

GIOVANNI REALE

PER UNA NUOVA INTERPRETAZIONE
DI PLATONE ALLA LUCE
DELLE "DOTTRINE NON SCRITTE"

*Con i testi greci
di tutti i passi citati*



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

VENTIDUESIMA
EDIZIONE



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

direttore
GIOVANNI REALE

segretari:
Alberto Bellanti
Vincenzo Cicero
Diego Fusaro
Giuseppe Girgenti
Roberto Radice

GIOVANNI REALE
PER UNA NUOVA INTERPRETAZIONE
DI PLATONE ALLA LUCE DELLE
“DOTTRINE NON SCRITTE”

Con i testi greci di tutti i passi citati

Ventiduesima edizione

 **BOMPIANI**
IL PENSIERO OCCIDENTALE

ISBN 978-88-452-6549-5

© 2010 R.C.S. Libri S.p.A., Milano

I edizione Bompiani

Il Pensiero Occidentale settembre 2010

**Dedico la nuova edizione di questo mio libro
a Hans Krämer
a Thomas Szlezák
e alla memoria di Konrad Gaiser
e di Hans-Georg Gadamer**

Su queste cose [*scil.*: le più grandi] non c'è
un mio scritto, né ci sarà mai.

PLATONE, *Lettera VII*, 341 C

I migliori scritti non sono altro che mezzi per
aiutare la memoria di coloro che già sanno.

PLATONE, *Fedro*, 278 A (cfr. 275 D)

...Io volentieri
a coloro che sanno parlo,
a coloro che non sanno mi nascondo.

ESCHILO, *Agamennone*, 38 s.

Questa civiltà produttrice di libri, l'Europa, figlia di un libro, sa che i libri vanno celati: assimilati, mangiati, trasformati in una sostanza immateriale — puro spirito, memoria, o al massimo tracce d'inchiostro su un foglio di carta.

P. Citati, *Il sogno della camera rossa*,
1986, p. 247

Nuova introduzione per l'edizione Bompiani

1. *Una breve premessa*

La fortuna che ha avuto questo mio libro non poteva essere in alcun modo prevedibile, soprattutto per il fatto che ha avuto in passato non pochi avversari, e alcuni colleghi avevano deciso – per dirla con una metafora – di metterlo fra i libri «proibiti», per le novità che introduceva e per i complessi problemi che esse implicavano.

All'inizio ho pubblicato le prime quattro edizioni (1984-1986) con una cooperativa gestita da studenti, per avere la libertà di fare e rifare il testo via via, nel modo che ritenevo opportuno. Le successive diciassette edizioni (1987-2003) le ho pubblicate presso l'editrice Vita e Pensiero, aggiungendo ogni volta vari ritocchi, e novità nelle appendici. A partire dalla ventiduesima edizione pubblico l'opera (su richiesta dell'editore) in questa collana, e penso a buon diritto, in quanto essa ha avuto non solo una grande diffusione in Italia, ma anche in varie parti del mondo: è stata tradotta in tedesco (1993; 2000²), in inglese (1996), in portoghese (1997), in spagnolo (2003), in ceco (2005); sono in avanzata elaborazione le traduzioni in romeno e in polacco; il capitolo decimo è stato tradotto e pubblicato in serbo).

Io ho iniziato a occuparmi a fondo Platone a partire dalla metà degli anni Cinquanta del secolo scorso, studiando a Marburg le interpretazioni che i Neokantiani davano del filosofo e in particolare della teoria delle Idee. E da allora ho proseguito senza interruzione, scrivendo e facendo scrivere da vari autori opere su Platone, di cui il lettore interessato potrà trovare le dettagliate indicazioni che fornisco nel volume *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle "Dottrine non scritte"*, edito in questa stessa collana (2008, pp. 245-259), nel quale spiego anche le novità che ho introdotto nell'ambito del nuovo paradigma ermeneutico creato dalla Scuola di Tubinga, in sintonia con esso.

Qui mi limiterò, pertanto, a riassumere in breve le ulteriori idee che ho maturato su Platone e che completano quanto dimostro in questo libro. Sono idee da me espresse soprattutto nell'opera *Platone alla ricerca della sapienza segreta* (edito dalla Rizzoli nel 1998 e riedito dalla BUR nel 2004).

2. I problemi di fondo che sollevano le «Dottrine non scritte»

Si può ben dire che, oggi, non c'è nessuno studioso di buon senso che neghi l'esistenza di «Dottrine non scritte», ossia di quelle dottrine che Platone esponeva nelle sue lezioni nell'Accademia (che si intitolavano «Sul Bene»), ma che non metteva per iscritto. Le auto-testimonianze di Platone stesso e le testimonianze dei discepoli (a cominciare da quelle di Aristotele) sulla teoria dei «Principi primi e supremi» al di sopra delle Idee sono incontrovertibili.

I problemi nascono dalla interpretazione che di tali dottrine si possono e si devono dare. Su questo punto gli interpreti sono assai divisi.

a) Una prima ipotesi è stata formulata da Eduard Zeller (ma da nessuno seguita), secondo il quale quelle dottrine sono state formulate dall'ultimo Platone, e non sono state scritte per il motivo che il filosofo, ormai vecchio, non aveva più le forze fisiche e spirituali per farlo in modo adeguato.

b) Una ipotesi più ragionevole – seguita da molti – è stata quella di considerare le «Dottrine non scritte» come espressioni, sì, del tardo Platone, ma di una certa consistenza e di un certo spessore teoretico, e durate per alcuni anni. Di esse ci sono infatti innegabili cenni e allusioni in tutti i dialoghi posteriori alla *Repubblica* (a partire quindi dal *Parmenide*).

c) Dal punto di vista ermeneutico le «Dottrine non scritte» non sarebbero decisive per intendere i dialoghi, eccezion fatta per i dialoghi dialettici.

d) La teoria delle Idee espressa da Platone nei dialoghi sarebbe comunque, secondo alcuni, più interessante rispetto alla teoria dei Principi primi e supremi.

e) Il peso dato alle «Dottrine non scritte» dalla nuova interpretazione comporterebbe la svalutazione degli scritti, e sostanzialmente ne diminuirebbe il valore.

Contro queste tesi la Scuola di Tubinga e di Milano hanno precisato quanto segue.

a) La presenza delle «Dottrine non scritte» è dimostrabile in modo

preciso a partire già almeno dal *Simposio* (e per cenni anche prima, a partire dal *Protagora*), e nella *Repubblica* è riscontrabile in maniera veramente massiccia.

b) Dal punto di vista interpretativo, la teoria dei Principi primi è determinante per intendere tutti i passi di rimando che si trovano nei dialoghi (i cosiddetti «passi di omissione»), in cui Platone rinvia la soluzione del problema ad altro momento (ma questo momento decisivo non si trova negli scritti).

c) Le «Dottrine non scritte» arricchirebbero i dialoghi scritti, e ne mostrerebbero l'effettivo spessore teoretico.

d) La stessa teoria delle Idee rimane problematica di per sé, in quanto la molteplicità del numero delle Idee richiede comunque una ulteriore giustificazione, fornita appunto dai Principi primi, considerati come fonte da cui derivano.

e) Il giudizio sul valore della dottrine dei Principi rispetto a quello della dottrina delle Idee è una questione meta-ermeneutica, ossia è di carattere squisitamente teoretico, e quindi dipende dalle posizioni teoretiche che sono proprie dell'interprete.

Di questi problemi il lettore trova ampia discussione in questo libro.

Ma proprio dal punto di vista ermeneutico sorgono altri problemi che in questo libro non ho trattato e che ho discusso invece più di recente, e che qui riassumo.

3. L'accusa rivolta contro Platone di aver combattuto una «battaglia di retroguardia» con la critica alla scrittura

Un problema che in generale viene mal posto e quindi mal risolto, riguarda la precisa posizione di Platone nei confronti della scrittura. Infatti, la posizione di Platone è ambivalente, o meglio a due facce. Platone critica la scrittura e la considera nettamente inferiore all'oralità; ma, nello stesso tempo, non solo accetta la scrittura, ma la difende, e indica anche quali sono le giuste regole da seguire per scrivere in maniera perfetta.

Su questo punto anche insigni studiosi sono caduti in errore.

Eric Turner, a conclusione del suo saggio *I libri nell'Atene del V e del IV secolo* (Laterza, Roma – Bari 1975; nuova edizione 1989; 1992²), dopo aver riassunto la critica di Platone alla scrittura contenuta nel finale del *Fedro*, trae le seguenti conclusioni: «È impossibile non

accorgersi che Platone, pur essendo un accanito lettore, sta combattendo *una battaglia di retroguardia* contro l'effetto inibitore che la parola scritta ha sul pensiero [...]. Col primo trentennio del IV secolo i libri si sono saldamente affermati, e la loro tirannia continua» (p. 24).

Ma Turner si sbagliava sia nel giudicare la «posizione di retroguardia» di Platone, sia nell'affermare che la tirannia del libro continua. Che oggi siano in crisi proprio il libro e la cultura della scrittura a causa della diffusione sempre crescente della cultura dell'immagine e dei mezzi di comunicazione mediante gli strumenti tecnologici sempre più raffinati, è a tutti chiaro. Inoltre la posizione di Platone nel criticare la scrittura e nel difendere l'oralità dialettica, lungi dall'essere di pura «retroguardia» si rivela essere – sotto certi aspetti – di sorprendente profetica avanguardia, come vedremo.

Havelock, poi, nel suo importante libro (*Cultura orale e civiltà della scrittura*, Laterza, Roma – Bari 1973; riedizione 1983; 1995²; titolo originario *Preface to Plato*, 1963) ha di fatto ignorato le «autotestimonianze» contenute nel finale del *Fedro* e nell'*excursus* della *Lettera VII* (che nell'ambito della sua tesi costituivano una «anomalia» e addirittura una sorta di «controfatto»); ma in una nota riprende e ribadisce proprio quel giudizio: «Giustamente Turner osserva, a proposito di *Fedro* 274, che Platone combatte una “azione di retroguardia”. Infatti, la sua preferenza per i metodi orali era non solo conservatrice ma illogica, dal momento che la *episteme* platonica che doveva soppiantare la *doxa* [...] doveva essere tenuta a battesimo dalla rivoluzione della scrittura» (p. 272, nota 17).

Ma anche fini studiosi di letteratura greca forniti di notevoli conoscenze delle tecnologie di comunicazione nel mondo antico, come Bruno Gentili e Giovanni Cerri, ribadiscono il giudizio di Turner. Gentili scrive: «Il fatto che Platone proclamasse esplicitamente la sua preferenza per il discorso orale, in realtà significa soltanto che egli non poteva cogliere tutte le implicanze storiche delle due diverse tecnologie della comunicazione orale e scritta, in un momento in cui era in atto un passaggio dall'una forma all'altra. Di qui la sua contraddittoria *posizione di retroguardia* a difesa dell'oralità e contro l'uso della scrittura, alla quale poi egli di fatto affidava la trasmissione del suo pensiero dialettico». (*Prefazione a G. Cerri, Platone sociologo della comunicazione*, Lecce 1996², p. 54). Cerri, in un bel saggio critico sul libro di Havelock (in «Quaderni Urbinati», 1969), ribadisce: «Platone vide con grande chiarezza che il nemico da battere è per lui la cultura poetica, mitica e formulare; non si rende invece conto, né

forse avrebbe potuto, del legame esistente tra questa cultura e l'oralità, come non si accorge che la sua nuova verità, critica e dialettica, ha bisogno della scrittura». E in nota soggiunge: «Giustamente il Turner definisce l'avversione di Platone per la scrittura "azione di retroguardia"» (p. 124, n. 11).

