolata alla *oralità* della *dialettica*;
- dello scritto egli ha sostanzialmente ribadito due limiti essenziali: la ottusa, rigida fissità rispetto ai contesti sempre vari della fruizione e la indiscriminata accessibilità pubblica, foriere di travisamenti e fraintendimenti: **quanto ha valore per un autore non sarà allora mai affidato alla scrittura**;
- questo significa che **per Platone la vera ricerca è quella condotta, nel confronto e nella discussione, all'interno della sua comunità accademica**, di cui abbiamo notizie soprattutto attraverso la testimonianza aristotelica (che documenta *dottrine non scritte* sui *principi*);
- eppure egli ha molto pubblicato, ha proposto il *bel gioco* della scrittura su temi morali, politici e scientifici, evidentemente consapevole della importanza e funzione della loro giocosa serietà;
- **gli scritti platonici certamente riflettono, della ricerca accademica (e socratica), l'impostazione dialettica** (che fa privilegiare la forma dialogica), costituendo, in questo senso, manifesti e esemplificazioni dei modi e dei temi dell'indagine sviluppata nella scuola;
- è plausibile, inoltre, che, **in quanto immagini consapevoli e gioco serio, i dialoghi potessero essere originariamente intesi come occasioni per esortare alla vita filosofica**, a quella, in particolare, che la istituzione platonica offriva in concorrenza con altri istituti (quello di Isocrate, in primo luogo);
- il ricorso al mito, con le sue valenze intuitive e ricadute esistenziali, può fare poi pensare alla intenzione di incidere anche nella vita dei potenziali lettori, avviando un processo catartico di revisione dei e liberazione dai pregiudizi.

Ricerche

Molto utile sul problema delle critiche del *Fedro* il terzo capitolo del saggio di Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, in precedenza citato. Utile anche il capitolo terzo, *Le linee essenziali del nuovo paradigma alternativo ...*, in G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, già citato. Entrambi questi lavori propongono una nuova lettura del filosofo, profondamente condizionata dalla valorizzazione della testimonianza aristotelica relativa alle presunte *dottrine non scritte* di Platone.

Per un primo orientamento nel dibattito può essere utilizzata la *Introduzione* di B. Centrone al *Fedro*. Per approfondire è fondamentale la lettura di K. Gaiser, *La teoria dei principi in Platone*, in Id., *La metafisica della storia in Platone*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1988: si tratta di un

articolo, originariamente pubblicato su rivista, che affronta in termini essenziali tutti gli aspetti del problema: è consigliato per precisione e chiarezza.

Dedicato alla illustrazione complessiva della nuova proposta ermeneutica da parte degli studiosi milanesi e tübinghesi è il volume collettivo *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1994: segnalerei per il nostro tema soprattutto il saggio di T.A. Szlezak, *Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone*. Dello stesso gruppo di interpreti si può consultare *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo tra H.-G. Gadamer e la scuola di Tubinga-Milano*, a cura di G. Girgenti, Rusconi, Milano, 1998.

Per un inquadramento sintetico si può utilizzare anche D. Pesce, *La metafisica di Platone tra dialoghi e testimonianze*, in Id., *Il Platone di Tubinga*, Paideia, Brescia, 1990.

Valutazioni diverse si possono leggere in G. Giannantoni, *Socrate e il Platone esoterico*, in AA.VV., *La tradizione socratica. Seminario di studi*, Bibliopolis, Napoli, 1995, ma soprattutto in F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia, Firenze, 1994; dello stesso autore si può sinteticamente consultare il capitolo sedicesimo, *Le dottrine orali*, del saggio in precedenza citato, *Platone*.

Parte prima: conclusioni

In queste prime lezioni si è cercato soprattutto di mettere a fuoco un problema preliminare: la natura della letteratura filosofica che Platone ha sostanzialmente inaugurato nella cultura occidentale. La traccia per la riflessione è stata fornita dalle stesse pagine platoniche, del *Fedro* particolarmente, in cui l'autore ha posto in rilievo i seguenti limiti della scrittura in filosofia:

- essa non accresce la *sapienza* degli uomini, ma solo la parvenza di sapere;
- lo scritto rimane inanimato, incapace di aiutarsi e difendersi da solo;
- esso è scarsamente efficace, affidato alla *acqua nera*, rispetto al discorso scritto direttamente nell'*anima*;
- esso è *gioco*, superficialità, valido, al limite per richiamare alla memoria le cose che si sono altrimenti apprese;
- esso non può essere chiaro e compiuto, dal momento che non può prevedere la natura e l'atteggiamento del potenziale lettore e quindi non può adeguatamente rivolgersi alla sua anima;
- di conseguenza, alla scrittura il filosofo non affiderà le cose di maggior valore.

Gli scritti, insomma, non potranno mai sostituire l'attività educativa, che, per Platone, rimane sostanzialmente esclusiva della *oralità*. Egli conserva tale opinione, possiamo pensare, in quanto allievo di Socrate. Quale senso dare, allora, alla sua ampia produzione?

Intanto è necessario tenere conto della incidenza della vicenda del maestro nella maturazione del pensiero di Platone: Socrate rappresentava, nella crisi della *Città*, un modello di cui rivendicare la lezione. La prima scrittura platonica, allora, si iscriveva forse nel contemporaneo fiorire di *logoi sokratikoi*, discorsi che avevano Socrate come protagonista o tema e ne riproponevano modalità critiche e soggetti privilegiati. È possibile che Platone intravedesse la possibilità di uno scritto in prosa che cercasse di riprodurre lo spirito socratico, senza tradirlo completamente.

Lo sviluppo dell'attività letteraria potrebbe poi collegarsi all'impegno educativo nella *Accademia*: illustrarlo e promuoverlo potevano essere finalità dei dialoghi della maturità, in cui, comunque, non manca un interesse per la emancipazione dei lettori dal pregiudizio, una intenzione *catartica* e *protrettica*, di avviamento alla ricerca filosofica.

Dunque, l'effetto principale dei dialoghi letterari non è da rintracciare tanto nella comunicazione di dottrine, ma principalmente nella liberazione del lettore dall'errore, attraverso l'esortazione al perseguimento della virtù: secondo il modello socratico della *cura dell'anima*. Nella convinzione che la parola del filosofo sia guidata dalla verità, Platone utilizza la scrittura filosofica per muovere l'anima del lettore verso il bene. Si trattava, a differenza da quella sofistica, di una *psicagogia* nobile e liberatoria, che produceva un primo incontro con la verità, da rinnovarsi e approfondire magari all'interno della *Accademia*.

Parte seconda: da Socrate a Platone [lezioni 4-6]

Lezione n. 4: le origini della filosofia platonica

Può valere schematicamente da introduzione alla filosofia di Platone la pagina da Aristotele dedicata alla presentazione e all'inquadramento della posizione platonica nel quadro della ricostruzione del pensiero filosofico dei suoi predecessori.

LA-T1 Tra Socrate e i presocratici

«Dopo le filosofie di cui si è detto, sorse la dottrina di Platone, la quale, in molti punti, segue quella dei Pitagorici, ma presenta anche caratteri propri, estranei alla filosofia degli Italici.

Platone, infatti, essendo stato fin da giovane amico di Cratilo e seguace delle dottrine eraclitee, secondo le quali tutte quante le cose sensibili sono in continuo flusso e di esse non è possibile scienza, mantenne queste convinzioni anche in seguito. D'altra parte, Socrate si occupava di questioni etiche e non della natura nella sua totalità, ma nell'ambito di quelle ricercava l'universale, avendo per primo fissato la sua attenzione sulle definizioni. Orbene, Platone accettò questa dottrina socratica, ma credette, a causa di quella convinzione che aveva accolta dagli eraclitei, che le definizioni si riferissero ad altre realtà e non alle realtà sensibili: infatti, egli riteneva impossibile che la definizione universale si riferisse a qualcuno degli oggetti sensibili, perché soggetti a continuo mutamento. Egli, allora, denominò queste altre realtà Idee, e affermò che i sensibili esistono accanto ad esse e che vengono tutti denominati in base ad esse; infatti, per "partecipazione" alle Forme esiste la pluralità delle cose sensibili che hanno lo stesso nome delle Forme. Per quanto concerne la "partecipazione", Platone ha innovato soltanto il nome. Infatti i Pitagorici dicono che gli esseri sussistono per "imitazione" dei numeri; Platone dice, invece, per "partecipazione", cambiando, però, soltanto il nome. In ogni modo, tanto gli uni quanto l'altro hanno egualmente trascurato di indicare che cosa significhi "partecipazione" e "imitazione" delle Forme» [Aristotele, *Metafisica*, A1, 987 a29-b13. Traduzione di G. Reale, Rusconi, Milano, 1993].

Interessante per la comprensione del pensiero platonico la mappa proposta; essa prospetta l'incrocio tra le seguenti coordinate:

- un **nesso privilegiato con il pitagorismo**, per la **comune attenzione alle cause strutturali degli enti**, individuate all'interno di quella tradizione in modelli matematici, di cui le cose della nostra esperienza sarebbero *imitazione* (*mimêsis*);
- una **incidenza esemplare dell'eraclitismo** (cui il filosofo sarebbe stato legato in gioventù), che avrebbe esasperato unilateralmente l'aspetto dinamico del messaggio del sapiente di Efeso, denunciando l'instabilità delle cose sensibili;
- la **lezione socratica sulla definizione** come indice di vera competenza.

Idea (idea) e forma (eidos) sono termini tecnici del linguaggio platonico per individuare gli *enti* visibili alla intelligenza: indubbiamente, infatti, il significato originario delle due parole è *forma visibile*, derivando direttamente dal verbo *idein*, vedere. La valenza platonica avrebbe un precedente nell'uso pitagorico, che assegnava a *eidos* e *idea* il senso di *struttura* o *figura* geometriche. Sostan-

zionalmente le due espressioni potevano, all'epoca in cui Platone scriveva i suoi dialoghi, raccogliere due campi semantici fondamentali:

- quello *fisico*, di *forma*, *contorno*, aspetto esteriore di un corpo;
- quello *logico*, classificatorio, di *specie*;
- quello *metafisico*, di *natura*, *essenza* di un oggetto.

Nei dialoghi platonici i significati di *idea* e *eidos* sono:

- aspetto esteriore;
- condizione o costituzione;
- caratteristica essenziale di un concetto;
- concetto;
- genere o specie;
- realtà oggettiva.

In pratica il senso primo è quello di *essere* proprio, essenza o sostanza, di un ente, ciò che esso è in sé e per sé.

Così **Platone**, da un lato, **avrebbe derivato** dall'eracliteo Cratilo **la convinzione che ciò che è attestato dalla esperienza sensibile non possa avere in sé alcuna consistenza**, né essere oggetto di conoscenza; dall'altro, però, **seguendo** la pratica definitoria di **Socrate** (rivolta essenzialmente alla determinazione di classi di valore: *coraggio*, *santità*, *amicizia*, *giustizia* ecc.), **avrebbe ammesso l'esistenza di oggetti stabili della conoscenza**, contemplando i quali fosse possibile classificare e quindi approssimativamente disporre gli enti empirici. Sullo sfondo di questo primo incrocio possiamo ulteriormente annotare **l'incidenza del modello ontologico eleatico**, secondo il quale la realtà (*l'essere*) ha come *segno* inconfondibile la *immutabilità*.

Dal momento che la prima convinzione reagiva sulla seconda, **Platone avrebbe finito per riconoscere l'esistenza di enti intelligibili** (*idee*, *forme*), oggetto di contemplazione e scienza in quanto *esseri* immutabili e eterni, **accanto agli enti sensibili**, che, nella loro instabilità, non assicuravano alcuna possibilità di intelligenza.

A questo punto si sarebbe registrata la convergenza con il pitagorismo: infatti, poste le *idee* accanto alle (ma anche al di là delle) cose, identificate tali idee con gli archetipi (intelligibili) di classi di enti sensibili, **Platone avrebbe ripreso il motivo pitagorico della mimesi, sostenendo che le cose esistono per partecipazione (methexis) alle idee**, queste così sarebbero cause strutturali (*formali*, nel linguaggio aristotelico) di quelle.

Un famoso passo del *Fedone* (grande dialogo della maturità) ripresenta la stessa materia nella prospettiva dell'autore, che fa raccontare a Socrate la storia di una formazione filosofica che è probabile sia la propria.

L4-T2 Dalla physis ai logoi

«Allora – continuò Socrate – ascolta ciò che sto per raccontarti. Io, Cebete, da giovane ero straordinariamente attratto da quella forma di sapere che viene chiamata *scienza della natura*. Mi sembrava splendido un sapere in grado di conoscere le cause di ciascuna cosa, il perché della sua generazione, il perché della sua corruzione e il perché della sua esistenza. [...] In seguito, invece, io mi misi a esaminare i diversi processi di corruzione degli enti e le altre modalità di trasformazione che riguardano i fenomeni

celesti e terrestri. Così, di questo passo, arrivai alle conclusioni che, rispetto a questo genere di indagine, io ero meno portato che se mi fossi dedicato a qualsiasi altro tipo di ricerca! Eccotene una prova sufficiente: mentre prima c'erano degli enti che conoscevo con chiarezza (o almeno, questo era il mio parere, del resto, condiviso anche da altri), in seguito a questo genere di indagine divenni completamente cieco al punto da disimparare anche quelle cose che, in precedenza, credevo di sapere. [...]

D'altra parte, un giorno sentii un tale leggere un libro che era, egli diceva, di Anassagora, in cui si affermava che l'intelligenza è causa ordinatrice di tutte le cose. Questa specie di causa mi piacque molto e mi sembrò che, in un certo senso, andasse proprio bene porre l'intelligenza come causa di tutto. Pensai che, se le cose stanno così, l'intelligenza ordinatrice, in quanto tale, avrebbe dovuto ordinare tutti gli enti, disponendo ciascuno di essi nel miglior modo possibile. [...] Pieno di fervore mi procurai i suoi libri e li lessi con la massima rapidità di cui ero capace [...]. Eppure, mio buon amico, mi toccò abbandonare questa magnifica speranza quando, procedendo nella lettura, mi accorsi che Anassagora non impiegava affatto l'intelligenza e non le assegnava nessuna funzione di causa nella spiegazione dell'ordinamento delle cose, mentre tirava in ballo nel processo di causazione l'aria, l'etere, l'acqua e altri elementi, anche molto eterogenei. [...]

Allora – riprese Socrate – dopo aver fatto quest'esperienza deludente, siccome mi ero stancato di portare avanti questo tipo di ricerca sugli enti, mi sembrò di dover stare attento, per non fare la stessa fine di quegli uomini che osservano e studiano l'eclisse di sole. Alcuni di loro, infatti, si rovinano completamente gli occhi se non guardano l'immagine solare nell'acqua o in qualche altro corpo riflettente. Pensai d'esser vittima anch'io di un fenomeno del genere, e temetti di diventare completamente cieco nell'anima dal momento che guardavo direttamente le cose con gli occhi e tentavo di coglierle immediatamente con ciascuno degli altri sensi. Di conseguenza, mi parve necessario ripiegare sui ragionamenti e, all'interno di questi ragionamenti, riprendere l'indagine sulla verità degli enti. In un certo senso, tuttavia, il paragone che ti ho fatto può darsi che non sia adeguato, perché non sono affatto convinto che indagare gli enti all'interno di ragionamenti sia come indagarli attraverso delle immagini piuttosto che nella loro realtà concreta» [Platone, *Fedone*, 96 a5 – 100 a3. Traduzione di A. Tagliapietra, Feltrinelli, Milano, 1994].

Il brano, drasticamente antologizzato, consente di intravedere i possibili passaggi che scandiscono la maturazione del pensiero platonico:

- il primo momento è segnato dall'**interesse per il *naturalismo*** presofista e per i suoi procedimenti razionali: Platone, in particolare, marca il **fascino della spiegazione causale**, del procedimento di riduzione alle cause, di determinazione dei *perché* della generazione e corruzione degli enti;
- il secondo dalle **critiche a questo tipo di indagine**: l'autore, per bocca di Socrate, sembra denunciare la potenziale dispersività di tali ricerche, e soprattutto la loro **carente definizione delle ragioni dell'ordine degli enti**, assolutamente subordinata alla individuazione degli elementi e dei processi generativi;
- quindi, come terzo passo, viene segnalato l'impatto con la lezione anassagorea sul *nous* (intelligenza), che pareva disporre il processo cosmogonico secondo una **finalità razionale**: ma nella interpretazione platonica con il *nous*

Anassagora non introduceva che un'altra forma di causalità meccanica, intrecciata alla causalità materiale degli elementi;

- deluso da questo approccio, dall'indagine rivolta integralmente alla dimensione fisica delle cause, che non riusciva a dare conto della organizzazione teleologica, finalistica della realtà, **Platone delineò un approccio alternativo, coinvolgendo non più l'esperienza e i suoi referenti fisici** (che finivano per accecare e ottundere l'*anima*), **ma i *logoi*, la ragione e i suoi argomenti discorsivi**, utilizzando quindi gli occhi dell'*anima* in vece di quelli del corpo.

Rispetto alla schematica lettura aristotelica, la lunga ricostruzione platonica (che gli interpreti ormai concordemente intendono riferita all'autore e non al suo portavoce Socrate, come talvolta si è creduto in passato) rileva efficacemente gli elementi di continuità e rottura con la tradizione:

- da un lato il positivo rilievo della ricostruzione causale dei *fisici* segnala chiaramente un orientamento convergente della strategia platonica di spiegazione degli enti: **il filosofo non discute la necessità di ricondurre le cose alla loro ragion d'essere, al loro fondamento**. Ciò che, semmai, **egli contesta è la tipologia della riduzione**, nei *naturalisti* limitata all'orizzonte delle cause fisiche, per Platone insufficienti a dar adeguatamente conto del *perché* della disposizione del tutto e soprattutto delle scelte e delle azioni umane;
- **la rottura con la tradizione del naturalismo è quindi piuttosto un superamento dei suoi orizzonti fisici** e di conseguenza del suo presunto (così nella interpretazione platonica) privilegiamento degli enti di esperienza. Ciò non significa che Platone escludesse la causalità materiale e quella efficiente: esse potevano valere come concause, principi secondari, autonomamente insufficienti.
- **la svolta del filosofo è allora collegata all'apertura di una prospettiva *meta-fisica*** (al di là della dimensione fisica), che implica una riflessione *meta-empirica*, rivolta a cogliere, con l'intelligenza, oltre i sensi e l'esperienza, le condizioni ontologiche (definite eleaticamente dalla immutabilità) che fanno sì che gli enti siano quello che sono;
- infatti, se nel nostro estratto l'autore insiste particolarmente sulla necessità di pensare il fondamento d'ordine degli enti, nel complesso della ricostruzione è la ragione essenziale, la struttura interna che determina la natura di una classe di enti, a essere in primo piano: essa corrisponde a quella *idea* (o *forma*) di cui parla la testimonianza aristotelica.

Se noi incrociamo le indicazioni aristoteliche con quelle platoniche, otteniamo il seguente quadro sintetico:

- in linea con la lezione della filosofia arcaica, **Platone ha manifestato interesse per una interpretazione complessiva della realtà** (che lo portava a

trascendere i confini morali dell'impegno socratico), sebbene di quella lezione non accettasse la riduzione degli enti a principi di carattere *fisico* (materiale-efficiente);

- ciò in virtù della convinzione, maturata nel confronto con quella lezione (soprattutto con l'eraclitismo di Cratilo), che la instabilità del mondo naturale non consentisse un sapere universale e necessario (quale, per esempio, quello matematico formalizzato in seno alla tradizione pitagorica);
- agivano in tal senso il modello ontologico eleatico e l'esempio di Socrate, che aveva cercato, nella sua attività dialettica, con le sue richieste definitorie, di pervenire alla determinazione di un sapere certo, condivisibile e quindi stabile;
- agli occhi di Platone **tale stabilità non poteva scaturire dagli oggetti dell'esperienza, in costante mutamento, ma da enti dotati di quei caratteri che l'eleatismo aveva attribuito all'essere**: immutabilità e eternità sopra tutti;
- tali enti, che dovevano essere contemplabili, presenti alla intelligenza (da cui le espressioni tecniche *idea* o *eidos*), per poter essere definibili e garantire il discernimento e ordinamento delle cose sensibili, costituivano i veri principi (*archai*) della realtà (almeno secondo le indicazioni dei dialoghi: le cosiddette *dottrine non scritte* documenterebbero livelli archeologici ulteriori), in grado di illustrare ciò che gli enti sono in sé e per sé, il modello cui tendono nel loro divenire;
- **le idee erano principi in quanto archetipi ontologici, essere di cui gli enti molteplici partecipavano** in qualche modo (Aristotele marca l'ambiguità della espressione *methexis*, *partecipazione*, in Platone): significativa comunque la sua assimilazione alla *mimêsis* (imitazione) pitagorica [gli enti sensibili, dunque, come *immagini* o *copie* di un modello metasensibile];
- un sapere forte - rigoroso (perché stabile) e condivisibile (perché identico per tutti) - non poteva che avere un oggetto come l'*idea*, immutabile, sempre identica con se stessa: la sua realtà non sensibile è da Platone connotata con un aggettivo che sottolinea la facoltà umana con cui vi si accede, la *intelligenza*. La realtà nel suo complesso si articolerà, quindi, per Platone, in un **piano sensibile (*aisthêton*)**, fisico, materiale e in un **piano intelligibile (*noêton*)**, meta-sensibile, meta-fisico, immateriale.

Ricerche

Tutte le ricostruzioni generali in precedenza citate affrontano il tema oggetto della presente lezione. Per una lettura più attenta è consigliabile la consultazione di un classico come D. Ross, *Platone e la teoria delle idee*, Il Mulino, Bologna, 1981, il cui secondo capitolo, *Le origini della teoria*, affronta appunto il problema delle matrici storico-culturali e teoretiche della posizione platonica.

Interessante anche la presentazione del tema in P. Friedländer, *Platone*, sopra ricordato, che dedica il primo capitolo della prima parte, *Eidos: dal centro al cerchio*, alla determinazione del concetto di *idea*.

Per quanto riguarda il nesso con il socratismo può essere introduttivamente utile la presentazione di Trabattoni nel già citato *Platone: il capitolo secondo, Socrate e Platone. Dialogo e mito*, è infatti

ti dedicato all'analisi del rapporto tra i due filosofi. Come discussione generale del problema si può ricorrere a G. Giannantoni, *Il dialogare socratico e la genesi della dialettica platonica*, in *Platone e la dialettica*, a cura di P. Di Giovanni, Laterza, Roma-Bari, 1995.

Sul rapporto tra Platone e i presocratici è interessante il saggio di H.-G. Gadamer, *Platone e i Presocratici*, in Id., *Studi platonici*, 2, Marietti, Casale M., 1984, ma anche, nella stessa raccolta, il più ampio *Sulla preistoria della metafisica*.

Una notevole (forse anche esagerata) valorizzazione della cosiddetta *seconda navigazione* compiuta da Platone rispetto al percorso della ricerca presocratica è riscontrabile in G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., al capitolo quinto, *La "seconda navigazione" come passaggio cruciale ...*. Una lettura alternativa è, invece, quella proposta da Trabattoni nel capitolo settimo (*La scoperta della dimensione ideale*) del suo *Platone*.

Lezione n. 5: l'esigenza di oggettività

Come abbiamo avuto modo di riscontrare nei testi affrontati in precedenza, l'originale riflessione platonica matura nel confronto con la tradizione filosofica arcaica e la lezione socratica, ma anche nella critica alla cultura contemporanea e, in particolare, alla sofistica. Uno dei versanti in cui la convergenza di questi elementi si fa trasparente è proprio quello del sistematico rilievo della inconsistenza dei protagonisti della scena pubblica ateniese, che ha luogo soprattutto nella produzione dialogica che oggi si ritiene più antica, quella dei cosiddetti *dialoghi socratici* (perché la rapidità degli scambi, l'andamento prevalentemente critico e l'esito aporetico fanno pensare a opere ricalcate sulla prassi dialettica del Socrate storico). Due i punti di attacco principali:

- il **relativismo nei valori e nella conoscenza**, programmaticamente introdotto da rappresentanti della sofistica (Calicle nel *Gorgia*, Trasimaco nel primo libro, il più antico, della *Repubblica*), ma indotto anche dalla superficialità dei valori nella cultura tradizionale (il sacerdote Eutifrone, il poeta Ione nei dialoghi omonimi, ma anche il politico Anito nel *Menone*);
- la conseguente **unilateralità linguistica dell'insegnamento sofistico**, spesso in assenza di una reale competenza sulla natura dell'uomo che si pretendeva formare: la forza solo apparente della *retorica* (nel *Gorgia* soprattutto) e lo scadimento eristico (nell'*Eutidemo*) rivelavano la sostanziale ignoranza sul tema decisivo della *virtù* (*Protagora*, *Menone*).

A ciò Platone contrapponeva:

- la **ricerca socratica della omologia**, dell'accordo che potesse fondare una comunicazione reale e, con essa, mantenere trasparenti le relazioni all'interno della *polis*;
- la interrogazione socratica, tesa a determinare i contorni dei concetti in discussione e a denunciare la incompetenza degli interlocutori;
- il **tema socratico della cura dell'anima**, riconoscimento del fatto che l'uomo è, essenzialmente, la sua anima.

L5-T1 Oggettività dei valori morali

«**Socrate**: Di recente, caro Ippia, mentre facevamo una discussione, io lodavo alcune cose come belle e ne biasimavo altre come brutte, e un tale mi ha messo in difficoltà, chiedendomi, addirittura con insolenza: Ma tu, Socrate, come fai a sapere ciò che è brutto e ciò che è bello? Su, mi sai dire che cosa è il bello? Io, per la mia inettitudine, non seppi rispondergli a modo [...] Ora, dunque, sei giunto a proposito: insegnami in modo adeguato che cosa sia il bello in sé [...] E, se non ti metto in difficoltà, imiterò quel tale, ponendoti delle obiezioni, in modo che tu possa istruirmi il meglio possibile [...] Dopo che tu avessi parlato quello ad esempio direbbe: O straniero di Elide, i giusti sono giusti per la giustizia? Rispondimi, Ippia, come se a interrogarti fosse quel tale. **Ippia**: Rispondo, appunto, che sono giusti per la giustizia. **Socrate**: E la giustizia

è qualcosa di reale? **Ippia:** Sì. **Socrate:** Allora, anche i sapienti sono sapienti per la sapienza e le cose buone per il bene? **Ippia:** E come no? **Socrate:** E queste cose sono reali o no? **Ippia:** Reali, non c'è dubbio. **Socrate:** E dunque tutte le cose belle sono belle per il bello? **Ippia:** Sì, per la presenza del bello. **Socrate:** E il bello è qualcosa di reale? **Ippia:** Reale, sì; e come no? **Socrate:** Dimmi, o straniero, chiederà a questo punto, che cosa è questo bello? **Ippia:** E così chiedendo, che vorrà sapere, se non che cosa è bello? **Socrate:** Non mi pare: vorrà sapere che cosa è il bello. **Ippia:** Ma che differenza c'è? **Socrate:** A te sembra che non ve ne sia alcuna? **Ippia:** No. **Socrate:** Beh, tu lo sai meglio di me. Però, pensaci un po': ti si chiede non che cosa è bello, ma che cosa è il bello» [Platone, *Ippia maggiore*, 286c – 287d. Traduzione di E. Chiari in Platone, *I dialoghi*, Pagus Edizioni, Treviso, 1994].

«**Socrate:** Dimmi, dunque, per Zeus, quello che or ora dicevi di sapere con tanta sicurezza: che cosa è il pio e che cosa l'empio, sia riguardo all'omicidio sia riguardo ad altre azioni. Il santo, non è forse sempre identico a se stesso in tutte le azioni? E l'empio, non è forse il contrario di tutto ciò che è santo, e tuttavia anch'esso identico a se stesso, sì da avere una sua forma unica, in quanto non santo? [...] **Eutifrone:** Dico che il santo è ciò che faccio ora io: se uno commette ingiustizia rendendosi colpevole di omicidio o di sacrilegio o di altro misfatto simile, portarlo in giudizio, sia pure tuo padre o tua madre, o chiunque altro; empio invece non portarlo in giudizio. [...] **Socrate:** Forse è così. Certo però, Eutifrone, anche molte altre azioni tu dici che sono sante. **Eutifrone:** Molte altre, senza dubbio. **Socrate:** Bene, ma ricordi che io non ti chiedevo questo, cioè di indicarmi una o due delle molte azioni sante: io ti chiedevo di farmi capire quella forma del santo per cui tutte le azioni sante sono sante. Dicevi infatti che per una forma unica le azioni empie sono empie e quelle sante sante; o non ricordi? **Eutifrone:** Ricordo, sì. **Socrate:** E allora, devi farmi capire che cosa sia appunto questa forma in sé, in modo che, guardando ad essa e di essa servendomi come di modello, l'azione che a essa assomigli – tua o di altri che sia – io possa dire santa, e non santa quella che non le somigli. **Eutifrone:** Se così vuoi, Socrate, ti risponderò in questo modo. **Socrate:** Proprio così voglio. **Eutifrone:** Dunque. Santo è ciò che è caro agli dei; empio, invece, ciò che agli dei non è caro. [...] **Socrate:** E quindi sembra, Eutifrone, che richiesto da me di definirmi che cosa mai fosse ciò che è pio, tu non voglia mostrarmene l'essenza, ma dirmene soltanto un accidente, quel che capita a ciò che è pio, di essere cioè amato da tutti gli dei; ma che cosa è pio in sé, non me lo hai ancora detto» [Platone, *Eutifrone*, 5d – 11a. Traduzione di E. Chiari].

Il termine greco *ousia* è nome astratto ricavato dal participio presente femminile del verbo *einai* (essere). Esso ha un significato generico, non tecnico, corrispondente all'italiano *sostanze, possessi*; da un punto di vista filosofico la sua gamma di significati è varia: *essenza, natura, sostanza, essere*.

In Platone *ousia* individua l'essere strutturale di un ente, ciò che lo fa essere quello che è, ovvero ciò cui si riduce un ente, la sua *natura* o *sostanza*, oppure ciò che individuiamo come caratteristica pregnante di una classe di enti e che determiniamo con la nostra definizione, la loro *essenza*. In tal senso la *ousia* coincide con l'*eidōs* o *idea* specifica.

I due brani sono caratteristici della strategia che il Socrate platonico dispiega di fronte alla presunzione di competenza (nel caso proposto, sul terreno dei *valori*) dei propri interlocutori:

- decisiva è l'**interrogazione definitoria** (*che cosa è x?*), **mirata a determinare ciò che x è in sé e per sé** (nel linguaggio tecnico platonico *auto to x*), ovvero il suo essere specifico, **la sua *essenza, natura o sostanza*** (così può rendersi il termine *ousia* impiegato dall'autore);
- forse, rispetto alla originaria pratica socratica di focalizzazione dei termini al fine della *omologhia*, i due passi documentano l'**accentuazione in Platone dell'aspetto contemplativo**: si insiste, infatti, sulla necessità, da parte di chi si reputa competente, di manifestare, con la definizione, l'*idea* (nel senso platonico di struttura intrinseca), la *forma* del *valore* in questione, così da poter discriminare, fissandola con l'intelligenza, classi di azioni o cose (*belle, sante* ecc.);
- inoltre, accanto alla preoccupazione di stabilizzare il significato di un termine ancorandolo oggettivamente a una *forma*, l'autore rimarca la **dipendenza ontologica** delle *cose giuste, belle* ecc. **dalla forma** corrispondente: essa non funge semplicemente da *criterio* di valutazione e discernimento, non ha quindi solo una valenza *gnoseologica* (perché ci fa conoscere e riconoscere gli enti corrispondenti), ma anche *ontologica*, dal momento che le cose sono quello che sono in virtù dell'*eidos* o *idea x*, di cui, nel primo testo si dice che è *qualcosa*, ha una propria consistenza e stabilità (ciò giustifica l'uso della espressione greca *auto to x*, che indica la *indipendenza* di x), che a loro modo le cose riflettono;
- chiaro è l'imbarazzo del sofista (Ippia) e del sacerdote (Eutifrone) di fronte alla richiesta di determinare l'ambito di cui si reputano competenti: Platone lo rende efficacemente nel contrasto, che sfugge agli interlocutori di Socrate, tra il mero elenco di istanze di un certo valore (*azioni o cose belle*) e *il valore in sé* (per esempio, *auto to kalon, il bello in sé*). La **capacità di passare dalle istanze molteplici all'unità e identità dell'*eidos*** (*forma, struttura* ontologica in senso platonico, per Socrate probabilmente il concetto che identifica la specie) – procedimento che Aristotele riconoscerà esplicitamente socratico, designandolo tecnicamente come *induzione* – diventa, nella prospettiva contemplativa di Platone, il modo di accesso a quella dimensione intelligibile che, con la propria immutabilità, assicura in primo luogo la possibilità della conoscenza e, in secondo luogo, la sua universalità e oggettività.