4. Platone ha criticato la scrittura e nello stesso tempo l'ha adeguatamente difesa

Platone, in realtà, non ha solo criticato la scrittura, ma l'ha anche difesa da par suo.

a) Ha dimostrato che coloro che la criticano assumono tale atteggiamento nei confronti di essa perché amerebbero scrivere, però non lo sanno fare.

2) Ha individuato e teorizzato in modo veramente esemplare le regole dello scrivere in modo adeguato.

A questo riguardo il testo di riferimento è il *Fedro*, che si impone addirittura come un vero e proprio *manifesto programmatico*.

Il *Fedro* è opera della prima vecchiaia, composto da Platone fra i sessanta e i sessantacinque anni, ossia all'incirca fra il 368 e il 363 a.C. In questo dialogo egli prende precisa posizione nei confronti di coloro che si presentavano maestri dello scrivere oltre che del parlare, ossia dei retori, con alla testa Lisia (che da molti era considerato il maggior scrittore di quel tempo). E in una maniera veramente provocatoria, con una straordinaria abilità artistica e drammaturgica, dimostra di essere al di sopra di questi presunti maestri, e addirittura di essere proprio lui il maggiore degli scrittori del momento, sia *di fatto* sia anche *di diritto* (si veda il mio commentario a questo dialogo che ho pubblicato per la Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 1998; 2009⁴).

Platone ci fornisce una eloquente prova di essere *di fatto* superiore ai retori dei suoi tempi, mettendo in scena una vera e propria «gara oratoria»: prima, fa leggere dal giovane Fedro il discorso scritto da Lisia sull'Eros, e subito dopo fa pronunciare da Socrate un primo discorso in cui sostiene la stessa tesi errata di Lisia (che critica Eros senza adeguato fondamento), ma con un impianto logico e un metodo senza paragone più corretti; poi fa pronunciare da Socrate un secondo discorso perfetto su Eros, sia nel contenuto sia nella forma, raggiungendo vertici dell'arte dello scrivere fra i più alti di tutti i tempi.

Platone, inoltre, ci fornisce la prova di essere superiore ai maestri

dello scrivere non solo *di fatto* ma anche *di diritto*, mediante una dettagliata spiegazione teorica di quelli che devono essere i fondamenti e le regole dello scrivere e del parlare. Dimostra anche, in modo dettagliato e preciso, l'insufficienza e l'inadeguatezza delle regole presentate dai retori.

In particolare, dimostra che la vera arte dello scrivere può fondarsi solo sull'«arte dialettica», e quindi sulla filosofia, che si basa appunto sul metodo *dialettico*, e che pertanto può essere vero scrittore solamente chi è *filosofo*.

Il culmine del discorso sta nelle conclusioni del *Fedro*, dove Platone, dopo averci dimostrato mediante l'agone oratorio di essere il più grande scrittore del momento, e dopo averci spiegato che egli è tale perché possiede l'arte dialettica del filosofo, ci dice che chi affida tutto quanto agli scritti è un «poeta», un «legislatore», uno «scrittore di discorsi», ma non è un filosofo. Infatti, il filosofo è tale, solo se non affida agli scritti quelle cose che per lui sono «le cose di maggior valore», e le comunica solamente nella dimensione dell'oralità dialettica, ossia se non le scrive nei rotoli di carta, ma nelle anime degli uomini, come vedremo con ampiezza (cfr. *infra*, il capitolo terzo, *passim*).

L'arte di fare discorsi veramente persuasivi e di scrivere in modo corretto – come sopra dicevo – risulta essere possibile solo sulla base della *dialettica*, ossia sulla *filosofia*. E la dialettica segue un duplice procedimento nel modo che segue.

a) Il primo procedimento consiste nel cogliere una molteplicità di cose forniteci dall'esperienza in una unica Idea, al fine di definire la cosa su cui si vuole parlare e scrivere.

b) Il secondo consiste nell'esaminare l'Idea ottenuta mediante il primo procedimento, individuarne le articolazioni e dividerla secondo queste articolazioni (ossia con quali idee risulta connessa), fino a raggiungere le singole Idee non più ulteriormente divisibili (di questo argomento parleremo a più riprese e in modo approfondito nel corso dell'opera). Solo sulla base di questo duplice procedimento dialettico si può pervenire alla definizione della cosa di cui si vuole parlare.

Ma per fondare l'arte dello scrivere in modo corretto questo non basta ancora. Infatti, dice Platone, «se uno vuole trasmettere discorsi fatti con arte a qualcuno, dovrà dimostrare con precisione l'essenza della natura di ciò a cui rivolgerà i suoi discorsi: e questo sarà l'anima» (270 E). E dovrà rendersi conto che l'anima è multiforme, e quindi prendere atto delle varie forme in cui l'anima si articola e comportarsi di conseguenza.

E sulla base di queste premesse, Platone non esita ad affermare: «Dire espressioni giuste non è cosa facile; ma come bisogna scrivere, se si vuole farlo con arte, per quanto è possibile, voglio dirtelo» (271 C). La potenza del discorso consiste nella capacità di «guidare le anime». Quindi, una volta che si sia acquisita la conoscenza dell'anima e delle sue varie forme, bisogna acquisire anche la conoscenza delle varie forme di discorsi, e di conseguenza si dovrà stabilire quali tipi di discorsi siano in grado di persuadere certe anime e quali no, e quindi quali siano i tipi di discorsi da presentare ai particolari tipi di anime.

Insomma, il vero scrittore dovrà possedere queste tre prerogative:

1) dovrà conoscere nel modo migliore possibile l'essenza della cosa di cui vuole parlare;

2) dovrà conoscere la natura dell'anima e delle sue varie forme;

3) dovrà costruire i suoi discorsi in funzione delle capacità di riceverli da parte di quei particolari tipi di anime cui intende rivolgerli.

Ecco le conclusioni che Platone trae, mostrando chiaramente di ritenersi un vero maestro dell'oratoria (dell'arte del dire e dello scrivere): «Dunque, dopo aver considerato queste cose quanto basta, chi vuole essere oratore, osservando in realtà come queste cose esistano e operino, deve essere capace di tenere dietro a esse con acuta sensibilità, altrimenti in lui ci saranno solo i discorsi che aveva ascoltato a suo tempo, quando frequentava la scuola. Quando, poi, sia in grado di dire in modo adeguato quale uomo da quali discorsi venga persuaso, e, quando quest'ultimo si trovi a essere presente, sia capace di accorgersene e di dire a se medesimo: "questo è quel dato uomo e questa è la natura intorno alla quale a suo tempo si riferivano i discorsi, e poiché ora è di fatto qui presente, a essa bisogna fare questi discorsi in questo modo, per convincerla di queste determinate cose". Quando, dunque, in possesso di tutte queste cose sia in grado di cogliere il momento giusto per parlare e quello per tacere, e sappia discernere l'opportunità o la non opportunità dello stile conciso e dello stile commovente, di quello dell'indignazione e di quante altre forme di discorsi abbia imparato, allora l'arte è realizzata in modo perfetto; ma prima no. Ma se gli manca qualcuna di queste cose quando parla, insegna o scrive, e d'altra parte dice di parlare con arte, vince chi non si lascia persuadere» (271 D-272 B).

Ed ecco, infine, come Platone, verso la fine del dialogo, richiama e riassume le tre regole auree: «1) Prima bisogna che *uno sappia il vero su ciascuna delle cose sulle quali parla o scrive*, e sia in grado di definire ogni cosa in se stessa, e, una volta definita, sappia dividerla nelle sue specie fino ad arrivare a ciò che non è più ulteriormente divisibile.

2) E dopo essere penetrato nella *natura dell'anima*, ritrovando allo stesso modo la specie adatta per ciascuna natura, 3) bisogna che *costruisca e ordini il suo discorso in modo corrispondente, dando a un'anima complessa discorsi complessi e che comprendano tutte le armonie, e a un'anima semplice discorsi semplici*. Prima di questo non sarà possibile che si tratti con arte, nella misura in cui convenga per natura, il genere dei discorsi, né per insegnare né per persuadere» (277 BC).

Sono testi, questi, che gettano le basi dell'arte della comunicazione al più alto grado nella cultura occidentale. Ma sono anche testi che, in particolare, *rivelano i precisi criteri secondo cui Platone ha composto i propri scritti*.

In effetti, Platone nei suoi scritti applica esattamente le regole sopra esposte, e, in particolare, mette in atto quanto è stabilito dalla terza regola. Nei singoli dialoghi egli presenta una discussione sulla cosa di cui tratta non in astratto, ma in concreto, ossia secondo la dimensione imposta dalle capacità dell'anima dell'interlocutore, e quindi in giusta proporzione con le caratteristiche e con le capacità dell'anima di tale interlocutore, sia dal punto di vista quantitativo sia da quello qualitativo. E proprio per questo i dialoghi platonici hanno nella maggior parte come titolo il nome non del protagonista, ma del deuteragonista (del personaggio cui sono rivolti i messaggi, sulla base delle sue capacità di riceverli), come ha dimostrato in modo esemplare Thomas A. Szlezák nel suo libro (*Platone e la scrittura della filosofia*, da me tradotto e introdotto, Vita e pensiero, Milano 1988; 1992³).

Si ricordi, inoltre, che il dialettico è stato caratterizzato (in un passo sopra letto) come colui che è «in grado di cogliere il momento giusto di parlare e quello di tacere». E in non pochi casi «il tacere» assunto da Socrate in vari dialoghi è dovuto proprio a questa regola: con il tipo di personaggio con cui parla, Socrate – come vero dialettico – deve tacere, perché l'anima di quel personaggio con cui in quel momento sta parlando non è in grado di recepire gli sviluppi del problema e la sua soluzione.

Si scopre, in questo modo, che tutte le aporie dei dialoghi platonici hanno una funzione drammaturgica e dipendono in modo strutturale da precise regole dello scrivere e quindi rientrano in una tattica metodologica ben precisa.

Siamo di fronte a un vero e proprio grande maestro della scrittura. E allora, come mai studiosi ben preparati nel loro campo sono caduti nell'errore di accusare Platone di aver preso una posizione di

«retroguardia» nei confronti della scrittura, in quanto dichiara *l'oralità superiore alla scrittura?*

La ragione che fa cadere in tale errore è ben precisa, e dobbiamo ora indicarla.

In effetti ci sono due forme di «oralità», 1) quella tradizionale che consisteva nel tramandare mediante la memorizzazione dei poeti tutto il patrimonio culturale, e 2) una nuova forma di oralità, quella dialettica creata dai filosofi, di cui dobbiamo parlare.

5. Le caratteristiche della tradizionale forma di «oralità mimetico-poetica» e la nuova forma di «oralità dialettica»

Per comprendere in modo adeguato questo punto molto importante – su cui mi sono soffermato, oltre che sull'ultimo volume su Platone, anche nel volume *Socrate alla scoperta della sapienza umana* (Rizzoli 2000; BUR 2001, 2007³) – occorre fare alcune precisazioni.

a) In primo luogo occorre acquisire adeguata conoscenza della tecnologia della comunicazione e delle modalità che sono proprie della diffusione e della conservazione orale della cultura nel mondo antico fondata sui poeti, ossia dell'oralità mimetico-poetica.

b) In secondo luogo, occorre rendersi ben conto del fatto che i filosofi in generale e Socrate in particolare hanno capovolto le forme e i contenuti che erano propri di quella cultura, portando alle estreme conseguenze il passaggio rivoluzionario da una *oralità mimetico-poetica* a una *oralità concettuale-dialettica*, con tutta una serie di conseguenze che questo comportava.

La cultura dell'oralità è rimasta, di fatto, dominante in Grecia fino a gran parte del quinto secolo a.C. Solo negli ultimi tre decenni di tale secolo e soprattutto nella prima metà del quarto (ossia proprio nel periodo in cui visse di Platone) la scrittura si è imposta come mezzo di comunicazione in maniera definitiva.

Lo strumento principale di comunicazione nell'ambito della cultura dell'oralità era in prevalenza la poesia, che si imponeva dal punto di vista funzionale *come indispensabile mezzo formativo e informativo*. La poesia svolgeva, quindi, un ruolo ben differente rispetto a quello che essa svolge nel mondo moderno e contemporaneo. Essa – come è stato giustamente detto – costituiva una vera e propria «enciclopedia» non solo della saggezza morale, ma anche del sapere tecnico, e il suo linguaggio era il linguaggio di riferimento della comunità colta.

Inoltre, il rapporto del poeta con il pubblico non era quello tipico dello «scrittore» con il «lettore», in quanto il pubblico non leggeva Omero, Esiodo e i tragici, ma li «ascoltava» dagli aedi, dai rapsodi e dagli attori, in vari modi, in varie occasioni e a più riprese. In tal modo, il patrimonio culturale espresso dalla poesia veniva fissato nella memoria. I maestri recitavano i poeti per istruire i giovani; i rapsodi recitavano i poeti nei simposi e nelle feste, in abitazioni private così come nella piazza del mercato; gli attori presentavano le tragedie e le commedie nei grandi teatri, ma solo secondo modi, ma anche secondo tempi ben precisi.

L'asse portante di questo tipo di cultura era quindi «Mnemosyne», ossia la dea Memoria, con una serie di regole ben determinati.

Si pensa che nelle scuole dell'Attica l'introduzione della scrittura a livello primario iniziasse come prassi comune all'incirca alla fine della guerra del Peloponneso. Per i primi due terzi del quinto secolo a.C. Atene passa attraverso una fase di «semi-alfabetismo», e solo nell'ultimo terzo del quinto secolo viene introdotto l'uso della scrittura nelle scuole a livello primario. Pertanto, nella prima metà della sua vita Socrate viveva in quel clima culturale di «semi-alfabetismo», e nella seconda metà della sua vita assistette all'introduzione della scrittura a livello primario nelle scuole. Ma solo dopo la sua morte, ossia nel corso della prima metà del quarto secolo a.C., nacque e si diffuse una comunità di lettori, anticipata in certa misura dall'opera di alcuni filosofi e soprattutto dei Sofisti, e giunta a maturazione specialmente con gli Oratori.

L'attività di Socrate si è svolta seguendo la prassi tradizionale, ossia *sempre e solo nella dimensione dell'oralità*: nei simposi, nelle palestre, nella piazza del mercato, nelle botteghe degli artigiani, per le vie della città, *però con una nuova forma di oralità, quella dialettica, che si sostituiva alla precedente*, di cui dobbiamo dire.

6. La particolare rivoluzione portata da Socrate alle sue estreme conseguenze nell'ambito dell'oralità

Socrate, dunque, ha svolto la sua attività di filosofo per intero nell'ambito dell'oralità; ma proprio in questo stesso ambito ha portato a conclusione una rivoluzione di straordinaria portata, con cui veniva a concludersi una lunga storia, iniziata addirittura con il primo dei filosofi. Talete.

In ogni caso, va tenuto ben presente quanto segue: ciò che Socrate portava a compimento nell'ambito dell'oralità *non avrebbe potuto essere conservato e sviluppato se non mediante la scrittura, ma, di per sé, non dipendeva dalla scrittura stessa.*

In effetti, è stata proprio la rivoluzione concettuale nata all'interno dell'oralità che, ad un certo punto, ha imposto l'alfabetizzazione e la diffusione della scrittura in modo sistematico; anche se, ovviamente, proprio la diffusione della scrittura ha a sua volta rafforzato e imposto il nuovo modo di pensare, che comunque non dipendeva dalla scrittura se non in maniera indiretta.

La tesi che ora abbiamo enunciato capovolge, in certo senso, alcuni dei concetti-chiave espressi da Havelock nella sua opera, e precisamente i seguenti quattro:

1) il modo di pensare dipenderebbe *in toto* dalla tecnologia della comunicazione e muterebbe solamente con il mutare di essa;

2) sarebbe stato l'imporsi della tecnologia della comunicazione mediante la scrittura che avrebbe mutato radicalmente il modo di pensare dei Greci;

3) in particolare sarebbe stato il nascere della prosa connessa con la nascita della scrittura che avrebbe creato il modo di pensare per concetti astratti e avrebbe portato al superamento del modo di pensare per immagini tipico della poesia, strumento-base di comunicazione nell'ambito dell'oralità;

4) proprio nella rivoluzione prodotta dall'imporsi della scrittura consisterebbe quel momento da cui è nata la civiltà moderna, in quanto la cultura mediante la scrittura si sarebbe mossa su un binario del tutto nuovo rispetto all'oralità.

Insomma, sarebbe stata la tecnologia della scrittura *che da sola avrebbe reso possibile l'eliminazione del pensare per immagini* con la connessa terminologia e con la conseguente sintassi, e l'acquisizione di concetti astratti con la nuova sintassi ad essi connessa.

Queste tesi, a nostro avviso, vanno radicalmente modificate; non respinte ma ridimensionate in modo strutturale, come vedremo.

7. Mediante la dialettica Socrate ha messo in crisi in modo definitivo la tecnologia della comunicazione mimetico-poetica

In base a quanto abbiamo già precisato, risulta chiaro che una mutazione della tecnologia della comunicazione come quella avvenuta in

Grecia fra il quinto e il quarto secolo a.C. si è imposta in modo irreversibile *in parallelo al nascere di un nuovo modo di pensare e di esprimersi, e di conseguenza si è diffusa a livello di cultura generale per soddisfare a nuovi bisogni spirituali*, e, naturalmente, creandone anche dei nuovi.

Particolarmente significativo, a nostro avviso, è il fatto che la tecnologia della comunicazione mediante la scrittura abbia impiegato più di trecento anni a imporsi. Infatti, per il suo imporsi dovette nascere nel frattempo e svilupparsi il nuovo modo di pensare per concetti, il quale non poteva essere comunicato, conservato e riutilizzato mediante gli strumenti tradizionali della cultura dell'oralità.

In altri termini, è stato il nascere, nell'ambito dell'oralità stessa, di enunciati concettuali astratti e della connessa nuova sintassi a mettere in crisi il tradizionale modo di pensare per immagini, e a imporre la necessità della scrittura.

Dunque, *le rivoluzioni sono state due*, sia pure fra di loro strettamente connesse e con analoga finalità.

1) La rivoluzione avvenuta all'interno dell'oralità con il nascere di una nuova terminologia e di una nuova sintassi che ha messo in crisi le sue potenzialità e le sue capacità.

2) La rivoluzione provocata *dall'imporsi della tecnologia della scrittura*, che sola risultava essere in grado di soddisfare ai nuovi bisogni.

3) Proprio la rivoluzione dell'oralità dialettica portata da Socrate alle estreme conseguenze ha provocato una vera e propria esplosione di scritti, ossia dei cosiddetti *logoi sokratikoi*, ossia dei dialoghi socratici.

Per la sua complessità dialettica, in effetti, i discorsi socratici non potevano essere conservati e riutilizzati mediante la memoria, e si imponeva di necessità lo strumento della scrittura. Ci viene detto che i vari discepoli di Socrate scrissero un numero assai rilevante di dialoghi, di cui ci sono pervenuti – purtroppo – solo quelli di Senofonte e di Platone. Ci viene addirittura riferito che il ciabattino Simone, nella cui bottega Socrate spesso discuteva, mise per iscritto trentatré discorsi socratici.

Dunque, non è stata la scrittura – o, per meglio dire, la sola scrittura – a mettere in atto *questa* rivoluzione. Essa è stata invece messa in atto e sollecitata *da una forma di oralità che si opponeva a una forma di oralità antitetica e tendeva a sostituirla*.

Va in ogni modo tenuto ben presente il fatto che tale rivoluzione

culturale, anche se non è stata prodotta dalla scrittura in quanto tale, non avrebbe potuto comunque proseguire se non *mediante la scrittura*.

8. *La posizione assunta da Platone che anticipa in nuce scoperte della moderna ermeneutica*

Come è ormai emerso chiaramente soprattutto nella seconda metà dello scorso secolo sulla base delle ricerche sulla tecnologia della comunicazione nel mondo antico, la posizione di Platone fu determinante nell'imposizione del nuovo modo di pensare creato dai filosofi e nel superamento radicale della oralità mimetico-poetica.

Il bando di Omero dalla Città ideale proposto da Platone significava *la fine del pensare per miti e per immagini e l'avvento del pensare per concetti*, ossia di quel modo di pensare da cui è nata la civiltà moderna.

Omero viene bocciato da Platone non come poeta (di cui, anzi, egli riconosce la grandezza), ma come l'educatore degli Elleni, che con i suoi poemi creava il modo di pensare e di vivere degli uomini della Grecia. E con Omero veniva eliminata proprio quella formazione spirituale dei Greci basata sull'oralità mimetico-poetica, che consisteva nell'apprendere a memoria il maggior numero possibile di versi di Omero, di Esiodo e di altri poeti; e in sostituzione di essa veniva introdotta quella formazione su base rigorosamente razionale, che iniziava dalla matematica e per gli uomini di cultura al più alto livello giungeva alla dialettica.

Havelock sostiene la tesi che proprio la scrittura ha reso possibile e anzi necessario Platone e il Platonismo (la teoria delle Idee sarebbe stata una vera e propria «necessità storica»).

Lo studioso sostiene addirittura che il *corpus* degli scritti platonici costituisce lo spartiacque del pensiero greco e nel suo genere il primo nella storia del genere umano. In un'opera pubblicata postuma scrive: «Il grande spartiacque nella storia del pensiero teoretico greco, sia che considerasse la natura, o l'uomo, coincide non già con il periodo della attività socratica – ciò che sarebbe sul piano storico un'ipotesi assurda – bensì con la prima metà del IV secolo a.C., quando un uomo originario di Atene, combinando l'arte letteraria nata nella sua città – cioè l'arte drammatica – con l'impresa intellettualmente iniziata nella Ionia e accolta da Socrate, introdusse nel mondo greco – come pure in quello dei suoi eredi culturali – un consistente *corpus* di scritti destinati a let-

tori, nel suo genere il primo nella storia della nostra specie» (*Alle origini della filosofia greca*, Laterza, Roma – Bari 1996, p. 20).

Ma allora, come può un uomo che non solo è stato teorico dell'arte dello scrivere, e che con i suoi scritti ha cambiato la storia della cultura greca e quella dei suoi eredi culturali, sottoporre proprio gli scritti a una serrata critica?

Come si può spiegare che nel *Fedro* e nell'*excursus* della *Lettera VII*, Platone affermi addirittura – come vedremo – che su certe cose (su quelle che per lui erano di maggior valore, ossia sui fondamenti del suo sistema) non solo non c'era fino a quel momento un suo scritto, ma che non ci sarebbe mai stato neppure in futuro, dando preminenza all'oralità per quelle cose che per il filosofo sono «di maggior valore»?

La risposta a queste domande, a mio giudizio, è la seguente.

In primo luogo, va tenuto ben presente che l'oralità di cui Platone parla è *la nuova forma di «oralità dialettica»*. Ma questo ancora non basta per la comprensione della profondità della posizione assunta da Platone.