L5-T2 Oggettività e conoscenza

«**Socrate:** E allora vediamo, Ermogene, se anche per le cose sia così, che la loro essenza è relativa a ciascun individuo. Così affermava Protagora sostenendo che l'uomo è misura di tutte le cose e che quindi quali appaiono a me, tali sono per me, quali appaiono a te, tali sono per te. Oppure ti sembra che la loro essenza abbia una certa stabilità? **Ermogene:** Qualche volta, Socrate, la mia perplessità mi ha spinto verso quel che dice Protagora; ma non mi sembra proprio che le cose stiano così. **Socrate:** Perché? Forse che sei stato spinto a questo, a credere che non ci sia nessun uomo malvagio? **Ermogene:** No certo, per Zeus, perché anzi ben spesso mi sono trovato in situazioni tali da convincermi che uomini malvagi ci sono e anche molti. **Socrate:** E non ti pare che ce ne siano anche dei buoni. **Ermogene:** Molto pochi. **Socrate:**

Ma ti pare che ci siano? **Ermogene:** Sì. **Socrate:** E come la mettiamo? Non credi che quelli del tutto buoni siano anche del tutto saggi, mentre quelli del tutto malvagi del tutto non saggi? **Ermogene:** Mi sembra proprio così. **Socrate:** Ma è possibile che di noi gli uni siano saggi, gli altri non saggi, se Protagora diceva il vero e se questa è la verità che quali le cose sembrino a ciascuno tali anche siano? **Ermogene:** No di sicuro. **Socrate:** Ma nemmeno ti sembrerà, come a Eutidemo, che tutte le cose siano per tutti insieme, sempre e allo stesso modo; neppure così infatti ci potrebbero essere i buoni e i cattivi, perché tutti avrebbero la virtù come il vizio. **Ermogene:** Dici il vero. **Socrate:** Dunque, le cose non sono per gli uomini tutte insieme, sempre allo stesso modo, e nemmeno sono in modo diverso per ogni individuo. Allora, è chiaro che hanno una essenza stabile e non relativa a noi, e non sono tratte in su e in giù secondo la nostra immagine, bensì esistono per se stesse, conforme alla propria natura» [Platone, *Cratilo*, 385e – 386e]

«**Socrate:** [...] Esamina, Cratilo mio, quello che spesso io sogno: diremo che sono qualcosa il bello e il bene in sé, e così per ciascuno degli esseri, o no? **Cratilo:** Mi sembra di sì, Socrate. **Socrate:** E allora esaminiamo questo *in sé*; non per vedere se un volto o qualcosa di simile è bello e se non sembra che tutte queste cose scorrano; ma diciamo il bello in sé non è sempre tale quale è? **Cratilo:** Necessariamente. **Socrate:** E se ci sfugge sempre, potremo dire innanzitutto che è e poi come è, o, nel momento stesso in cui ne parliamo, inevitabilmente diventerà un altro, si sottrarrà e non sarà più così? **Cratilo:** Inevitabile. **Socrate:** E allora, come potrà essere qualcosa ciò che non è mai allo stesso modo? O essere qualcosa senza arrestarsi e così perdere la propria forma? **Cratilo:** Impossibile. **Socrate:** Non potrebbe nemmeno essere conosciuto. Nel momento che lo si accostasse, infatti, diverrebbe altro e diverso, e non potrebbe più essere conosciuto per quello che è. Nessuna conoscenza infatti coglie il suo oggetto se non sta fermo. **Cratilo:** È così. **Socrate:** E se tutti gli esseri mutano e nulla permane, non avrebbe senso nemmeno parlare di conoscenza, perché anch'essa muterebbe e non sarebbe più tale. Anzi non vi sarebbe né oggetto né soggetto della conoscenza. Se invece questi esistono, ed esistono il bello, il bene e gli altri esseri del genere, non mi pare saranno simili a un flusso o a un movimento. Certo, non è facile decidere se le cose stanno così o come dicono Eraclito e i suoi seguaci. Penso però che non sia assennato [...] riporre fiducia nei nomi e in quelli che li hanno stabiliti e poi disprezzare se stessi e le cose, come se non vi fosse in essi nulla di sano [...] ma fossero in balia dello scorrere e del fluire» [Platone, *Cratilo*, 439c- 440c. traduzione di E. Chiari].

I due estratti (di apertura e chiusura) del *Cratilo* - un dialogo specificamente dedicato al problema del linguaggio, di difficile collocazione all'interno della produzione platonica, probabilmente, con il *Menone*, composto tra i *dialoghi socratici* e le opere della maturità - consentono di precisare quella esigenza di oggettività che l'autore faceva valere nella propria polemica culturale, soprattutto contro la lezione sofistica. La tesi sostenuta da Socrate - contro Cratilo (per cui i nomi sono per natura) e Ermogene (per cui i nomi sono puramente convenzionali, frutto di un arbitrio assoluto) - è che il linguaggio dovrebbe, con le proprie articolazioni, riflettere la struttura effettiva della realtà. Questi i motivi che si possono riscontrare nei testi:

- il **rifiuto del relativismo**: se si dovesse accettare il principio protagoreo dell'*uomo misura di tutte le cose* (*anthropos metron*), verrebbe meno la possibilità di discriminare cose e azioni, e tutto si ridurrebbe a mera apparenza indistinta;
- a tale riduzione (e alla confusione implicita nelle sue conseguenze) Platone contrappone l'**indipendenza della ousia**, della *essenza*, rispetto al suo apparire, la sua stabilità: gli enti hanno, quindi, una loro *natura (physis) in sé*, al di là della opinione che noi ne abbiamo;
- insistendo particolarmente sulla oggettività dei valori, si ripropone la dissimmetria tra l'unità *in sé* dell'*eidos* (*il bello in sé* ecc.) contemplato dalla intelligenza e la pluralità delle sue istanze sensibili;
- nel secondo brano soprattutto, Platone marca lo **scarto** (ontologico, dal momento che si riferisce alla realtà degli enti) **tra piano sensibile, dove tutto scorre** (secondo la lettura di Cratilo), e la **immutabilità di ciò che è in sé**; tra il riflesso del valore nelle cose, e la sua *essenza*, il valore esistente come *so stanza*, indipendentemente da ogni opinione e percezione;
- ciò che è in continuo flusso, ciò che non *rimane*, non ha vera consistenza, né sul piano della realtà (ontologico) né su quello della conoscenza (gnoseologico): non è possibile dire che cosa sia né che qualità abbia; esso non è propriamente neppure *una cosa*;
- la conoscenza richiede che un ente sia e sia in un certo modo: la indistinzione relativistica e la instabilità dell'eraclitismo negano quindi la possibilità della conoscenza;
- il riferimento alla **identità e immutabilità dell'idea** è, dunque, **condizione dell'essere (realtà), del conoscere (pensiero) e del parlare (linguaggio)**: così facendo Platone riannodava i piani che – intrecciati nella tradizione filosofica arcaica – la sofistica di Protagora e Gorgia aveva contribuito a slegare, per accentuare unilateralmente la dimensione linguistica come appannaggio proprio dell'uomo, così preparando lo scadimento a retorica deterioro o eristica.

La conclusione del secondo brano (che corrisponde poi alle ultime battute del dialogo) rivela, se non una certezza dogmatica (d'altra parte fuori luogo sulle labbra di Socrate), almeno la convinzione che si dia scienza e quindi una realtà oggetto di conoscenza, congiuntamente alla fede nella fondatezza del linguaggio e nella sua possibilità comunicativa. Da un punto di vista culturale possiamo segnalare due aspetti destinati a svolgere un ruolo centrale nei grandi dialoghi della maturità:

- la presenza sullo sfondo di un modello ontologico eleatico, in cui sono esaltate identità e immutabilità dell'*essere* nonché la correlazione tra *intelligenza (nous)* e *essere*;
- una idea della scienza sottratta alla opinione mutevole, che ha riscontri nell'eleatismo (così come nella polemica di Eraclito), ma potrebbe appoggiarsi

ai risultati conseguiti dalle discipline matematiche e alla formalizzazione delle loro procedure.

Il rigore delle dimostrazioni geometriche dimostrava che la scienza era possibile e che, dunque, doveva esserci anche un oggetto adeguato alla sua universalità e necessità.

Ricerche

Il tema della lezione è proposto in termini molto chiari e convincenti nelle ricostruzioni generali di Adorno e Giannantoni, citate in appendice alla prima lezione. Al primo si deve soprattutto la messa a fuoco delle implicazioni linguistiche e politiche della prima ricerca platonica; al secondo la sottolineatura dell'accentuazione contemplativa dell'approccio socratico.

Per quanto concerne i risvolti morali ancora significativo il contributo di Jaeger, nel secondo volume del suo *Paideia*, in precedenza citato.

Una analisi molto articolata, accessibile nel lessico e consigliabile per coerenza e nitore, è quella condotta da Trabattoni nel suo *Platone*, nei capitoli 3-6, dedicati al confronto del filosofo con la cultura tradizionale, la sofistica e i problemi del relativismo gnoseologico.

Per una valutazione complessiva del *socratismo* di Platone, oltre ai contributi di Giannantoni e Adorno, può essere utile la lettura della prima parte del testo di A. Cavarero, *Dialettica e politica in Platone*, citato, dedicata all'esame della maturazione della posizione platonica.

Lezione n. 6: conoscere e ricordare

Un passaggio chiave per discriminare la produzione cosiddetta *socratica* dalla riflessione originale di Platone è rappresentato dal *Menone*, un dialogo per molti versi legato alla tipica interrogazione sui temi morali (la *insegnabilità* della *virtù*) che contraddistingue il gruppo di opere considerate giovanili, di cui condivide anche l'esito aporetico. L'interlocutore, allievo del sofista Gorgia, è costretto dall'insistenza definitoria di Socrate (*che cosa è la virtù? qual è la sua essenza?*) a riconoscere la propria incapacità di determinare che cosa sia ciò intorno a cui si era presentato come competente. Messo alle corde dal filosofo, egli così reagisce:

L6-T1 L'impasse socratica

«MENONE: Socrate, avevo sentito, prima ancora di incontrarmi con te, che non fai altro che mettere te stesso e gli altri in difficoltà. Ora, mi sembra, mi affascini, mi sottoponi a incantesimo, mi stregghi, così che mi trovo pieno di dubbi. E mi pare, se è lecito scherzare, che tu sia del tutto simile nella figura e nel resto alla piatta torpedine marina. Essa, infatti, fa sempre intorpidire chi la avvicina e la tocca e mi sembra che tu ora abbia prodotto lo stesso effetto su di me: poiché veramente mi sento intorpidito nell'anima e nella bocca, e non so più che cosa risponderti. Eppure infinite volte ho tenuto tanti discorsi sulla virtù e davanti a molti e molto bene, come mi sembrò. Ora non riesco neanche a dire che cosa è. Mi pare che tu abbia scelto bene di non imbarcarti e non allontanarti da qui: se facessi cose simili come straniero in un'altra città, saresti subito arrestato come incantatore. SOCRATE: Sei capace di tutto, Menone, e per poco non me la facevi! MENONE: Perché mai, Socrate? SOCRATE: Conosco la ragione per cui mi hai così rappresentato. MENONE: Per quale credi? SOCRATE: Affinché a mia volta ti paragoni a qualcosa. So questo di tutti i belli, che si compiacciono di essere paragonati. Torna a loro vantaggio, infatti, dal momento che credo che dei belli saranno belle anche le immagini. Tuttavia io non proporrò un paragone per te. Quanto a me, se la torpedine fa intorpidire gli altri perché è essa stessa intorpidita, io le assomiglio, altrimenti no. Giacché non è vero che io, essendo sicuro, faccio dubitare gli altri: semmai, essendo in dubbio io stesso più di tutti, faccio dubitare anche gli altri. Per tornare alla virtù, io non so che cosa sia; tu forse lo sapevi, prima di avvicinarti a me, ora, invece, assomigli a chi non sa. Ma ugualmente desidero esaminare e indagare con te che cosa sia» [*Menone*, 80 a-d. Traduzione nostra].

Il passo mette in rilievo tra l'altro:

- l'**imbarazzo del sofista**: esso **si manifesta in una vera e propria *paralisi***, indotta dalla inettitudine di fronte alle richieste socratiche; i *discorsi* si rivelano poco efficaci rispetto al problema definitorio sollevato da Socrate;
- conseguentemente, dal punto di vista socratico (e platonico), l'**effetto *catartico* dell'interrogare socratico**: la confutazione (*elenchos*) esercitata nel confronto dialettico fa sì che l'interlocutore prenda atto della propria incompetenza o quanto meno della propria specifica incapacità di rispondere;
- la **serietà del *non-sapere* di Socrate**: egli sottolinea come l'*intorpidimento* non rappresenti semplicemente uno stato da lui indotto, con le proprie domande,

nell'interlocutore, ma la stessa condizione di dubbio in cui Socrate stesso versa;

- **accanto al momento *elenchico* quello *protrettico***, esortativo, della dialettica socratica: il riconoscimento della propria ignoranza, con il diradamento della illusione di sapere, è premessa per una adeguata ricerca della verità;
- la **disponibilità socratica** alla indagine in comune.

D'altra parte il brano potrebbe essere esemplare dell'*imbarazzo* del discepolo (Platone) rispetto alla lezione del maestro, nel momento in cui, dopo la sua condanna e morte (come si può intravedere tra le righe, anche questo dialogo allude costantemente al destino di Socrate, coinvolgendo, nel finale Anito, uno degli accusatori al processo), egli veniva rivendicandone dignità di pensiero e importanza epocale nella città.

Appare, infatti, significativo lo spazio riservato alla osservazione polemica di Menone, quasi l'autore intendesse indirettamente assumerla o comunque avanzarla per preparare la propria svolta: l'approccio critico di Socrate, indubbiamente efficace nel dissolvere la sicumera sofistica, rischiava di risolversi in effettiva infecondità o di rimanere intrappolato in un pericoloso circolo vizioso, come Platone fa ancora rilevare al giovane interlocutore socratico: traspare l'urgenza di una teoria positiva, in grado di risolvere i problemi sollevati nel corso della discussione.

L6-T2 Immortalità dell'anima

«MENONE: E in che modo, Socrate, cercherai ciò che non sai assolutamente che cosa sia? Quale delle cose che non sai ti proporrai di cercare? E se anche ti capiterà di imbatterti in essa, come saprai che è ciò che non conoscevi? SOCRATE: Capisco che cosa vuoi dire, Menone. Guarda un po' che argomento eristico introduci! Non è possibile all'uomo cercare né quello che sa, né quello che non sa: infatti non cerca quello che sa, perché lo sa e non ha bisogno quindi di cercarlo, né ciò che non sa, perché non sa neppure che cosa cercare. MENONE: Non ti sembra allora che questo sia un bell'argomento? SOCRATE: A me no. MENONE: Dimmi perché? SOCRATE: Ho udito di uomini e donne sapienti intorno alle cose divine ... MENONE: Che cosa dicevano? SOCRATE: Cose vere, mi sembra, e belle. MENONE: Quali e chi le proponeva? SOCRATE: Le proponevano sacerdoti e sacerdotesse, che si curavano di saper dare ragione del loro ministero. Ma le dicono anche Pindaro e molti altri poeti, quelli che sono divini. Questo è ciò che affermano: guarda se ti sembra che sostengano il vero. Dicono infatti che l'anima dell'uomo è immortale e ora essa arriva al suo compimento – ciò che chiamano morire – ora rinasce, ma non è mai distrutta. Per ciò è necessario spendere la propria vita il più santamente possibile. Infatti,

di coloro da cui Persefone accetterà la punizione
per l'antico cordoglio, nel nono anno di nuovo ne
restituisce
le anime allo splendore del sole, in alto; da esse sorgono
re augusti e uomini massimi, subitanei per forza e sapienza:
ed eroi sacri sono chiamati dai mortali nel tempo
avvenire.¹

¹) Pindaro, fr. 133 Snell. Traduzione di Giorgio Colli.

Dal momento che l'anima è immortale ed è nata molte volte e ha visto tutte le cose, sia quelle di qui, sia quelle nell'Ade, non c'è nulla che non abbia appreso: così non c'è da stupirsi che sia in grado di ricordare, in merito alla virtù e alle altre cose, ciò che in precedenza sapeva. In modo che, essendo tutta la natura congenere, e avendo l'anima appreso tutto, nulla impedisce che chi si ricordi di una sola cosa – quel che gli uomini chiamano poi apprendimento – trovi anche tutto il resto da sé, qualora sia coraggioso e infaticabile nel ricercare. Infatti il ricercare e l'apprendere sono, nel loro complesso, ricordare. Non bisogna quindi lasciarsi persuadere da quell'argomento eristico: mentre quello ci renderebbe pigri e ascoltarlo è gradito solo agli inetti, questo invece ci rende operosi e disponibili alla ricerca. Fidando che esso sia vero, voglio ricercare con te che cosa sia la virtù» [Menone, 80 d – 81 e. Traduzione nostra].

Questi i passaggi essenziali:

- **difficoltà eristica** proposta da Menone: come è possibile cercare ciò che in assoluto non si conosce? Infatti, se non lo si conosce preventivamente, neppure sarà possibile *ri-conoscerlo* nel caso lo si incontri nel corso della indagine. In questo modo, però, **ogni ricercare sarà vano**, dal momento che quando si conosce non si cerca, né è possibile farlo quando non si conosce;
- **reazione socratica, affidata al mito (orfico)** delle cicliche incarnazioni di anime immortali: l'autore ha l'accortezza (come accade pure in altri contesti) di non attribuire direttamente al maestro tale dottrina. Socrate si limita a citarla come convinzione religiosa (ben fondata) cui aderire per le sue conseguenze esistenziali e teoretiche;
- **conseguenze esistenziali** del *mito*: la fede nella immortalità comporta scelte di vita rigorose, improntate alla *santità*;
- **conseguenze teoretiche** del *mito*: la difficoltà *eristica* può essere risolta, in quanto il processo di apprendimento non è più rappresentato come un incomprensibile salto dal radicale vuoto di conoscenza alla conoscenza, ma come recupero e attivazione di ciò che l'*anima* ha dall'eternità contemplato e quindi, dopo l'assopimento nell'incarnazione, può *ricordare*. *Conoscenza* sarà, dunque, in realtà, *reminiscenza (anamnêsis)*.

L'*anima (psychê)* rappresenta uno dei grandi problemi della filosofia platonica, ereditato direttamente dalla lezione socratica. Un problema che si salda indissolubilmente ad altri, quali quello *gnoseologico* e *ontologico*. L'*anima*, infatti, è identificata con la personalità intellettuale dell'uomo, ciò che egli essenzialmente è, e da cui sgorgano il suo conoscere, le sue scelte, il suo agire: in altre parole, ciò cui si collega il suo *destino*.

Nel *Fedone* emergono quattro caratteri fondamentali della *psychê*:

- intelligenza,
- natura metafisica,
- immortalità,
- destino escatologico [legato alla sua immortalità].

In particolare, l'*anima* è, secondo il filosofo, in grado di conoscere le *idee*, enti eterni e immutabili, in quanto a esse congenere: il corpo, con i propri organi, può cogliere le cose sensibili, che appartengono al suo stesso livello ontologico; l'*anima*, dal canto suo, *conosce* nella misura in cui

consta della stessa realtà metasensibile degli enti che fondano il sapere, con la loro stabilità ontologica.

D'altra parte, nei dialoghi posteriori, Platone articola la propria riflessione specifica, per dar conto più efficacemente della complessità della vita *psicologica*: nella *Repubblica*, nel *Fedro*, nel *Timeo*, si ricorre a un modello tripartito, in cui si individuano una parte superiore, *razionale* (*noêtikon*) – destinata alla immortalità –, una parte *irascibile* (*thymos*) – cui si legano gli slanci, l'animosità, il coraggio, l'impulsività –, e una parte *concupiscibile* (*epithymêtikon*), degli istinti e delle pulsioni che anodano l'uomo alla realtà corporea. Soprattutto nel tardo *Timeo* registriamo una diversa dislocazione delle componenti (testa, cuore, ventre), che corrisponde a un rapporto gerarchico in cui un destino ultraterreno è conservato solo all'elemento egemone.

Il primo punto può essere letto come espressione delle **aporie del non-sapere**, da Socrate costantemente ma contraddittoriamente (almeno nell'ottica che il discepolo manifesta attraverso Menone) coniugato con l'impulso alla indagine. Platone, come abbiamo segnalato, appare disposto, in una qualche misura, ad ammettere la potenziale sterilità dell'approccio del maestro, più efficace sul piano catartico che non su quello propositivo (come lo stesso autore avrà modo di rilevare ancora nel più tardo *Sofista*, in cui, alludendo all'insegnamento socratico, parlerà di *nobile sofistica*). Assistiamo forse a un passo decisivo nella **crisi del giovanile socratismo platonico**, sollecitata dal maturare di opinioni originali, da quella esigenza *contemplativa* cui ci siamo riferiti nelle lezioni precedenti.

Nel caso specifico è evidente l'incidenza della tradizione religiosa: la scuola del filosofo, la **Accademia**, costituirà sempre anche un **centro di discussione e diffusione di idee religiose, legate soprattutto all'orfismo e al pitagorismo**. La fede nella *immortalità dell'anima* trova espressione in molti dialoghi, dal *Menone* al *Fedone* (esplicitamente dedicato al tema), dalla *Repubblica* al *Fedro*, per arrivare al tardo *Timeo*. Non si deve tuttavia pensare a una adesione indiscriminata.

In realtà Platone intreccia alle credenze dualistiche tipiche dell'*orfismo* (destino della *anima-demone*, imprigionata – per essere emendata - nel *corpo*) convinzioni cresciute con la lezione pitagorica (la scienza come strumento di purificazione), quella socratica (il nesso *anima-intelligenza*, la sua essenzialità per l'uomo) e altre genuinamente platoniche (la relazione metafisica tra *anima* e *idee*).

Ancora indicativo un passo del *Fedone*:

L6-T3 Reminiscenza e immortalità

«E poi, disse Cebete, c'è anche quella dottrina, che spesso sostieni, per cui apprendere per noi non è che ricordare. Anche in base a questa dottrina, è necessario che abbiamo appreso in un tempo anteriore ciò che al presente ricordiamo. Ma ciò non sarebbe possibile, se la nostra anima non fosse esistita in qualche luogo, prima di generarsi in questa forma umana. Anche per questo, dunque, l'anima risulta qualcosa di immortale. Interloquì allora Simmia: Bene, ma quali prove hai di questo, Cebete? Rammentamele, perché in questo momento non le ricordo. – Te ne addurrò una sola, rispose Cebete, ma molto bella, e cioè che gli uomini, quando sono interrogati, se li si interroga bene, rispondono da soli su ogni cosa come è; e non potrebbero certo far questo, se non ne fosse già in loro conoscenza e retto giudizio. E se li si mette davanti a figure geometriche e a cose del genere, appare nel modo più chiaro che la cosa è veramente così» [*Fedone*, 72 e – 73 b. Traduzione di E. Chiari].

Platone si richiama implicitamente a un *esperimento* condotto dimostrativamente da Socrate nel *Menone*: interrogando un servo di casa, privo di istruzione matematica, egli riesce a guidarlo nello sviluppo di un argomento di geometria. Ciò su cui l'autore insiste è allora la capacità della nostra intelligenza (*anima*) di trarre da sé la conoscenza, senza che questa sia in essa riversata.

Nel contesto il **mito orfico**, di là dalle **valenze religiose e esistenziali**, allude, da un punto di vista teoretico, a una piena professione di **razionalismo**. Platone, in altre parole, utilizza nei dialoghi la fede nella immortalità *dell'anima* sia per manifestare la propria adesione allo stile di vita che tale convinzione implicava nella tradizione, sia per veicolare più facilmente la propria fiducia nelle capacità della intelligenza umana.

Contro il relativismo sofistico (fatto valere nel *Menone* dal protagonista, per il quale risulta impossibile definire *la virtù* dal momento che, a suo modo di vedere, esistono *virtù* specifiche per ogni categoria di persone) e l'ottusità della cultura tradizionale (incarnata nel dialogo da Anito), l'autore fa sì che Socrate si riferisca a una credenza che poteva giustificare, sul piano del *mito*, la **pretesa della razionalità umana di conoscere la realtà, a partire dalla oggettività delle proprie nozioni**. In questo modo si legittimava anche la aspirazione a un sapere *forte*, in ultima analisi indipendente rispetto alla *esperienza*: un sapere, per la propria matrice interna all'anima, *a priori*. Ciò veniva interpretato – anche alla luce della lezione eleatica – come una **convergenza di pensiero e essere: le nozioni che l'anima trae da sé sono riflesso della contemplazione intellettuale degli enti intelligibili** (nel mito collegata alla condizione dell'anima, libera di esperire tutte le cose, quelle *di qui* e quelle *dell'Adè*).

Tuttavia, Platone anche nel mito distingue tra potenziale disponibilità e attivo impiego:

- **ciò che l'anima ha contemplato, essa lo porta in sé come disposizione;**
- **la trasparenza di tali disposizioni si attua nella pratica pedagogica**, come sollecitazione al recupero di quanto è stato momentaneamente dimenticato;
- tale sollecitazione dovrebbe aver luogo nel dialogo, **attraverso l'interrogare**: la *reminiscenza* è stimolata con accostamenti sensibili (esempio: le figure tracciate allusive degli enti matematici) e soprattutto dall'incalzare delle domande intorno alla *essenza* dell'oggetto indagato;
- **la reminiscenza** (conoscenza) **è un processo**: gli enti sono tra loro connessi, e il recupero della nozione dell'uno consente, con uno sforzo adeguato, di conquistare a coscienza anche quella degli altri.

Si tratta, in fondo, di una riformulazione, nel riferimento a *conoscenze* potenzialmente disponibili all'*anima*, della *dialettica* socratica, la quale, rinviando a un criterio immanente di verità, poteva sfuggire ai rischi della inconcludenza.

Ricerche

Per una valutazione del ruolo del *Menone* all'interno della evoluzione del pensiero platonico, si veda soprattutto F. Adorno, *Introduzione a Platone*, citato, in cui l'autore sottolinea la *entificazione* dell'esercizio *maientico* socratico e quindi l'istanza positiva che guida l'introduzione della teoria della *anamnesi*.

Una sintetica ma stimolante analisi del tema si trova nel saggio di V. Meattini, *Aspetti filosofici della dottrina platonica della anamnesi*, in Id., *Anamnesi e conoscenza in Platone*, ETS, Pisa, 1981. Valida anche la disamina nel quinto capitolo (*Trasmissibilità e uso delle tecniche*) di G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, citato.

È poi senz'altro auspicabile la lettura diretta del *Menone*, magari nella edizione bilingue Platone, *Menone*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1999, la quale presenta un'ampia introduzione del curatore, un apparato di note, e un saggio integrativo sulle pagine matematiche del dialogo a opera di uno specialista, I. Toth.

Per le implicazioni ontologiche del problema nel *Fedone*, si può utilizzare il terzo capitolo, interamente dedicato al dialogo, nel classico di Ross, *Platone e la teoria delle idee*, citato.

Parte seconda: conclusioni

Le ultime tre lezioni hanno cercato di documentare la maturazione di una posizione originale nella produzione *socratica* del giovane Platone. Abbiamo in particolare rilevato che:

- la ricerca socratica, nel confronto di opinioni, della *omologhia*, dell'accordo comune, si traduceva nello sforzo di determinazione della *natura* della cosa in questione;
- si accentuava così l'*intellettualismo* socratico, l'interesse per la definizione e l'essenza dell'oggetto del sapere, che doveva essere qualcosa di *reale*, consistente;
- tale consistenza implicava, secondo il modello ontologico eleatico adottato, la permanenza e identità con se stessi di quegli oggetti;
- si delineava così una tensione tra la pratica dialogica socratica, tendenzialmente aporetica e prevalentemente catartica, e l'esigenza contemplativa platonica;
- essa si manifesta nel richiamo esplicito all'*eidōs* come criterio di classificazione o discriminazione;
- ma contribuisce anche a marcare una prima distinzione ontologica, tra l'ambito delle *cose* esperibili e inquadabili alla luce del *criterio* ideale, e l'ambito di stabilità eleatica dello stesso criterio.

Nel rivendicare il ruolo del maestro, Platone veniva riproponendone la fisionomia culturale nei propri dialoghi, privilegiando l'opposizione dialettica di punti di vista, che si esplicava nella *confutazione* dei pregiudizi e nella denuncia delle presunzioni: la dialettica socratica presentava così la sua portata eminentemente *critica* e *catartica*. Platone ne forza forse la valenza *protrettica*, intervenendo, nel *Menone*, sul piano *mitico*, per garantire uno sbocco *positivo* alla ricerca.

Nella prima produzione letteraria si manifestano, dunque, due esigenze di fondo, strettamente intrecciate:

- il motivo *anti-soggettivistico*: pensiero e linguaggio devono riflettere la struttura oggettiva della realtà; i valori devono essere sottratti all'arbitrio relativistico;
- il motivo *idealistico*: la scienza sarà tale nella misura in cui attinga, contempli un oggetto immutabile.

Essi producono, come effetto, la emancipazione degli oggetti di conoscenza e dei valori dal piano *fisico* e la loro collocazione *meta-fisica*. Il *mito* orfico della destinazione immortale dell'*anima* è recuperato, allora, per dar ragione dell'*incontro* tra *anima* e *verità-realtà* e giustificare, di conseguenza, la possibilità dei processi di apprendimento.

Parte terza: ontologia e dialettica [lezioni 7-11]

Lezione n. 7: la terza via platonica

Un passaggio fondamentale per la determinazione della *ontologia* platonica e per la sua collocazione rispetto alla tradizione di pensiero precedente è rappresentato dalle pagine 475-480 del quinto libro della *Repubblica*, testo in cui il filosofo esplicita una svolta originale rispetto al quadro della realtà trasmesso dalla lezione eleatica, maturando così quella posizione che in *LA-T1* abbiamo riscontrato nella interpretazione aristotelica.

L7-T1 Chi è il filosofo?

«- Però, osservò Glaucone, tutti quelli che desiderano imparare anche cose di poca importanza, li dovremo chiamare filosofi? - No, risposi, ma simili ai filosofi. - E i veri filosofi, chiese, chi sono? - Quelli, dissi, che amano contemplare la verità. - Va bene, disse, ma in che senso? - A un altro sarebbe difficile spiegarlo, dissi, ma tu, credo, sarai d'accordo su questo. - Su che cosa? - Che il bello e il brutto, essendo opposti tra loro, sono due. - E come no! - E che di conseguenza ciascuno di essi è uno. - Vero anche questo. - Lo stesso varrà per il giusto e l'ingiusto, il buono e il cattivo, e tutte le altre idee: ciascuna di esse, presa in sé, è una, ma poiché si presenta mescolata con le azioni, con i corpi e con le altre idee, risulta anche molteplice. - Dici giusto, assenti. - Su questa base, io metto da una parte quelli cui accennavi tu, e cioè quelli che amano gli spettacoli, le arti e le attività, e dall'altra quelli di cui parliamo noi, che soli meritano il nome di filosofi. - E cioè?, chiese. - Quelli che amano gli spettacoli e i suoni, risposi, amano le belle voci, i bei colori, le belle forme e le cose che con esse l'arte realizza; ma la natura del bello in sé non la sanno vedere, né amare. - È proprio così, disse. - Quelli che sono capaci di puntare al bello in sé e di contemplarlo per quello che è in sé, sono rari. - Molto. - E chi vede le cose belle ma non la bellezza in sé, e non riesce a seguire chi vorrebbe metterlo sulla via della conoscenza, ti sembra che viva nella realtà o come in un sogno? Pensa: sognare, dormendo o da svegli, non è credere che un oggetto simile a un altro sia identico ad esso? - Mi pare proprio così. - E allora, chi riconosce l'esistenza del bello in sé, ma sa anche distinguerlo dalle cose che ne partecipano, e non li confonde reciprocamente, diresti che vive in sogno o da sveglia? - Da sveglia, non c'è dubbio» [Platone, *Repubblica*, 475 e- 476 d. Traduzione di E. Chiari].

La prima parte del testo qui proposta introduce il tema della *filosofia* come *contemplazione della verità*:

- i **filosofi**, infatti, sono presentati come coloro che **amano lo spettacolo della verità** come spettacolo degli *eidé, teoresi* (contemplazione) degli archetipi cui gli enti della nostra esperienza sono solo *simili*;
- in questo senso il **filosofo** è (come abbiamo già avuto modo di rilevare in precedenza) **colui che sa cogliere l'unità dell'*eidos* nella molteplicità delle sue manifestazioni**, perché l'*idea* è un *uno* che è partecipe a (in mescolanza con – in greco *koinonia*) molte azioni o corpi, quindi strutturalmente coinvolto in una rete di relazioni, anche con altre unità (*idee*) [il districo e la defi-

nizione di tali relazioni e del loro assetto intrinseco costituiscono, come vedremo, la *dialettica* nella versione platonica];

- il *filosofo* si contrappone dunque a coloro che si limitano all'apprezzamento delle *cose belle* - allo spettacolo delle figure (*schemata*) e degli artifici sviluppati per affascinare i sensi -, contemplando (*idein*, vedere) la *natura* (*physis*) del *bello in sé* (*auto to kalon*);
- proprio in virtù della sua impronta speculativa, visiva (per l'occhio della mente), **la filosofia è volta al bello in sé**: non è casuale che tra i valori associati agli *eidè* un posto particolare venga riconosciuto alla bellezza, da non intendersi nel suo significato estetico (qui da escludere appunto perché riferentesi a un ambito diverso da quello della sensibilità [*aisthesis*]), bensì in quello ontologico, di perfezione nell'essere;
- richiamando direttamente il modello sapienziale eracliteo, Platone accosta la condizione del *filosofo*, la sua speculazione, alla veglia, durante la quale si evitano le confusioni frutto dell'appannamento onirico, che invece accompagna la quotidianità della *opinione* (*doxa*).

Rispetto alla tradizione, la parte più significativa del testo è la seconda, in cui Platone affronta il tema della *conoscenza*, dell'*opinione* e dei loro rispettivi oggetti.

L7-T2 Opinione e conoscenza

« Il pensiero di chi conosce veramente, lo diremo dunque a ragione scienza? E opinione invece quello di chi sta alle apparenze? – Senz'altro [...] – E infatti, chi conosce, conosce qualcosa o no? – Sicuramente qualcosa. – Ma qualcosa che è o che non è? – Qualcosa che è; e come si potrebbe conoscere ciò che non è? – Dunque, possiamo concludere che ciò che è pienamente, è pienamente conoscibile, e ciò che non è non è conoscibile affatto. – Assolutamente. – Bene: ma se vi fosse qualcosa che al contempo è e non è, dovrebbe collocarsi tra il puro essere e l'assoluto non essere? – Sì, in mezzo. – E allora, se all'essere abbiamo fatto corrispondere la conoscenza e al non essere l'ignoranza, a ciò che è e non è dovremo far corrispondere qualcosa di intermedio tra l'ignoranza e la scienza, posto che una simile cosa esista? – Certo. – Ora, anche l'opinione è qualcosa? – E come no? – Ma è una facoltà distinta dalla scienza o coincidente con essa? – Distinta. – E quindi uno è l'oggetto dell'opinione, e un altro quello della scienza, in corrispondenza alle due facoltà. – Sì. [...] – E se l'oggetto della scienza è ciò che è, l'oggetto della opinione dovrebbe essere diverso da ciò che è. – Diverso, sì. – Ma questo oggetto può essere ciò che non è? [...] Oppure è impossibile farsi opinioni sul nulla? – Impossibile [...] – Ora, a ciò che non è non abbiamo fatto corrispondere l'ignoranza, e a ciò che è la conoscenza? – Precisamente, disse. – L'opinione, dunque, non ha per oggetto né ciò che non è né ciò che è. – No, in effetti. – E non dovrebbe essere quindi né ignoranza né conoscenza. – Pare di no. – Dunque qualcosa di diverso da esse: qualcosa di più chiaro della conoscenza o di più oscuro dell'ignoranza? – Né l'uno né l'altro. – Forse qualcosa di più oscuro della conoscenza e di più chiaro dell'ignoranza? – Così è meglio, disse. – Allora, sta tra l'una e l'altra. – Certo. – È insomma intermedia tra le due. – Senza dubbio. – Ora, non avevamo detto prima che ciò che insieme è e non è, se l'avessimo trovato, avrebbe dovuto collocarsi in mezzo tra il puro essere e l'assoluto non essere, e ad esso perciò avrebbe dovuto corrispondere non la scienza né l'ignoranza, ma quello che risulta in-

termedio tra le due? – È vero. – E questo intermedio non ci è ora risultata l'opinione?
– Sì.» [Repubblica, 476d – 478d. Traduzione di E. Chiari].

La tesi argomentata è molto chiara:

- il pensiero (*ragione, dianoia*) è *conoscenza (gnômé)* nella misura in cui il suo oggetto è *qualcosa che è (ti on)* in senso pieno;
- esiste una **perfetta correlazione tra assolutezza ontologica e perfezione gnoseologica**: solo ciò che è *assolutamente* è anche *assolutamente* conoscibile;
- analogamente, la *ignoranza (agnoia)* non avrà propriamente un contenuto positivo, a essa corrisponderà l'assoluto *non-essere (mé on)*, la privazione di ogni oggettività ontologica;
- dal momento che **la opinione (doxa)**, a suo modo, pretende di rappresentare qualcosa, **non potrà porsi sullo stesso piano della ignoranza**; Platone la identifica come *capacità (facoltà, dynamis)*, riconoscendole dunque un esercizio, una potenza e una funzione specifici, quindi anche una positività;
- sfruttando la omologia impostata tra livelli ontologici e gnoseologici, **Platone si sforza di dislocare la doxa tra conoscenza in senso pieno (scienza) e sua assoluta privazione (ignoranza)**, connotandola sulla scorta del parametro della chiarezza, luminosità (*saphêneia*), in altre parole della verità che è in grado di manifestare;
- ciò comporta la **individuazione di un peculiare gradino ontologico per l'oggetto della opinione**: diverso dall'essere pieno, assolutamente conoscibile, ma anche dalla sua assoluta privazione, il *non-essere* che la vuota *ignoranza* sottintende;
- esso sarà quindi **da situare tra essere e non-essere**, come termine medio (*metaxu*) tra la compiuta positività del primo e la massima negatività del secondo.

Opinione (doxa) – con i connessi *opinabile (doxastos)*, *opinare (doxazein)* – è termine dalla valenza prevalentemente negativa in Platone, che ne sfrutta e esaspera sostanzialmente la radice etimologica in *dokeô* (*immagino, mi sembra, mi par di vedere*), per riferirlo a un piano, quello attestato dai sensi (*sensibile, aisthêton*) di consistenza illusoria, segnata dalla instabilità, relatività, dal divenir sempre diverso.

Scienza (epistêmê) ha una radice etimologica (*epistasthai, essere esperto, intendersi, conoscere*; connessione con *ephistasthai, imporre, mettere a capo, anche fermare*) in cui sono impliciti tanto il *dominare* quanto l'*arrestare* un processo: lo spettro semantico suggerisce dunque la nozione di un sapere *forte*, che si rivela capace di vincere la dispersione. Si tratta, all'interno della tradizione greca, di una lezione impostasi, tra VI e V secolo, con le filosofie di Eraclito e Parmenide, da un lato nella correlazione tra *stabilità e immutabilità del logos* (secondo cui tutto *diviene*) e *retto pensiero*, dall'altro nella coincidenza tra *pensare (noein)* e *essere (einai)* – un essere connotato dai *segni* che sono all'origine della ontologia dell'Occidente.

Il passo documenta, anche nelle scelte espressive, il confronto di Platone con la ontologia di Parmenide, che viene corretta pesantemente nel momento in cui si

ammette l'esistenza di un ambito intermedio tra l'*essere* e il *nulla*, dotato di una propria identità doxastica, un piano di manifestazioni, *apparenze*, molteplici e cangianti, in questo diverse dai loro immutabili archetipi, le *idee*.

Se il **primo intervento originale di Platone** era consistito nella **adozione di una prospettiva pluralista**, in conseguenza della quale **il discorso sull'essere era stato commutato in discorso sugli *eidé***, singolarmente **caratterizzati dai segni dell'*eon*** (essere) di Parmenide, **il secondo investe direttamente l'alternativa** centrale nella rivelazione della dea innominata, all'interno del poema *Sulla natura*. Alla netta divaricazione eleatica **delle due vie che sole si possono pensare** (*che è – che non è*), risponde l'**articolazione platonica a tre livelli** (essere – apparenze sensibili – non essere), che è poi la piena trascrizione ontologica dell'*errore dei mortali* (pretesa di contaminare l'essere con il nulla) denunciato dal poema parmenideo. Con il risultato, però, di garantire comunque una attendibilità - almeno approssimativa - al mondo della esperienza, che risultava invece problematica nel poema.

Quali tratti ontologici definiscano l'oggetto della *doxa* è possibile desumere dalla conclusione del quinto libro della *Repubblica*.

L7-T3 Filosofi e filodossi

«[...] mi risponda quel brav'uomo che non crede al bello in sé, né ad alcun'altra idea che permanga sempre identica a se stessa, ma solo alle cose molteplici. [...] Delle molte cose belle, gli diremo, ce n'è qualcuna che non possa apparire anche brutta? E delle giuste, anche ingiusta? E delle sante, anche empia? – No, rispose. [...] – E allora, ciascuna di queste molte cose, è o non è ciò che si dice che sia? [...] – Non si può dire con certezza né una cosa né un'altra. – E allora, la collocazione migliore per esse non è tra l'essere e il non-essere? [...] – Verissimo, disse. – E in questa zona dunque si aggirano le opinioni su queste cose. – Sì. [...] – In definitiva, quelli che vedono le molte cose belle, ma non il bello in sé, e non riescono nemmeno a seguire chi ve li potrebbe guidare, e così per il giusto in sé e tutte le altre cose del genere, questi avranno sì opinioni, ma non conoscenza di queste cose. – Necessario, disse. – E quelli che invece arrivano a contemplare le cose in sé e sempre identiche a se stesse? Non diremo che hanno conoscenza e non opinione? – Necessario anche questo. – E dunque, gli uni amano le cose di cui si dà conoscenza, gli altri quelle di cui si dà opinione. [...] E perciò questi li chiameremo amanti dell'opinione, e gli altri amanti del sapere» [*Repubblica*, 479a – 480a. Traduzione di E. Chiari].

Il testo antologizzato si richiama al precedente L7-T1, dal momento che fissa sinteticamente l'ambito proprio della *filosofia*, contrapposto a quello della *opinione*:

- da un lato abbiamo enti (*idee*) *in sé* (*il bello in sé*), immutabilmente identici a sé stessi: essi si rivelano alla intelligenza, hanno una *stoffa* intelligibile;
- dall'altro la molteplicità delle cose (*le molte cose belle*): **a ogni *idea* sono messe in relazione** fuggevoli **istanze sensibili**, dislocate tra *essere* e *non-essere*;
- l'aspetto qui particolarmente marcato è quello della **strutturale relatività ontologica degli enti sensibili**: essi mancano di stabilità, non appaiono né esattamente in un modo né nell'altro;

- ciò significa dunque ammettere, **tra *idea* e istanze sensibili**, non solo il **nesso di unità-molteplicità, ma anche quello di perfezione-scadimento**, tanto sul piano ontologico, quanto su quello, correlato, gnoseologico;
- ciò conduce a reiterare la sottolineatura della insuperabile alterità di *opinione* e *conoscenza*, della approssimazione della prima e della esattezza della seconda;
- coloro che non afferrano questa duplicità di piani ontologici e si perdono inseguendo ciò che è per natura instabile, saranno classificabili come *filodossi* (amanti delle opinioni);
- coloro, invece, che giungono a *contemplare* gli enti *in sé* e *per sé* saranno *filosofi*, amanti di un sapere che si dà unicamente di ciò che è eternamente immutabile.

La *terza via* platonica ha così assunto i propri connotati, che risultano costanti nella produzione matura e tarda del filosofo.

Accanto ma subordinata alla realtà piena delle *idee*, egli accetta l'esistenza di una realtà più debole, meno luminosa dell'essere, più chiara dell'oscurità del nulla; una realtà che riflette, nella molteplicità, relatività e indeterminatezza, la perfezione della *idea*.

Se la prima realtà è quella dischiusa dalla intelligenza, la seconda è attestata dai sensi: all'*intelligibile* (*noêton*) si affianca il *sensibile* (*aisthêton*). Proprio per la approssimata somiglianza degli *enti sensibili* (*apparenze*) alle *idee*, queste saranno la loro ragion d'essere, la loro *causa*: la dipendenza ontologica comporta un vero e proprio rapporto di fondazione, per cui le *apparenze* sono tali in virtù della realtà intelligibile cui tendono.

Ricerche

Per quanto riguarda la *ontologia* dei libri centrali della *Repubblica* è fondamentale il quarto capitolo, dedicato a *Repubblica* e *Fedro*, del testo di Ross, più volte citato, così come il primo capitolo (*La Repubblica*) della seconda parte dell'opera di A. Cavarero, *Dialettica e politica in Platone*, citato. Una discussione orientata dal *nuovo paradigma* è quella proposta nell'undicesimo capitolo di G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, più volte richiamato.

Molto importante è anche la *Introduzione* di G. Cambiano alla sua edizione di Platone, *Dialoghi filosofici*, Utet, Torino, 1970, che ricostruisce complessivamente la evoluzione della ontologia e, corrispondentemente, della epistemologia platoniche.

Mi sembra utile ricordare l'importanza di un accostamento diretto al dialogo platonico, che potrebbe avvenire attraverso l'edizione bilingue, commentata e ottimamente introdotta, Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vitali, Feltrinelli, Milano, 1995.

Lezione n. 8: l'ordine intelligibile

Il grande dialogo *Repubblica* (così si traduce il greco *politeia*, corrispondente al latino *res publica*, all'inglese *commonwealth*: la traduzione più efficace sarebbe forse *stato* o *comunità politica*), incentrato sul fondamentale (nella prospettiva platonica) tema della *giustizia*, contiene la sintesi più ampia della filosofia matura dell'autore, anche per quegli aspetti che solo indirettamente investono la politica, pur essendole inscindibilmente collegati. In particolare i libri centrali, come abbiamo già avuto modo di rilevare, offrono un contributo decisivo alla messa a fuoco della concezione *ontologica* e *gnoseologica* di Platone, aprendo forse degli squarci sulla natura della sua ricerca e del suo insegnamento all'interno della *Accademia*, in sintonia con la relativa testimonianza di Aristotele.

Dopo il riferimento ai due piani di realtà (*sensibile* e *intelligibile*) proposto alla fine del quinto libro, nel corso del sesto l'autore – sviluppando la fisionomia intellettuale del *filosofo* appena introdotta [L7-T3] – fa convergere l'attenzione degli interlocutori sulla eminenza della *idea del bene*, da cui tutte le altre virtù trarrebbero il proprio *valore*. Sollecitato a determinare tale idea, Socrate si sottrae al compito della sua definizione, rinviando a altro contesto e momento per il suo approfondimento: come rivela la reazione indispettita di Glaucone, egli rinuncia alla disamina razionale proprio al culmine dell'indagine, utilizzando piuttosto una analogia, una *immagine assai simile al bene*, con la quale egli risolve, sul piano *mitico*, quanto, in altra sede, promette, per quel che è in suo potere, di affidare al *logos*.

L8-T1 La luce dell'essere e della verità

«Noi diciamo che vi sono molte cose belle, e molte cose buone, e le distinguiamo razionalmente, così come molte altre cose del genere. – Sì lo diciamo. – E diciamo anche che c'è il bello in sé, il buono in sé, e così per tutte le cose che prima abbiamo considerato molte: diciamo cioè che a tutte corrisponde un'idea unica, in relazione alla quale appunto diciamo di ciascuna cosa “ciò che è”. – È così. – E le cose molteplici diciamo che vengono vedute, ma non pensate; e le idee, invece, che vengono pensate, ma non vedute. – Certo. – E con quale facoltà noi vediamo le cose che si vedono? – Con la vista, disse. – E con l'udito le cose che si odono, e con gli altri sensi le cose che si sentono. – Ovvio. – E non hai mai osservato, chiesi, quanto più preziosa di ogni altra l'artefice dei sensi abbia formato la facoltà di vedere e di essere veduto? [...] Anche se la vista è negli occhi e i colori nelle cose, sai bene che la vista non vedrà e i colori non saranno veduti, se non si aggiungerà un terzo fattore, che serve proprio a questo scopo. [...] È quella che chiami luce [...] E quale degli dei del cielo fa questo? [...] – È chiaro quello che devo dire: il sole. – Ebbene, la vista non ha con questo dio un particolare rapporto? [...] La vista non è il sole, né essa né ciò in cui si forma, cioè l'occhio [...] Ma di tutti gli organi di senso, credo, l'occhio è il più vicino al sole [...] E la facoltà che ha, non gli deriva e quasi fluisce dal sole? – Proprio così, disse. – E d'altra parte neanche il sole è la vista, però, essendo causa di essa, è da essa veduto. [...] – Ebbene, conclusi: [...] il sole nel mondo visibile, in rapporto alla vista e agli oggetti visibili, è quello che è il Bene nel mondo intelligibile, in rapporto alla intelligenza e alle realtà intelligibili. – Come?, domandò. Spiegamelo ancora. – Lo sai, ripresi, che gli occhi, quando si volgono a cose non illuminate dalla luce del giorno ma dagli astri della notte, hanno una visione offuscata e sono quasi ciechi, come se la loro vista non fosse pura [...] E quando invece si volgono a cose illuminate dal sole,

vedono con chiarezza e la loro vista risulta pura [...] Pensa che sia così anche per l'anima. Quando si volge a ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, lo comprende e lo conosce, e risulta dotata di intelligenza; quando invece si volge a ciò che è pieno d'ombra, a ciò che nasce e perisce, non può che opinare, e vede oscuro e muta opinione, e risulta priva di intelligenza; [...] Ebbene: ciò che illumina di verità le cose conosciute e dà all'anima la facoltà di conoscerle, di' che è l'Idea del Bene. Essa è dunque principio di conoscenza e di verità, che sono belle; e perciò puoi ritenerla a ragione ancora più bella. E come la luce e la vista vanno considerate vicino al Bene ma non sono il bene: questo va posto ancora più in alto. – Straordinaria bellezza, questa che dici, se è principio di conoscenza e di verità, ma le supera. Non si tratta dunque del piacere! – Tacil, esclamai, e segui ancora il paragone. [...] Sarai d'accordo, penso, nel dire che il sole fornisce alle cose visibili non solo la possibilità di essere vedute, ma anche vita, sviluppo e nutrimento, pur non essendo né vita né sviluppo [...] E allora allo stesso modo dirai che le cose conoscibili non ricevono dal Bene solo la possibilità di essere conosciute, ma anche l'essere e l'essenza, pur non essendo il Bene stesso essenza, ma qualcosa di più alto in dignità e potenza. – Per Zeus, esclamò comicamente Glaucone, che divina superiorità» [Repubblica, 507b – 509c. Traduzione di E. Chiari].

La pagina è di grande densità, individuiamone i passaggi essenziali:

- contrapposizione tra molteplicità delle istanze e unità della *idea*, che ne esprime l'essenza, *ciò che esse sono*;
- contrapposizione tra *sensibile* e *intelligibile*, tra ciò che percepiamo con i sensi e ciò che, invece, si *concepisce* con l'occhio dell'anima;
- il *sole*, nell'ambito delle cose *sensibili (visibili)*, è, con la sua luce, condizione della visibilità degli oggetti e della stessa *potenza (dynamis)* del vedere;
- analogamente, **nell'ambito degli *intelligibili (nooumena)*, il *bene* è condizione di *intelligibilità* per quegli enti (*idee*) e di *intelligenza* per l'*anima*;**
- **il *bene* è fonte luminosa di *essere e verità***, nella misura in cui manifesta all'anima gli enti: l'*idea del bene* è allora *causa* della *scienza* e della *verità*;
- come il *sole* non si limita a essere semplice presupposto del *vedere* e della *visibilità*, ma è anche fondamento del loro divenire, pur non essendo lui stesso divenire;
- così l'*idea del bene* non è solo **causa** di intelligibilità, ma pure **di *essere*** (esistenza) e **essenza** (determinatezza) per le altre idee, **collocandosi però *al di là dell'essenza* (*epekeina tés ousias*)**, in una assoluta trascendenza (dignità e potenza);
- **tuttavia**, come il *sole* – difficile da contemplare nel suo splendore ma considerato *visibile*, così **il *bene***, eccelso in potenza, è **conoscibile**, sebbene con fatica: tale conoscibilità è sottolineata proprio dall'uso platonico della espressione *idea del bene*.

Mentre la prima parte del testo riprende sostanzialmente i tratti ontologici in precedenza introdotti [nesso unità-molteplicità, intelligibile-sensibile, ecc.], la se-

conda costituisce un *unicum* nel quadro della produzione platonica, per l'ordine verticale, gerarchico, che sembra delineare nell'ambito intelligibile. La ricostruzione, semplice a grandi linee, è più complessa quando si scende al dettaglio.

Intanto è chiaro che *ontologia* e *gnoseologia* sono strettamente intrecciate, in una **correlazione tra occhio-cose visibili e anima-cose conoscibili** già incontrata, ma qui **arricchita dal riferimento a una condizione trascendentale**, in altre parole a un ente (*il bene*, appunto) senza il quale non si darebbe *visione intellettuale* ovvero *conoscenza*. Dal momento che Platone marca la natura del *bene*, presentandolo come *idea*, non si può dubitare della sua funzione causale, per altro esplicitata nell'accostamento al *sole*, della sua *immutabilità*, della sua *intelligibilità* e *conoscibilità*.

Caratteri fondamentali delle *idee* sono:

- *intelligibilità* [sono coglibili dalla sola intelligenza];
- *incorporeità* [appartengono a una dimensione totalmente *altra* da quella sensibile];
- *immutabilità* [sono sottratte al divenire];
- *perseità* [sono assolutamente oggettive];
- *unità* [anche nel senso della capacità di unificare];
- *essere* [in senso pieno].

La loro funzione *causale* si esplica:

- rendendo una cosa veramente tale [partecipandole le sue proprietà essenziali];
- unificando una molteplicità di cose secondo una regola [spiegano le cose sensibili che di esse partecipano, istituendo così una molteplicità unificata];
- trascendendo le instabili cose sensibili con la propria stabile oggettività.

Alla *idea del bene*, dunque, viene riconosciuto un ruolo di fondazione rispetto alle altre idee e una collocazione al limite della intelligibilità. Essa, infatti, dà ragione della intelligenza dell'anima e della contemplabilità delle altre idee: l'autore le attribuisce la luminosità dell'*essere* e della *verità*, le fa dispensare quelle caratteristiche di manifestatività, nitore ontologico, per cui forse si ispirava direttamente al poema di Parmenide (soprattutto nella contrapposizione notte-giorno).

L'aspetto più problematico delle affermazioni platoniche, almeno rispetto alle proprietà attribuite alle *idee* (*inseità*, *perseità*, cioè autonomia, indipendenza ontologica), è comunque quello conclusivo:

- che la **realtà intelligibile** fosse da Platone **connotata in termini assiologici** (come valore) e normativi (come criterio, regola), abbiamo già riscontrato: ciò si giustifica in larga parte con le preoccupazioni socratiche alle origini della riflessione platonica;
- che ***bello e bene*** rappresentassero, in tale connotazione, **rinvio privilegiato**, è emerso da precedenti letture, così come è già stata osservata la **loro valenza ontologica** (essi indicano perfezione e pienezza di essere);
- l'*idea del bene* rivestiva inoltre chiaramente una funzione normativa (regolativa) speciale: la sua conoscenza era garanzia dell'uso corretto di ogni regola;

- essa poteva anche essere sfruttata come connessione interna a tutti i valori e le regole (*idee*), come una sorta di quintessenza del valore, e quindi *causa* dell'ordine coerente delle *idee*;
- non è quindi del tutto sorprendente che Platone collochi l'***idea del bene*** al vertice dell'*intelligibile*, proponendola **come proiezione di valore e essere per tutti gli enti e scaturigine, per la nostra anima, della loro verità**, del loro manifestarsi come valori. In tal senso essa acquisisce una eminenza *funzionale* rispetto agli altri valori.

Tuttavia, Platone non si limita a questo rilievo:

- ***l'idea del bene*** è avanzata non solo come ***causa della scienza e della verità*** [nella sua funzione disvelante riguardo alla natura intelligibile], e quindi nella sua condizione di eccellenza ulteriore [*bellezza straordinaria, inaccessibile*],
- **ma**, nello sviluppo dell'accostamento al sole, **anche come fondamento di essere** [esistenza] e **essenza** [determinatezza] **per le altre idee** [che, in questo senso, risultano ontologicamente dipendenti da essa],
- con una **accentuazione della sua eminenza**, in direzione di una vera e propria *trascendenza*. Ciò che viene marcato è, soprattutto, in relazione al suo ruolo di fondazione, il fatto che essa sia **al di là della essenza**, se non al di là dell'*essere*: si mantiene, infatti, la sua *conoscibilità*, quindi, per il parallelismo tra essere e conoscenza, in quanto *idea* e in quanto *conoscibile*, la sua collocazione – magari estrema - nell'ambito dell'*essere*;
- comunque, posta oltre ogni determinazione molteplice che contraddistingue gli enti intelligibili, essa è prospettata da Platone come solitaria, superiore potenza.

Il rapporto tra *idea del bene* e enti intelligibili è impostato in termini *archeologici*: essa ne costituisce il *principio (archê)*, la *causa (aition)*, nel senso della condizione della loro esistenza e determinatezza. È possibile (o probabile) che l'autore rifletta in questa pagina l'interesse per una teoria dei *principi primi* che, secondo la testimonianza aristotelica, era momento essenziale dell'insegnamento impartito all'interno della *Accademia* e oggetto di discussione e riflessione tra i discepoli, come dimostrerebbero le elaborazioni *protologiche* avanzate dai vari Eudosso, Senocrate, Speusippo, e la stessa riflessione specifica (contenuta nel primo libro della *Fisica*) di Aristotele.

Principi primi di tutte le cose - nella relazione sulle cosiddette *dottrine non scritte* di Platone che Aristotele, suo discepolo, ci ha lasciato – sarebbero:

l'*Uno* [principio della determinatezza, identificato con il *Bene*] e la *Diade indefinita* [matrice della molteplicità];

da essi sarebbe derivato un piano di *idee-numeri* [non matematici], esprimenti rapporti, proporzioni determinate tra grandezze diverse, in altre parole l'essenza dei *numeri matematici*;

la collocazione intelligibile delle *idee* sarebbe risultata dalla complessità di rapporti reciproci, tradotti matematicamente in numeri;

i *numeri matematici* avrebbero invece costituito un piano intermedio tra enti ideali e enti sensibili, essendo immobili e eterni, ma molteplici, anche all'interno della stessa specie.

I piani ontologici sarebbero stati connessi da relazioni di dipendenza unilaterali: il piano inferiore non poteva sussistere senza il superiore; questo però poteva senza quello. Ognuno, poi, faceva registrare rispetto al precedente un ispessimento ontologico, la crescita di complessità e molteplicità, con un distacco progressivo dalla semplicità dell'*Uno-Bene*.

Come è evidente, si tratta di una grande sintesi nella quale confluiscono la lezione presocratica del *principio*, quella pitagorica del *numero* e l'intuizione platonica della *idea*. Possiamo interpretarla come un tentativo di giustificazione ultimativa della molteplicità in generale, attraverso la riduzione ai due principi cooriginari: l'*essere*, nei suoi vari livelli, è allora sintesi che si manifesta come unità nella molteplicità, mentre *Uno* e *Diade* si collocano *oltre l'essere*, in quanto a esso anteriori.

Ricerche

Sui temi della lezione, oltre ai testi di Ross, Cambiano, Cavarero, Reale citati sopra, è necessario ricordare il saggio di H.-G. Gadamer, *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, in Id., *Studi platonici*, 2, citato, e il capitolo undicesimo, *La metafisica della Repubblica*, dell'opera di F. Trabattoni, *Platone*.

In particolare, la interpretazione di Cambiano e Trabattoni si discostano dalla lettura di Reale, condizionata dalla adesione al *nuovo paradigma*, e, in parte, anche da quella di Gadamer, più disponibili a riconoscere la *trascendenza* implicita nell'immagine.

Lezione n. 9: essere e conoscenza

Una eco ulteriore della discussione sul *bene* si può percepire nella successiva immagine introdotta da Socrate, quella della *linea*:

L9-T1 Essere, opinione e scienza

«- Insomma, continui, pensa che ci siano due principi, e che l'uno domini il genere e il mondo intelligibile, l'altro quello visibile [...] Hai ben colto queste due specie di realtà? – Le ho colte. – Allora, prendi una linea divisa in due parti disuguali, e dividi ancora ciascuna di esse – quella del genere visibile e quella del genere intelligibile – in due parti, secondo la stessa proporzione. Se poi consideri le due parti del genere visibile secondo la rispettiva chiarezza e oscurità, avrai una prima sezione che dico delle immagini. E per immagini intendo in primo luogo le ombre, in secondo luogo i riflessi, sia sull'acqua che sui corpi lisci e lucidi, e infine tutte le altre del genere. Mi segui? – Ti seguio. – Nell'altra sezione poni le cose cui si riferiscono le immagini, e cioè gli animali che ci circondano, i vegetali e tutti i prodotti dell'uomo. – Ve bene. – E non diresti che questa parte si divide in vero e falso, e che le immagini stanno alle cose cui corrispondono come l'oggetto della opinione sta all'oggetto della conoscenza? – Sì, lo direi. – Considera allora in che modo si debba dividere la parte dell'intelligibile. – In che modo? – Questo: che la sua prima sezione l'anima sia costretta, per indagarla, a servirsi, come di immagini, delle cose cui, nella parte precedente, le immagini corrispondevano, passando, per via di ipotesi, non su verso il principio, ma verso le conclusioni; e che la seconda invece l'anima proceda a indagarla risalendo dalle ipotesi a un principio non ipotetico, senza servirsi, come nella prima, di quelle immagini, ma soltanto con le idee e per mezzo delle idee. – Quest'ultimo punto, disse, non l'ho capito bene. – E allora cominciamo di nuovo, premettendo alcune considerazioni per facilitarti. Tu sai senz'altro che chi si occupa di geometria, di aritmetica e di altre questioni del genere, dà per scontato il pari e il dispari, le figure e i tre tipi di angoli, e altre cose del genere, a seconda della scienza che studia, e le assume come ipotesi, e non ritiene più necessario discuterle né con sé né con gli altri, prendendole come principi evidenti per tutti, e partendo appunto da tali principi, passa a trattare le altre questioni, ricavando di conseguenza in conseguenza la conclusione che si era proposto. – Questo lo so, disse. – E allora sai anche che si servono di figure visibili e su esse sviluppano delle dimostrazioni, ma non si riferiscono a queste figure, bensì alle cose cui esse somigliano: per esempio, discutono del quadrato in sé, della diagonale in sé, e non del quadrato, della diagonale o della figura che stanno tracciando; di queste figure, si servono come immagini per giungere a cogliere altre realtà, che sono in sé e per sé e che non si possono cogliere che con l'intelligenza. – È vero, disse. – Questo genere di realtà, che io detto intelligibile, l'anima, per indagarlo, è costretta a servirsi di ipotesi, non per giungere al principio, perché oltre l'ipotesi non può andare, ma usando come immagini di quegli oggetti che nell'altra parte della linea corrispondono alle immagini, ma che, rispetto a quelle immagini, sono considerati come realtà. – Capisco, ti riferisci alla geometria e alle scienze affini. – Sappi allora che l'altra sezione dell'intelligibile è per me quella che la ragione stessa coglie in virtù della propria attività dialettica, considerando le ipotesi non come principi ma per quello che sono, ossia come punti di partenza e di appoggio per giungere a ciò che non è più una ipotesi, il principio di tutto; e raggiunto questo, e tenendosi ferma a ciò che da esso deriva, discende alle ultime conclusioni, senza ricorrere mai ad alcun elemento sensibile, ma soltanto alle Idee in sé e per sé, passando dall'una all'altra e concludendosi in un'Idea. – Capisco, disse, ma non del tutto, perché tu parli, mi pare, di un'attività estremamente complessa: tu vuoi dire, mi pare,

che quella conoscenza dell'essere in sé e dell'intelligibile che si ottiene con la scienza dialettica è più chiara di quella che si ottiene con le altre scienze, che si basano su ipotesi; perché anche quelli che cercano di conoscere gli oggetti di queste scienze sono costretti a condurre la loro indagine non con i sensi ma coll'intelligenza, ma lo fanno non risalendo al principio ma partendo da ipotesi, e perciò a te sembra che di tali oggetti essi non possano avere conoscenza piena, anche se sarebbero intelligibili, una volta ricondotti al loro principio. E mi pare che quella di chi si occupa di geometria e di altre scienze del genere tu la chiami ragione non intelletto, e la consideri a metà tra l'opinione e l'intelligenza. – Hai capito benissimo, esclamai. E ora, fai corrispondere a ciascuna delle quattro sezioni una funzione dell'anima: a quella più alta l'intellezione, alla seconda la ragione, alla terza la credenza, alla quarta la congettura; e sistema poi il tutto per ordine di chiarezza, tenendo presente che ne hanno tanto più quanto più il loro oggetto partecipa alla verità» [Repubblica, VI, 509 d – 511 e. Traduzione di E. Chiari].