In effetti, Platone per primo si è accorto di ciò che nella scrittura – insieme a suoi grandi vantaggi – veniva a mancare. Lo scritto, per essere compreso, presuppone un rapporto con colui che lo ha scritto, e quindi implica qualcosa di più della semplice lettura. Presuppone «pre-conoscenze», ossia un apprendimento attuato per altra via di ciò che rende possibile la sua comprensione.

Platone ha intuito quello che solo in tempi a noi molto vicini ha compreso l'ermeneutica, e in particolare quello che viene chiamato «circolo ermeneutico», che Gadamer ha approfondito e sviluppato in modo pressoché perfetto nel suo capolavoro *Verità e Metodo* (che il lettore interessato trova in questa collana con testo originale a fronte). Gadamer ha dimostrato che il «circolo ermeneutico» costituisce una spiegazione positiva della maniera in cui si attua la comprensione interpretativa. Ogni interpretazione di un testo non può se non iniziare da «pre-concetti», «pre-conoscenze», che devono essere via via rielaborati e riformulati a confronto con il testo. E il testo viene sempre meglio compreso nella misura in cui i pre-concetti e le pre-conoscenze si dimostrano non inconsistenti e le nostre aspettative si adeguano viepiù alla cosa. Senza «pre-conoscenze», una comprensione del testo non risulta possibile.

Leggiamo i due passi del *Fedro* in cui Platone presenta la più sorprendente anticipazione del «circolo ermeneutico», e in cui sostiene la tesi che la comprensione degli scritti (si intende: l'adeguata compren-

sione degli scritti) può essere attuata solamente da chi ha «pre-conoscenze» di quelle cose di cui parla lo scritto.

In primo luogo scrive: «Chi ritenesse di poter tramandare un'arte con la scrittura, e chi la ricevesse convinto che da quei segni scritti potrà trarre qualcosa di chiaro e di saldo, dovrebbe essere colmo di grande ingenuità, e dovrebbe ignorare veramente il vaticinio di Ammone [*scil.* che la scrittura non dà memoria ma solo capacità di richiamare alla memoria, né sapienza ma solo opinione], *se ritiene che i discorsi messi per iscritto siano qualcosa di più di un mezzo per richiamare alla memoria di chi sa le cose su cui verte lo scritto*» (275 C-D). E in modo marcato ribadisce: «veramente i migliori degli scritti non sono altro che mezzi per aiutare la memoria di coloro che sanno» (278 A).

In un incontro che ho avuto con Gadamer a Vaduz nel Liechtenstein nel 1986 gli ho detto che uno di questi passi io lo vedrei come un motto epigrafico del suo capolavoro *Verità e Metodo*, come un anticipo appunto del «circolo ermeneutico». E con sorpresa mi sono sentito rispondere che avevo ragione. E la stessa cosa mi ha ripetuto in un successivo incontro nel 1996 a Tubinga in una discussione sulla nuova interpretazione di Platone, e da ultimo anche nell'ultimo incontro che ho avuto con lui nel 2000 ad Heidelberg.

Allora, Platone, nella critica alla scrittura, non si pone su «posizioni di retroguardia», come alcuni dicono, ma – a suo modo – su posizioni di straordinaria e sorprendente avanguardia!

9. Il «circolo ermeneutico» in cui si collocano i rapporti fra gli scritti platonici e le sue «Dottrine non scritte»

La scrittura ha bisogno, per comunicare i suoi messaggi, del «soccorso» dell'autore, dice Platone. Szlezák ha dimostrato che l'impianto di tutti quanti i dialoghi è imperniato proprio sulla dinamica della «struttura-di-soccorso», ossia sul soccorso che il dialettico porta via via nel corso del discorso, superando le difficoltà che emergono, in funzione della dialettica della domanda e risposta, il che corrisponde perfettamente – a nostro giudizio – alla dinamica che comporta il «circolo ermeneutico».

In effetti, questa «struttura-di-soccorso» costituisce una messa in atto proprio del «circolo ermeneutico», in vari sensi. In primo luogo, si mostra nello scritto stesso ciò di cui l'interpretazione dell'oggetto in discussione ha bisogno per essere sempre meglio inteso, ossia una de-

terminata «pre-conoscenza». In secondo luogo si fa rimando ad un ulteriore soccorso, che verrà fatto altra volta: talora in altri dialoghi, ma per quelle cose che per il filosofo sono di «maggior valore» nella dimensione dell'oralità dialettica.

I cosiddetti «passi di omissione», ossia quei passi in cui Platone si astiene dal dire proprio ciò che risulterebbe risolutivo della questione trattata e che quindi ci aspetteremmo, sono un punto-chiave del platonico «circolo ermeneutico», come dimostreremo nell'analisi dei vari dialoghi e dei passi più significativi al riguardo.

Allora è chiaro in che cosa consista il «circolo ermeneutico» in cui è necessario entrare per intendere Platone: la lettura degli scritti richiede quei «pre-giudizi» e quelle «pre-conoscenze» che ci vengono fortunatamente offerti dalla tradizione indiretta.

Ma la dinamica di questo «circolo ermeneutico» non si ferma con il soccorso che l'oralità che è conservata – sia pure solo in parte – dalla tradizione indiretta rende più chiaro lo scritto; ma gli stessi scritti portano soccorso alla tradizione indiretta. Come lo scritto tramandatoci dalla tradizione indiretta «soccorre» gli scritti platonici, per converso a loro volta gli scritti rendono comprensibili le dottrine non scritte. Quelle pre-conoscenze devono essere continuamente rivedute sulla base di ciò che risulta dall'impatto con i testi.

Non poche volte accade che certe scarse notizie tramandate dalla tradizione indiretta e che non offrono più che lo scheletro delle dottrine orali, riacquistano straordinaria vitalità proprio in conseguenza di questo impatto con i dialoghi, con la feconda dinamica circolare che ne consegue (lo scritto, soccorso dal non scritto, soccorre a sua volta la tradizione indiretta sul non-scritto).

Platone, in quel momento della svolta epocale della cultura che passava dal predominio dell'oralità a quello della scrittura, aveva ben compreso che la scrittura, come mezzo di comunicazione dei messaggi filosofici, ha bisogno di un soccorso strutturale che è proprio di quella «oralità dialettica» da cui era nata, secondo quel «circolo ermeneutico» di cui abbiamo detto. Si tratta dunque di una oralità che è ben diversa da quella «poetico-mimetica» dell'epos, e anche di quella oralità messa in atto dai retori e dai sofisti, ed è appunto quella «oralità dialettica», con la dinamica dell'arte del domandare e del mettere alla prova, ossia dell'arte di chi sa scrivere le cose che per il filosofo sono di maggior valore non nei rotoli di carta, ma nelle anime degli uomini.

Si può, ovviamente, rimproverare a Platone di aver spinto troppo innanzi questo criterio dell'«aiuto» o «soccorso», addirittura con la de-

cisione di non voler mettere in modo adeguato per iscritto quelle «cose di maggior valore», che sono proprio quelle cose che danno il senso ultimo a ciò che ha affidato ai suoi dialoghi, anche se, peraltro, queste cose sarebbero riassumibili «in pochissime parole». E, certamente, se i discepoli non lo avessero contrastato in questo, noi non avremmo a disposizione proprio il «soccorso» ultimo, e quindi non avremmo a disposizione la giusta chiave per intendere *i passi-di-omissione* di molti dialoghi, come vedremo nel corso di questo libro in modo dettagliato.

Va in ogni caso tenuto ben presente che è solo la svolta culturale epocale in atto a quel tempo – con il decisivo passaggio alla civiltà della scrittura – e inoltre il rapporto con il maestro Socrate – che fu l'eroe per eccellenza dell'oralità dialettica –, che ci fanno ben comprendere l'atteggiamento assunto da Platone nei confronti dell'*oralità* e della *scrittura*, che costituisce, di fatto, un *unicum* nella storia della cultura occidentale.

Milano, maggio 2010

N.B. Nella quarta di copertina riportiamo il particolare di un busto che raffigura Platone con tratti del volto che fanno richiamo al dio Apollo (con cui la tradizione lo aveva connesso per varie ragioni). L'originale del busto è stato ritrovato nella Villa dei Papiri a Ercolano e si trova nel Museo Archeologico di Napoli. La bella fotografia è un omaggio che ci è stato donato dall'«Istituto Italiano per gli Studi Filosofici», che ringraziamo vivamente.

G.R.

Premesse metodologiche essenziali

**Alcune tesi fondamentali dell'epistemologia contemporanea
Le chiarificazioni che esse apportano applicate al
paradigma proposto dalla Scuola di Tubinga per una
nuova interpretazione di Platone**

Ogni rivoluzione scientifica ha reso necessario l'abbandono da parte delle comunità di una teoria scientifica un tempo onorata, in favore di un'altra incompatibile con essa; ha prodotto, di conseguenza, un cambiamento dei problemi da proporre all'indagine scientifica e dei criteri secondo i quali la professione stabiliva che cosa si sarebbe dovuto considerare un problema ammissibile o come una soluzione legittima di esso.

TH. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, p. 25

Per una ricostruzione dell'immagine complessiva di Platone la tradizione indiretta apporta un considerevole accrescimento ed un incremento del contenuto filosofico, che amplia in maniera significativa, al di là degli scritti, l'orizzonte della filosofia di Platone [...]. Con questo Platone guadagna in maniera decisiva come filosofo, senza, peraltro, perdere alcunché come scrittore.

H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, p. 140

Se qualcuno riducesse Platone a sistema, costui renderebbe un grande servizio al genere umano.

**G.W. LEIBNIZ, *Lettera a Rémond*
(*Die philos. Schriften*, vol. III,
p. 637 GERHARDT)**

La teoria epistemologica di Kuhn: significati dei paradigmi e particolare natura delle « rivoluzioni scientifiche »

I. IL PROBLEMA PRELIMINARE ALLE RICERCHE SU PLATONE E L'IMPORTANZA DELL'EPISTEMOLOGIA DI KUHN AI FINI DI UNA NUOVA TRATTAZIONE DELLE MEDESIME

Per poter intendere in maniera nuova e più adeguata la filosofia di Platone, sono necessarie alcune chiarificazioni preliminari di carattere metodologico, che rivestono una importanza essenziale, soprattutto se si tengono in conto i risultati acquisiti da alcuni recenti studi, e se si considera il fatto che le ricerche platoniche stanno attraversando una fase estremamente critica, e per molti aspetti delicatissima.

Ed ecco il problema fondamentale.

Come è ben noto, di Platone possediamo tutti gli scritti. Questo si desume con sicurezza, come da tempo gli studiosi hanno stabilito con esattezza, dal fatto che tutte le opere che la letteratura filosofica dell'antichità menziona espressamente e sicuramente come platoniche, ci sono pervenute. Ciononostante, noi non siamo in condizioni di poter trarre da questo importantissimo dato di fatto le conclusioni che ci parrebbero del tutto ovvie, almeno di primo acchito, e cioè che, *dal momento che possediamo tutti gli scritti di Platone, noi conosciamo senz'altro — appunto sulla base di tali scritti — tutto quello che Platone ha pensato.*

Le ragioni di fondo di questa difficoltà assai notevole sono le seguenti.

Noi non possiamo trarre quella conclusione, in primo luogo, per una ragione basilare, che pone una assai pesante ipoteca sugli scritti di Platone: infatti, egli ci dice espressamente di *non aver creduto opportuno consegnare agli scritti tutto quello che*

ha pensato, e in particolare proprio « le cose di maggior valore »¹. Di conseguenza, gli scritti di Platone contengono molto del suo pensiero, ma non tutto; e, in particolare, *non contengono il fulcro essenziale*. Egli ce lo dice in un modo del tutto esplicito in alcuni importanti passi del *Fedro* e della *Lettera VII*, che, quindi, vanno considerati come autentiche « autotestimonianze », di cui tratteremo con ampiezza più avanti². Ma anche i discepoli confermano con la più notevole chiarezza questa circostanza, informandoci addirittura che tali cose che Platone *diceva ma non scriveva*, erano comunemente denominate, appunto, « Dottrine non scritte » (ἄγραφα δόγματα)³.

A questa ragione di capitale importanza se ne collega una seconda, che ne è una conseguenza in certo senso diretta, e che consiste nella *forma problematica nella quale gli scritti si presentano*. Come è a tutti ben noto, infatti, gli scritti platonici sono composti in forma dialogica, con Socrate per lo più come protagonista (eccetto che negli ultimi dialoghi), che conduce un *gioco ironico*, spesso assai problematico e complesso, e, talora, come ben si sa, di per sé quasi impenetrabile, o, comunque, di assai difficile comprensione⁴.

Per giunta, non esiste alcun dialogo che abbia carattere di *compendio generale* del pensiero scritto di Platone. Il *Timeo*, che più di tutti gli altri scritti sembra offrire una visione di insieme, prospetta le varie tematiche sotto le angolature delle problematiche cosmologiche, e, per giunta, risulta strutturato secondo una forma che suscita non poche difficoltà⁵.

Così stando le cose, ben si comprende perché, già a partire dai tempi più antichi, si sia sentita come fondamentale, appunto, l'esigenza di *compendiare Platone*. In effetti, per poter capire gli scritti di Platone, occorre individuare i contorni delle dottrine-

¹ PLATONE, *Fedro*, 278 D; *Lettera VII*, 341 C.

² Cfr. Capitolo terzo, pp. 75-104.

³ ARISTOTELE, *Fisica*, Δ 2, 209 b 15; cfr. quanto diciamo in modo dettagliato più avanti, p. 40.

⁴ Lo scritto veramente emblematico, a questo riguardo, è il *Parmenide*, come dimostra la storia delle sue interpretazioni, che nella loro varietà e nelle categoriche opposizioni che presentano, dimostrano esattamente quanto stiamo dicendo; cfr. più avanti, il Capitolo dodicesimo, *passim*.

⁵ Si veda quanto diciamo negli ultimi quattro capitoli.

chiave che li sorreggono, ossia è necessario tracciarne una *visione sintetica organica*.

Lo stesso problema che ha travagliato gli antichi è rinato, e in una maniera anche più accentuata, altresì nell'età moderna. Le affermazioni, che di recente sono state a buona ragione riportate in primo piano⁶, che già Leibniz ai suoi tempi faceva a questo riguardo, sono assai illuminanti, e, a nostro avviso, si impongono addirittura come una epigrafe splendida per chi svolga ricerche platoniche: « Se qualcuno riducesse Platone a sistema, costui renderebbe un grande servizio al genere umano »⁷.

Ma come è possibile « ridurre a sistema » un pensatore che nei suoi scritti sembrerebbe fare di tutto per non essere, o, quantomeno, per non apparire « sistematico »?

Questo è, in verità, il grande « enigma » che bisogna risolvere, per poter penetrare il pensiero platonico e per potere intenderlo a fondo.

Orbene, al fine di poterci metodologicamente orientare nell'affrontare questo « enigma » essenziale e quindi di poter individuare una soluzione di esso che sia il più possibile convincente, e al fine di comprendere e di valutare secondo una corretta ottica alcune recenti acquisizioni degli studi platonici, che hanno rivoluzionato molte delle convinzioni tradizionali, ci sembra necessario, o per lo meno quanto mai opportuno, premettere alcuni problemi epistemologici. In particolare, richiameremo le soluzioni che Thomas Kuhn ha proposto di essi nel suo libro *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, che in pochi anni si è imposto come un classico, a motivo della sua straordinaria perspicacia⁸.

Le tesi di Kuhn ci aiuteranno, in maniera davvero sorprendente, a risolvere numerosi problemi, se applicate alle ricerche

⁶ H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Introduzione e traduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1982; 1987²; 1994⁵, p. 136 e nota 1.

⁷ G.W. LEIBNIZ, *Lettera a Rémond*, in C.J. GERHARDT, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, vol. III, Berlin 1887 1972² (rist. 1978), p. 637.

⁸ THOMAS S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962, più volte riedito (traduzione italiana di A. CARUGO: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969, più volte riedita; citeremo sempre da questa traduzione, che è condotta in modo chiaro).

intorno al pensiero di Platone. Anche queste ricerche, infatti, costituiscono senza alcun dubbio una forma di scienza, sia pure con numerose differenze rispetto alle forme delle scienze naturali, di cui Kuhn prevalentemente si occupa. Comunque, le leggi che governano *il mutamento delle idee della scienza*, che Kuhn ha scoperto, valgono in maniera perfetta anche nel nostro caso. Per questo motivo, una preliminare esposizione sintetica delle tesi epistemologiche di Kuhn ci spianerà perfettamente le vie da battere⁹.

II. UNA NUOVA IMMAGINE DELLA SCIENZA E DEL SUO SVILUPPO

L'immagine della scienza che, ancora oggi, domina l'opinione comune (e che ispira, altresì, le convinzioni della maggior parte degli studiosi), è costituita essenzialmente da un organico insieme di teorie, metodi e fatti quali sono presentati dalle tipiche esposizioni sintetiche dei manuali, che presentano le forme e i contenuti delle varie discipline di cui trattano, considerandoli come acquisizioni in certo senso irreversibili, via via raggiunte dallo sviluppo scientifico.

Queste costellazioni di teorie, di metodi e di dati di fatto, sono, per lo più, viste come *acquisizioni guadagnate mediante un processo di incremento organico e sistematico e mediante una accumulazione progressiva e costante*. La storia della scienza, secondo questo modo di intendere, si dovrebbe scandire nell'ottica delle tappe caratterizzate dalla cronaca degli incrementi succedu-

⁹ Di KUHN si potranno anche vedere le seguenti opere: *The Copernican Revolution*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1957 (traduzione italiana di T. GAINO: *La rivoluzione copernicana*, Einaudi, Torino 1972); *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago University Press, Chicago 1977 (traduzione italiana di M. VEDACCHINO, A. e G. CONTE, G. GIORELLO, *La tensione essenziale. Cambiamenti e continuità nella scienza*, Einaudi, Torino 1985). Sul tema delle rivoluzioni scientifiche si veda anche il volume con scritti di P.K. FEYERABEND, I. HACKING, TH.S. KUHN, L. LAUDAN, K.R. POPPER, H. PUTNAM, D. SHAPER, *Scientific Revolutions*, Oxford University Press, Oxford 1981 (traduzione italiana di L. SOSIO: *Rivoluzioni scientifiche*, a cura di I. HACKING, prefazione di G. GIORELLO, Editori Laterza, Bari 1984). Sul pensiero di Kuhn interessante è il volume di B. BARNES, *T. S. Kuhn and Social Science*, Macmillan Press, London 1982 (traduzione italiana di L. CIANCIO: *T.S. Kuhn: La dimensione sociale della scienza*, Il Mulino, Bologna 1985).

tisi nel tempo: si tratterebbe, cioè, di individuare le varie scoperte e le varie invenzioni e i loro autori, nonché le convinzioni che hanno fallacemente rallentato, in modo vario, lo sviluppo, e che hanno dovuto essere riconosciute come errori e superate appunto come tali. Scrive Kuhn: « Allo storico che si occupa dello sviluppo scientifico sembrano quindi presentarsi due compiti principali. Da un lato, egli deve determinare da parte di chi ed in quale momento ciascun fatto, legge o teoria della scienza contemporanea fu scoperto o inventato. Dall'altro lato, deve descrivere e spiegare la congerie di errori, miti e superstizioni che hanno ostacolato un più rapido accumularsi degli elementi costitutivi dei testi scientifici moderni. Molte ricerche sono state dirette verso questi scopi, ed alcune lo sono tuttora »¹⁰.

Ma la scienza si sviluppa veramente secondo un processo di incrementi, ossia *per successive ed organiche accumulazioni sistematiche delle singole scoperte e invenzioni*? Le dottrine del passato che sono state abbandonate nel corso dell'evoluzione delle scienze, sono veramente solo « errori » e « superstizioni », oppure, se vengono considerate nel loro contesto, non sono *meno scientifiche* di quelle ritenute oggi valide? Le dottrine che sono state abbandonate, sono, appunto perché abbandonate, in linea di principio ormai sprovviste di valore scientifico?

La risposta di Kuhn risulta decisiva e veramente innovatrice: *la scienza non si sviluppa secondo sistematici incrementi e secondo organiche accumulazioni, bensì secondo differenti linee di sviluppo, che si incentrano intorno ai perni costituiti da vere e proprie « rivoluzioni scientifiche »*. Dunque, il progresso delle scienze non avviene secondo processi di incrementi, ma secondo *processi rivoluzionari*.

Si profila, in questo modo, una immagine della scienza, che ribalta radicalmente quella alla quale ci eravamo da tempo abituati, e che ancora domina l'opinione comune.

I problemi che, di conseguenza, si impongono e la cui soluzione risulta determinante al fine di comprendere bene la nuova immagine della scienza, si concentrano, precisamente, sulle « rivoluzioni » e sui problemi che vi sono connessi. Che cosa sono, esattamente, le « rivoluzioni scientifiche »? E quale è la loro struttura essenziale? Secondo quali direttive si svolgono? Quali

¹⁰ KUHN, *La struttura...*, p. 20.

sono le loro finalità? E, inoltre, quali sono gli atteggiamenti delle comunità scientifiche nei confronti delle rivoluzioni?

Nel rispondere a questi problemi, da cui emerge la nuova immagine della scienza, Kuhn impernia il suo discorso su sei concetti fondamentali:

(1) il concetto di struttura di base di ogni discorso scientifico, che risulta fondato su dei « paradigmi », i quali forniscono agli scienziati dei *modelli* per la formulazione dei problemi e per le soluzioni dei medesimi nei vari ambiti di ricerche;

(2) il concetto di « scienza normale », intesa come fase tipica delle ricerche, consistente in sistematici tentativi di far rientrare i vari elementi, afferenti ad una determinata scienza, nel casellario fornito dalla educazione professionale degli scienziati ispirati ad un determinato « paradigma », e precisamente nei quadri dei paradigmi in quel momento accolti concordemente dagli scienziati interessati a quelle tematiche;

(3) il concetto di « scienza straordinaria », intesa come quel momento dello sviluppo della scienza, in cui il riscontro di varie « anomalie » e l'impossibilità di farle rientrare nel quadro del « paradigma » dominante, mettono in crisi le convinzioni tradizionali e preludono ad un sovvertimento delle medesime;

(4) il concetto di « rivoluzione scientifica », intesa come passaggio complesso della comunità scientifica da teorie prima ritenute basilari a teorie nuove *non compatibili con quelle*, ossia il concetto di « rivoluzione scientifica » come « mutamento di paradigma »;

(5) il concetto secondo cui gli scienziati accolgono nuovi paradigmi per ragioni che sono in un certo senso meta-logiche, ossia per una sorta di « conversione », promossa da una « fede », ossia da una fiduciosa aspettativa che il nuovo « paradigma » sarà capace di risolvere problemi che i vecchi « paradigmi » non hanno potuto risolvere;

(6) il concetto secondo cui il progresso scientifico non si dirige verso un fine *predeterminato*, bensì si sviluppa secondo le scelte che si accordano con la maniera ritenuta più adatta al fine di praticare la scienza e di farla procedere.