L'articolazione dell'immagine è sufficientemente perspicua:

- la *linea* rappresenta globalmente la realtà, sdoppiata in *sensibile* e *intelligibile*, e le corrispondenti competenze gnoseologiche (*opinione* e *scienza*);
- le suddivisioni interne alle due sezioni corrispondono, a loro volta, a specifiche aree ontologiche e alle omologhe modalità di relazione percettiva e conoscitiva;
- questo vale soprattutto nel caso del *visibile (horaton)*: **immagini e cose naturali si pongono in una chiara relazione mimetica**. *Ombre* e *riflessi* si allineano all'estremo limite della consistenza, in quanto effetto di una proiezione delle *cose* [a loro volta imitazioni degli oggetti intelligibili]: **tolte le cose, le immagini svanirebbero. In questo senso queste hanno il proprio fondamento in quelle**;
- complessivamente, **al livello ontologico costituito da immagini e cose è correlata la opinione (doxa), nella forma estenuata della immaginazione (eikasia) e in quella, più concreta per l'attestazione di esistenza degli enti naturali, della credenza (pistis)**;
- per quanto riguarda il piano dell'intelligibile (*noêton*), più che sulla distinzione ontologica l'analisi platonica sembra vertere sulla contrapposizione metodologica della *ricerca*;
- protagonisti sono da un lato l'*anima*, dall'altro i suoi oggetti intelligibili: si potrebbe forse intravedere una loro disposizione gerarchica, con *enti matematici* subordinati a *idee*, ma nel contesto essa non risulta esplicita;
- Platone, invece, procede marcando **due distinti approcci all'intelligibile, quello della ragione (dianoia) matematica e quello della intelligenza (noêsis) dialettica**;
- **la prima si serve di assunzioni intelligibili** (figure, relazioni ecc.) che viene però **esemplificando sul piano sensibile** - imponendo così un nuovo nesso *mimetico* con il piano delle *cose* [imitazioni di strutture geometriche]: **senza cu-**

rarsi di fornire una vera fondazione a quelle ipotesi, essa le sviluppa come premesse per risolvere i propri problemi;

- **la seconda**, al contrario, **procede da ipotesi intelligibili, ma**, considerandole tali, **si impegna in un esercizio** [dialettico, di discussione e verifica] **puramente intellettuale** [di mera contemplazione da parte dell'intelligenza, *noêsis*], secondo un percorso ascensionale, **a risolverle in un vero principio**, che non richieda ulteriori postulazioni (*anhypotheton*), da cui ridiscendere per determinare il quadro degli enti intelligibili [le *ipotesi* fondate, *idee*].

La relazione delle *idee* con le *cose* è designata in Platone con il ricorso a termini diversi:

- *methexis*, *partecipazione* [si tratta forse della espressione più generica];
- *koinônia*, *comunione*, la condivisione di un aspetto [termine impiegato anche e soprattutto in riferimento alle relazioni tra *idee*];
- *mimêsis*, *imitazione* [è la formula che offre la indicazione più chiara dei rapporti ontologici: la *cosa* è *eikôn*, *immagine*, l'*idea* è *paradeigma*, *modello esemplare*];
- *epônymia*, *eponimia* [indica la relazione di denominazione: le *cose* prendono nome dalle *idee*];
- *parousia*, *presenza* [il termine denota la presenza sia nel senso dell'*apparire* della *idea* nella *cosa*, sia nel senso dell'*intervento* dell'*idea* nella *cosa*, di una problematica *partecipazione*].

Si può osservare come anche in questo caso la struttura ontologica delineata manifesti globalmente un assetto verticale, con livelli che svolgono un ruolo di fondazione rispetto a quelli che seguono, essendo in ultima analisi fondati nel *principio* incondizionato (qui non fatto coincidere esplicitamente con il *Bene* della immagine precedente). A essa corrisponde una gerarchia di facoltà e disposizioni del corpo e dell'anima [*immaginazione*, *credenza*, *ragione*, *intelligenza*], che ne garantiscono il rispecchiamento gnoseologico e quindi, in campo scientifico, la ricostruzione *archeologica* – culminante nella apprensione *noetica* (contemplazione) del principio.

La fondazione, intesa a un tempo come funzione logica [consente di dar *ragione* del proprio oggetto] e ontologica [consente di spiegarne la esistenza] di giustificazione della presenza e della natura degli enti, è tradotta nella relazione di proiezione-imitazione, evidente sul piano sensibile, più sfumata e sfuggente su quello intelligibile.

È proprio in relazione a questo ambito, oggetto specifico della *epistêmê*, che Platone offre il contributo più originale, demarcando nettamente due applicazioni scientifiche, *matematica* (in senso lato, comprendente discipline come aritmetica, geometria, astronomia, armonica) e *dialettica*, ampiamente attestate come insegnamenti cardinali all'interno della sua scuola.

Esse sono disposte in un ordine gerarchico che è anche pedagogico e propedeutico:

- le discipline *matematiche* dischiudono l'*essere* in senso pieno, ma lo fanno, rispetto alle esigenze platoniche di fondazione, in modo ancora incerto, dal momento che i loro procedimenti *analitici*, di ricerca delle condi-

zioni di risoluzione di un problema o giustificazione di un certo oggetto intelligibile, rimangono ipotetico-deduttivi, ricavando la soluzione da premesse assunte per supposizione, con l'aggravante – nel quadro ontologico tracciato con la immagine della linea – di un appoggio esemplificativo nella intuizione sensibile, che non qualifica l'esercizio matematico come puramente cognitivo;

- **la *capacità dialettica* sembra muovere dalle stesse premesse ipotetiche, ma, limitandosi al loro esame, senza proiezioni sensibili, ricerca le loro ulteriori condizioni, per giungere al saldo approdo di una condizione ultimativa, assoluta.**

Possiamo immaginare che, rispetto al limitato raggio delle postulazioni matematiche (che investono oggetti come numeri e figure geometriche, applicabili anche ai contesti disciplinari della *astronomia* e della *armonica*), la *dialettica* dilatasse il campo intelligibile, coinvolgendone tutte le articolazioni essenziali, dapprima come condizioni necessarie o accessorie, quindi, dopo l'intelligenza del *principio* incondizionato, come enti da questo dipendenti e a esso connessi [un esercizio di discriminazione dei nessi e delle correlazioni tra *idee* attestato soprattutto nella produzione matura e tarda dell'autore].

È evidente, anche nella diversa direzione di sviluppo, la parentela tra le due modalità scientifiche, documentata anche in altri dialoghi, come il *Menone* e il *Fedone*, dove la ricerca viene proposta da Socrate, con esplicito richiamo alla prassi dei geometri, come *metodo per ipotesi*, con un esito, almeno nel *Fedone*, analogo [l'indicazione di una *ipotesi sufficiente* a giustificare le altre].

Tuttavia è anche chiaro che Platone esige, perché vi sia veramente *epistémè*, che il processo da cui scaturisce la conoscenza non presenti ignoranza di sorta, nemmeno nella forma di ipotesi che rimangano tali. Ciò comporta che:

- la sola *capacità dialettica* possa rivendicare per sé le proprietà essenziali della *scienza*,
- la *scienza* si prospetti come cammino a ritroso nella direzione del *fondamento* (*principio anipotetico*);
- la *scienza* non sia riducibile alla mera deduzione di conoscenze, ma richieda la consapevolezza delle ragioni che fanno sì che un sapere sia tale.

Ricerche

Alle indicazioni delle due lezioni precedenti si aggiunga il saggio di V. Meattini, *Episteme nel libro VII della Repubblica*, in Id., *Anamnesi e conoscenza in Platone*, citato più sopra, e il capitolo secondo (*La dialettica*) della seconda parte del libro della Cavarero, più volte richiamato, nel quale è presente una disamina molto dettagliata del nesso tra *dialettica* e *scienze*. Lo stesso tema è sviluppato nei paragrafi 7 e 8 (*La dialettica e le scienze, L'idea del bene*) del sesto capitolo dell'opera di G. Cambiano, *Platone e le tecniche*.

Lezione n. 10: il filosofo e le sue responsabilità

Le implicazioni politiche dell'ampia ricostruzione metafisica dei libri centrali della *Repubblica* si fanno trasparenti nel famoso *mito della caverna*, nella ulteriore immagine introdotta da Socrate nel dialogo per illustrare la condizione e la formazione culturale dell'uomo. Se i testi ricavati dal quinto libro [L7] avevano fissato la differenza specifica del *filosofo* rispetto a altri presunti competenti nella sua capacità contemplativa dell'*essere*, le pagine iniziali del settimo ne delineano le responsabilità.

L10-T1 Ignoranza e schiavitù

«- A questo punto, dissi, paragona la condizione della nostra natura, per quanto riguarda il sapere e l'ignoranza, a questa immagine. Immagina degli uomini chiusi in una dimora sotterranea a forma di caverna, il cui ingresso, aperto verso la luce, sia ampio quanto la caverna stessa; lì essi si trovano fin da fanciulli, con le gambe e il collo incatenati, sì da non potersi muovere e da non poter guardare che davanti a sé. Dietro a loro, lontana, splende la luce di un fuoco e tra il fuoco e i prigionieri, in alto, passa una strada, lungo la quale è costruito un muricciolo, simile ai sipari che i burattinai mettono tra sé e gli spettatori, e sopra i quali fanno vedere i loro burattini. – Lo immagino, disse. – Immagina ancora, lungo questo muricciolo, degli uomini che portino su di sé oggetti di ogni genere, che sporgano sopra il muro, e statue di uomini ed animali di pietra e di legno, d'ogni forma, e che alcuni parlino ed altri stiano zitti. – Strana immagine, disse, e strani prigionieri. – Simili a noi, però, ribattei. E prima di tutto, credi che essi, di sé e degli altri, vedano qualcosa oltre le ombre proiettate dal fuoco sulla parte della caverna che sta davanti a loro? – E come potrebbero, rispose, se sono costretti a tenere la testa immobile per tutta la vita. – E anche degli oggetti portati non vedranno che l'ombra. – E come no? – E allora, se potessero parlare tra loro, non pensi che riterrebbero cose reali le ombre che vedono? – Necessariamente. – E se in questa prigione vi fosse un'eco che rimandasse le parole degli uomini che passano dietro il muricciolo, non pensi che le prenderebbero per parole dell'ombra che passa sul fondo? – Eh, sì, per Zeus. – E d'altra parte, per loro l'unica realtà è quella delle ombre delle cose. – Per forza ammise» [*Repubblica*, VII, 514 a – 515 c. Traduzione di E. Chiari].

Analizziamo l'apertura del *mito*:

- Platone presenta una situazione esistenziale che immediatamente il lettore avverte di estremo degrado, sebbene essa non risulti tale per colui che vi si trova radicalmente immerso: è fondamentale tenere conto di questo **duplice punto di vista, quello educato di chi propone e segue la narrazione e quello – in evoluzione – di colui che è fin dall'infanzia prigioniero** [protagonista]. Essi coincideranno solo alla fine di un faticoso processo di *liberazione*;
- **gli uomini incatenati e immobilizzati al fondo dell'antro sono rivolti verso e assuefatti a ciò che, dal punto di vista della consistenza [ontologica], è più scadente**: i loro occhi si sono abituati a scrutare la tenebra della profondità e le *ombre* proiettate dagli oggetti trasportati entro la caverna [a loro volta statue, *imitazioni* di viventi], le loro orecchie associano alle *ombre*

(l'unica realtà dal loro punto di vista paralizzato dalla schiavitù) le voci di coloro che muovono tali oggetti;

- l'autore insiste particolarmente – per il lettore - sulla fissità imposta, dalla *ignoranza*, verso il nulla della oscurità e la tenuità delle ombre, e – nell'ottica dei protagonisti- sulla **naturalità di tale condizione per colui che non ha mai avuto la possibilità di una *conversione* verso la luce e le matrici delle ombre;**
- il quadro conserva una struttura latamente (nella economia del racconto) *archeologica*, con sottesi rapporti di fondazione (luce-oggetti-ombre) e nessi causali diretti (oggetti e loro ombre), giocati sulla *imitazione*.

L10-T2 Conversione e liberazione

«- Pensa allora cosa succederebbe se fossero liberati dalle loro catene e guariti dalla loro ignoranza. Mettiamo che uno di loro fosse sciolto, e poi costretto ad alzarsi, a girare il collo, a camminare, a guardare verso la luce; e mettiamo che facendo tutto questo provasse dolore e a causa del bagliore non riuscisse a vedere le cose di cui prima vedeva le ombre: ebbene, se uno gli dicesse che fino ad allora ha visto solo ombre vane, ora invece, essendo più vicino alle cose più reali e rivolto verso di esse, vede con più esattezza, e gliel mostrasse ad una ad una chiedendogli di dire cosa è, cosa credi che risponderebbe? Non credi che cadrebbe in una grande incertezza e non riterrebbe più vere le cose che vedeva prima di quelle che gli mostrano? – E di molto, disse. – E se qualcuno lo costringesse a guardare la stessa luce, non pensi che gli farebbero male gli occhi e fuggirebbe indietro, verso le cose che riesce a guardare, e le riterrebbe davvero più chiare di quelle che gli vengono mostrate? – Sì, rispose. – E se qualcuno lo trascinasse per la salita aspra ed erta, e non lo lasciasse prima di averlo portato fuori alla luce, non credi che soffrirebbe e si ribellerebbe ad essere trascinato così, e una volta giunto in faccia al sole, con gli occhi pieni di bagliore, non riuscirebbe a vedere nemmeno una delle cose che diciamo vere? – Certo, rispose, almeno all'inizio» [Repubblica, 515 c – 516 a. Traduzione di E. Chiari].

Il secondo momento del testo è dominato dalla improvvisa evoluzione nella staticità della condizione di un prigioniero. La sua liberazione nel contesto può essere valutata da differenti punti di vista:

- la **liberazione** dalle catene della *ignoranza come conversione* [*periagoghê*], nel senso di radicale riorientamento, mutamento di direzione nello sguardo della intelligenza;
- la **liberazione** dall'*ignoranza come processo* faticoso, inizialmente deludente, per la perdita di abitudini e le difficoltà di adeguamento alle nuove condizioni di *luminosità* [*verità*];
- la **liberazione come atto subito**, operato nell'ombra da *qualcuno* [pronome indefinito anche in greco] che forza, costringe, trascina un soggetto passivo, resistente, svogliato: l'adeguamento tra l'ottica educata del filosofo [e del lettore] e quella del protagonista è compiuto dall'intervento liberatorio ma cogente di colui che, evidentemente, già conosce il percorso verso la libertà e la conoscenza;

- la **liberazione come rovesciamento**, inversione: quanto è meno reale e più umbratile è inizialmente percepito come realtà piena; quanto è sovraordinato come condizione (e quindi più consistente) è invece originariamente colto come allucinazione. Ciò che dovrebbe suscitare incertezza per la propria natura sfumata nella tenebra risulta originariamente rassicurante, ciò che, invece, è in sé più certo perché più luminoso si rivela insostenibile allo sguardo e perciò più problematico per il protagonista;
- la **liberazione**, dunque, **come impegnativa educazione**, formazione di sé nella cancellazione dei pregiudizi.

L10-T3 Conoscenza e liberazione

« Dovrebbe abituarsi, penso, se volesse vedere il mondo che sta fuori della caverna. E dapprima potrebbe vedere più facilmente le ombre, e poi le immagini degli uomini e delle altre cose riflesse nell'acqua, e alla fine le cose stesse. In seguito, alzando gli occhi alla luce degli astri e della luna, potrebbe vedere i corpi celesti e il cielo stesso più facilmente che di giorno il sole, non l'immagine del sole nelle acque o in altri luoghi, ma il sole stesso nel luogo in cui è, e contemplarlo quale esso è. – Sì, disse. – Dopo di che, potrebbe trarre le debite conclusioni: che il sole produce le stagioni e gli anni, e governa tutto ciò che si trova nel mondo visibile, anzi è in qualche modo la causa anche delle cose che lui e i suoi compagni prima vedevano nella caverna. – È chiaro che, dopo quello che avrebbe veduto, giungerebbe a questa conclusione» [*Repubblica*, 516 a – 516 c. Traduzione di E. Chiari].

L'uscita dalla caverna segna un altro passaggio nella esposizione:

- l'ambito che si apre è quello della **conquista gnoseologica**, che va di pari passo con la presa di **coscienza della propria liberazione**;
- così il mondo con cui si confronta il protagonista non è più quello artificiale della spelonca, ma lo spazio e gli enti fisici che in quella erano riprodotti: un mondo di modelli originali che si sovrappone alle copie (statue) interne alla caverna e di luce solare che sovrasta la luminosità del fuoco;
- la **liberazione procede attraverso la contemplazione** degli *strati* del nuovo ambito: riflessi, cose, astri, sole: questo rappresenta il culmine della realtà trascendente la caverna, come principio di vita del tutto; la comprensione della sua funzione causale, d'altra parte, costituisce il culmine del processo conoscitivo e dell'intero percorso di emancipazione dalla servitù della ignoranza;
- complessivamente, allora, **la liberazione è effetto della ricostruzione archeologica** (dei principi) della totalità del reale e quindi della **filosofia**.

L10-T4 Il filosofo tra libertà e impegno

« E quando poi si ricordasse della dimora di un tempo, di quello che in essa credeva di sapere e dei suoi compagni di prigionia, non credi che sarebbe felice del suo cambiamento e sentirebbe pietà di quegli altri? – Senza dubbio. – Gli tornerà in mente la caverna: ripenserà agli onori e alle cariche che gli incatenati di laggiù si conferivano reciprocamente: lodi per chi meglio distingueva le ombre al passaggio; premi per chi meglio memorizzava le figure che passavano prima, o dopo, o insieme; congratula-

zioni per chi meglio sapeva predire le prossime comparse. Ebbene, pensi che il nostro proverà invidia o gelosia per quegli onori e quelle cariche, o non vorrà, piuttosto, come dice Omero, mille volte *chino al lavoro dei campi, un altro servire ... anche se povero fosse ...* e sopportare qualsiasi sventura, piuttosto che tornare a quelle opinioni confuse, allo squallore umbratile di quella vita? – Tutto accetterebbe, meno che tornare laggiù. – E mettiamo che scendesse di nuovo nella caverna e riprendesse il suo vecchio posto: non si troverebbe forse come cieco, giungendovi improvvisamente dalla luce? – È ovvio, esclamò. – E se dovesse di nuovo distinguere le ombre, in gara con quelli rimasti prigionieri, prima che i suoi occhi tornassero a vedere (e ci vorrebbe senz'altro molto tempo), non farebbe egli ridere? E non si direbbe di lui che li ha rovinati per essere salito sopra, e quindi non vale la pena nemmeno di tentare una simile salita? E chi cercasse di liberarli e portarli su, se potessero prenderlo, non lo ucciderebbero? – Sicuramente, disse» [*Repubblica*, 516 c- 517 a. Traduzione di E. Chiari].

Ultimo passaggio del mito platonico:

- **la conquista della libertà e della conoscenza comportano felicità per colui che ne è partecipe: tale la condizione del *filosofo*;**
- la nuova consapevolezza della propria libertà e la nuova comprensione della realtà fanno ripensare con pietà ai pregiudizi in cui si era trascorsa l'esistenza precedente;
- sebbene, quindi, un ritorno tra i prigionieri, nel mondo dell'ombra, sia paventato più della sventura, Platone di fatto ipotizza il ritorno, una sorta di discesa nell'Ade, in un regno di morti, con un nuovo rovesciamento di direzione e gli ostacoli (opposti ai precedenti della ascesa) che esso comporta in termini di adattamento;
- il ritorno è prospettato, in ultima analisi, come tentativo di liberazione di altri prigionieri: **il *filosofo* che, aiutato a sua volta, si è formato alla conoscenza, deve ora metterla a disposizione di altri per provvedere alla loro emancipazione;**
- si tratta, comunque, di un compito difficile e pericoloso, per la incommensurabilità tra la oscurità della ignoranza e il chiarore della conoscenza e, dunque, per la incomprendimento degli uni e il disadattamento dell'altro.

Partendo dalla conclusione del racconto per riallacciarci a quanto abbiamo anticipato in apertura della lezione, il dato nuovo nel contesto delle nostre letture è costituito dalla *catabasi* (*discesa*) del *filosofo*, dalla sua *conversione* dalla contemplazione dei principi all'opera di emancipazione nei confronti della comunità dei suoi compagni in prigionia. Una decisione evidentemente sofferta, ma che l'autore alla fine fa assumere al protagonista, anche a rischio della sua vita (trasparente la allusione a Socrate).

Nella *Apologia di Socrate*, Platone aveva denunciato l'impossibilità per il *filosofo* di operare nella *Città* (corrotta) senza incorrere nelle minacce della folla; nella *Repubblica*, impegnato a delineare i contorni di una *Città* nuova politicamente, al *filosofo* si chiede il parziale sacrificio della vita teoretica per la pro-

pria applicazione all'orientamento della comunità. Un orientamento che sarà oggettivamente possibile e efficace proprio in virtù della *contemplazione*: è infatti la ricostruzione dell'assetto archeologico della realtà che consente di ordinare anche il caos delle relazioni umane. In questo, probabilmente, Platone era debitore nei confronti della impostazione pitagorica, che aveva strettamente intrecciato contemplazione dell'ordine, purificazione morale e responsabilità politica: non a caso si crede che la istituzione scolastica platonica fosse stata ritagliata sul precedente delle comunità pitagoriche.

La struttura verticale che anche in questo racconto domina l'orizzonte della *Repubblica* conferma le convergenze tra le pagine del dialogo e i presunti insegnamenti accademici sui *principi supremi*: quindi una ontologia gerarchica, di progressiva riduzione verticale al *principio* primo, da cui tutto viene fatto dipendere (nuovamente il sole). Rispetto alle analogie che precedono immediatamente, il dato rilevante del *mito della caverna* è quello dell'inserimento, in tale struttura, dell'universo delle relazioni e condizioni umane, prospettate tendenzialmente nella stessa disposizione gerarchica, almeno – nel nostro contesto – per quanto riguarda le responsabilità.

Ricerche

Un esame dettagliato del *mito della caverna* si può consultare nel capitolo secondo della parte seconda di G. Droz, *I miti platonici*, citato.

Una approfondita valutazione teoretica, accessibile alla lettura dello studente, si trova nel saggio di Meattini, *Episteme nel libro VII della Repubblica*, in Id., *Anamnesi e conoscenza in Platone*, più volte ricordato.

Lezione n. 11: la dialettica

Le immagini e le allegorie dislocate tra sesto e settimo libro della *Repubblica* convergono nel riconoscere la eminenza dell'attività filosofica: l'immagine della linea la identifica con la *capacità dialettica*, demarcandola e sovraordinandola, come *epistémê*, rispetto alle discipline matematiche. Nella lezione 9 abbiamo quindi già avuto la opportunità di riferirci alla scienza che Platone indicava come compimento del percorso educativo della *Accademia*, dopo una lunga propedeutica matematica. In questa lezione cercheremo di capire in che cosa consistesse la *dialektikê epistémê* nei dialoghi della maturità (388-361), sfruttando, oltre alle pagine fondamentali della *Repubblica*, quelle del *Fedone*, già affrontate nella quarta lezione.

L11-T1 La seconda navigazione

«[...] vuoi che ti esponga, Cebete, la seconda navigazione che intrapresi alla ricerca della causa? – Lo voglio immensamente, disse. – Dopo di ciò, disse, poiché mi ero scoraggiato di indagare gli enti, mi sembrò che dovessi stare attento a non subire ciò che subiscono quelli che, nell'indagare, contemplano il sole quando si eclissa: alcuni perdono gli occhi, se non ne osservano l'immagine nell'acqua o in qualcosa di simile. A questo modo pensai anch'io e temetti di diventare completamente cieco nell'anima osservando le cose con gli occhi e tentando di coglierle con ciascuno dei sensi. Mi parve che dovessi rifugiarmi nei discorsi ed indagare in essi la verità degli enti. In qualche modo, forse, il paragone non è appropriato, perché non ammetto affatto che indagare gli enti nei discorsi sia indagarli in immagini più che nella loro realtà. Mi avviai dunque per questa strada e, ponendo come ipotesi in ciascun caso il discorso che giudico più forte, pongo come certo quanto mi sembra in accordo con esso, sia riguardo alla causa sia riguardo a tutte le altre cose, mentre quelle che non mi sembrano in accordo le pongo come non vere. Ma voglio esporti più chiaramente ciò che intendo dire, perché credo che tu per ora non capisca. – No, per Zeus, disse Cebete, non molto. – Ciò che dico non è nuovo, è ciò che altre volte e anche nel discorso precedente non ho mai cessato di dire. Vado cercando di mostrarti la specie di causa di cui mi sono occupato e arrivo nuovamente alle stesse cose sovente ripetute e comincio da esse, ponendo come ipotesi che esista un bello in sé e per sé, un grande e così via. Se me lo concedi e concordi che tali cose esistono, spero di poterti mostrare e di scoprire, partendo da esse, la causa per cui l'anima è immortale» [*Fedone*, 99d – 100b. Traduzione di W. Leszl].

«[Socrate, con l'esempio del *due* come partecipazione alla *dualità*, invita i propri interlocutori a evitare il ricorso a spiegazioni causali che giustifichino il *due* come risultato di addizioni o divisioni] E diresti addio a tali divisioni, addizioni e altre sottigliezze del genere, lasciandole da dare in risposta a quelli più sapienti di te. Tu, invece, temendo, come suol dirsi, la tua stessa ombra e inesperienza, attenendoti alla solidità dell'ipotesi, risponderesti così. E se qualcuno si appigliasse all'ipotesi come tale, tu lo lasceresti perdere e non gli risponderesti, finché non avessi esaminato se le conseguenze derivanti da essa ti sembrino in accordo o in disaccordo tra loro. E quando poi tu dovessi render conto dell'ipotesi stessa, non procederesti forse allo stesso modo, ponendo di nuovo un'altra ipotesi, quella che ti sembri la migliore fra quelle che sono più elevate, fino ad arrivare a qualcosa di sufficiente, senza fare tuttavia confusione, come gli antilogici, che discutono del principio e insieme delle conseguenze da esso derivanti, se almeno tu volessi scoprire qualche cosa di vero circa gli enti? Perché costoro non hanno nessun discorso e nessun pensiero al riguardo, capaci come

sono di piacere solo a se stessi, pur mescolando insieme tutto quanto con la loro sapienza. Ma tu, se davvero sei filosofo, farai, credo, come dico io» [Fedone, 101c – 102a. Traduzione di W. Leszl].

Il primo brano è lo stesso già proposto – antologizzato - come L4-T2 [in altra traduzione]. Esso sviluppa, con il secondo, quella che potrebbe essere considerata la originale strategia dialettica adottata da Platone nella propria ricerca, sull'impianto del precedente socratico integrato dal contributo metodologico della contemporanea analisi matematica. Vediamo di fissare complessivamente i loro elementi essenziali:

- apertura e chiusura rivelano che **la procedura indicata è intesa come autenticamente filosofica**;
- in particolare, essa viene presentata **come seconda navigazione** rispetto al precedente della ricerca naturalista e della sua pretesa di rivolgersi direttamente agli enti fisici: Platone ne sottolinea, quindi, la svolta in senso *meta-fisico*, ma, nel contesto, anche la debolezza [la espressione *seconda navigazione* è usata, nella letteratura antica e anche in altri dialoghi platonici, nel senso di *soluzione di ripiego*];
- come illustra l'accostamento all'eclisse, il procedimento consiste nella **rinuncia all'approccio sensibile alle cose e nel ripiegamento nei logoi** (*enunciati, argomenti*), cioè nella mediazione dei simboli linguistici e delle costruzioni discorsive, il cui **oggetto** non è però più rappresentato dalle *cose sensibili* ma dagli **enti intelligibili postulati** dall'autore [*idee*];
- l'indagine mediante i *logoi* vuole forse sottolineare la difficoltà di una apprensione diretta delle *idee*, ma in ogni caso costituisce per l'uomo l'orientamento corretto verso la realtà, rispetto alla tradizione naturalista, di cui viene, significativamente, conservato l'impianto *eziologico* [*aitiologico*, di ricerca delle cause]. La filosofia conferma così la propria natura esplicativa, intesa a disvelare i principi della realtà;
- concretamente il metodo di ricerca è simile a quello già incontrato nella *Repubblica* [che è però, quasi certamente, dialogo posteriore]: esso si fonda sul modello della *analisi* matematica e comporta la adozione delle *ipotesi* che nei vari contesti siano considerate più forti per la esplicazione di un problema. Le assunzioni saranno poi sviluppate *orizzontalmente*, con il collegamento a ipotesi convergenti e la esclusione di quelle divergenti, e *verticalmente* [regressivamente] con l'appoggio a ulteriori, superiori, ipotesi, in grado di giustificare le precedenti, fino a giungere, al limite, a una ipotesi che non necessiti giustificazione e sia dunque *sufficiente*.

Con *analisi*, nella matematica contemporanea, si intendeva tecnicamente la ricerca della prova di una proposizione *P* ricorrendo alle proposizioni che implicano *P*, a quelle che a loro volta le implicano, fino all'arresto di fronte a una proposizione *Q* già provata. *Q*, con le altre proposizioni connesse, rappresentava la condizione sufficiente della verità di *P*: se *P* implicava *Q*, questa era allora anche la sua condizione necessaria.

Un altro termine tecnico collegato, da tenere presente sullo sfondo del metodo proposto dal filosofo, è quello di *diorismos*: esso corrispondeva alla determinazione delle condizioni necessarie e sufficienti per la soluzione di un problema o la verità di una proposizione.

Per *lemma*, infine, si intendeva semplicemente la assunzione ipotetica, necessitante di verifica, introdotta in vista della soluzione di un problema.

Facendo convergere i risultati ricavati dall'esame del brano della *Repubblica* con questi elementi, otteniamo le seguenti caratteristiche della *scienza della dialettica*:

- essa ha a che fare con **oggetti puramente intelligibili**, e il suo **modo di procedere è squisitamente intellettuale**: tra oggetto e procedimento c'è, dunque, perfetta conformità [una conformità che, invece, non è presente nel caso delle *matematiche*];
- la **sua competenza** sembra coprire l'**intero campo intelligibile** [non solo quello quantitativo delle ipotesi matematiche];
- essa ha la **capacità di stabilire i rapporti intercorrenti tra idee**;
- essa **procede mediante discorsi**, in modo concettuale e discorsivo;
- essa **consente di ascendere a una condizione non più ipotetica**, da cui **discendere per fondare quelle sottostanti**.

Questi aspetti ritornano in un importante passo, specificamente dedicato alla *dialettica*, nel settimo libro della *Repubblica*, che ha valore riassuntivo per quanto riguarda il nesso tra *ontologia* e *dialettica* e programmatico per quanto concerne la collocazione scientifica della *dialettica* nel progetto politico-formativo avanzato nel dialogo.

L11-T2 Il compimento del viaggio

«Io credo che tutte le scienze che abbiamo esaminato [*discipline matematiche*], se si giunge a scoprirne la comunanza e la parentela reciproca, e a individuare i punti nodali per cui sono connesse tra loro, siano in grado di portare i nostri sforzi alla meta che noi perseguiamo[...] – Me lo auguro anch'io, ma è un'impresa enorme, Socrate. – Ma che cosa credi? Io parlavo soltanto del preludio: tutto ciò che abbiamo detto fin qui non è infatti che il preludio di una partitura che dobbiamo apprendere a eseguire: perché non vorrai sostenere, spero, che chi ha studiato queste scienze sia solo per questo un dialettico. [...] Chi non è in grado di dare e rendere conto delle proprie posizioni discutendo, credi sappia qualcosa di ciò che, secondo noi, si deve sapere? [...] Perché è proprio questa, caro Glaucone, la partitura che solo la dialettica è capace di eseguire, musica puramente intelligibile, che tuttavia anche la vista imita, quando, come abbiamo detto, si volge agli esseri viventi, e agli astri del cielo e infine al sole stesso. Così si dispiega la melodia della dialettica: staccata dai dati dei sensi, per via di sola ragione, essa cerca di cogliere l'essenza di ogni cosa, e non desiste prima di aver raggiunto con la forza del puro pensiero noetico l'essenza del bene, portandosi agli estremi confini dell'intelligibile, come la vista giunge a quelli del mondo visibile. – Verissimo, disse. – Ebbene, questo grande itinerario non è ciò che chiami dialettica?» [Repubblica, 531c – 532b, in Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vitali, Feltrinelli, Milano, 1995].