Passiamo, pertanto, all'illustrazione di questi sei concetti fondamentali, la cui comprensione è indispensabile per poter ca-

pire una serie di applicazioni che ne faremo. Nel corso di questa esposizione citeremo numerosi passi di Kuhn, perché, a nostro avviso, esprimono alcune idee molto valide e assai feconde a vari livelli.

III. I « PARADIGMI » E LE LORO FUNZIONI REGOLATIVE E DINAMICHE NELLE RICERCHE SCIENTIFICHE

Una storia della scienza che sia condotta secondo i più moderni canoni storiografici non procede più alla ricerca di alcuni *contributi permanenti*, che via via sarebbero stati guadagnati secondo uno sviluppo di carattere cumulativo — come sopra abbiamo già precisato —, ma deve « presentare l'integralità storica di quella scienza considerata nel suo tempo »¹¹.

Quando si studia Galileo, per esempio, il problema principale non è quello di indagare i rapporti sussistenti fra le sue concezioni e quelle proprie della scienza dei nostri giorni, ma è quello di stabilire i rapporti sussistenti fra le concezioni di Galileo e quelle del suo gruppo, ossia con quelle « dei suoi maestri, dei suoi contemporanei, e dei suoi successori immediati nel campo delle scienze »¹². E, inoltre, è fondamentale individuare quegli « elementi » che danno a quelle convinzioni « la massima *coerenza interna e la più stretta aderenza possibile alla natura* »¹³.

Orbene, questi « elementi » su cui si fonda la coerenza e la *compattezza* della scienza nei vari momenti che caratterizzano il suo sviluppo, contrariamente a quanto si potrebbe presumere e contrariamente a quanto si è spesso creduto, *non sono le direttive di carattere metodologico*. Queste, infatti, si rivelano insufficienti « a imporre da sole una unica conclusione sostanziale a molti tipi di questioni scientifiche »¹⁴.

In che cosa consiste, allora, questo « elemento » su cui si fondano la *coerenza* e la *compattezza* della scienza?

Fondamentalmente, esso consiste *in un determinato modo di guardare il mondo e di applicare i metodi scientifici secondo lo*

¹¹ KUHN, *La struttura...*, p. 21.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem* (corsivo nostro).

¹⁴ KUHN, *La struttura...*, p. 22.

schema che da esso consegue. Facendo riferimento alle scienze della natura, che offrono l'esempio più significativo ed eloquente, Kuhn scrive: « [...] i primi stadi di sviluppo della maggior parte delle scienze sono stati caratterizzati da una continua competizione tra numerose concezioni della natura, diverse le une dalle altre, ciascuna parzialmente derivata dai dettati dell'osservazione e del metodo scientifici, e tutte più o meno compatibili con essi. Ciò che differenziava le varie scuole non era questo o quel difetto di metodo — tutte erano "scientifiche" — ma ciò che chiameremmo *le loro incommensurabili maniere di guardare al mondo e di praticare la scienza in esso.* L'osservazione e l'esperienza possono e debbono limitare drasticamente l'ambito delle credenze scientifiche ammissibili, altrimenti non vi sarebbe scienza; *ma non sono in grado, da sole, di determinare un particolare insieme di tali credenze* »¹⁵.

Queste concezioni e credenze di fondo sono quelle che caratterizzano la comunità scientifica. Di conseguenza, esse svolgono funzioni determinanti nel preparare i giovani che si aggregano alla comunità; e, quindi, esercitano una influenza essenziale nella formazione della mentalità scientifica. Siffatte concezioni, pertanto, forniscono come delle « caselle concettuali » entro le quali vengono collocati i dati della ricerca scientifica e senza i quali la ricerca non potrebbe procedere.

Kuhn ha scelto, per esprimere semanticamente in maniera sintetica questi *elementi essenziali*, il termine « paradigma », su cui converrà che ci soffermiamo, almeno in breve, perché esso esprime efficacemente *l'asse portante della nuova epistemologia*, ed è, quindi, il punto che ha suscitato le più vivaci discussioni. Inoltre, a nostro avviso, questa è *la scoperta più originale di Kuhn, che noi accettiamo e, pertanto, ad essa più volte ci rifaremo*¹⁶.

¹⁵ KUHN, *La struttura...*, pp. 22 s. (corsivo nostro).

¹⁶ Il concetto di « paradigma » di KUHN ha suscitato le più vivaci discussioni, ma ha rapidamente riscosso ampi consensi e varie applicazioni. Noi in questo libro lo useremo in senso *analogico*, ma vicino a quello in cui KUHN lo usa e lo applica alle scienze naturali; e questo ci è possibile farlo, in quanto la ricostruzione del pensiero di un filosofo su basi storiche e filologiche ha molte analogie con le indagini scientifiche. Naturalmente, il concetto di paradigma è suscettibile anche di notevoli estensioni, essendo possibile, ad esempio, parlare *analogicamente* di paradigmi teoretici, metafisici, logici, etici, estetici, e così di

I « paradigmi » indicano quelle concezioni e quelle convinzioni che costituiscono *punti fermi* della scienza in un dato momento, e che, nel corso di un arco di tempo, forniscono i *modelli* per la formulazione dei problemi e delle loro soluzioni per gli scienziati che lavorano in determinati ambiti di ricerche. Scrive Kuhn: « Con la scelta di questo termine ho voluto far presente il fatto che alcuni esempi di effettiva prassi scientifica riconosciuti come validi — esempi che comprendono globalmente leggi, teorie, applicazioni e strumenti — forniscono *modelli che danno origine a particolari tradizioni di ricerca scientifica con una loro coerenza*. Queste sono le tradizioni che lo storico descrive con etichette quali “astronomia tolemaica” (o “copernicana”), “dinamica aristotelica” (o “newtoniana”), “ottica corpuscolare” (o “ottica ondulatoria”), e così via. Lo studio dei paradigmi, inclusi molti che sono ampiamente più specializzati di quelli che abbiamo citati poco fa come esempi illustrativi, è ciò che principalmente prepara lo studente a diventare membro della particolare comunità scientifica con la quale più tardi dovrà collaborare. Dal momento che in tale comunità egli incontra scienziati che appresero i fondamenti della loro disciplina dagli stessi modelli concreti, la sua attività successiva raramente susciterà un aperto disaccordo riguardo ai principi fondamentali. Coloro la cui ricerca si basa sui paradigmi condivisi dalla comunità scientifica si impegnano a osservare le stesse regole e gli stessi modelli nella loro attività scientifica. Questo impegno e l'evidente consenso che esso produce, sono i requisiti indispensabili per una scienza normale, ossia per la genesi e per il mantenimento di una particolare tradizione di ricerca »¹⁷.

La funzione di esporre le linee essenziali dei paradigmi era svolta, in passato, da famosi « classici », come, ad esempio, la *Fisica* di Aristotele, l'*Almagesto* di Tolomeo, i *Principia* e l'*Ottica* di Newton, l'*Elettricità* di Franklin, e così via. Oggi, invece, come abbiamo già sopra ricordato, tale funzione è assunta prevalentemente dai *manuali*, che espongono l'insieme delle teorie riconosciute (al momento in cui essi vengono composti) come valide, insieme alle applicazioni, alle osservazioni e agli esperimenti considerati esemplari.

seguito. Useremo tuttavia il termine nel primo significato, che nelle pagine che seguono illustriamo, salvo pochissime eccezioni.

¹⁷ KUHN, *La struttura...*, p. 30 (corsivo nostro).

Il « paradigma » costituisce una vera e propria « unità di misura »¹⁸ fondamentale nelle ricerche scientifiche, perché, come già si è sopra accennato, costituisce il *criterio* in base al quale si accolgono i problemi *appunto come problemi scientifici*, e se ne sviluppano, di conseguenza, anche le soluzioni. Precisa Kuhn: « [...] una delle cose che una comunità scientifica acquista con un paradigma è *un criterio per scegliere i problemi che, nel tempo in cui si accetta il paradigma, sono ritenuti solubili*. In larga misura, *questi sono gli unici problemi che la comunità ammetterà come scientifici e che i suoi membri saranno incoraggiati ad affrontare*. Altri problemi, compresi alcuni che erano stati usuali in periodi anteriori, vengono respinti come metafisici, come appartenenti ad un'altra disciplina, o talvolta semplicemente come troppo problematici per meritare che si sciupi del tempo attorno ad essi »¹⁹.

Il « paradigma » costituisce una vera e propria « attività modellatrice »²⁰, anteriore e non riducibile interamente alle componenti logiche, ossia alle varie leggi, regole e teorie, che si possono astrarre e ricavare da esso. Gli scienziati non imparano le leggi e le regole *in astratto*, bensì unitariamente con il « paradigma », dal quale, poi, le astraggono. « Gli scienziati — precisa Kuhn — lavorano sulla base di modelli acquisiti attraverso l'educazione ed attraverso la conseguente assimilazione della letteratura scientifica, spesso senza minimamente conoscere, e senza trovarsi nella necessità di conoscere, quali caratteristiche hanno conferito a questi modelli lo *status* di paradigmi della comunità. E poiché questo è il loro abituale comportamento, essi non hanno bisogno di un insieme completo di regole. La coerenza manifestata dalla tradizione di ricerca di cui essi fanno parte può anche non implicare neppure l'esistenza di un soggiacente corpo di regole ed assunzioni, che l'indagine storica o filosofica può mettere allo scoperto a posteriori. Il fatto che gli scienziati di solito non si chiedano, o non discutano, che cosa renda legittimo un particolare problema o una particolare soluzione ci induce a supporre che, almeno intuitivamente, essi conoscono la risposta. Ma può anche semplicemente indicare che né la domanda né la risposta

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ KUHN, *La struttura...*, p. 58 (corsivo nostro).

²⁰ KUHN, *La struttura...*, p. 70.

sono considerate rilevanti per la loro ricerca. *I paradigmi possono essere anteriori, più vincolanti e più completi di ogni insieme di regole di ricerca che si possa inequivocabilmente astrarre da essi* »²¹.

In questo senso, dunque, i « paradigmi » hanno *funzione regolatrice* nelle scienze e sono la vera *forza dinamica* che ne determina lo sviluppo²².

Vediamo, pertanto, come si chiarificano specificamente questi punti.

IV. LA « SCIENZA NORMALE » COME UN ORGANICO INSIEME DI SOLUZIONI DI « ROMPICAPO » (PUZZLES) CONDOTTE NELL'AMBITO DI DETERMINATI PARADIGMI

Il « paradigma », dunque, è un « modello » che anima la comunità scientifica e che promuove una determinata produzione di ricerche scientifiche che hanno una loro coerenza. La caratteristica di quel genere di ricerca che è reso possibile e si attua appunto mediante l'accettazione di un « paradigma » (e, quindi, della sua funzione regolativa e dinamica) è denominata da Kuhn con l'espressione « scienza normale ».

La « scienza normale » è un tentativo di realizzare le promesse e di risolvere vari problemi, che la comunità scientifica ha riconosciuto come urgenti alla luce del « paradigma » medesimo.

Ecco le precisazioni del nostro autore in una pagina basilare: « Il successo di un paradigma [...] è all'inizio, in gran parte, una promessa di successo che si può intravedere in alcuni esempi scelti ed ancora incompleti. La scienza normale consiste nella realizzazione di quella promessa, una realizzazione ottenuta estendendo la conoscenza di quei fatti che il paradigma indica come particolarmente rivelatori, accrescendo la misura in cui questi fatti si accordano con le previsioni del paradigma, e articolando ulteriormente il paradigma stesso. Pochi tra coloro che non siano effettivamente impegnati nell'attività di una scienza matura si rendono conto di quanto lavoro di ripulitura di tal genere resti da fare dopo l'accettazione di un paradigma, o di quanto affascinante

²¹ KUHN, *La struttura...*, p. 68 (corsivo nostro).

²² Cfr. KUHN, *La struttura...*, pp. 65-74.

possa essere l'esecuzione di un simile lavoro. E questi punti devono essere chiaramente capiti. Le operazioni di ripulitura costituiscono l'attività che impegna la maggior parte degli scienziati nel corso di tutta la loro carriera. Esse costituiscono quella che qui chiamo la *scienza normale*. Una attività di tal genere, se esaminata da vicino, sia come è stata fatta nel corso della storia, sia come è condotta nei laboratori contemporanei, si presenta come *un tentativo di forzare la natura entro le caselle prefabbricate e relativamente rigide fornite dal paradigma*. Il compito della scienza normale non è affatto quello di scoprire nuovi generi di fenomeni; anzi, spesso sfuggono completamente quelli che non si potrebbero adattare all'incasellamento. Gli scienziati non mirano neanche, di norma, ad inventare nuove teorie, e anzi si mostrano spesso intolleranti verso quelle inventate da altri. *La ricerca nell'ambito della scienza normale è invece rivolta all'articolazione di quei fenomeni e di quelle teorie che sono già forniti dal paradigma* »²³.

Naturalmente, l'area di ricerca in cui si muove la « scienza normale », risulta *ristretta*, nel senso che si svolge esclusivamente o prevalentemente nell'*area delimitata* appunto dal « paradigma ». Tuttavia, in questo modo, il « paradigma » costringe gli scienziati a esplorare dettagliatamente quel settore che esso determina, e li costringe a studiarlo a fondo « [...] in un modo così particolareggiato e approfondito che sarebbe altrimenti inimmaginabile »²⁴. In questo modo, « durante il periodo in cui il paradigma ha successo, la comunità degli specialisti avrà risolto problemi che i suoi membri avrebbero difficilmente potuto immaginare e non avrebbero mai affrontato se non si fossero appoggiati al paradigma. E sempre, almeno una parte dei risultati ottenuti si dimostrano permanenti »²⁵.

I fattori dai quali è costituita la « scienza normale », che, come abbiamo visto, sono strutturalmente fondati sui « paradigmi », sono fondamentalmente di *tre generi*, come già viene accennato nel passo che sopra abbiamo letto, e che ora dobbiamo illustrare in maniera più specifica.

(1) In primo luogo, la « scienza normale » tende alla deter-

²³ KUHN, *La struttura...*, p. 44 (corsivo nostro).

²⁴ KUHN, *La struttura...*, p. 45.

²⁵ *Ibidem*.

minazione analitica dei fatti ritenuti rilevanti. Ecco le precisazioni di Kuhn: « Innanzitutto v'è quella *classe di fatti* che il paradigma ha indicato come particolarmente *rivelatori della natura delle cose*. Usandoli nella soluzione dei problemi, il paradigma li ha resi degni di essere *determinati con maggiore precisione ed in una più vasta varietà di situazioni* »²⁶. In effetti, alcuni scienziati hanno conquistato una fama notevole non per scoperte di novità, ma per *l'invenzione di apparati molto specializzati* e per la raffinata applicazione di questi nella *rideterminazione di fatti già noti* e nella conseguente sistematica precisazione dei medesimi.

(2) In secondo luogo, la « scienza normale » procede nel *mettere a sistematico confronto i fatti con la teoria*, ossia i fatti con le previsioni ricavate dalla teoria del « paradigma »; e questa operazione richiede grandi sforzi e grande ingegnosità. « Lo sforzo fatto — scrive Kuhn — per dimostrare *questo accordo* [scil.: dei fatti con la teoria] costituisce un secondo tipo di lavoro sperimentale proprio della scienza normale, e dipende dal paradigma in maniera ancor più evidente del primo. L'esistenza del paradigma stabilisce il problema da risolvere; spesso la teoria paradigmatica è direttamente implicita nel progetto dell'apparecchiatura capace di risolvere il problema »²⁷.

(3) Il terzo genere di problemi che caratterizzano la « scienza normale » consiste negli sforzi di *articolazione del paradigma*, al fine di superare certe ambiguità in esso implicite, e al fine di risolvere certi problemi su cui il paradigma in precedenza aveva semplicemente richiamato l'attenzione. « Spesso un paradigma — dice Kuhn —, stabilito per spiegare un gruppo di fenomeni, *diventa ambiguo quando viene applicato ad altri fenomeni strettamente collegati ai primi*. Allora gli esperimenti sono necessari per operare una scelta tra i vari modi alternativi di applicare il paradigma alla nuova area di interesse »²⁸.

Lo scopo di questo tipo di problemi nell'ambito delle indagini è quello di presentare una nuova applicazione del « paradigma » o di incrementare l'esattezza e la precisione di alcune appli-

²⁶ KUHN, *La struttura...*, pp. 45 s. (corsivo nostro).

²⁷ KUHN, *La struttura...*, p. 47.

²⁸ KUHN, *La struttura...*, p. 50 (corsivo nostro).

cazioni già attuate, mediante puntualizzazioni logicamente più coerenti.

Tali problemi, inoltre, sono, ad un tempo, in un certo senso più teorici e più sperimentali degli altri; e coloro che li trattano producono non solo nuove informazioni, ma anche precisazioni del « paradigma », mediante l'eliminazione delle varie ambiguità implicite nel « paradigma » originario. In molte scienze, la fase della attività normale è determinata da ricerche di questo tipo.

Queste caratteristiche generali mostrano molto bene in che senso la « scienza normale » *non miri a novità inattese*, ma miri, piuttosto, a ottenere e presentare in modo nuovo ciò che risulta anticipato con il « paradigma ». L'attività della « scienza normale », di conseguenza, dice Kuhn con efficacissima immagine, *consiste nel risolvere dei rompicapo (puzzles)*, in quanto i problemi che essa tratta e i modi in cui cerca di risolverli sono esattamente quelli emergenti e definiti dal « paradigma ».

Ecco le precisazioni del nostro autore: « I rompicapo sono, nel significato assolutamente usuale qui usato, quella speciale categoria di problemi che possono servire a mettere a prova la ingegnosità o la abilità nel risolverli. Il dizionario dà come esempi di "rompicapo" il gioco consistente nel mettere insieme pezzetti irregolari per comporre un disegno e il gioco delle parole crociate: dobbiamo ora cercare di isolare le caratteristiche che questi giochi hanno in comune coi problemi della scienza normale. [...] Non è un criterio per giudicare un rompicapo il fatto che il risultato sia intrinsecamente interessante o importante. Al contrario, i problemi veramente pressanti, come la cura del cancro o il progetto di una pace duratura, spesso non sono affatto rompicapo, soprattutto perché può darsi che non abbiano alcuna soluzione. Si consideri il gioco di ricomporre un disegno con pezzetti irregolari, nel caso in cui questi pezzetti siano stati presi a caso da due scatole preparate per disegni diversi. Poiché è probabile che un simile problema metta alla prova (sebbene non necessariamente) anche il più ingegnoso degli uomini, esso non può servire come un metodo per verificare l'abilità nel risolvere i rompicapo. Nel senso abituale del termine, non è affatto un rompicapo. Mentre il valore intrinseco non è un criterio per definire un rompicapo, lo è invece la certezza che esista una soluzione »²⁹. E an-

²⁹ KUHN, *La struttura...*, p. 58.

cora: « Per essere classificato un rompicapo, un problema deve essere caratterizzato da qualcosa di più di una soluzione certa. Vi devono essere anche regole che delimitano la natura delle soluzioni accettabili come anche i passaggi attraverso i quali si devono ottenere tali soluzioni. Risolvere un rompicapo consistente nel ricomporre pezzetti irregolari di un disegno non significa semplicemente “fare un quadro”. Un bambino o un artista contemporaneo potrebbe fare ciò spargendo su un campo neutro alcuni pezzi scelti considerati come forme astratte. Il quadro così prodotto potrebbe essere di gran lunga migliore, e sarebbe certamente più originale, di quello da cui è stato fatto il gioco. Nondimeno, un tale quadro non rappresenterebbe una soluzione. Per ottenere questa si devono usare tutti i pezzi e si debbono unificare gli uni accanto agli altri, cercando di farli combaciare finché non rimane più nessuno spazio vuoto. Queste sono le regole che governano il gioco »³⁰.

Cosiffatta è, dunque, la natura della « scienza normale ».

Orbene, così stando le cose, quando nella « scienza normale », in particolari circostanze prodotte dalla ricerca, emergono *fatti e problemi straordinari non collocabili e quindi non risolvibili nel gioco del « puzzle », che cosa avviene?*

Vediamo quali sono le risposte che Kuhn dà a questa delicatissima questione.

V. IL SORGERE DELLE « ANOMALIE », LA CRISI DEL « PARADIGMA » DOMINANTE E LA « SCIENZA STRAORDINARIA »

Per sua natura, come abbiamo veduto, la « scienza normale », poiché è attività risoltrice di *puzzles* nel senso precisato, è altamente *cumulativa*, in quanto aumenta la determinazione conoscitiva dei fenomeni e l'articolazione della teoria. Pertanto, come abbiamo già rilevato, non ha lo scopo di trovare novità *di fatti* e novità *teoriche*. Tuttavia, proprio procedendo secondo le regole del *puzzle*, la ricerca e la scienza normale fanno emergere *nuovi fatti* e nuovi fenomeni e fanno nascere *nuove teorie*.

La scoperta di nuovi fatti e di nuovi fenomeni inizia con la presa di coscienza di « anomalie », vale a dire con la costatazio-

³⁰ KUHN, *La struttura...*, p. 60.

ne che essi non sono collocabili nell'impianto del *puzzle*, e, quindi, escono fuori dalle aspettative connesse al « paradigma », che è l'asse portante della scienza normale. La scoperta di cui parliamo prosegue con l'esame accurato dell'area dell'*anomalia* e con l'accertamento delle sue implicanze.

Nasce, di conseguenza, *un momento di crisi*, che dura fino a quando non si operi una adeguata ristrutturazione del « paradigma » medesimo. Solo nella prospettiva del nuovo « paradigma » il fenomeno, che risultava « anomalo » (ossia una sorta di « controfatto ») nel precedente « paradigma », può essere considerato un « normale fenomeno scientifico ».

L'« anomalia » *prepara, pertanto, la via delle scoperte di novità*. Ecco le conclusioni di Kuhn a questo riguardo: « Nella scienza [...] la novità emerge soltanto con difficoltà, che si manifesta attraverso la resistenza, in contrasto con un sottofondo costituito dalla aspettazione. All'inizio, si percepisce soltanto ciò che si aspetta e che è usuale, persino in circostanze nelle quali più tardi l'anomalia viene a essere rilevata. Una osservazione successiva, però, permette di rendersi conto che c'è qualcosa di sbagliato o collega l'effetto con qualcosa che era sbagliato prima. Tale presa di coscienza dell'anomalia apre un periodo in cui le categorie concettuali vengono riadattate, finché ciò che inizialmente appariva anomalo sia diventato qualcosa che ci si aspetta. A questo punto la scoperta è stata compiuta »³¹.