L'attacco del passo si richiama all'immagine della *linea* e alla allegoria della *caverna*:

- le **matematiche** globalmente costituiscono il **preludio** per la *partitura* vera e propria: solo la **dialettica** assicura il **possesso di ciò che si deve sapere**, solo la *dialettica* è in grado di *dare ragione* (*logon didonai*) radicalmente della propria posizione, quindi di garantire la piena consapevolezza di che cosa sia *scienza*;
- reiterando l'accostamento alla esperienza visiva, la *dialettica* rappresenta la forza della **pura *noêsis* che raggiunge l'estremo limite dell'intelligibile**;
- in questo senso, essa è anche il **compimento del viaggio che conduce**, attraverso la ricerca delle *essenze* [*idee*] di tutte le cose, **alla *essenza del bene*** [*idea del bene*].

L11-T3 Dalla caverna alla contemplazione

« Ritorna ora agli incatenati della caverna e ripensa a quel liberato [*riassunto per tappe della ascesa verso il mondo esterno e dell'orientamento verso il sole*]: ecco l'itinerario di tutte le scienze che abbiamo passato in rassegna, preludio capace di disporre la parte più bella dell'anima alla contemplazione dell'essere tra gli esseri eccellenti, così come abbiamo visto il più acuto dei sensi giungere a contemplare l'oggetto più luminoso nel mondo materiale e visibile. – Per quel che mi riguarda, queste tue conclusioni possono anche andarmi bene, disse Glaucone [...] diamo per ammesso il punto in questione e passiamo a considerare la nostra musica [...] devi dirci in che cosa consiste la natura della dialettica, quali ne sono le specie, quali i procedimenti e i metodi, perché questo, mi pare, è l'itinerario che ci può condurre là dove, una volta pervenuti, potremo trovare riposo, al termine di sì lungo cammino. – Ma tu, Glaucone, non mi potrai seguire, per quanta buona volontà io ci metta, perché non sarebbe più un'immagine dell'essere di cui parliamo quella che vedresti, bensì il vero Bene in sé, per lo meno come mi pare che sia [...] Così mi pare si possa sostenere che la facoltà dialettica è la sola che possa rivelarlo a un'anima ben preparata nelle scienze di cui abbiamo parlato, cosa del tutto impossibile per altra via [...] non esiste altra scienza che sia in grado di arrivare a cogliere con sicurezza di metodo e in ogni campo l'essenza di ogni cosa. Tutte le altre scienze, o tecniche, si limitano alcune a occuparsi di opinioni e di passioni umane, altre si interessano ai prodotti della natura o dell'industria, altre ancora provvedono alla terapia dei primi o alla manutenzione dei secondi; quanto alle altre, di cui abbiamo parlato, e che, come abbiamo detto, colgono in parte l'essere, agiscono brancolando come in sogno, né mai si desteranno a coglierlo finché rimarranno ancorate alle ipotesi, incapaci di superarle perché incapaci di renderne ragione. Ora, una disciplina che assume come principio ciò che non gli è noto, che cerca di conciliare e contestualizzare il percorso argomentativo con la conclusione in base a ciò che non conosce, anche se cerca di metter tra loro d'accordo tutte queste cose, che speranza ha di qualificarsi come scienza?» [*Repubblica*, 532b – 533c. Traduzione di M. Vitali].

La pagina - che conferma la reticenza del protagonista Socrate nell'affrontare direttamente, in presenza di interlocutori impreparati, il tema cruciale del *bene* [a riprova di una destinazione *tecnica* della sua discussione, in un ambito diverso da quello scritto] - si concentra sul rapporto tra *dialettica* e *scienze*.

- le scienze matematiche, in quanto *preludio*, svolgono una funzione preparatoria per l'*anima*, contribuiscono a sollevarne lo sguardo verso la contemplazione della *essenza del bene*, oggetto della *dialettica*;
- la **natura della dialettica** è così **contemplativa** (*teoretica*), anche se a seguito di uno sforzo intellettuale di apprensione delle essenze, cui, invece, le altre scienze rinunciano;
- nel loro caso, infatti, o manca la purezza dell'oggetto intelligibile ovvero, come nel caso delle matematiche, l'oggetto è colto solo parzialmente, a causa di un metodo ipotetico che non risolve i propri assunti provvisori in veri principi, che non traduce le postulazioni in conoscenze.

L11-T4 Il metodo dialettico

«Il metodo dialettico costituisce dunque l'unica via capace, eliminando di volta in volta le ipotesi, di condurre verso l'unico, vero principio cui ancorare saldamente le conclusioni, di portare verso l'alto l'occhio dell'anima, staccandolo dolcemente dalle incrostazioni del barbarico brago che lo avvolge, servendosi, come di ausiliarie e compagne delle tecniche che abbiamo prima passate in rassegna [...] Bene, e senti: non chiamerai dialettico uno che sappia giungere all'essenza di ogni cosa? E non dirai, al contrario, che chi non ne è capace, quanto meno è in grado di renderne conto a se stesso e agli altri, tanto meno di quella cosa ha intelligenza? – E come potrei non dirlo? – E non è la stessa cosa per il bene? Chi non sia in grado di definire l'idea del bene per via razionale, distinguendola da tutte le altre, chi non sia in grado di affrontare come in battaglia ogni genere di obiezione, non fondando i suoi argomenti su opinioni, ma di ogni cosa, cogliendo l'essenza, chi non sia in grado di passare attraverso tutte queste prove armato di una logica ormai ben fondata e sicura, ebbene costui non potrai dire che conosca il bene in sé, né alcun altro bene; dirai invece che se mai gli avvenga di attingere soltanto l'ombra di alcun bene, ciò accadrà per via di opinione, non di scienza, e che questa sua vita non sarà che sogno e assopimento senza risveglio finché giunga nelle case di Ade per addormentarvisi definitivamente e per sempre» [*Repubblica*, 533c – 534d. Traduzione di M. Vitali].

Che cosa è dunque la *dialettica*?

- Il **metodo che conduce alla contemplazione del principio**;
- la **capacità di definire l'idea del bene**, distinguendola da tutte le altre;
- la capacità di **dar ragione della essenza** di ogni cosa;
- la capacità di **superare tutte le obiezioni**, evitando di argomentare sulla base di *opinioni*;
- la capacità di fondare logicamente le proprie posizioni.

Dialettico, e dunque *filosofo*, sarà colui in grado di definire l'essenza delle cose [conoscere una cosa significa, infatti, secondo la lezione di Socrate, saperla definire]. Questo vale anche per l'*idea del bene*, che può essere *astratta* da tutte le altre idee, dopo averle percorse.

È possibile che in questo passo Platone alluda alle linee metodologiche indicate da Aristotele (nella sua testimonianza sulle *dottrine non scritte* professate nella *Accademia*):

quella *generalizzante* [di matrice socratica], che procede dal particolare al sempre più *generale*, fino a pervenire agli *universali supremi*;

quella *elementarizzante*, che procede scomponendo il complesso nei suoi *elementi*, fino a raggiungere gli *elementi più semplici* e quindi *primi*.

La connotazione della *dialettica* la propone in netta eminenza rispetto alle altre discipline, assegnandole una funzione di trasparenza per il sapere: essa lo rivela e ne rende consapevoli, nella misura in cui compie l'indagine archeologica, conducendo di fronte alla realtà del principio. Nel testo che abbiamo esaminato pare che Platone abbandoni le reticenze ancora presenti nel *Fedone* e consideri lo sbocco dell'esercizio filosofico puramente contemplativo.

La insistenza sulla dimensione discutiva (originaria) della *dialettica*, sul suo compito *elenchico* [confutare e resistere alle confutazioni], sulla sua natura di *prova* per l'*anima* costituiscono probabilmente il tributo che, sul tema, l'autore pagava alla lezione socratica. D'altra parte la sua presentazione come esercizio puramente intellettuale di postulazione e fondazione di ipotesi, in una regressione che comporta un allargamento del suo orizzonte speculativo (in un vero e proprio sguardo globale sulla realtà), manifesta anche il debito nei confronti della contemporanea analisi matematica.

Rimane autenticamente platonica la prospettiva complessiva di fondo, che abbraccia tanto la dimensione teoretica - la contemplazione come compimento del viaggio - quanto quella etico-religiosa - la contemplazione come liberazione e piena attuazione delle capacità dell'*anima* nell'orizzonte della sua destinazione eterna (cui si allude nella conclusione del brano).

Ricerche

Molto utile per la comprensione del senso della dialettica platonica nel contesto della *Repubblica* il saggio, più volte richiamato, di V. Meattini, *Episteme nel libro VII della Repubblica*.

Specificamente dedicato all'analisi dei passi commentati è il saggio di H. Krämer, *Dialettica e definizione del bene in Platone*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1989, che li introduce sullo sfondo delle *dottrine non scritte* nella testimonianza aristotelica. Utile e chiaro anche il capitolo undicesimo dell'opera di G. Reale, più volte citata, *Per una nuova interpretazione di Platone*.

Parte terza: conclusioni

Le ultime cinque lezioni sono state, in pratica, un esame di alcuni dei temi portanti dei libri centrali (V, VI, VII) della *Repubblica*, il dialogo più rappresentativo, all'interno della nostra tradizione culturale, tra quelli composti dall'autore, destinato probabilmente, nelle sue intenzioni, a fungere da manifesto della scuola platonica. Per il contenuto prevalente, oggi alcuni interpreti [Reale, Krämer] ritengono che i tre libri possano costituire una sorta di trattazione *Sul bene*, il corrispettivo, nell'ambito della produzione scritta, della lezione pubblica che Platone tenne sullo stesso argomento e che il suo discepolo Aristotele annotò, garantendoci notizia dei suoi contenuti. È possibile che, al di là di problemi di datazione, possa effettivamente intravedersi un nesso tra gli elementi che abbiamo sottolineato nel dialogo e il resoconto aristotelico sulla teoria platonica dei *principi supremi* [esposta appunto, con grande disorientamento del pubblico che si attendeva un discorso etico-politico, in occasione di quella lezione]:

- rispetto ad altre occasioni nei dialoghi, ritroviamo una *verticalizzazione* del piano ontologico e di quello gnoseologico;
- la segmentazione di quello ontologico comporta la individuazione di livelli di cui si marca, per lo più, la dipendenza metafisica unilaterale dell'inferiore dal superiore;
- la direzione sembrerebbe quella di una semplificazione e unificazione progressive, che trova compimento, da un lato, nella fondazione del *principio*, dall'altro nella visione complessiva assicurata dalla *dialettica*;
- del *principio* si ribadisce in diversi passaggi la eminenza e addirittura la *trascendenza* [*epeikena tês ousias, al di là dell'essenza*] rispetto alle altre *idee*;
- nel caso della *dialettica*, con una accentuazione rispetto a quanto registriamo in altri dialoghi [*Fedone*], si insiste, invece, sulla sua natura infine *contemplativa*, quasi corrispondesse effettivamente al compimento di uno sforzo conoscitivo che si esaurisce al cospetto del *principio*;
- soprattutto il complesso dei testi proposti rileva il ruolo emancipatore della *filosofia*, e delinea il processo di ricognizione delle strutture ontologiche come progressione verso la *libertà*, verso la piena espressione – pur in assenza di un richiamo alla *anamnesi* – della *dynamis* (capacità, potenza) dell'*anima* e la sua trasparenza (consapevolezza di sé).

Parte quarta: l'uomo e la sua condizione [lezioni 12-15]

Lezione n. 12: anima e corpo

Nella lezione n. 6, sottolineando, nel *Menone*, lo sforzo di Platone per garantire, al di là delle stesse dichiarazioni di *ignoranza* da parte di Socrate e del relativismo sofistico, la possibilità di una ricerca della verità, abbiamo registrato la svolta nella strategia adottata per controbattere all'*argomento eristico* di Menone. La *conoscenza* è possibile come *anamnesi*, reminiscenza: la tesi veniva in quel contesto avanzata come un atto di fede razionalistico, ma appoggiata all'autorità del *mito orfico* delle vicissitudini, terrene e ultraterrene, dell'*anima immortale*. In altri dialoghi, che possiamo ipotizzare scritti a non grande distanza dal *Menone*, ritornano le implicazioni di quella tradizione religiosa, che concorrono a definire un preciso quadro antropologico e escatologico.

L12-T1 Il corpo-tomba

«E io non mi meraviglierei se Euripide affermasse il vero dove dice: “Chi può sapere se il vivere non sia morire / e il morire non sia vivere?”. Anche noi, in realtà, forse siamo morti. Io ho già sentito dire, infatti, anche da sapienti, che noi, ora, siamo morti e che il corpo è per noi una tomba» [*Gorgia*, 492e – 493a. Traduzione di G. Reale].
«Difatti alcuni dicono che il corpo [*sôma*] è tomba [*sêma*] dell'anima, quasi che essa vi sia presentemente sepolta: e poiché d'altro canto con esso l'anima esprime [*sêmainêi*] tutto ciò che esprime, anche per questo è stato chiamato giustamente *segno* [*sêma*]. Tuttavia mi sembra che siano stati soprattutto i seguaci di Orfeo ad aver stabilito questo nome, quasi che l'anima espi le colpe che appunto deve espiare, e abbia intorno a sé, per essere custodita, questo recinto, sembianza di una prigione. Tale carcere dunque, come dice il suo nome, è *custodia* [*sôma*] dell'anima, sinché essa non abbia finito di pagare i suoi debiti, e non c'è nulla da cambiare, neppure una sola lettera» [*Cratilo*, 400c. Traduzione di G. Colli].

Il termine *orfismo* designa il movimento religioso - ispirato alla figura leggendaria del poeta tracio Orfeo - che dovrebbe risalire almeno al VI secolo a.C., anche se le testimonianze dirette (laminette e terracotte funerarie) sono posteriori e la produzione poetica, improntata a quelle credenze, solo tardo-ellenistica. L'orfismo, a sua volta, si riallacciava poi, riformandolo dall'interno in senso ascetico, all'orgiasmo tipico del culto di Dioniso.

Centrale doveva quindi risultare il mito dello sbranamento di Dioniso-Zagreus da parte dei Titani, dalle cui ceneri - risultato dell'intervento punitivo di Zeus - avrebbe poi visto la luce il genere umano. Gli uomini, dunque, secondo questa tradizione, portavano in sé, nella oscura negatività dell'involucro corporeo (i Titani erano forze telluriche) un brano di luce divina, immortale (*daimon*). Il riscatto di quel frammento alla sua vita divina doveva avvenire, secondo gli orfici, attraverso una vita ascetica, con cui scontare la colpa originaria dello sbranamento in una serie di successive reincarnazioni, fino alla piena espiazione, e alla conseguente liberazione dal ciclo

Il secondo testo, in particolare, è tutto giocato sulla ambigua polivocità del termine greco *sêma*, che indica *segno*, *segnale*, *indizio*, ma anche *augurio*, *portento* ovvero *segno*, *figura* e ancora *monumento*, *tomba*, *sepolcro*. **Il corpo**, in greco *sôma*, è così **inteso come sepolcro dell'anima, entro il quale, come in custodia, essa deve rendere giustizia delle sue colpe**. Ciò implicitamente comporta il riconoscimento di

una **origine diversa, superiore, per l'anima**, dal momento che il *corpo* - la carnalità - è solo luogo e strumento di punizione.

Nella prospettiva di questi passi, quindi, profondamente segnata dalla incidenza orfica, Platone sembrerebbe proporre una antropologia dualistica, imperniata sulla antitesi tra *psychê* e *sôma*, ma sostanzialmente socratica, nel riconoscimento della riducibilità dell'uomo alla sua *anima*. Questa impostazione dualistica è esaltata nel dialogo probabilmente più celebre sul tema, il *Fedone*.

L12-T2 Il filosofo e il corpo

«[...] Ti pare che convenga a un filosofo darsi pensiero di quelli che si dicono piaceri, come ad esempio del mangiare e del bere? – Niente affatto, Socrate, disse Simmia. – E dei piaceri d'amore? – Nemmeno. E le altre cure del corpo: ti pare che il filosofo vi dia importanza? [...] – Mi pare, disse, che chi è veramente filosofo non li abbia in gran pregio. – E dunque non ti pare che la preoccupazione del filosofo non sia rivolta al corpo, anzi per quanto può se ne tenga lontano e sia invece rivolta all'anima? – Mi pare di sì. – E allora, non è chiaro, anzitutto, che riguardo a queste cose il filosofo, a differenza degli altri uomini, cerca di liberare l'anima dal corpo, quanto più gli è possibile? – È chiaro. [...] – E che dici, poi, dell'acquisto della sapienza? Il corpo è di ostacolo o no, se si prende a compagno nella ricerca di essa? [...] – Ma certo, disse. – E allora, continuò Socrate, quand'è che l'anima coglie il vero? Perché quando tenta di indagare qualcosa con il corpo, è evidente che ne è tratta in inganno. – Dici bene. – E non è dunque nel ragionamento, se mai, che all'anima si rivela ciò che è? – E l'anima non ragiona forse nel modo migliore, quando nessuno di questi sensi la turbi, né vista né udito, né dolore né piacere, ma essa si raccolga tutta in se stessa, lasciando il corpo, e interrompendo per quanto possibile ogni legame e contatto con esso, si protenda con ogni forza verso ciò che è? – È così. – E allora, anche in questa ricerca, l'anima del filosofo non ha forse nel più grande dispregio il corpo, e non fugge da esso, e non cerca di restare sola in se stessa? – È chiaro» [*Fedone*, 64d – 65d. Traduzione di E. Chiari].

Muovendo dalla condizione paradigmatica del *filosofo*, Platone rileva:

- il **nesso tra anima e verità** [la *verità* è intima all'*anima*, che la coglie concentrandosi in se stessa];
- il **corpo** come **impedimento alla sapienza** [sia nel senso della distrazione dei *piaceri*, sia in quello della inconsistenza del contributo dei sensi];
- la necessità del **raccoglimento dell'anima per la conoscenza** [e quindi la sua autonomia rispetto al *corpo*];
- la ricerca della sapienza (*filosofia*) come **sforzo di liberazione dal corpo**;
- la **natura congenere di anima e essere** in senso pieno (*idee*) [per cui, se non interviene l'intralcio dei sensi o delle passioni, essa si *protende* verso *ciò che è*];
- il **disprezzo per il corpo** da parte dell'*anima* più consapevole.

Ciò che risulta implicito nel brano, è la *semplicità* dell'*anima*, fatta sostanzialmente coincidere con la *intelligenza* (*nous*): essa coglie le *idee* in quanto ontologicamente

omogenea, in continuità con esse. Ciò costituisce una delle giustificazioni della sua *immortalità*.

È in questa ottica che il *corpo* - con la sua materialità, divisibilità, composizione – rappresenta l'elemento di disturbo, la dispersione che rompe la concentrazione e quindi l'intensità del rapporto dell'*anima* con le *idee*: il *corpo* è limitazione e ottundimento per l'*anima*.

Questo aspetto è confermato dalla metafora del dio marino *Glauco* che Platone introduce, alla fine della *Repubblica*, per illustrare la condizione dell'*anima* nella sua unione con il *corpo*.

L12-T3 L'anima e le sue incrostazioni

«L'abbiamo vista nelle condizioni in cui i visitatori vedono Glauco, e cioè senza la possibilità di discernere facilmente la sua forma primitiva, perché delle sue membra originarie alcune sono andate in frantumi, altre sono tutte consunte o completamente deformate per effetto delle onde. Addirittura, incrostazioni, conchiglie, alghe e pietre, si sono aggiunte a quelle, sì da farlo assomigliare più a un mostro che a ciò che era in origine. Ecco, anche l'anima noi la vediamo in queste condizioni, incrostata da una infinità di mali. E pertanto, caro Glaucone, è la che dobbiamo volgere l'attenzione. – Là dove?, domandò. – Verso il suo amore per il sapere. Bisogna inoltre fare attenzione agli ideali cui aderisce e alle compagnie a cui vuole aggiungersi, tenendo conto del suo essere congenere rispetto al divino, all'immortale, all'essere che sempre è. Ancora la si dovrebbe immaginare come apparirebbe se si facesse totalmente attrarre da tali realtà, lasciandosi cavare fuori, da questa sua aspirazione, dal mare in cui si trova, e se si scuotesse di dosso i sassi e le conchiglie che ora le sono spuntati dovunque per effetto dei cosiddetti allegri banchetti: tutte queste, invero, sono concrezioni terrestri, sassose e ruvide, cose, appunto, per un'anima che si ciba di terra. Solo allora uno potrebbe finalmente vedere la sua vera essenza, se è molteplice o semplice, e come sia e quali caratteri possieda. In effetti, a mio giudizio, per ora ci siamo limitati a svolgere un esame adeguato delle condizioni e delle forme che l'anima assume nella vita umana» [*Repubblica*, X, 611c – 612a. Traduzione di G. Reale].

Il testo, confermata la destinazione divina e immortale dell'*anima*, la sua radice metafisica, presenta tuttavia alcune accentuazioni nuove rispetto alla impostazione del *Fedone*:

- il **riconoscimento della inevitabile, sistematica compromissione dell'anima con il corpo** e i suoi allettamenti e inquinamenti, tale da mutarne le apparenze, da manifestarla in forme diverse rispetto alla sua specifica natura;
- la conseguente **distinzione della sua essenza pura** (dal contatto corporeo) [che poi dovrebbe coincidere con quella ampiamente sottolineata appunto nel *Fedone*] **dalla sua condizione incarnata**;
- la implicita ammissione che in tale situazione l'*anima* sviluppi **legami stabili con il corpo** [le *concrezioni terrestri*], attraverso cui e in cui noi la intravediamo.

Nella *Repubblica* queste accentuazioni si giustificavano con l'esigenza di dar conto della espressione sociale e politica dell'uomo, delineando una compagine statale che

aderisse organicamente alle strutturali propensioni degli individui. Ciò si palesa proprio nella individuazione delle *facoltà*, *capacità* dell'*anima* (quelle che nascono dal suo radicamento nel corpo), ricavata seguendo la traccia delle articolazioni funzionali della *Città*.

L12-T4 Le facoltà dell'anima

«- Ma la difficoltà per l'anima è questa: se tutte le nostre azioni vengano sempre dalla stessa facoltà, oppure una volta dall'una e un'altra dall'altra; in altri termini, se impariamo con una parte dell'anima, andiamo in collera con un'altra e proviamo i desideri del cibo, del sesso e simili con un'altra ancora, o se ciascuna di queste azioni, quando vi siamo tratti, la compiamo con l'anima tutta intera. [...] non diciamo che certe persone talora, pur avendo sete, si rifiutano di bere? – Certo, molte e spesso. E cosa si dovrà dire di esse, se non che nella loro anima ci sono due principi diversi, uno che spinge a bere e un altro che invece le frena, e che si impone? – Mi sembra che sia così. – E il principio che frena una passione, non viene forse dalla ragione, mentre quelli che gli si oppongono vengono da desideri e turbamenti? – Sì, è così. – Allora, non è irragionevole ritenere questi due principi diversi tra loro, e definire l'uno – quello per cui si ragiona – facoltà razionale dell'anima, e l'altro – quello con cui si ha fame e sete e si è agitati dalle passioni – facoltà irrazionale e concupiscente, in quanto legata ai piaceri e a ciò che li soddisfa. – Certo che è ragionevole, anzi è così che si deve pensare. – E allora, possiamo considerare definite due facoltà dell'anima: ma la tendenza impulsiva, quella con cui ci adiriamo, la porremo come terza, o in una delle altre due?» [*Repubblica*, IV, 436a – 439e. Traduzione di E. Chiari].

Il passo è sufficientemente esplicito nel proprio approccio fenomenologico:

- le **facoltà** sono **desunte** a partire **dalla loro manifestazione nella condotta quotidiana dell'uomo**;
- ciò presuppone l'**intenzione di ricondurre tutte le azioni a una direzione psichica** [da *psychê*, *anima*], distribuendole tra diverse modalità di relazione tra *anima* e *corpo*;
- questo comporta una **diversificazione nella natura dell'anima**, che deve coprire funzioni (pulsionali e emotive) nel *Fedone*, per esempio, attribuite alla corporeità;
- si intravede una tripartizione nei due estremi delle facoltà *razionale* e *irrazionale*, tra cui Platone colloca una *irascibilità* che può lasciarsi condizionare in un senso o nell'altro.

Ricerche

Un'opera recente, di facile consultazione, che ricostruisce complessivamente il problema dell'anima e del suo rapporto con il corpo nel mondo greco è quella di G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Cortina, Milano, 1999, che presenta capitoli specificamente dedicati al tema all'interno della filosofia platonica.

Utile e di agevole consultazione, anche il saggio di F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano, 1997², che propone la prospettiva entro cui collocare la riflessione platonica.

Quasi interamente dedicato al nostro problema è anche la raccolta di J. Patočka, *Platone e l'Europa*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, con contributi particolari relativi alla *Repubblica*.

Lezione n. 13: l'anima e il suo destino

Un testo centrale per riassumere la posizione matura di Platone sul tema della destinazione immortale dell'*anima* (con le sue implicazioni) è rappresentato dal celebre *mito dell'auriga* contenuto nel *Fedro*.

L13-T1 La struttura dell'anima

«Della immortalità dell'anima si è parlato abbastanza, ma quanto alla sua natura dobbiamo dire che definire quale sia sarebbe trattazione adeguata solo per un dio e anche lunga; tuttavia, parlarne per immagini è impresa umana e più breve. Questo sia dunque il modo del nostro discorso. Si raffiguri l'anima come la potenza d'insieme di una pariglia alata e di un auriga. Ora tutti i corsieri degli dei e i loro aurighi sono buoni e di buona razza, ma quelli degli altri esseri sono un po' sì e un po' no. Innanzitutto, per noi uomini, l'auriga conduce la pariglia; poi dei due corsieri uno è nobile e buono, e di buona razza, mentre l'altro è tutto il contrario ed è di razza opposta. Di qui consegue che, nel nostro caso, il compito di tal guida è davvero difficile e penoso» [*Fedro*, 246a –246b. Traduzione di P. Pucci modificata].

Le principali prove della *immortalità* dell'anima sono contenute nel *Fedone*, ma una è presente nella *Repubblica* e un'altra nel *Fedro*. Esse sono legate alla duplice valenza che Platone mantiene alla *psyché*, quella di *principio vitale* e quella di sede della *intelligenza* e della *coscienza*, anche se forse è proprio la tradizionale associazione vitalistica a prevalere. Possiamo così riassumerle, nell'ordine di ricorrenza:

- ogni processo (per esempio, quello dell'addormentarsi) è vincolato al proprio contrario (per esempio il risvegliarsi) in una circolarità che ne garantisce la permanenza: così vivere e morire sono intimamente connessi, come poli, nella continuità incessante della vita [assicurata dall'anima];
- il fatto che l'*anima* sia in grado di conoscere nozioni [es.: *uguaglianza*] non desumibili, nella loro precisione, dalla relatività propria della esperienza, rinvia al processo della *reminiscentza* e quindi a una sua esistenza precedente l'unione con il corpo;
- l'*anima* può conoscere la verità di enti che sono eterni, immutabili, semplici: essa, per poter far ciò, sarà loro congenere e quindi diversa dalla realtà corruttibile degli enti sensibili e materiali;
- l'*essenza*, l'*idea* specifica dell'*anima* è la *vita*, per cui essa non potrà mai accogliere in sé la opposta, la *morte*;
- il male proprio del corpo è la malattia, quello proprio dell'anima è il vizio: tuttavia, mentre il male fisico porta alla morte del corpo, quello morale non riesce a fare altrettanto con l'*anima*: se essa non può essere distrutta dal suo male specifico, nulla potrà riuscirvi;
- ciò che si muove sempre è immortale; si muove sempre l'ente che si muove da sé ed è causa di movimento per gli altri enti; un tale ente deve esistere, altrimenti tutto, prima o poi, cesserebbe il moto. Tale principio non può essere la materia (che riceve movimento dall'esterno) e deve essere presente negli enti animati, che sono semoventi: in conclusione, esso sarà l'*anima*.

L'immagine - consapevolmente utilizzata come strumento *umano* per affrontare un tema *divino* - è allusiva di quella condizione che abbiamo rilevato nella *Repubblica*:

- l'anima umana presenta una **articolazione funzionale rispetto alla sua destinazione** di ente immortale ma incarnato;

- tale destinazione si riflette nella struttura: le anime destinate alla incarnazione sono diverse – intrinsecamente caratterizzate da una eterogeneità di componenti - rispetto a quelle uniformi degli dei, estranee alla prospettiva della unione con il corpo;
- **la struttura dell'anima presenta dunque una sostanziale tensione** tra le componenti: una ben disposta, l'altra meno, alla guida dell'auriga;
- **il disordine dell'anima è quindi potenzialmente legato alla sua struttura;**
- essa può essere fatta coincidere con quella del passo della *Repubblica*: una componente *razionale* [quella essenziale all'*anima*, che impronta l'unità dell'*anima* divina], una *irascibile*, disposta a lasciarsi condurre dalla prima ma da essa distinta, una *concupiscibile*, destinata a scontrarsi con le direttive razionali e a essere la maggiore responsabile del disordine.

L13-T2 La natura dell'anima

«Ora dobbiamo spiegare come gli esseri viventi siano chiamati mortali e immortali. Tutto ciò che è anima si prende cura di ciò che è inanimato, e penetra per l'intero universo assumendo secondo i luoghi forme sempre differenti. Così, quando sia perfetta ed alata, l'anima spazia nell'alto e governa il mondo; ma quando un'anima perda le ali, essa precipita fino a che non si appiglia a qualcosa di solido, dove si accasa, e assume un corpo di terra che sembra si muova da solo, per merito della potenza dell'anima. Questa composita struttura di anima e di corpo fu chiamata essere vivente, e poi definita mortale. [...] Veniamo a esaminare il perché della caduta delle ali per cui esse si staccano dall'anima. Ciò accade all'incirca in questo modo. La funzione naturale dell'ala è di sollevare ciò che è peso e di innalzarlo là dove dimora la comunità degli dei; e in qualche modo essa partecipa del divino più delle e altre cose che hanno attinenza col corpo. Il divino è bellezza, sapienza, bontà e ogni altra virtù affine. Ora, proprio di queste cose si nutre e si arricchisce l'ala dell'anima, mentre dalla turpitudine, dalla malvagità e da altri vizi, viene corrotta e perduta» [*Fedro*, 246b – 246d. Traduzione di P. Pucci modificata].

Nel mito riemergono tratti della *psicologia* platonica già rilevati nelle letture precedenti:

- il nesso strutturale tra *anima* e *corpo*, per cui – secondo tradizione – alla prima spetta il **compito di vivificare** (dare vita a) **il mondo materiale**, nel suo complesso e nelle sue varie parti [di qui la multiforme pregnanza e presenza dell'*anima*];
- il **nesso essenziale tra *psychê* e mondo divino**: quella dell'*anima* è una natura *meta-fisica* – che la avvicina alla *perfezione*– ma tendenzialmente destinata a *sollevare*, con le proprie *ali*, un *corpo*;
- conseguentemente, il **nesso essenziale tra *anima* e idee** (*bellezza, sapienza* ...) e, una volta incarnata, la sua possibilità di recuperarle (*reminiscenza*);

- il **nesso essenziale tra contemplazione e destino dell'anima**: essa *nutre* delle *idee* la propria essenza metafisica, mentre ciò che è legato alle distrazioni del *corpo* è causa di corruzione.

L13-T3 Contemplazione e destino

«Ecco Zeus, il potente sovrano del cielo, che guidando la pariglia alata, procede per primo, ordinando ogni cosa e provvedendo a tutto. A lui viene dietro l'esercito degli dei e dei demoni ordinato in undici schiere: [...]. Le visioni e le evoluzioni che la felice comunità degli dei disegna nel cielo, mentre ognuno di essi adempie il proprio compito, sono varie e venerabili. [...] Ma, ecco, quando si recano ai loro banchetti e festini, salgono per l'erta che conduce alla sommità della volta celeste: l'ascesa è agevole, perché le pariglie degli dei sono bene equilibrate e i corsieri docili alle redini; mentre per gli altri l'ascesa è faticosa, perché il cavallo maligno fa peso, e tira verso terra, forzando l'auriga che non l'abbia bene addestrato. Qui si prepara la grande fatica e la prova suprema dell'anima. Perché le anime che sono chiamate immortali, quando siano giunte al sommo della volta celeste, si spandono fuori e si librano sopra il dorso del cielo: e l'orbitare del cielo le trae attorno, così librate, ed esse contemplano quanto sta fuori nel cielo. Nessuno dei nostri poeti ha mai cantato, né mai canterà degnamente, questo sopraceleste sito. Ma questo ne è il modo, perché bisogna pure avere il coraggio di dire la verità, soprattutto quando il discorso riguarda la verità stessa. In questo sito dimora quella essenza incolore, informe ed intangibile, contemplabile solo dall'intelletto, pilota dell'anima, quella essenza che è scaturigine della vera scienza. Ora il pensiero divino è nutrito di intelligenza e di pura scienza, così anche il pensiero di ogni altra anima cui preme di attingere ciò che le è proprio; per cui, quando finalmente esso ammira l'essere, ne gode, e contemplando la verità si nutre e sta bene, fino a che la rivoluzione circolare non riconduca l'anima al medesimo punto. Durante questo periplo essa contempla la giustizia in sé, vede la temperanza, e contempla la scienza, ma non quella che è legata al divenire, né quella che varia nei diversi enti che noi chiamiamo esseri, ma quella scienza che è nell'essere che veramente è. E quando essa ha contemplato del pari gli altri veri esseri e se ne è cibata, si immerge di nuovo nel mezzo del cielo e scende a casa: ed essendo così giunta, il suo auriga riconduce i cavalli alla greppia e li governa con ambrosia e in più li abbevera di nettare. Questa è la vita degli dei. Ma fra le altre anime, quella che meglio sia riuscita a tenersi stretta alle orme di un dio e ad assomigliarvi, eleva il capo del suo auriga nella regione sopraceleste, ed è trascinata intorno con gli dei nel giro di rivoluzione; ma essendo travagliata dai suoi corsieri, contempla a fatica le realtà che sono. Ma un'altra anima ora eleva il capo ora lo abbassa, e subendo la violenza dei corsieri parte di quelle realtà vede, e parte no. Ed eccoti, seguono le altre tutte agognanti quell'altezza, ma poiché non ne hanno la forza, sommerse, sono spinte qua e là e cadendosi addosso si calpestano a vicenda nello sforzo di sopravanzarsi l'un l'altra. Ne conseguono scompiglio, risse ed estenuanti fatiche, e per la inettitudine dell'auriga, molte rimangono sciancate e molte ne hanno infrante le ali. Tutte poi, stremate dallo sforzo, se ne dipartono senza aver goduto la visione dell'essere e, come se ne sono allontanate, si cibano dell'opinione. La vera ragione per cui le anime si affannano tanto per scoprire dove sia la Pianura della Verità è che lì in quel prato si trova il pascolo con geniale alla parte migliore dell'anima e che di questo si nutre la natura dell'ala, onde l'anima può alzarsi» [*Fedro*, 246e – 248c. Traduzione di P. Pucci modificata].

Confermando che, pur all'interno di una narrazione consapevolmente proposta come *immagine*, il discorso verte sulla *verità*, Platone accentua in questa pagina il nesso tra *contemplazione* e *destino* dell'anima intravisto nel passo precedente:

- la pagina si apre con la presentazione di uno dei poli che la costituiscono intimamente [l'altro essendo rappresentato, nella conclusione, dal *caos* che investe le *anime* che non hanno contemplato]: **il mondo divino** è effettivamente *kosmos*, **ordine**, dal momento che è dominato da *intelligenza* e *pura scienza*, **l'anima divina** è genuinamente **razionale**, non distratta da quelle funzioni che accompagnano la razionalità destinata a collegarsi a un *corpo*;
- la condizione di immortalità pura è giustificata dalla incidenza della *contemplazione* dell'essere: essa si rivela una esigenza universale, che coinvolge tutte le anime, ma che viene diversamente soddisfatta, a causa delle differenze nella loro attitudine;
- **le anime aspirano alla contemplazione, all'ambito metafisico deputato per essa**: il *luogo iperuranio* (*sopraceleste*) indica propriamente un *non-luogo* in senso fisico, *oltre* il limite del sensibile (*visibile, oraton, cielo, ouranos*); gli oggetti di quell'ambito sono privi dei tratti che connotano le *cose sensibili* (*incolore, intangibile...*);
- la *contemplazione* è problematica per le *anime* che presentano una tensione strutturale tra le proprie componenti, ma nella misura in cui prevalga la guida (razionale) dell'auriga è possibile e efficace;
- la potenzialità della confusione è esaltata dalla consapevolezza, da parte delle anime, che alla *contemplazione* è legato il loro *destino*, che essa assicura il loro nutrimento essenziale;
- così, laddove prenda il sopravvento lo sforzo disordinato, la *contemplazione* della *verità* cede il passo alla *opinione*, e la condizione di pura immortalità è compromessa.

L13-T4 Anima e incarnazione

«Ecco la legge di Adrastea. Qualunque anima, al seguito di un dio, abbia contemplato qualche verità, fino al periplo successivo rimane estranea a dolori, e se sarà in grado di far sempre lo stesso, rimarrà immune da mali. Ma quando l'anima, incapace di seguire questo volo, non colga nulla della verità, quando, in conseguenza di qualche disgrazia, impregnata di smemoratezza e vizio, si appesantisca, e per colpa di questo peso perda le ali e precipiti a terra, allora la legge vuole che questa anima non si trapianti in alcuna natura ferma durante la prima generazione; ma prescrive che quella fra le anime che più abbia veduto si trapianti in un seme d'uomo destinato a divenire un ricercatore della sapienza e del bello o un musicista, o un esperto d'amore; che l'anima, seconda alla prima nella visione dell'essere si incarni in un re rispettoso della legge, esperto di guerra e capace di buon governo; che la terza si trapianti in un uomo di stato, o in un esperto di affari e di finanze; che la quarta scenda in un atleta incline alle fatiche, o in un medico; che la quinta abbia una vita da indovino o da iniziato; che alla sesta si adatti un poeta o un altro artista d'arti imitative, alla settima un operaio o un contadino, all'ottava un sofista o un demagogo, e alla nona un tiranno. Ora, fra tutti costoro, chi abbia vissuto con giustizia riceve in cambio una sorte migliore e

chi è senza giustizia, una sorte peggiore. Perché ciascuna anima non ritorna al luogo stesso da cui era partita prima di diecimila anni — giacché non mette ali in un tempo minore — tranne l'anima di chi ha perseguito con convinzione la sapienza, o di chi ha amato i giovani secondo quella sapienza. Tali anime, se durante tre periodi di un millennio hanno scelto, sempre di seguito, questa vita filosofica, riacquistano per conseguenza le ali e se ne dipartono al termine del terzo millennio. Ma le altre, quando abbiano compiuto la loro prima vita, vengono a giudizio, e dopo il giudizio, alcune scontano la pena nelle prigioni sotterranee, altre, alzate dalla Giustizia in qualche sito celeste, ci vivono così come hanno meritato dalla loro vita, passata in forma umana. Allo scadere del millennio, entrambe le schiere giungono al sorteggio e alla scelta della seconda vita; ciascuna anima sceglie secondo il proprio volere: è qui che un'anima può passare in una vita ferma e l'anima di una bestia che una volta sia stata in un uomo può ritornare in un uomo; ma ad essere uomo non potrà mai giungere un'anima che non abbia contemplato la verità» [*Fedro*, 248c – 249b. Traduzione di P. Pucci modificata].

Nell'ultima parte del *mito* Platone (come nel *Gorgia*, nel *Fedone* e nella *Repubblica*) si intrattiene sul tema dei destini ultraterreni dell'*anima* e sulle modalità dei cicli di reincarnazione:

- la **incarnazione dell'anima** è originariamente prospettata **come effetto di un deficit contemplativo**, di una carente visione della *verità intelligibile*;
- a motivo della essenziale coappartenenza, l'*anima* nutre la propria natura immortale della contemplazione degli enti intelligibili: **il deficit contemplativo comporta dunque uno scadimento di condizione**, che si traduce, miticamente, nella perdita dell'*ala* e **nella caduta**;
- **anche la caduta è condizionata dalla precedente visione**: quanto più un'anima ha comunque contemplato della *verità*, tanto migliore la sua destinazione incarnata;
- Platone può così delineare una **gerarchia di incarnazioni, dal mondo vegetale al vertice del tipo uomo rappresentato dal filosofo**, sottolineando come, in ogni caso, l'anima umana sia quella che più ha contemplato [e quindi più o meno faticosamente in grado di progredire verso la verità];
- ogni incarnazione, così determinata, è seguita da un giudizio sulla condotta dell'*anima* incarnata, accompagnato da remunerazioni o pene;
- la originaria contemplazione incide ancora all'interno del ciclo delle reincarnazioni: le anime di coloro che più contemplarono e che, conseguentemente, riceveranno un destino migliore, saranno poi anche le prime, confermando in un circuito di tremila anni la scelta di vita filosofica, a sfuggire al percorso previsto (diecimila anni), tornando alla patria celeste con grande anticipo rispetto alle altre anime.

Complessivamente possiamo così riassumere i problemi relativi alla *psicologia* platonica che questo quadro mitico dell'*anima* e del suo *destino* chiarisce o solleva:

- Platone (come già nella *Repubblica* e a differenza dal *Fedone*) considera illogico attribuire emozioni e desideri solamente al corpo: la concezione dell'anima come fonte di vita comporta un riassorbimento nell'*anima* anche di quegli aspetti, con la conseguente tripartizione funzionale;
- questa, tuttavia, non è limitata alle sole anime incarnate, ma caratterizza anche quelle *destinate* alla incarnazione [quindi precede il commercio con il corpo];
- la struttura tripartita [come avremo modo di verificare anche più avanti] impone una dinamica *tensionale*, resa come battaglia interiore tra impulsi (verso l'alto o il basso) nel tentativo di direzione della intelligenza: quella configurazione psicologica segnala l'alternativa di fondo nell'orientamento della *intelligenza*, tra *desiderio dell'intelligibile* e desiderio del *sensibile*;
- ciò a sua volta implica che la contemplazione dell'*essere* sia comunque faticosa e che l'ordine interno all'*anima* sia solo una possibilità, difficile da imporre.

Ricerche

Ai testi citati in appendice alla lezione precedente, si può aggiungere il riferimento a un classico, accessibile allo studente anche se un po' datato nella interpretazione, che dedica ampio spazio al tema della *immortalità* dell'anima: si tratta di M.F. Sciacca, *Platone*, Marzorati, Milano, 1967², il cui primo volume contiene una lunga trattazione specifica.

Di grande interesse, molto acuto nell'analisi del testo, è R. Di Giuseppe, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Il Mulino, Bologna, 1993, interamente dedicato al problema dell'anima, del suo rapporto con il corpo e della sua immortalità

Lezione n. 14: amor platonico

Il tema di *eros* – dell'*amore* – è uno dei grandi contributi della filosofia di Platone alla formazione della nostra tradizione occidentale, e anche un nodo che intreccia diversi percorsi all'interno della sua ricerca. Fondamentale il contributo di due dialoghi, il *Fedro* e il *Simposio* (opera della maturità esplicitamente dedicata all'argomento). Nel primo un passo decisivo per la comprensione della concezione platonica segue immediatamente la presentazione del grande mito dell'*auriga*.

L14-T1 Amore e reminiscenza

«Per l'uomo infatti è necessario capire ciò che si chiama idea, passando da una molteplicità colta coi sensi a una unità colta col pensiero; che è una reminiscenza di ciò che l'anima ha visto volando nel cielo [...] Per questo è giusto che solo l'anima del filosofo metta le ali: egli infatti, per quanto gli è possibile, è sempre fisso a quelle realtà in rapporto alle quali anche dio è divino. E così [...] egli solo diventa veramente perfetto, anche se, astraendosi dalle occupazioni umane, è accusato dai più di essere fuori di sé, mentre è invaso da un dio. E così si conclude il discorso sulla quarta forma di mania, quella per la quale uno, alla vista della bellezza di quaggiù, ricordandosi della vera bellezza, mette le ali e desidera volare [...] Ma ricordarsi del vero essere partendo dalle cose di quaggiù non è facile per tutte le anime; [...] poche sono quelle che ne hanno memoria bastante. Queste, quando vedono cose che siano a immagine delle cose di lassù, restano colpite e come fuori di sé, ma non sanno cosa provano, perché non ne hanno una percezione adeguata. Ora nelle cose di quaggiù non traspare quasi raggio di giustizia, di temperanza e degli altri beni del genere; e pochi, a fatica, riescono a vedere il loro modello originario. Diverso è invece per la bellezza: quando eravamo lassù, [...] essa brillava di tutta la sua luce, [...] e anche noi la vedevamo puri e non chiusi in questa tomba che ora ci portiamo in giro col nome di corpo, imprigionati in esso come l'ostrica. Ma anche dopo la nostra discesa quaggiù, noi la cogliamo, luminosa com'è, col più luminoso dei nostri sensi, la vista, che è il più acuto dei sensi concessici dal corpo. Essa non vede la saggezza; [...] ma la bellezza, essa sola, ha avuto questo privilegio, di essere più visibile e più capace di attrarre a sé l'anima con amore» [*Fedro*, 249b – 250e. Traduzione di E. Chiari].

Il testo sviluppa – nel linguaggio del *mito* ma con l'intenzione di manifestare la *verità* – le implicazioni introdotte con l'immagine del *carro alato*:

- la ***anamnêsis*** è un **processo di recupero che presuppone una originaria prossimità dell'anima alla verità**: l'*anima* umana ha certamente contemplato almeno riflessi dell'*intelligibile* e quindi, a fatica, può intraprendere il proprio orientamento verso quella dimensione;
- tale recupero è però anche un **ritornare dell'anima alla sua patria originaria** e quindi è accompagnato da una particolare tensione emotiva: nella realtà sensibile la *psyché* ha modo di intravedere l'*eidòs*, l'*idea*, di riguadagnare quel *non-luogo* (*iperuranio*) dove si era nutrita di *verità* con le anime divine;
- così, sin dalle prime battute, **l'amore si palesa come desiderio dell'essere vero, meta-fisico**, da parte dell'anima *imprigionata* nel *corpo-tomba* [sintomatico]

che in questo contesto si ritorni sull'accostamento]: l'*eros* è quindi **desiderio di liberazione dal sensibile** e di nutrimento congenere all'*anima*;

- soprattutto, ***eros* è lo stesso processo di reminiscenza** - nell'intreccio tra *rimpianto* per la propria originaria condizione e aspirazione alla sua reintegrazione - **innescato dal riflesso sensibile della realtà intelligibile: in questo passaggio *eros* si lega a bellezza** [*kallos*];
- la *bellezza* è, infatti, dominante – come perfezione e pienezza – sul piano intelligibile, e, in quanto tale, necessariamente allunga le proprie ombre anche su quello sensibile: essa costituirà, di conseguenza, lo spunto iniziale per il recupero, più efficacemente degli altri valori elencati, i quali traspaiono solo timidamente e quindi sono solo vagamente presentiti dall'*anima*;
- dal momento che riluce tra gli enti della nostra esperienza, la *bellezza*, che pur è realtà intelligibile, è in grado di concentrare su di sé l'attenzione delle facoltà *irrazionali* dell'*anima* e, in presenza di una adeguata direzione razionale, di contribuire significativamente al suo ordinamento, nella continuità tra vagheggiamento dei *corpi* e aspirazione al *modello*.

Nel *Simposio*, invece, Platone affronta il problema della natura e della finalità di *Amore*, attribuendone alla sacerdotessa Diotima, guida di Socrate sul tema, una rappresentazione mitica di *Eros*.

L14-T2 Nascita e natura di Eros

«Suo padre e sua madre, domandai, chi sono? - È cosa un po' lunga da raccontare, rispose, ma te la dirò. Quando nacque Afrodite gli dei tennero un banchetto, e fra gli altri anche Poro [Espediente] figlio di Metidea [Sagacia]. Ora, quando ebbero finito, arrivò Penia [Povertà], siccome era stata gran festa, per mendicare qualcosa, e si teneva vicino alla porta. Poro intanto, ubriaco di nettare (il vino non esisteva ancora), inoltrandosi nel giardino di Zeus, schiantato dal bere si addormentò. Allora Penia, meditando se, contro le sue miserie, le riuscisse di avere un figlio da Poro, gli si sdraiò accanto e rimase incinta di Amore. Proprio così Amore divenne compagno e seguace di Afrodite, perché fu concepito il giorno della sua nascita, ed ecco perché di natura è amante del bello, in quanto anche Afrodite è bella. Dunque, come figlio di Poro e Penia, ad Amore è capitato questo destino: innanzi tutto è sempre povero, ed è molto lontano dall'essere delicato e bello, come pensano in molti, ma anzi è duro, squallido, scalzo, peregrino, uso a dormire nudo e frusto per terra, sulle soglie delle case e per le strade, le notti all'addiaccio; perché, conforme alla natura della madre, ha sempre la miseria in casa. Ma da pane del padre è insidiatore dei belli e dei nobili, coraggioso, audace e risoluto, cacciatore tremendo, sempre pronto a escogitare intrighi di ogni tipo e curiosissimo di intendere, ricco di trappole, intento tutta la vita a filosofare, e terribile ciurmatore, stregone e sofista. E sortì una natura né immortale né mortale, ma a volte, se gli va dritta, fiorisce e vive nello stesso giorno, a volte invece muore e poi risuscita, grazie alla natura del padre; ciò che acquista sempre gli scorre via dalle mani, così che Amore non è mai né povero né ricco» [*Simposio*, 203b – 203e. Traduzione di P. Pucci modificata].

Nel testo, la sacerdotessa, interrogata da Socrate sulla natura di ***Eros***, lo presenta non come un *dio* ma come un **demone**, lo connota quindi con caratteristiche in-

termedie tra l'umano e il divino, riconoscendo tale polarità come chiave per decifrarne la natura:

- egli, per un verso, in quanto figlio di *Povertà*, mancherà di tutto; d'altra parte, in quanto figlio di *Espediente*, egli sarà sempre in cerca di quel che gli difetta: la **sua situazione** è dunque quella di una **costante tensione alla realizzazione nel bello**;
- le stesse matrici comporteranno la sua medietà tra ciò che è mortale e ciò che è immortale, tra ciò che è sapiente e ciò che non lo è: in questo senso Platone ha buon gioco a sfruttare la condizione di **Eros** per farla coincidere con quella del **filosofo**, che non sa, altrimenti non cercherebbe, ma neppure è radicalmente ignorante, altrimenti non cercherebbe. Si tratta di una esaltazione del tipo filosofico incarnato da Socrate e dalla sua *dotta ignoranza* (*sapere di non sapere*);
- ciò significa che **l'autore mantiene il paradigma socratico della ricerca, orientata però** - secondo la lezione del *Menone* e del *Fedone* (probabilmente di poco anteriori o coevi) - **dal presentimento del vero**;
- di rilievo è soprattutto la relazione tra *Eros*, *filosofia* e *bellezza*, ciò da cui il demone, concepito nel giorno della nascita di Afrodite, trae la spinta per la propria realizzazione.

Questo ultimo aspetto è sviluppato più avanti, dopo aver sottolineato altri risvolti della **natura tensionale e della polarizzazione tra umano e divino proprie di Amore**:

- *Eros* come *desiderio* di cose buone [tutto ciò che l'uomo fa è risultato dell'*amore* per il *bene*: la inclinazione a raggiungerlo è quindi strutturale nell'uomo];
- *Eros* come *tendenza* a possedere il *bene* [*amore* non è semplicemente un mero *tendere* al *bene* e al *bello*, ma anche *desiderio* del loro possesso eterno];
- *Eros* come *tendenza* a procreare nel *bello* [la bellezza eccita il desiderio procreativo, nel *corpo* e nell'*anima*];
- *Eros* come *aspirazione* alla *immortalità* [la procreazione rende immortali: sia quella nel corpo (riproduzione) sia quella nell'anima (realizzazione della virtù e di opere dell'ingegno)].

Solo a quel punto Diotima introduce al culmine dei *misteri d'amore*, rilevando le difficoltà di tale iniziazione nel caso di Socrate, quasi Platone intendesse accentuare lo scarto tra l'approdo contemplativo della propria filosofia e la lezione del maestro.

L14-T3 Eros e la contemplazione della Bellezza

«Ora, o Socrate, fino a questo punto dei misteri d'amore forse anche tu potresti essere iniziato; ma quanto alla perfezione e alla rivelazione, ai quali mirano questi primi, se si procede giustamente, non so se ne saresti capace. Comunque io te ne parlerò con tutta la premura possibile. Cerca di seguirmi, se puoi. Chi vuol rettamente proce-

dere a questo fine — disse — conviene che fin da giovane cominci ad accostarsi ai bei corpi e dapprima, se il suo iniziatore lo inizia bene, conviene che si affezioni a quella persona sola e con questa produca nobili ragionamenti; ma in seguito deve comprendere che la bellezza di un qualsiasi corpo è sorella a quella di ogni altro e che, se deve perseguire la bellezza sensibile delle forme, sarebbe insensato credere che quella bellezza non sia una e la stessa in tutti i corpi. Convinto di ciò deve diventare amoroso di tutti i bei corpi e allentare la passione per uno solo, spregiandolo e tenendolo di poco conto. Dopo ciò giunga a considerare che la bellezza delle anime è più preziosa di quella del corpo, cosicché se qualcuno ha l'anima buona ma il corpo fiorisca di poca bellezza, egli ne sia pago lo stesso, lo ami, ne sia premuroso, e produca e ricerchi ragionamenti tali da rendere migliori i giovani per esser poi spinto a contemplare la bellezza nelle attività umane e nelle leggi, e a vedere come essa è dappertutto affine a se stessa finché non si convinca che la bellezza del corpo è ben piccola cosa. Ma dopo le attività umane, l'iniziatore lo deve condurre alle varie scienze perché veda ancora la loro bellezza e, ormai fatto l'occhio a una bellezza così vasta, non sia più affezionato, come un servo di casa, a un solo aspetto della bellezza, di un fanciullo o di un uomo, o di una sola attività, né sia più, come un servo, sciocco e frivolo, ma, rivolto a contemplare il vasto mare della bellezza, cavi fuori da sé un gran numero di nobili ragionamenti e splendidi pensieri, nell'illimitata aspirazione alla sapienza, finché, rinvigoritosi e sviluppatosi, possa scorgere una scienza unica e siffatta che è la scienza delle bellezze che ti dirò. Sforzati ora di offrirmi il massimo della tua attenzione. Chi sia stato educato fin qui nelle questioni d'amore attraverso la contemplazione graduale e giusta delle diverse bellezze, giunto che sia ormai al grado supremo dell'iniziazione amorosa, all'improvviso gli si rivelerà una bellezza meravigliosa per sua natura, quella stessa, Socrate, in vista della quale ci sono state tutte le fatiche di prima: bellezza eterna, che non nasce e non muore, non s'accresce né diminuisce, che non è bella per un verso e brutta per l'altro, né ora sì e ora no; né bella o brutta secondo certi rapporti; né bella qui e brutta là, né come se fosse bella per alcuni, ma brutta per altri. In più questa bellezza non gli si rivelerà con un volto né con mani, né con altro che appartenga al corpo, e neppure come concetto o scienza, né come risedente in cosa diversa da lei, per esempio in un vivente, o in terra, o in cielo, o in altro, ma come essa è per sé e con sé, eternamente univoca, mentre tutte le altre bellezze partecipano di lei in modo tale che, pur nascendo esse o perendo, quella non s'arricchisce né scema, ma rimane intoccata. Ecco che quando uno partendo dalle realtà di questo mondo e proseguendo in alto attraverso il giusto amore dei fanciulli, comincia a penetrare questa bellezza, non è molto lontano dal toccare il suo fine. Perché questo è proprio il modo giusto di avanzare o di essere da altri guidato nelle questioni d'amore: cominciando dalle bellezze di questo mondo, in vista di quella ultima bellezza salire sempre, come per gradini, da uno a due a tutti i bei corpi e dai bei corpi a tutte le belle occupazioni, e da queste alle belle scienze e dalle scienze giungere infine a quella scienza che è la scienza di questa stessa bellezza, e conoscere all'ultimo gradino ciò che sia questa bellezza in sé» [*Simposio*, 210a – 211d, a cura di P. Pucci, Laterza, Bari, 1976].

Ci troviamo di fronte a uno dei testi platonici in cui più accentuata è la *verticalizzazione* della scena filosofica. Confermando la *dinamica tensionale* già attribuita alla *anima*, qui riformulata come impulso alla realizzazione nel *bene* e nel *bello*, Platone delinea un percorso ascensivo che muove dal particolare sensibile per culminare nella contemplazione della *bellezza* assoluta. Come in precedenza registrato nel *Fedro*, l'*amore* si rivela aspirazione dell'*anima* al *puro essere* che manifesta una strutturale con-

nessione [la natura intermedia tra divino e umano]: così la percezione della bellezza nel singolo *corpo* può garantire l'apertura di un processo di superamento del singolare nell'universale, dell'esteriore nell'interiore, del sensibile nell'intelligibile, fino alla presenza dell'*idea* metafisica. Si tratta della terza possibilità di *immortalità* che l'*amore* dischiude. Possiamo sottolineare:

- la conferma della **convertibilità di *bene* e *bello*** e, nel secondo caso, la continuità tra dimensione estetica e intellettuale;
- la **portata formativa della esperienza *estetica***: la percezione della *bellezza* può essere occasione di passaggio a una *bellezza* più piena e immutabile;
- l'importanza sullo sfondo della figura dell'*iniziatore*: è colui che può predisporre un percorso educativo attraverso la *bellezza*;
- la **predominanza della contemplazione** nel compimento della esperienza *erotica*;
- la **eccezionalità di tale esperienza**, connotata – in un contesto dove ci si richiama esplicitamente ai *misteri* – in termini *eleusini*, che possono evocare la visione culminante e esistenzialmente fondamentale dei riti celebrati nel centro religioso prossimo ad Atene. Infatti a essere marcata è soprattutto la subitanità e potenza della epifania del *bello*;
- la **perfezione di quella visione**: essa costituisce il compimento di ogni *fatica* intrapresa [con forti analogie con l'esperienza del *bene* nella *Repubblica*];
- la **impronta totalizzante della esperienza d'*amore***: oltre a coinvolgere le dimensioni sensibile e intelligibile, essa investe ogni attenzione umana, concentrando su di sé tutte le aspirazioni. In virtù di questa sua caratteristica le si riconosce una eccellenza anche formativa.

Ricerche

Tra le opere specificamente dedicate al tema dell'*amore* in Platone, un classico consigliabile è L. Robin, *La teoria platonica dell'amore*, Celuc, Milano, 1973. Recente, invece, il lavoro di G. Reale, *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Rizzoli, Milano, 1997, completamente concentrato sul dialogo platonico, di cui è commento.

Importanti spunti sull'argomento si possono ricavare anche dalla lettura del secondo capitolo (*Filosofia in Platone*) del saggio di K. Albert, *Sul concetto di filosofia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1991.

Lezione n. 15: l'uomo e la comunità

La riflessione politica, come abbiamo già avuto la opportunità di rilevare in precedenti lezioni, corre lungo l'arco della intera produzione platonica, intrecciandosi ad altri temi in diversi dialoghi. All'interno del presente percorso complessivo nella densità del pensiero di Platone, non abbiamo la possibilità di un adeguato carotaggio. Ci limiteremo quindi, dopo le indicazioni generali offerte in occasione del commento della *allegoria della caverna*, a fornire alcune coordinate di fondo, in coerenza con il tema introdotto.

Abbiamo sopra utilizzato un brano del quarto libro della *Repubblica* in cui il filosofo ricavava le articolazioni funzionali dell'*anima* a partire dalle attività cui essa era fatta sovrintendere. Si trattava di una strategia impiegata anche nel secondo libro, a partire dai *bisogni* della comunità, per individuare la struttura ideale dello *Città*.

L15-T1 Origine dello stato

«- Secondo me, dissi, lo stato si forma perché nessuno di noi può bastare a se stesso, avendo bisogno di una quantità di cose. O credi che alla base dello stato ci sia qualche altro principio? – Nessun altro, convenne. – E così ora certi bisogni, ora certi altri ci uniscono gli uni agli altri, finché la stessa quantità dei bisogni raccoglie in uno stesso luogo più uomini, che si danno aiuto reciprocamente, e a ciò abbiamo dato il nome di stato. [...] Ricostruiamo dunque una città per via logica, a partire dalle sue fondamenta, ripresi; e queste saranno i nostri bisogni. – Non c'è dubbio. – Il primo e fondamentale bisogno è quello di procurarsi il cibo, per mantenersi in vita.[...] Il secondo, quello di avere un'abitazione, e il terzo quello di avere vestiti e altre cose simili. [...] Ma come può una città soddisfare tanti bisogni? Certo, uno dovrà fare il contadino, un altro il muratore, un altro il tessitore. E dovremo aggiungervi anche il calzolaio e altri ancora, che soddisfino altri bisogni materiali. [...] Ciascuno di essi dovrà mettere la propria opera al servizio di tutti gli altri; e come farà? [...] anch'io pensavo che nessuno nasce uguale a un altro, anzi ciascuno ha una natura diversa da ogni altro, e c'è chi nasce per fare una cosa, e chi per farne un'altra [...] Dunque, ogni attività riuscirà meglio, e sarà più bella e anche più agevole, se sarà compiuta da uno solo, che si dedichi ad essa al momento opportuno e completamente. – Certo. – E allora, Adimanto, serviranno parecchi cittadini per procurare le cose che dicevamo [...] Ma non basta [...] Ci vorranno dunque altri cittadini, che importino da altre città ciò che ad essa manca [...] Ma allora i cittadini dovranno produrre non solo per sé, ma anche per quelli delle altre città. – È necessario. – E dunque la nostra città avrà bisogno di altri agricoltori e operai ancora [...] E anche di altri che si occupino dell'importazione e dell'esportazione, ossia di commercianti [...] Dunque dovremo costruire una città ancora più grande, riempiendola di una quantità di cose persone che non sono necessarie, ma si trovano nelle città [...] E così la terra che bastava a nutrire tutti i cittadini di prima, diventerà insufficiente [...] Dovremo quindi occupare una parte di quella dei vicini [...] Ma allora avremo bisogno di una città ancora più grande, perché avremo bisogno di un intero esercito, per difendere i beni di tutti» [*Repubblica*, II, 369b – 374a. Traduzione di E. Chiari].

Il senso del brano e la sua connessione interna sono piuttosto semplici:

- Platone traccia il proprio discorso secondo un percorso sintetico, che muove da *fondamenta* nel contesto indiscutibili: i **bisogni** che **spingono gli individui a unirsi e collaborare per garantirsi, reciprocamente**, con la soddisfazione delle loro esigenze, **la felicità**;
- così lo *stato ideale* si trova fondato sulla concretezza delle urgenze che pungolano gli esseri umani, e, pur ricavato a priori nella sua articolazione, corrisponde a necessità empiricamente registrabili;
- la **logica dei bisogni** adottata **comporta** la scoperta progressiva della **complessità del quadro sociale** [e quindi **delle istanze di controllo politico**]: la realizzazione dei *bisogni* primari suscita nuovi bisogni, in una spirale sempre più astratta, che dalla riproduzione immediata della vita conduce alla introduzione del superfluo;
- ciò che, comunque, sembra premere soprattutto a Platone, è il riconoscimento che nella società che si costituisce per soddisfare i *bisogni* l'uomo espliciti delle attitudini conformi alla individuale natura: **la società è istituita idealmente dall'intreccio di competenze** [si tratta, indubbiamente, di un residuo della lezione socratica];
- in questa prospettiva – in quanto contribuisce al benessere comune conformemente alla propria natura, valorizzando una specifica capacità – l'uomo realizza in comunità la propria individuale perfezione e felicità;
- inoltre è evidente come l'autore ritenga sostanzialmente **inevitabile che i bisogni inneschino conflittualità**: una società di produttori, di commercianti [e poi di cacciatori, di artisti, di servitori e così via] dovrà quindi, a un certo punto, necessariamente integrare un corpo di *custodi*, guardiani, per conservare se stessa dalla aggressività della espansione altrui e sostenere la propria.

Nella misura in cui la *Città* si genera, come società di individui, per soddisfare esigenze che i singoli, nella loro insuperabile limitatezza non potrebbero esaurire, e ciò avviene completando le competenze individuali nell'insieme sociale, non sorprende che Platone consideri la **realizzazione della comunità statale come condizione del realizzarsi della felicità umana**. La **schematica semplificazione delle abilità è funzionale alla loro integrazione** organica e questa alla efficacia delle parti (individui) e del tutto (*Città*).

Ecco perché poi, nel quarto libro della *Repubblica*, l'autore è attento a rilevare il nesso tra *felicità* generale e *felicità* delle parti: queste ormai designano *gruppi* omogenei di individui che esprimono le stesse attitudini, esplicando, funzionalmente, le stesse attività. Avremo così, da un lato, una classe genericamente di *produttori* (contadini, artigiani, commercianti), dall'altro una classe di *custodi* dello stato, le cui qualità fondamentali saranno la prontezza all'azione (per l'offesa e la difesa) e la avidità di conoscenza, che li dispone a operare opportunamente nelle diverse situazioni. Nell'ambito dei *custodi* avrà quindi senso operare una ulteriore distinzione funzionale, tra *guerrieri*, in cui prevalga il primo aspetto, e *governanti*, in cui predomini il secondo.

La *felicità* della *Città* è collegata dunque alla piena espressione delle potenzialità dei gruppi che la compongono, questa, a sua volta, alla realizzazione della natura degli individui.

L15-T2 Giustizia e felicità

«- [...] Penso che la nostra città, se è ben costruita, dovrà anche essere perfetta. – Necessariamente, disse. – E allora, evidentemente, sarà anche sapiente, coraggiosa, temperante e giusta. – È evidente. [...] – La città che abbiamo descritto, mi sembra sapiente in quanto compie buone scelte? – Sì. – Ma questa è una forma di scienza, perché è la scienza, e non l'ignoranza, che le ispira [...] D'altra parte, in una città ci sono molti e diversi tipi di sapere [...] E in quella che abbiamo appena fondato, c'è una scienza che non concerna un settore particolare, ma lo Stato nel suo insieme, e in particolare il modo di organizzare i suoi rapporti interni e quelli con gli altri stati? – C'è sì. – E quale è, e in quali cittadini si trova?, gli chiesi. – È la scienza del custodire, e si trova in quelli che abbiamo detto custodi. – E in rapporto a questa scienza, come definiresti la città? – Capace di buone scelte, rispose, e veramente sapiente. [...] – Ne segue che se uno stato, fondato secondo le leggi di natura, è sapiente nel suo insieme, ciò si deve alla sua classe e parte meno numerosa e grazie alla scienza che in essa si trova e la governa e la dirige [...] – E non è nemmeno difficile vedere che cosa sia il coraggio e in che parte dello stato risieda, perché questo possa dirsi coraggioso [...] Come si può dire coraggiosa o vile una città, dissi, se non guardando a quella classe che si batte e fa la guerra in sua difesa? [...] Dunque, uno stato è anche coraggioso grazie a una parte di esso, se questa parte sa in ogni caso cosa sia da temere, conforme a come è stata educata. Non è questo che chiami coraggioso? [...] Due virtù, dunque, ci restano da scoprire nella città, dissi: la temperanza e quella per cui facciamo tutta questa ricerca, la giustizia. [...] - Esamina la temperanza, dunque! – Bene. A prima vista, assomiglia a una forma di armonia e di equilibrio, più delle virtù precedenti. – In che senso? – Nel senso che è una specie di ordine e di dominio sulle passioni e sui desideri, per cui anche comunemente si dice che uno è *padrone di sé*. Non è vero? – Certo, è proprio così. – [...] Potrebbe [...] significare che nell'anima di un uomo ci sono due parti, una migliore e una peggiore, e quando la prima domina sulla seconda, si dice *padrone di sé* per lode, quando invece ne è vinta, anche se è migliore, a causa di una cattiva educazione o di cattive compagnie, si dice *schiavo di sé*, cioè intemperante, per biasimo e disprezzo [...] E non vedi che tutto ciò si ritrova nella tua città, dove le passioni della maggioranza viziosa sono dominate dall'equilibrio della minoranza virtuosa? [...] Dunque, se mai uno stato si può dire padrone delle passioni, dei desideri e di se stesso, è il nostro. [...] Allora avevamo visto giusto poco fa, paragonando la temperanza a una specie di armonia. – Che vuoi dire? – Che qui non è come per la sapienza e il coraggio, che rendono lo stato coraggioso e sapiente pur trovandosi in una parte di esso. La temperanza si estende a tutta la città, creando armonia tra i più deboli, i più forti e quelli che stanno in mezzo o per intelligenza o per forza o per numero o per censo o altri motivi analoghi. – Sono completamente d'accordo, disse. – Bene, dissi, a quanto pare nella nostra città abbiamo trovato tre virtù. Quale potrà essere la quarta, quella che lo rende perfetto, se non la giustizia? – È evidente. [...] – [...] Ricordi che avevamo detto e ribadito che ogni uomo nella città deve esercitare una sola funzione, quella per cui è nato? [...] E abbiamo anche sentito da altri e ripetuto noi stessi che la giustizia è che ciascuno faccia ciò che gli è proprio, senza impicciarsi d'altro. [...] Ebbene, questo *fare ciò che ci è proprio* potrebbe essere la giustizia [...] Non sarebbe facile decidere quale di quelle virtù rende buona la nostra città; [...] ma in senso specifico potrebbe essere questa, per cui bambini e donne e schiavi e liberi e operai, governanti e governati, ciascuno fa ciò che gli spetta,

senza intromettersi in ciò che è proprio di altri» [*Repubblica*, IV, 427e – 433d. Traduzione di E. Chiari].

Il brano antologizzato sviluppa le implicazioni della articolazione funzionale precedente:

- è centrale il nesso tra unità della *virtù* che dovrebbe improntare il corpo politico, e molteplicità delle *virtù* che invece devono esprimere l'eccellenza specifica delle componenti;
- ciò si traduce in pratica nel **rilievo delle qualità con cui ogni gruppo umano deve contribuire alla efficacia del tutto**;
- le specifiche qualità funzionali dei *custodi* saranno quelle di direzione e difesa, per cui la loro perfezione si paleserà per un verso come *sapienza* [nel governo], per altro, nel caso dei *guerrieri*, come *coraggio*, forza d'animo;
- per i *produttori* – al di là della competenza manuale - non si individua evidentemente una qualità così caratterizzante da richiedere la individuazione di una *virtù* specifica: con riferimento implicito alle motivazioni delle attività economiche, si sottolinea genericamente la necessità di un *temperamento* delle *passioni*, che vale però non solo per quella *classe* ma per tutto il corpo politico;
- insistendo sulla **connessione tra il macrocosmo della Città e il microcosmo dell'anima**, Platone riconosce la *temperanza* come essenziale alla *armonia* delle facoltà e quindi delle articolazioni funzionali dello stato;
- la *giustizia* (grande tema del dialogo) si prospetta allora come corretto ordinamento del tutto, come rispetto reciproco delle funzioni, **esaltazione delle abilità individuali, della loro integrazione nei gruppi omogenei e della ulteriore disposizione gerarchico-funzionale** delle componenti [ciò vale, ovviamente, in prospettiva anche per l'*anima* individuale];
- giacché la **Città, per dare soddisfazione ai bisogni, è composita e si completa nella diversificazione delle attività**, la *giustizia* corrisponde a quello che si potrebbe definire un **corretto funzionamento delle sue componenti**: esse, in altre parole, svolgono bene il loro compito nel rispetto delle reciproche competenze;
- dal momento che **tale svolgimento è conforme alla natura di ogni componente**, esso **realizza il loro specifico bene**, mentre contestualmente contribuisce, per la sua parte, al funzionamento della *Città*: **Platone coniuga così virtù e felicità.**

La condizione fondamentale per assicurare il bene della *Città* (da cui dipende quello dei singoli) è dunque la corretta direzione delle sue articolazioni: in questo senso Platone sostiene che il governo debba essere affidato ai *filosofi*, a coloro, cioè, che conoscono il *bene* e possono guidare anche gli altri. A tale scopo, a seguito della diretta esperienza a Taranto, città-stato retta dal filosofo Archita e dalla locale comunità pitagorica, Platone fondò e diresse per decenni la *Accademia*. Ciò riflette una

preoccupazione pedagogica che impegna molte pagine della *Repubblica*: coloro che saranno destinati a guidare la comunità necessitano di un approfondito e articolato *curriculum* di studi, attraverso *ginnastica* e *musica* (comuni a tutti i *guardiani*), quindi un lungo apprendistato matematico, per culminare in una intensa applicazione alla *dialettica*.

Celebre, nel contesto la riflessione platonica sulla *famiglia*, che, muove da due esigenze:

- quella di parificare uomini e donne nei doveri e nelle prestazioni, destinando anche alle donne la educazione – nel corpo (pure quella militare, a dispetto delle differenze fisiche) e nell’anima - prevista per gli uomini;
- quella di subordinare le unioni sessuali alle esigenze della comunità, senza fissare nel tempo stabilmente le coppie: ciò per favorire la riproduzione e la educazione in comune dei figli [quindi la crescita del senso di appartenenza al complesso della *Città*].

Sullo sfondo, a caratterizzare la rottura con la contemporaneità ateniese, una forma di *comunismo*, in cui, abolita la proprietà privata, messi in comune i beni prodotti dai cittadini, l’unica forma di proprietà rivendicata è quella della *Città*. In tal modo Platone pensava di avere disinnescato due delle possibili cause di corruzione dello stato:

- l’accumulo di ricchezze e la polarizzazione drammatica (comune alle città greche del suo tempo) tra ricchi e poveri;
- la frammentazione molecolare del tessuto di relazioni umane all’interno delle città in gruppi parentali contrapposti.

La città ideale è da un punto di vista istituzionale riconducibile a un *regno* o a una *aristocrazia*: la sua organizzazione gerarchico-funzionale si presta a entrambe le soluzioni. Il suo è comunque un equilibrio perfetto ma precario, per la complessità della tessitura sociale e politica:

- così essa può degenerare in una forma di *timocrazia*, quando all’amore dei guardiani per la *sapienza* si sostituisca quello per gli *onori* (*timai*);
- questa può ulteriormente scadere a *oligarchia*, quando si introduca l’amore per la ricchezza e il governo finisca per essere assunto dai *pochi* (*oligoì*) potenti economicamente;
- forma peggiore della precedente è quella che scaturisce come reazione a essa: la *democrazia* indica il governo del *demos* (popolo), originato dalla ribellione della massa povera, che produce anarchia e corruzione;
- il fondo della degenerazione si tocca con la *tirannide*, risultato di quel caos, quando un capo popolare assume il potere in nome degli oppressi, per farsi poi, con la propria condotta arbitraria, vero oppressore, incarnazione del tipo umano più spregevole agli occhi del filosofo.

Ricerche

Oltre alle opere di consultazione generale introdotte in appendice alla prima lezione, che presentano in termini più o meno ampi questo importante capitolo del pensiero platonico, si posso-

no consultare per un approfondimento il testo di Jaeger, *Paideia*, più volte citato, e soprattutto quello della Cavarero, *Dialettica e politica*.

Una sintetica approssimazione al maggior dialogo politico di Platone si può consultare in S. Rosen, *Introduzione alla Repubblica di Platone*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1990.

Un classico, molto ricco, è invece E. Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Il Mulino, Bologna, 1986, di cui si potrebbe consultare soprattutto il capitolo terzo, dedicato alla *Repubblica*.

Parte quarta: conclusioni

Le quattro lezioni che abbiamo dedicato alla messa a fuoco della *antropologia* e *psicologia* platoniche si sono concentrate sui grandi dialoghi della maturità (*Fedone*, *Simposio*, *Repubblica*, *Fedro*) e quindi hanno globalmente offerto indicazioni importanti sulla riflessione specifica dell'autore, anche se non ultimative, per l'arco ristretto delle opere coinvolte. Abbiamo registrato sviluppi e tensioni che, sul tema dell'*anima*, corrono all'interno dei classici utilizzati:

- il *Fedone*, soprattutto [ma non solo: spunti anche nel *Cratilo* e nello stesso *Fedro*], è servito per rilevare la netta contrapposizione, di matrice orfica, tra *anima* e *corpo*, che si traduce:
 - sul piano *etico*, nella interpretazione delle passioni come inquinamenti, a opera della materialità e carnalità, della immateriale purezza dell'*anima* (rigorismo);
 - sul piano *gnoseologico*, nella riproposizione della *anamnêsis* come, recupero, da parte di un'*anima* che si sforza di distaccarsi, per quanto le è possibile, dalle distrazioni carnali, di una originaria contemplazione (*Fedro*) o di enti a lei congeneri;
 - sul piano *escatologico*, nella prospettazione del destino immortale della *psyché*, come compimento dello stesso esercizio filosofico, così inteso come *preparazione alla morte*;
- d'altro canto i testi ricavati dalla *Repubblica*, e dal *Fedro*, hanno articolato la questione, valorizzando *anche* la sorte terrestre dell'*anima*, la sua destinazione incarnata, le funzioni cui essa, per dominare il *corpo*, deve sovrintendere;
- questo ha spostato l'attenzione del filosofo sulla *struttura* dell'*anima*, che viene connotata, specialmente nel *Fedro*, in termini *tensionali*;
- è a tale strutturazione che si collega il grande motivo dell'*eros* platonico: intrecciato ai destini escatologici dell'*anima*, alle sue peregrinazioni immortali, esso interviene a marcare la profonda aspirazione contemplativa che corre attraverso i dialoghi di Platone, proponendo però anche una continuità tra *sensibile* e *intelligibile* (facendo perno sulla *bellezza*) che non si ritrovava nel *Fedone*;
- questo è l'oggetto delle famose pagine del *Simposio* dedicate a *Amore*, presentato come *demone* mediatore, e in cui Platone avanza l'*esperienza erotica* come progressiva ascesa dal *sensibile* e *intelligibile*, fino alla contemplazione della *bellezza in sé*, in termini quasi religiosi, soprattutto in riferimento alla apprensione culminante.

Le pagine della *Repubblica* sono state poi utilizzate per mettere brevemente a fuoco le premesse della riflessione platonica sullo *stato*, nella continuità tra *realizzazione di sé* e integrazione politica: non a caso, il discorso del filosofo muove da tre premesse di fondo:

- la *integrazione* tra individui si sviluppa sul piano dei *bisogni*, per la evidente insufficienza dei singoli;

- essa si giustifica, nella semplificazione proposta da Platone, con la differenza nelle *attitudini* individuali, che complessivamente si compensano;
- il soddisfacimento delle proprie urgenze (immediate e mediate) in concorso con altri individui, nella misura in cui avvenga realizzando le individuali competenze e propensioni, da un lato produce il *bene* del singolo, dall'altro, globalmente, nel corretto funzionamento di tutte le componenti, il *bene* della *Città*.

Si tratta di una prospettiva organicistica, per cui Platone ricorre ripetutamente, nella *Repubblica*, all'accostamento tra struttura, funzioni e disposizione dell'*anima* individuale e organizzazione funzionale dello stato, inteso, appunto, come un grande *individuo*.

Parte quinta: revisioni e sviluppi

Lezione n. 16: difficoltà nella concezione delle *idee*

L'ultimo gruppo di lezioni verte, sinteticamente su una serie di problemi affrontati nella riflessione della tarda maturità e nella vecchiaia di Platone [nel periodo che va quindi all'incirca dal secondo viaggio a Siracusa (367 a.C.) alla morte (348/7)], che di fatto intervengono a correggere o sviluppare l'impostazione dei grandi dialoghi che avevano accompagnato la fondazione della *Accademia*. Si tratta probabilmente di echi dell'ampio confronto che in seno alla scuola platonica si era aperto sui temi delle *idee*, della *dialettica* e dei *principi*, come rivelano anche le opere e le relazioni aristoteliche. Noi ci soffermeremo soprattutto sui primi due aspetti, avendo affidato il terzo alle sintesi precedentemente introdotte nel corpo delle lezioni.

Un dialogo cruciale per cogliere il senso della operazione critica portata avanti da Platone è il *Parmenide*, in cui l'autore immagina [oggi si propende per questa lettura] un incontro ateniese tra un vegliardo Parmenide, un maturo Zenone e un ventenne Socrate e la conseguente discussione sul tema delle *idee*, del loro nesso con la realtà sensibile e della loro reciproca relazione. L'apertura registra il confronto serrato tra Zenone e Socrate, quindi introduce la figura di Parmenide che rimane, nella prima parte dell'opera, protagonista con l'ateniese.

L16-T1 *Idee e cose*

«- Socrate, sei degno di essere ammirato per lo slancio che metti nei discorsi. Ma dimmi: tu davvero, per un tuo convincimento, le poni separate, come dici, da una parte le Idee in sé, dall'altra le cose che di esse partecipano? E ti sembra veramente che ci sia una somiglianza in sé separata da quella che è in noi, e che questo valga anche per l'unità, la molteplicità e per tutte quelle determinazioni che hai ascoltato or ora da Zenone? - A me sembra di sì, disse Socrate. - E anche per realtà come l'Idea in sé di giusto - chiese Parmenide - di bello, di buono e così via? - Sì, rispose. - E che anche l'Idea di uomo separata da noi e da tutti quanti noi siamo, l'Idea in sé di uomo o di fuoco o di acqua? - Spesso mi sono trovato in difficoltà - rispose - a proposito di questi dati, se bisogna considerarli come quelli precedenti o no. - E allora, Socrate, sei incerto anche a proposito di quelle realtà che sembrano ridicole, come capelli, fango, sporcizia o altro, che è privo di importanza e valore, se cioè bisogna o non bisogna ammettere per ognuna di queste un'Idea separata, diversa da quanto noi trattiamo con le mani? - No! - ribatté Socrate - Io credo invece che quelle cose che vediamo esistano così come le vediamo, mentre mi sembra un po' assurdo credere che vi sia una qualche Idea di queste. In verità a volte mi ha turbato il pensiero se questo discorso non fosse applicabile a tutte le realtà. Quando però mi soffermo su questa opinione, subito me ne allontano per il timore di perdermi cadendo in un abisso senza fondo di chiacchiere. Allora, rifugiatomi tra le realtà di cui prima dicevamo esistere le Idee, lavoro impegnandomi su queste. - Certo, Socrate, sei ancora giovane, - disse Parmenide - e la filosofia non ti ha ancora preso come, a mio avviso, ti prenderà il giorno in cui non disprezzerai più nessuna di queste realtà. Ora invece, a causa della tua età, tieni in considerazione le opinioni degli uomini» [*Parmenide*, 130a – 130e. Traduzione di M. Migliori in Platone, *Parmenide*, Rusconi, Milano, 1994].

Nello scambio con l'Eleate si delinea in sintesi una *teoria delle idee* così caratterizzata:

- separazione netta tra *idee* e *cose*;
- partecipazione [*methexis*] delle *cose* alle *idee*;
- esistenza di *idee* di concetti astratti;
- incertezza sulla esistenza di *idee* di aspetti bassi della realtà.

Si tratta, evidentemente, di una **semplificazione delle indicazioni emerse nei dialoghi della maturità: Platone sembrerebbe proporre una schematizzazione *fisicista* delle proprie teorie** [le *cose* da un lato, dall'altro le *idee*, come su un piano fisico], forse per segnalare l'incomprensione di qualche critico o qualche discepolo, o intervenire a denunciare il fraintendimento delle immagini o allegorie presenti in quei dialoghi. Sempre che non si accetti una interpretazione più forte, quella di una autocritica della propria precedente impostazione ontologica. Interessante in questo senso il rilievo di Parmenide: la incertezza manifestata da Socrate riguardo alla esistenza di *forme* delle cose volgari è giustificata come errore giovanile. Il *filosofo*, evidentemente, non deve esitare a riconoscerci il riflesso dell'ordine intelligibile: un tema che, nella tarda filosofia platonica, sarà ampiamente sviluppato nel *Timeo*.

L16-T2 Separazione e partecipazione

«Ma dunque, rispondimi. Ti sembra, come dici, che vi siano alcune Idee, di cui tutte le altre realtà partecipano e da cui traggono il nome, per cui, ad esempio, partecipando alla somiglianza divengono simili, alla grandezza grandi, alla giustizia ed alla bellezza giuste e belle? – Certo, disse Socrate. – Dunque, ciascuna realtà che partecipa, partecipa di tutta l'Idea o solo di una parte? O c'è un qualche altro modo di partecipare diverso da questi due? – E come potrebbe esserci? rispose. – L'intera Idea ti pare dunque presente in ciascuno dei molti, rimanendo una, o come altro? – In effetti, Parmenide, che cosa impedisce – disse Socrate – che sia una? – Sarà dunque una e identica nei molti, presente nella sua integrità nello stesso tempo in realtà molteplici e separate: ma così sarà separata da se stessa. – Non è così – ribatté – Basta che, come il giorno che, essendo uno e identico, è presente contemporaneamente in molti luoghi e non è affatto separato da sé, così anche ciascuna delle Idee sia una e identica nello stesso tempo in tutte le cose. – Socrate – riprese – tu poni tranquillamente una stessa unità insieme in più luoghi, come se, avendo coperti con un velo molti uomini dicessi che è uno e intero sui molti: non è forse questo che volevi dire? – Può darsi – egli ammise. – Il velo, dunque, sarà intero su ciascuno, o sarà una parte su uno e un'altra parte su un altro? – Una parte. – Allora, Socrate, le Idee stesse sono divisibili e le cose che ne partecipano, partecipano di una parte, e in ogni oggetto non ci sarà più un'intera Idea, ma una parte. – Così appare. – Accetterai quindi, Socrate, di dire che l'Idea, che è una, sarà per noi veramente divisibile e che sarà tuttavia una? – Assolutamente no, rispose. – Osserva, infatti – disse – Se dividi la grandezza stessa in parti e se ciascuna delle molte cose grandi è grande per una parte di grandezza più piccola della grandezza in sé, allora tutto questo non apparirà assurdo? – Senz'altro – affermò. – E allora ogni cosa, che riceva una parte piccola dell'uguaglianza, sarà uguale a qualcosa d'altro per il possesso di una parte che è minore della stessa uguaglianza? – Impossibile. – Ma supponiamo che qualcuno di noi abbia una parte della piccolezza: questa, in quanto tale, sarà più grande della sua parte; così la piccolezza in sé sarà più

grande. Inoltre, se questa parte tolta alla piccolezza la aggiungiamo a qualcosa, questo diverrà più piccolo e non più grande di prima. - Questo non può avvenire, disse. - Allora, secondo te, Socrate, come partecipano delle Idee le altre realtà, se non possono partecipare né per una parte né per l'intero? - Per Zeus! - esclamò - Non mi sembra facile definirlo in qualche modo» [*Parmenide*, 130e – 131e. Traduzione di M. Migliori].

Socrate, impegnato nell'insolito ruolo di rispondente, è costretto dall'anziano interlocutore ad ammettere tutte le **difficoltà implicite nell'incrocio concettuale di partecipazione e separazione** [all'interno del contesto fisicista cui abbiamo sopra accennato]:

- le *cose* non potranno partecipare all'*idea* nella sua interezza, perché, in tal caso, essa dovrebbe, contemporaneamente presente in realtà molteplici separate, essere separata da se stessa;
- d'altra parte le *cose* non potranno neppure partecipare solo a una parte dell'*idea*, pena altre assurdità: dovrebbero, infatti, manifestare il carattere dell'intero partecipando solo a una sua frazione;
- ma le difficoltà emergono anche dal punto di vista delle *idee*, che rischiano, con tale approccio, di essere sdoppiate o spezzettate, sia riferendole alle loro singolari istanze separate [con conseguente moltiplicazione], sia riferendole unitariamente al complesso di tali istanze [come nell'esempio del *velo*, che comporta, in fondo una suddivisione dell'*idea*].

La conclusione critica potrebbe essere così riassunta:

- **la partecipazione non può essere prospettata in termini fisici** [come nell'esempio del *velo*, appunto], addirittura con determinazione di luogo;
- **è inammissibile concepire la presenza dell'*idea* nelle *cose*, la sua *immanenza*.**

L16-T3 Il terzo uomo

«E poi, che cosa pensi di quest'altro problema? - Quale? - Io credo che tu sia giunto a pensare l'Idea una e singola per un ragionamento di questo tipo: quando ti sembra che vi sia una molteplicità di oggetti grandi, se li guardi tutti insieme pare che una qualche Idea sia unica e identica in tutti ugualmente; così credi che la grandezza sia una. - È vero, disse. - E se con l'anima guardi allo stesso modo tutte queste realtà, la stessa grandezza e le altre cose grandi, non ti apparirà ancora una qualche grandezza, per la quale è necessario che tutte queste ti appaiano grandi? - Sembrerebbe così. - Emergerà così un'altra Idea di grandezza, accanto alla grandezza in sé e alle cose che ne partecipano, e rispetto a tutte queste ancora un'altra, per la quale tutte saranno grandi. Ma allora ogni Idea non sarà più B una, ma infinita molteplicità» [*Parmenide*, 131e – 132b. Traduzione di M. Migliori].

Questo argomento critico ha avuto particolare fortuna anche per la ripresa che ne fece, nella sua disamina della *teoria delle idee*, il giovane Aristotele, cui dobbiamo l'etichetta (*terzo uomo*, appunto). Esso è **costruito sviluppando la logica che ave-**

va condotto alla introduzione dell'*idea* e mostrando come essa conduca a postulazioni ulteriori, moltiplicandole all'infinito. Infatti:

- se le cose a, b, c sono I [sia esso un carattere, un attributo], è perché esiste una idea I che è *in sé* I , cioè è la stabile, immutabile istanza perfetta di I ;
- partecipando all'idea I , a, b, c partecipano del carattere che l'*idea* rappresenta compiutamente, dunque sono I ;
- dal momento che a, b, c e anche l'idea I sono I [nel senso che, per esempio, dell'*idea* di *grandezza* si potrà predicare la *grandezza*, che essa istanzia perfettamente], sarà necessario rintracciare una idea I^2 in virtù della quale le cose e l'idea I sono I , e così via all'infinito;
- ogni idea, quindi, non sarebbe più una ma infinita molteplicità [$I, I^2, I^3, \dots I^n$].

Anche in questo caso **il meccanismo logico di duplicazione sembra funzionare perché si parte da una concezione *fisicista* delle *idee*, intese, di fatto, come matrici perfette delle cose, vincolate alla stessa natura delle cose da cui sono separate, riproducendo all'infinito la stessa esigenza di unificazione.**

È possibile, in questo caso, che Platone alluda a una reale difficoltà logica [l'*autopredicazione*: l'idea I è I] presente nella sua originaria impostazione socratica o al fraintendimento ontologico nella sua applicazione da parte di altri [che avrebbero posto sullo stesso piano *cose* e *idee*], ovvero che accenni alla necessità di una revisione *verticale* del piano intelligibile, quella proposta nelle cosiddette *dottrine non scritte* all'interno della scuola.

In ogni caso si tratta di una **difficoltà che incide nella ontologia platonica**, almeno nelle sue volgarizzazioni (anche contemporanee), nella misura in cui **finiva per travolgere** nella spirale della moltiplicazione all'infinito anche **il modello privilegiato di relazione tra *idee* e *cose*, quello del *paradigma* e della *imitazione*:**

- le complicazioni della *partecipazione* [con i rischi di immanenza fisica sottolineati in precedenza] sembrerebbero infatti risolte, se l'*idea* fosse considerata come *paradigma* (*paradeigma*, *modello*) di cui le *cose* sono *immagini* (*eikóna*);
- così a, b, c sono I , condividono la caratteristica paradigmaticamente rappresentata dalla idea, in quanto *simili* all'idea;
- tuttavia il nesso mimetico reintroduce la prospettiva del *terzo uomo*, dal momento che la *somiglianza* tra *idea* e *cosa* rinvia a una *idea* ulteriore che la spieghi, e così via all'infinito.

L16-T4 Inconoscibilità delle idee

«[...] Socrate, penso che chiunque creda, come te, all'esistenza in sé di una qualche realtà per ciascun oggetto, dovrebbe riconoscere in primo luogo che nessuna di queste è in noi. - Infatti, altrimenti come potrebbe questa essere esistente in sé? - rispose Socrate. - Dici bene. Dunque - riprese - anche le Idee, che sono quello che sono nelle

loro relazioni reciproche, hanno il loro essere in questo rapporto, ma non nelle relazioni con le realtà, siano esse copie o qualche altra cosa, che sono presso di noi e di cui noi partecipiamo, dando a ciascuna il proprio nome. Queste realtà, poi, che sono presso di noi e che hanno lo stesso nome di quelle, sono anch'esse quello che sono nella loro relazione reciproca e non in relazione alle Idee, e traggono il nome da sé stesse e non da quelle Idee. [...] Dunque - riprese - anche la stessa scienza, quella che è in quanto scienza, sarà scienza di quella stessa verità che è in quanto verità? - Senz'altro. - Invece ciascuna delle scienze, per quanto è in sé, sarà scienza di ciascuno degli esseri, per quanto è ciascuno in sé, oppure no? - Sì. - E la scienza presso di noi non sarà forse scienza della verità che è presso di noi, e ciascuna delle scienze che sono presso di noi non sarà forse scienza di ciascuno degli esseri che sono presso di noi? - Necessariamente. - Ma le Idee in sé, come tu stesso ammetti, non sono né possono essere presso di noi. - No, infatti. - E gli stessi generi, nella loro singolarità, non sono forse conosciuti in qualche modo da un'Idea in sé, quella di scienza? - Sì. - Che noi però non abbiamo. - No. - Quindi, nessuna delle Idee è conosciuta da noi, poiché non partecipiamo della scienza in sé. - Sembra di no. - Sarà quindi inconoscibile per noi lo stesso bello, in quanto è tale, e il bene e tutte quelle che noi ammettiamo esistere come Idee in sé» [Parmenide, 133c – 134c. Traduzione di M. Migliori].

Questi rilievi di Parmenide, dopo quelli diretti alla *partecipazione* e al suo problematico intreccio con la *separazione* [*chôrismos*], si concentrano sulle difficoltà implicite direttamente nella seconda nozione. L'Eleate rivela come la **separazione ontologica** produca una **impossibilità gnoseologica**:

- nella misura in cui prospettiamo due piani distinti della realtà [con i problemi di *comunicazione* ontologica marcati dalle debolezze della *partecipazione*] deliniamo anche due livelli distinti di reciproche *relazioni* [tra *idee*, tra *cose*];
- le *idee* sono quello che sono nelle loro relazioni reciproche, così come le *cose* nel loro rapporto con altre cose;
- insomma, le *idee* esistono *per sé* e non *per noi*: noi siamo destinati a un rapporto con gli enti sensibili;
- la nostra *scienza* sarà allora scienza empirica, *scienza della verità che è presso di noi*, in altre parole di *cose* esperite con i sensi;
- la *scienza* che investe le *idee* sarà *scienza della verità in sé*, la quale, appartenendo a un piano e a un ambito di relazioni a noi estranei, non ci riguarderà.

Ci ritroviamo di fronte alla duplicazione della realtà [che, evidentemente, Platone non è disposto o non è più disposto ad accettare, almeno come viene presentata] e alla orizzontalità dei due livelli speculari, che non consentono di dare efficacemente conto delle relazioni verticali.

Dai rilievi mossi nella prima parte del *Parmenide* [la seconda è dedicata a un serrato esercizio dialettico], complessivamente seguono **tre direzioni di impegno per il filosofo**:

- **precisare la natura *immateriale* delle *idee*** [che, come rivela T1, rimangono il punto di riferimento per la *filosofia*] **e il loro rapporto con la *materiali-***

tà degli enti sensibili [per questo aspetto sarà fondamentale l'apporto del *Timeo*];

- **mettere a fuoco il concetto di *relazione tra idee***, studiando le forme della loro comunicazione [è il compito di dialoghi tra loro diversi come il *Sofista* e il *Filebo*];
- determinare, alla luce di queste nuove esigenze, i modi del sapere, **ridefinendo**, in particolare, la **pratica della *dialettica*** [compito soprattutto del *Sofista*, del *Politico* e del *Filebo*].

Ricerche

Tutti gli strumenti di orientamento generale offrono spazio alla revisione critica aperta da dialoghi come il *Parmenide*. Tra le letture specifiche consigliate, almeno relativamente ai temi toccati nella lezione, c'è senz'altro il saggio di M. Migliori, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1990 [da noi ampiamente utilizzato], le cui prime duecento pagine sono dedicate alla ricostruzione della prima parte del dialogo e risultano molto chiare nel proporre la tesi dell'autore, vicino alla lettura proposta da G. Reale nel suo *Per una nuova interpretazione di Platone*. Molto utile anche il lavoro di F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Laterza, Roma-Bari, 1998.

Lezione n. 17: essere e non-essere

Nel *Sofista* Platone, recuperando uno dei temi della sua produzione giovanile, intende combattere a fondo il pericolo della *sofistica*, da un lato cercando di *darne conto*, dall'altro delineando per contrasto la fisionomia del *filosofo*, proposta con il protagonista, uno *straniero di Elea*, che, alla presenza di Socrate, interroga il giovane Teeteto. Centrale per discriminare *sofista* e *filosofo* è il problema dell'*errore*: per provare la attendibilità solo *apparente* (e quindi difforme dall'*essere*) del sapere sofistico, l'innominato ospite di Elea introduce la discussione sul *non-essere*.

L17-T1 Falsità e non-essere

«[...] siamo davvero in una ricerca difficile da ogni punto di vista. Infatti, che una cosa appaia ma non sia, che una cosa sia detta ma non sia vera, è un fatto pieno di difficoltà, in passato come adesso. Come si possa dire e pensare che il falso sia veramente, senza cadere in contraddizione, questo, Teeteto, è assolutamente difficile da spiegare. – E perché? – Perché questo discorso osa dar per ipotesi che ciò che non è, è. Solo a questa condizione, infatti, il falso può essere. Ma il grande Parmenide, ragazzo, quando eravamo ragazzi noi, in prosa e in versi ci ha attestato il contrario: Mai tu costringerai ad essere ciò che non è, anzi da questa via, cercando, tieni lontano il pensiero. [...] Ma soprattutto è la ragione che ce lo conferma» [*Sofista*, 236d – 237a. Traduzione di E. Chiari].

È chiaro che:

- Platone vuole prendere sul serio il fenomeno sofistico, a partire dalla sua consistenza storica, riconoscendone però la *falsità* della comunicazione;
- tuttavia, **anche la falsità ha un suo labile spessore**, di cui si deve dare ragione;
- la operazione è però problematica, dal momento che ***apparire ma non essere*** ovvero ***essere detto ma non essere vero*** sembrano contravvenire al **divieto eleatico** secondo cui l'*essere* non può *non essere*;
- infatti l'***apparenza*** [*phantasma*] **è pur qualcosa**, così come ***dire il falso*** è ***dire*** comunque ***qualcosa che è***, anche se in un altro senso l'una *non è* [l'*essere*] e l'altro *non è* [vero];
- ***dire e pensare*** richiedono sempre un **oggetto** [che è]: quando lo dichiarano *falso* affermano che *non è*, mentre esso, in quanto oggetto del *dire* e *pensare*, è.

L17-T2 Non-essere e diversità

«Quando diciamo “non essere”, pare, non diciamo qualcosa di contrario all'essere, ma soltanto qualcosa di diverso. [257b]

« E ora, per favore, nessuno venga a dirci che noi, dopo aver tirato fuori il non-essere come contrario assoluto dell'essere, osiamo contraddirci affermando che questo non-essere è. È da tempo infatti che abbiamo lasciato cadere questa storia del contrario assoluto, se è e se non è, se è dicibile e se non lo è. La questione è quella del non-essere, così come noi l'abbiamo delineata; e chi vuole interloquire su questo punto, o riuscirà con i suoi argomenti a farci persuasi che siamo fuori strada, oppure,

se non ci riesce, deve rassegnarsi ad ammettere quello che diciamo noi. E cioè, primo: vi è partecipazione reciproca tra i generi; secondo: l'essere e il diverso si estendono a tutti i generi e partecipano l'uno dell'altro; terzo: il diverso partecipa dunque dell'essere; quarto: pur con tale partecipazione non è il genere stesso cui partecipa, ma un genere diverso; quinto: ed essendo diverso dall'essere, è nel modo più certo e necessario non-essere» [*Sofista*, 258e – 259b. Traduzione di M. Vitali in Platone, *Sofista*, Bompiani, Milano, 1992].

I generi [*ta ghenê*] cui allude il testo sono *idee* generalissime di cui partecipano tutte le altre. Nelle pagine precedenti lo Straniero aveva infatti delineato il seguente quadro ontologico:

- ciascuna *idea*, in quanto è, partecipa dell'*essere*;
- in quanto è *identica* a se stessa partecipa dell'*identico*;
- in quanto *diversa* dalle altre [*non è* le altre], partecipa del *diverso*.

D'altra parte, l'analisi delle due schematiche posizioni che si scontrano sul terreno dell'*essere* [*amici delle idee* e *amici della terra*, idealisti e materialisti] aveva condotto a riconoscere da un lato la *immutabilità* delle *idee*, dall'altro, però, la presenza nell'*essere* anche del *movimento*, nella misura in cui l'*anima*, che conosce le *idee* e in questo si rivela loro congenere, porta con sé la *vita*, il moto. Cinque sono dunque i *generi sommi*:

- *essere*
- *identico*
- *diverso*
- *moto*
- *quiete*.

Si può osservare come logicamente tutti gli altri presuppongano l'*essere*, come *quiete* e *movimento* presuppongano *identico* e *diverso* [è in quiete ciò che rimane identico a se stesso; in moto ciò che diventa diverso], come *identico* e *diverso* siano coestesi all'*essere* [ciò che è è identico a se stesso e diverso dall'altro da sé].

È evidente l'intenzione platonica di trovare strumenti logici efficaci per dar conto del complesso della realtà e di disegnare un quadro ontologico che coinvolga anche il piano *sensibile*. Se l'*anima* funge da termine di mediazione – secondo indicazioni già emerse nei dialoghi precedenti – è anche vero che essa concorre ad articolare e dinamicizzare il piano *intelligibile*.

Tornando al brano proposto, possiamo sottolineare questi aspetti della operazione platonica:

- esso presuppone quello che l'autore definisce **parricidio nei confronti di Parmenide**: il riconoscimento, cioè, che anche il **non-essere è**;
- ciò non significa però affermare il *nulla*, come abbiamo già intravisto sopra: la tesi parmenidea richiedeva una precisazione per giustificare *errore* e *falsità*;
- **affermare il non-essere vuol dire prendere atto della diversità** anche tra gli enti intelligibili, del fatto che ognuno è *diverso* dagli altri, *non è* gli altri.

Ciò comporta:

- che il **diverso**, come *genere* che accompagna tutte le *idee*, sia **coesteso all'essere**: entrambi **si estendono a tutti i generi e a tutte le idee**;
- che essi **partecipino l'uno dell'altro**;
- che la loro coestensione e partecipazione non significhi identità.

Interessante rilevare come Platone ritorni sul tema della *partecipazione*, per riproporla nelle forme di una relazione tra *idee*, fondata sulla loro comunanza. Possiamo aggiungere che:

- **in quanto tutti i generi e le idee a essi riconducibili partecipano dell'essere sono**;
- **in quanto diversi dall'essere non sono**;
- e *non sono* tante volte quante sono le differenze che li distinguono dagli altri generi.

Nel tardo *Filebo*, certamente più tardo del *Parmenide* e del *Sofista*, troviamo un ulteriore sviluppo di queste indicazioni ontologiche:

- principi di tutte le cose sono *limite* e *illimitato* [secondo l'antica *ricetta* pitagorica];
- le *idee* risulterebbero allora da una (tendenzialmente illimitata) *molteplicità* determinata dal *limite*: si configurano dunque come *numeri*;
- ciò dovrebbe significare che la natura di ogni *idea* è determinata dal *rapporto* tra le *idee* che di essa partecipano e quelle a cui essa partecipa;
- il *numero* esprimerebbe quindi la collocazione dell'*idea* all'interno della mappa di relazioni intelligibili che legano tutte le *idee*.

Ricerche

Uno strumento accessibile per chiarire gli aspetti complessi della tarda ontologia platonica è rappresentato dal tredicesimo capitolo del saggio di Trabattoni, *Platone*, più volte citato. Il capitolo è interamente dedicato all'esame delle tesi del *Teeteto* (dialogo critico che funge da presupposto del *Sofista*, nella misura in cui affronta il problema della conoscenza) e del *Sofista*.

Molto utile anche la edizione del *Sofista* utilizzata per le citazioni: M. Vitali propone un'ampia introduzione e un puntuale commento che possono sostenere l'approccio al testo.

Infine uno strumento di approfondimento è costituito dal corposo contributo di G. Movia, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al Sofista di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1991.

Lezione n. 18: la dialettica come *diairesis*

Agli sviluppi della riflessione ontologica e, in particolare, al riconoscimento dei nessi di partecipazione che, a partire dalle *idee* più generali (*generi*), investono tutte le *idee*, corrispondono un approfondimento e un adeguamento della pratica dialettica, che si esprimono soprattutto nel *Sofista* e nel *Politico*. L'aspetto che risalta è quello dell'abbandono nei dialoghi tardi del *metodo ipotetico* e l'adozione di un **metodo diairetico**, entro cui possiamo individuare tre distinti procedimenti:

- la **divisione [diairesis] dicotomica** [per due] all'interno di un genere;
- la **divisione non dicotomica** all'interno di un genere;
- la **distinzione tra nozioni** appartenenti a generi diversi [è sostanzialmente l'approccio utilizzato per determinare i *generi sommi* del *Sofista*].

Nel primo caso, la *divisione* – finalizzata alla determinazione di una *idea* all'interno di un *genere* – comporta la eliminazione di uno dei due termini risultanti e l'ulteriore dissezione dell'altro in modo analogo, fino alla definizione del termine che interessa: l'andamento per esclusione è prossimo alla tradizionale prassi dialettica dei dibattiti, in cui si procedeva rispondendo *sì* o *no* alle successive domande. Gli altri due procedimenti, invece, sembrano allontanarsi da quella ed essere conformi alla esigenza di una ricerca conforme alla struttura della realtà.

L18-T1 Riunione e divisione

«- [...] ci sono due procedimenti, di cui sarebbe importante cogliere la portata. – E quali sono? – Il primo consiste nel cogliere con uno sguardo d'insieme e nel ricondurre a un'unica idea le cose molteplici e disperse, in modo che, definendole, si ottenga chiarezza su ciò che si vuole insegnare [...] – E l'altro? – Consiste nel saper dividere le cose secondo le idee, seguendone le articolazioni naturali, stando attenti a non spezzarle, come potrebbe fare un cattivo scalco [...] E di questi procedimenti, ossia delle divisioni e delle unificazioni, o Fedro, io sono un amante, perché grazie ad essi riesco a parlare e a pensare. E se trovo qualcuno capace di cogliere l'uno e i molti nella loro unità, seguo le sue orme come quelle di un dio. E quelli capaci di procedere così, io (dio sa se bene o male) li chiamo dialettici» [*Fedro*, 265c – 266c. Traduzione di E. Chiari].

Il primo dialogo in cui espressamente si faccia riferimento alla pratica della *divisione* come pratica *dialettica* è il *Fedro*. Nel testo possiamo chiaramente individuare due operazioni distinte, strettamente correlate:

- la prima è quella di **riconduzione del molteplice alla unità** [generica] dell'*idea*;
- la seconda quella di **articolazione interna dell'idea** [intesa come *genere* da suddividere in *specie*];
- la prima operazione è preliminare alla seconda;

- la prima, che non sembra orientata da regole stabilite, fa cogliere in modo intuitivo la relazione degli enti a un *genere*;
- la seconda dovrebbe determinare la posizione relativa di un termine all'interno del *genere* in cui è stato intuitivamente collocato.

Globalmente il procedimento pare corrispondere soprattutto alla urgenza di classificazione di un termine, di cui, comunque, non può offrire una definizione rigorosa.

L18-T2 Distinguere per generi

« Il saper suddividere per generi e non pensare una specie identica se è diversa, né diversa se è identica, non è forse il compito, diremo, della dialettica? – Senza dubbio. – Chi sa far questo è in grado di cogliere un'idea, unica, sufficientemente estesa in ogni senso da comprenderne molte altre, pur restando queste individualmente distinte e dalle altre e dall'una; e, in senso inverso, è in grado di scorgere le molte idee individualmente distinte e separate, esternamente abbracciate e comprese da quella; e di vedere come questa, a sua volta, per quanto estesa al complesso delle molte e singole che la compongono, rimanga saldamente ancorata all'unità, pur mentre le molte conservano individualità e distinzione. Questo vuol dire sapere come possano o non possano i generi rapportarsi reciprocamente. In altre parole, questo è saper distinguere per generi» [*Sofista*, 253d. Traduzione di M. Vitali].

Anche nel caso di questo brano del *Sofista* ci troviamo di fronte a un richiamo esplicito alla *dialektikê epistêmê*, prospettata, come nel *Fedro*, sostanzialmente quale un esercizio di analisi delle implicazioni logiche tra *idee*, di estensione più o meno ampia [*generi e specie*]:

- la finalità dell'esercizio sembrerebbe quella della *mappatura* dell'ambito intelligibile;
- **la suddivisione del *genere* è una articolazione della sua *unità* nella *molteplicità* delle *idee* [*specie*] che esso abbraccia;**
- tale **articolazione non costituisce uno smembramento della *unità***, cui, al contrario, le *molte idee* rimangono *saldamente ancorate*;
- concretamente il risultato è quello della determinazione delle possibilità di comunicazione reciproca tra *idee* e tra *generi*, alla base delle costruzioni linguistiche (predicazione, definizione).

L18-T3 Divisione dicotomica e definizione

«Riprendiamo allora la nostra ricerca. Prima però, vorrei rammentarti il metodo: una volta individuato il genere che ci interessa, lo divideremo in due parti, e, sempre dividendo, procederemo scegliendo sempre la parte destra della dicotomia ottenuta, e senza mai perdere di vista quanto si riferisce al sofista; ad ogni tappa, scarteremo il lato pertinente al genere ma estraneo alla specie che cerchiamo, fino a cogliere con tutta evidenza la natura specifica del nostro; il che sarà un bel risultato, non solo per noi, ma per quanti si sentano intellettualmente vicini al nostro modo di procedere» [*Sofista*, 264 d-e. Traduzione di M. Vitali].

A testimonianza della flessibilità metodologica di Platone nei suoi dialoghi, questo passo del *Sofista* presenta sinteticamente il quadro del procedimento *diairetico-dicotomico*. Ne possiamo notare:

- la conferma di una **indagine orientata a focalizzare i rapporti esistenti tra idee** [intese, in senso logico, come *generi* e *specie*];
- la direzione prestabilita secondo un filo dicotomico che l'autore rappresenta con le coordinate *destra-sinistra*;
- il carattere classificatorio (più rigoroso rispetto a quello introdotto nel *Fedro*), che comporta sempre il collocamento di un termine relativamente ad altri;
- la **esplicita intenzione definitoria**: la *mappatura* del *genere* è finalizzata alla determinazione del contorno specifico di una *idea*;
- l'assenza di un criterio chiaro di individuazione del *genere* da cui procedere per la *divisione*.

Se per un verso è vero che, con l'introduzione della *diairesis*, Platone sembra abbandonare il *metodo per ipotesi* che aveva caratterizzato la *dialettica* nei dialoghi della maturità, bisogna per altro riconoscere che l'uno non esclude l'altro e quindi il primo non è detto soppiantasse, nelle intenzioni platoniche, il secondo. Infatti:

- il *metodo ipotetico* è un metodo *argomentativo*, con il quale, in altre parole, il *dialettico* mette alla prova, verifica una certa asserzione [assumendola provvisoriamente come premessa della dimostrazione stessa, per svilupparne le implicazioni];
- il *metodo diairetico* è, invece, sostanzialmente *classificatorio-definitorio*, serve dunque a tracciare una pianta delle relazioni interne alla realtà intelligibile, per ordinare, secondo rapporti di inclusione o esclusione, la posizione relativa di un oggetto.

Ricerche

Si rinvia alla bibliografia delle due lezioni precedenti.

Lezione n. 19: la natura e la sua comprensione

Il *Timeo* potrebbe essere l'ultimo dialogo composto da Platone e comunque è dialogo della vecchiaia (361-348 a.C.). La sua importanza nel nostro percorso è legata alla grande sintesi *cosmologica* che vi è contenuta, testimonianza dello sforzo di recupero del *mondo naturale* che il filosofo, utilizzando gli strumenti concettuali elaborati nella produzione a partire dal *Parmenide*, porta avanti in modo sistematico, soprattutto se diamo credito alle relazioni aristoteliche sulla ricerca *archeologica* [sui *principi*] condotta all'interno della scuola platonica. Il dialogo è inoltre per noi importante in quanto fa emergere chiaramente l'attenzione del filosofo per una tradizione, quella pitagorica, la cui presenza nel suo pensiero abbiamo spesso avuto modo di rilevare. Noi ci limiteremo a documentare la impostazione di fondo del nuovo approccio platonico al *mondo naturale*.

L19-T1 I principi metafisici di base

«- Secondo me, dunque, bisogna prima di tutto distinguere questo: qual è l'essere che è sempre e non ha mai nascita? E quale l'essere che sempre si genera e mai non è? Il primo è quello che si coglie con l'intelligenza, mediante il ragionamento, perché è sempre quello che è; il secondo, invece, quello che si opina, mediante la sensazione che non ragiona, perché si genera e perisce e non è mai pienamente. Inoltre, tutto ciò che si genera, è necessariamente prodotto da una causa, perché niente può generarsi senza causa. E quando l'artefice, guardando a ciò che è sempre allo stesso modo e servendosi di esso come modello, tende a realizzarne la forma e le proprietà nella sua opera, questa di necessità riesce tutta bella; quella per cui invece si serve di un modello generato, non sarà bella» [*Timeo*, 28 a-b. Traduzione di E. Chiari].

Il punto di partenza sembra quello dei grandi dialoghi della maturità:

- *l'essere che è sempre* [*to on aei*] non è soggetto a generazione e corruzione;
- *ciò che diviene sempre* [*to gignomenon aei*] non è mai vero *essere*;
- il primo è afferrato con la *intelligenza* [*noésis*], attraverso il *logos*, il ragionamento, dal momento che è stabile;
- il secondo, nella misura in cui si genera e distrugge e quindi è mutevole, si percepisce attraverso la sensazione irrazionale.

La seconda parte, tuttavia, introduce il tema dell'*artefice* [*demiourgos*] e della causalità a lui riferita:

- **tutto ciò che diviene necessariamente è generato da una *causa*** [*aition*]: è impossibile che si produca una generazione senza un responsabile della sua produzione;
- **tale *causa* è individuata nel *demiurgo***, in un artefice: è dunque *efficiente, produttiva*;
- **la creazione dell'*artefice* è sempre orientata dalla contemplazione di un archetipo**;

- nella propria produzione il *demiurgo* può servirsi solo di due possibili *paradigmi*: di *ciò che è sempre* o di *ciò che sempre diviene*;
- nella prima eventualità egli attuerà la potenza dell'idea nella *bellezza* del prodotto;
- nella seconda rifletterà solo la labilità del modello nella approssimazione del suo effetto.

Il termine greco *kalos*, come l'espressione italiana con cui per lo più si traduce [*bello*], riveste più significati:

- quello, *estetico*, di *bello* in senso *fisico* [che i Greci collegavano alla proporzione e alla armonia, come rivela la loro statuaria];
- quello, *morale*, di *nobile, onorevole*;
- quello, *sociale*, di *nobile, glorioso*;
- quello, *materiale*, di *genuino*, di *buona qualità*;
- quello, *performativo*, di *favorevole, utile*.

Analogo discorso per il termine greco *agathos*, tradotto per lo più con *buono*. Esso significa, tra l'altro:

- *buono, nobile* [in senso *sociale*];
- *valente, abile* [in senso *tecnico*];
- *buono, perfetto* [in senso *morale*];
- *benigno, favorevole* [in senso *performativo*].

Introdotti i principi metafisici di base, Platone può affrontare il problema cosmologico.

L19-T2 Il cosmo come immagine

«Anche riguardo al cielo o al cosmo, o comunque si debba chiamarlo, dunque, bisogna innanzitutto guardare se è sempre stato, non avendo alcun principio di generazione, o se è stato generato, avendo qualche principio. Esso è generato: infatti è visibile e tangibile e ha corpo; ma queste cose sono tutte sensibili, e le cose sensibili sono oggetto di opinione, mediante la sensazione, ed è chiaro che sono tutte generate e soggette al divenire. D'altra parte, abbiamo detto che ciò che è generato è necessariamente prodotto da una causa. Il padre e fattore di questo universo è difficile da trovare, e quando si è trovato, è impossibile parlarne a tutti. Ma intanto, questo si deve indagare sull'universo: a quale dei due modelli abbia guardato chi lo ha costruito, a quello nello stesso modo identico, o a quello che è generato. Se questo mondo è bello e l'artefice è buono, è evidente che egli ha guardato al modello eterno; se no, deve aver guardato a quello generato: ma questo non è nemmeno lecito dirlo. È infatti chiaro a tutti che egli ha guardato al modello eterno, perché tra le cose generate l'universo è la più bella, e l'artefice tra le cause è la più perfetta. Se è così costituito, dunque, il mondo è stato generato secondo quel modello che si coglie con l'intelligenza e il ragionamento, ed è sempre allo stesso modo. E se le cose stanno così, è assolutamente necessario che questo cosmo sia fatto ad immagine di un altro ordine» [*Timeo*, 28b – 29b. Traduzione di E. Chiari].

Alla luce delle premesse, l'autore può così concludere a proposito del mondo:

- **il *cosmo* è generato**, dal momento che è percepibile con i sensi, e quanto è sensibile è soggetto al *divenire*;
- essendo generato, **il *cosmo* richiederà una *causa efficiente***;
- l'*artefice* che l'abbia generato ha contemplato le due possibilità paradigmatiche;
- **la *bellezza del cosmo* rivela che egli si è volto a quella più forte, all'*essere*.**

Platone rimane evasivo riguardo all'*autore* [*poiêtês, creatore, artigiano*] e *padre* del *kosmos*, ma è molto esplicito nell'adottare lo schema demiurgico, attribuendo al *divenire* ordinato [la *bellezza*] del mondo una *causa efficiente*, produttrice dell'assetto sensibile, e, soprattutto, un *modello* ontologico potente, un *ordine intelligibile*. È chiaro anche che la funzione *poietica* del *fattore* [il cui *valore* implicherà la *bontà*, la adeguatezza della realizzazione] è allora quella di riprodurre, imitare, mediare la perfezione nella *immagine*:

- **la realtà *sensibile* riceve** in tal modo – a differenza di quanto avveniva in altri dialoghi – **una *consistenza positiva***, sottolineata, in particolare, proprio nel riferimento alla *bellezza* del tutto cosmico;
- questo significa – sempre a correzione della impostazione di altri dialoghi [*Fedone* in primo luogo] – che **la *imperfezione*, instabilità *del mondo* è ora compatibile con una *valutazione positiva***, nella misura in cui esso è plasmato a *immagine* della perfezione, senza essere mera *ombra* di essa;
- fondamentale è l'intervento attivo dell'*artefice* contemplatore, garanzia di quella positività.

L19-T3 Premesse metodologiche

«Ora, i discorsi hanno una affinità con l'oggetto che manifestano; perciò il discorso su ciò che è stabile, saldo in se stesso e visibile all'intelletto, anch'esso è saldo e incrollabile e, per quanto possibile, inconfutabile e invincibile. Il discorso su ciò che raffigura il modello e ne è l'immagine, invece, sarà verosimile, secondo questa proporzione: che la credenza sta alla verità come il divenire sta all'essenza. Dunque, o Socrate, se dopo molte cose dette da molti intorno agli dei e all'origine dell'universo, non riusciamo a presentare dei ragionamenti in tutto e per tutto concordi con se medesimi e precisi, non ti meravigliare. Ma se presenteremo ragionamenti verosimili non meno di alcun altro, allora dobbiamo accontentarci di discorsi di questa natura, ricordando che io che parlo e voi che giudicate abbiamo una natura umana, e non cercare più in là» [*Timeo*, 29 b-d. Traduzione di E. Chiari].

Dopo gli assunti metafisici, Platone introduce nel discorso tenuto dal pitagorico Timeo di Locri un fondamentale riferimento metodologico:

- **la qualità di un discorso è legata alla natura dell'oggetto;**
- quello che verterà sulla realtà stabile dell'*essere* sarà stabile e inconfutabile;

- quello che verterà sulla sua *immagine* in *divenire* sarà solo *verosimile*, meno preciso;
- allora, **riguardo alla struttura del *cosmo*, non sarà possibile che un *discorso* [*mythos*] **probabile**, apparentemente allineato con la tradizione del *mito*, ma sorretto da *ragionamenti verosimili*.**

Il successivo grande *mito* del *demiurgo* riveste quindi un ruolo diverso rispetto ai precedenti racconti o allegorie: in questo caso è il contenuto stesso a richiedere quel tipo di approccio, in quanto un discorso più preciso non sarebbe proponibile. Non quindi una scelta *pedagogica* di Platone verso il potenziale lettore del suo dialogo, né il rischio di fraintendimento suggeriscono l'adozione del *mito*, ma la nostra condizione *umana* con le sue limitazioni e la oggettiva instabilità del mondo sensibile.

L19-T4 Causa dell'origine dell'universo

«Diciamo allora quale fu la causa per cui l'artefice ha dato luogo al divenire e all'universo. Egli era buono e in chi è buono non nasce mai alcuna invidia per nessuna cosa. Puro da invidia, dunque, egli volle che tutte le cose fossero, per quanto possibile, simili a lui. Chi accoglie come fondamentale questo principio della generazione del mondo, che dicono i saggi, fa molto bene. Dio infatti, volendo che tutte le cose fossero buone e nessuna, per quanto possibile, fosse cattiva, prese quanto era visibile e non aveva quiete ma si agitava in modo confuso e disordinato, e dal disordine lo portò all'ordine giudicando questo assolutamente migliore di quello. Infatti, l'essere più perfetto non può mai fare altro se non ciò che è più bello. Egli dunque considerò che dalle cose visibili non avrebbe potuto formarsi un insieme senza intelligenza che fosse più bello di uno intelligente, e che d'altronde è impossibile che l'intelligenza si trovi in qualcosa senz'anima. Su questa base egli mise l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo, e così costruì l'universo, in modo che la sua opera fosse per sua natura la più bella e la più buona. Così dunque, secondo un ragionamento verosimile, dobbiamo dire che questo mondo è un essere vivente, dotato di anima e intelligenza, generato ad opera della provvidenza di Dio» [*Timeo*, 29d – 30b. Traduzione di E. Chiari].

Fissate le premesse del proprio *discorso*, *Timeo* intraprende la esposizione del problema della *origine*:

- **il *demiurgo*** che ha formato il *divenire* [*genesis*] e l'*universo* [*to pan*, letteralmente *il tutto*] **ha agito motivato da una *causa* [*aitia*]**, in altre parole è *responsabile* della creazione del suo prodotto;
- dal momento che era *buono*, egli volle che tutto fosse tale: **la sua abilità e professionalità di artigiano, la sua *deontologia*** [il suo attaccamento a ciò che, in quanto *artefice*, *doveva* fare] **sono alla base della sua decisione di plasmare *tutte le cose*** [preesistenti, quindi, e disordinate];
- così il *demiurgo* le ha modificate secondo il disegno della sua **intelligenza e abilità**, ordinando, nei limiti del possibile, il *caos* che caratterizzava la situazione di partenza: **il *kosmos*, l'*ordine* del tutto, non è allora un portato**

di *natura*, ma il prodotto di una *intelligenza* formatrice e rinvia a un piano meta-naturale, quello del *modello* l'*artefice* ha contemplato nella propria operazione;

- la *bellezza* è associata all'ordine e quindi alla *intelligenza*, sia come **condizione a priori dell'intervento creativo** [in riferimento al *demiurgo*], sia come suo elemento costitutivo nella realtà sensibile;
- tuttavia, perché la *intelligenza* strutturi dall'interno l'*universo*, la *totalità delle cose* – dopo averlo fatto dall'esterno, nel disegno dell'*artefice* – è necessario che *il tutto* sia *animato*, dal momento che la *intelligenza* si trova in un'*anima*;
- così il *demiurgo* ha plasmato il complesso del *corpo dell'universo* garantendogli un'*anima* e dunque una *vita*.

La *natura* è *vivente*, ordinata e *bella* nel suo complesso: ciò in virtù del progetto costruttivo dell'*artefice* che ha impiegato le proprie capacità per organizzare [dare forma e unità all'insieme, da cui la necessità dell'*anima*] il caotico materiale preesistente, sul quale, secondo le precedenti indicazioni, ha trasferito, per quanto possibile fare operando su una matrice disordinata e confusa, l'assetto del *modello* intelligibile contemplato.

Il *demiurgo*, *causa efficiente*, agisce sulla scorta di un *esemplare eterno*, operando sulla base materiale dei quattro *elementi* della tradizione, caotica prima dell'ordinamento.

Il primo intervento da parte dell'*artefice* su tale *ricettacolo*, *spazio* della materialità, consiste nella imposizione di una proporzione matematica e di una forma geometrica agli elementi.

Dal momento che l'*universo* è un tutto animato, il *demiurgo* produrrà l'*anima*, mescolando:

- *identico* [identità, stabilità, come nel *Sofista*]
- *diverso* [negatività, movimento, come nel *Sofista*]
- *misto* [componente intermedia tra le precedenti, come nel *Filebo*].

La mescolanza non è casuale, ma improntata all'*armonia*, secondo precise proporzioni matematiche.

Così l'*anima*, pur formata, manifesta una struttura analoga a quella del mondo intelligibile [almeno quello presente nella tarda produzione dialogica] ed è immortale, se-movente e causa del moto ordinato del *tutto*.

Il *demiurgo* produce poi il *corpo dell'universo*, concedendogli la forma perfetta (compatta e regolare) della sfera che ruota su se stessa: il *cielo* abbraccia e racchiude tutte le cose. Il suo moto intorno al centro, costituito dalla *terra* sferica, scandisce la misura del *tempo*, *immagine mobile della eternità*.

Ricerche

Un contributo molto chiaro per approfondire i temi della lezione è offerto dal saggio di G. Reale, *Per una nuova immagine di Platone*, nel capitolo 17 [I capisaldi metafisici del *Timeo*] e nei successivi, che mettono a fuoco gli altri aspetti della cosmologia platonica.

Molto chiaro anche il capitolo 14 [Il bene nell'uomo e nel cosmo] del saggio di F. Trabattoni, *Platone*.

Interessante il saggio *Idea e realtà nel Timeo di Platone* in H.G. Gadamer, *Studi platonici*, vol.2, in precedenza citato.

Parte quinta: conclusioni

A partire dalla revisione critica nella prima parte del *Parmenide*, si apre nella tarda produzione platonica una fase di ripensamento e rielaborazione di alcuni cardini della ricerca precedentemente documentata dai dialoghi. Una fase probabilmente sollecitata dallo sviluppo del confronto all'interno della sua scuola (secondo alcuni, addirittura dai primi interventi del giovane Aristotele), soprattutto sul problema dei *principi* e del loro rapporto con la realtà sensibile. Noi abbiamo osservato:

- la insoddisfazione platonica per una lettura troppo schematica della relazione tra *idee* e *cose*, che tendesse a *fisicizzare* le *idee* considerandole nell'ottica delle cose, come loro *modelli* perfetti, *situate* in uno *spazio* diverso da quello mondano [prendendo alla lettera la indicazione sull'*iperuranio* del *Fedro*];
- le difficoltà conseguenti, marcate dallo stesso filosofo, nel concepire la *partecipazione* tra *idee* e *cose*.

Pur vincolando la *filosofia* all'apertura dell'orizzonte intelligibile, era quindi necessario articolarlo in modo più chiaro e riformulare il nodo della *partecipazione*:

- il *Sofista* rintraccia lo strumento teorico per l'articolazione nel concetto di *non-essere* come *diverso*, individuando la *partecipazione* di ogni realtà intelligibile a cinque *meta-idee*, *idee* generalissime [*essere*, *identico*, *diverso*, *quiete*, *moto*], così implicando una costante relazione della singola idea con le altre;
- inoltre riconosce il *movimento* nell'*essere* assimilandogli l'*anima*: il piano intelligibile diventava in tal modo un vero *modello* vivente;
- il diverso assetto ontologico, con il rilievo dei nessi di partecipazione e inclusione, impone, a partire dal *Sofista* e poi ancora nel *Politico*, una ridefinizione della *dialettica*: in vece di (ma, da un punto di vista logico, accanto a) un esercizio di confutazione e di controllo per mettere alla prova ipotesi, Platone introduce un esercizio di analisi logica delle implicazioni tra *idee*, finalizzato, più che alla conquista di un *principio* incondizionato, alla stesura di una *mappa* delle relazioni intelligibili.

Fondamentale, rispetto al problema della *partecipazione* stigmatizzato nel *Parmenide*, il contributo del *Timeo*:

- Platone vi individua i principi metafisici portanti per una reinterpretazione del mondo naturale;
- giustifica le approssimazioni inevitabili nell'approccio alla realtà fisica;
- introduce, come perno della *partecipazione*, una *causa efficiente* intelligente, l'*artefice* o *demiurgo*, responsabile, nella contemplazione del modello vivente intelligibile, della creazione dell'ordine sensibile.