Conseguenze a queste simili, ma di più vasta portata, derivano dalle *invenzioni di nuove teorie* fatte per risolvere problemi particolari che emergono nell'ambito della « scienza normale ». L'emergere di queste nuove teorie è *preceduto sempre da un periodo di incertezze e di crisi*. « Come ci si può aspettare — precisa Kuhn —, tale incertezza è generata dalla persistente incapacità dei rompicapi della scienza normale a risolvere i problemi che le si presentano. *Il fallimento delle regole esistenti è una necessaria preparazione per la ricerca delle regole nuove* »³².

Una nuova teoria si presenta sempre « come una risposta diretta alla crisi »³³. Il che significa che le crisi sono « una condi-

³¹ KUHN, *La struttura...*, p. 88.

³² KUHN, *La struttura...*, p. 92 (corsivo nostro).

³³ KUHN, *La struttura...*, p. 100.

zione preliminare necessaria all'emergere di nuove teorie »³⁴. Kuhn precisa ulteriormente: « Tutte le crisi cominciano con *lo sfocamento del paradigma e con il conseguente allentarsi delle regole che governano la ricerca normale*. Sotto questo aspetto, la ricerca che si svolge nel periodo delle crisi assomiglia molto alla ricerca del periodo preparadigmatico, tranne che, nel primo caso, le differenze si manifestano in un ambito più ristretto e più chiaramente definito. *E tutte le crisi si chiudono con l'emergere di un nuovo candidato per il paradigma e con la conseguente battaglia per la sua accettazione* »³⁵.

È, questa, la fase della « scienza straordinaria », nella quale si prepara il passaggio dal « paradigma » che si è logorato ad un nuovo « paradigma », in parte o in tutto incompatibile con il precedente.

Si prepara, in questo modo, la « rivoluzione scientifica », della quale dobbiamo ora parlare.

VI. LA NATURA DELLE « RIVOLUZIONI SCIENTIFICHE »

Kuhn ha introdotto l'espressione « rivoluzioni scientifiche » proprio per caratterizzare adeguatamente, mediante una opportuna metafora, la nuova immagine della scienza, che, come abbiamo già sopra precisato, non si svolge mediante sviluppi cumulativi, che si limitano alle fasi della « scienza normale », ma mediante episodi che *segnano la sostituzione dei paradigmi*, che, come abbiamo più volte rilevato, costituiscono il vero asse portante del discorso scientifico. La natura delle « rivoluzioni scientifiche », pertanto, *consiste nella mutazione dei paradigmi e nelle conseguenze che ne derivano*.

1. La metafora della rivoluzione

Perché è possibile indicare in maniera efficace ed adeguata *la mutazione dei « paradigmi »* con la metafora « rivoluzione »?

La risposta di Kuhn è molto chiara.

Ci sono notevoli analogie fra lo sviluppo scientifico e quello

³⁴ KUHN, *La struttura...*, p. 103.

³⁵ KUHN, *La struttura...*, p. 111 (corsivo nostro).

sociale, nel corso del quale, come è ben noto, alcuni momenti essenziali sono denominati, appunto, col termine « rivoluzioni ».

Ed ecco quali sono, precisamente, i due aspetti essenziali delle analogie sussistenti fra *rivoluzioni politiche* e *rivoluzioni scientifiche*.

(a) In primo luogo, è da notare quanto segue: « Le rivoluzioni politiche sono introdotte da una sensazione sempre più forte, spesso avvertita da un solo settore della società, che le istituzioni esistenti hanno cessato di costituire una risposta adeguata ai problemi posti da una situazione che esse stesse hanno in parte contribuito a creare. In una maniera più o meno identica, le rivoluzioni scientifiche sono introdotte da una sensazione crescente, anche questa volta avvertita solo da un settore ristretto della comunità scientifica, che un paradigma esistente ha cessato di funzionare adeguatamente nella esplorazione di un aspetto della natura verso il quale quello stesso paradigma aveva precedentemente spianato la strada. Sia nello sviluppo sociale che in quello scientifico, la sensazione di cattivo funzionamento che può portare a una crisi è un requisito preliminare di ogni rivoluzione »³⁶.

(b) Ma vi è anche un secondo ordine di analogie. Le rivoluzioni politiche hanno come scopo quello di « mutare le istituzioni politiche in forme che sono proibite da quelle stesse istituzioni »³⁷. Il successo delle rivoluzioni politiche implica « l'abbandono parziale di un insieme di istituzioni a favore di altre, e nel frattempo la società cessa completamente di essere governata da istituzioni »³⁸. All'inizio, è solo una crisi che indebolisce il ruolo delle istituzioni politiche; e lo stesso avviene a proposito delle crisi che indeboliscono il ruolo dei « paradigmi ». Inoltre, a motivo delle crisi, un numero sempre maggiore di individui si allontana dalla vita politica; e lo stesso avviene nei casi delle crisi dei « paradigmi » scientifici. Ulteriormente, alcuni individui, durante la crisi politica, si incentrano su alcune proposte concrete per ricostruire una nuova struttura costituzionale che organizzi meglio la società, e si presentano, di conseguenza, tentativi di altri gruppi di difendere le vecchie strutture contro le nuove. E, a questo

³⁶ KUHN, *La struttura...*, pp. 119 s.

³⁷ KUHN, *La struttura...*, p. 120.

³⁸ *Ibidem*.

punto, non serve più la lotta puramente politica: siccome non ci sono strutture al di sopra delle istituzioni per giudicare la differenza delle istituzioni in lotta, si ricorre ad altre tecniche di persuasione, o addirittura alla forza, e, comunque, ad elementi extrapolitici ed extraistituzionali.

Lo stesso avviene nell'ambito delle scienze, che attraversano fasi di crisi. Alcuni scienziati, per poter uscire dalla crisi, si concentrano su idee capaci di imporsi come nuovi « paradigmi », mentre altri si rinchiudono in difesa dei vecchi « paradigmi ». In particolare, così come la scelta fra istituzioni politiche che sono fra di loro in contrasto e reciprocamente incompatibili, anche la scelta fra « paradigmi » che sono fra di loro in contrasto e reciprocamente incompatibili « non è, e non può essere determinata esclusivamente dai procedimenti di valutazione propri della scienza normale, poiché questi dipendono in parte da un particolare paradigma, e questo paradigma è ciò che viene messo in discussione [...]. Tanto nelle rivoluzioni politiche come nella scelta dei paradigmi, non v'è nessun criterio superiore al consenso della popolazione interessata »³⁹.

Dunque, anche le rivoluzioni scientifiche, così come quelle sociali e politiche, avvengono non solo per ragioni di carattere logico, ma anche per l'intervento di altre componenti e per la messa in atto di differenti tecniche di persuasione.

Ma, prima di trattare questo argomento, vogliamo richiamare altre metafore, delle quali Kuhn si è avvalso in maniera assai efficace per chiarire l'essenza delle « rivoluzioni scientifiche ».

2. La metafora dell'afferrare il bastone dall'estremità opposta

Riferendosi ad alcune riflessioni di Butterfield⁴⁰, Kuhn dice che il mutamento del « paradigma », con il connesso riorientamento della scienza, assomiglia all'« afferrare l'altra estremità del bastone »⁴¹, in quanto si maneggia un medesimo insieme di dati sui quali già in precedenza si era operato, ma ponendo questi dati

³⁹ KUHN, *La struttura...*, pp. 121 s.

⁴⁰ H. BUTTERFIELD, *The Origins of Modern Science*, London 1958 (traduzione italiana di A. Izzo: *Le origini della scienza moderna*, Il Mulino, Bologna 1962).

⁴¹ KUHN, *La struttura...*, p. 112.

« in un nuovo sistema di relazioni reciproche e dando quindi loro una diversa struttura »⁴².

3. *La metafora del riorientamento gestaltico*

Riprendendo, inoltre, una idea di N.R. Hanson⁴³, Kuhn sottolinea l'analogia delle mutazioni rivoluzionarie dei « paradigmi » con il mutamento della *Gestalt*, ossia con il mutamento della « figura » che si ricava dai segni di macchie su carta, che, come è noto, dapprima vengono visti dall'osservatore secondo *una certa forma o figura*, e, successivamente, secondo *figure del tutto diverse*. Questa interessante metafora, pur correndo il rischio di poter fuorviare, soprattutto per il fatto che il soggetto sottoposto alla *Gestalt* ha la libertà di muoversi secondo differenti modi di vedere mentre lo scienziato non ha questa libertà, tuttavia per il fatto che oggi la *Gestalt* è notissima « [...] rappresenta un utile prototipo elementare per indicare quello che succede quando un paradigma muta su larga scala »⁴⁴.

4. *La metafora degli occhiali con lenti invertenti*

Un altro esempio metaforico addotto da Kuhn riguarda l'esperimento degli occhiali montati con lenti invertenti, ossia con lenti che capovolgono l'immagine. Chi inforca questo tipo di occhiali, di primo acchito, vede il mondo capovolto e subisce un notevole disorientamento ed una notevole crisi. Ma, dopo una fase intermedia, caratterizzata da una visione confusa, ritorna a vedere gli oggetti come prima, sia pure capovolti, e subisce, pertanto, una vera e propria trasformazione visiva rivoluzionaria. Ebbene, dice Kuhn, uno scienziato « che abbraccia un nuovo paradigma assomiglia, più che ad un interprete, *a colui che inforca occhiali con lenti invertenti*. Sebbene abbia di fronte a sé lo stesso insieme di oggetti di prima e sia cosciente di ciò, egli li trova nondimeno completamente trasformati in parecchi dettagli »⁴⁵. E ancora: « I paradigmi non si lasciano minimamente correggere dalla scienza normale. La scienza normale al contrario, come abbiamo già visto, porta in definitiva soltanto al riconoscimento di

⁴² *Ibidem*.

⁴³ N.R. HANSON, *Patterns of Discovery*, Cambridge 1958.

⁴⁴ KUHN, *La struttura...*, p. 112.

⁴⁵ KUHN, *La struttura...*, p. 151.

anomalie e di crisi. *E queste vengono risolte non in virtù di una riflessione o di un'interpretazione, ma in virtù di un evento relativamente improvviso e imprevisto, analogamente a ciò che avviene nel riorientamento gestaltico* »⁴⁶.

Ed ora che abbiamo chiarito la natura delle rivoluzioni scientifiche, possiamo meglio comprendere il modo in cui gli scienziati reagiscono nei loro confronti.

VII. I PROCESSI ATTRAVERSO I QUALI AVVENGONO LE RIVOLUZIONI SCIENTIFICHE, OSSIA I MUTAMENTI DEI PARADIGMI

Un nuovo « paradigma », nella maggior parte dei casi, sorge per l'intuizione di un singolo scienziato, o di pochi scienziati. E, allora, come può verificarsi l'adesione degli altri scienziati o specialisti al nuovo « paradigma », dal momento che una tale adesione li costringe ad un complesso *riorientamento gestaltico*?

La risposta a tale problema è assai interessante, perché getta molta luce sulla psicologia degli scienziati⁴⁷.

L'adesione degli studiosi al nuovo « paradigma » non avviene solamente per motivi di carattere razionale. Questo significa che gli scienziati non sono affatto degli *operatori imparziali*. Nelle « rivoluzioni scientifiche » gli schieramenti dei fronti dei ricercatori sono largamente condizionati da fattori *alogici ed irrazionali*. Grande peso esercitano determinati tipi di formazione spirituale e di educazione, propensioni o avversioni di gusto, ed altri elementi di questo genere che caratterizzano i ricercatori. Inoltre, esercitano molto peso anche la celebrità dei proponenti il nuovo « paradigma », i successi da essi già mietuti. E, talora, assume una certa importanza, addirittura l'appartenenza dei proponenti ad una determinata nazione.

In generale, lo spostamento della fiducia degli specialisti da un « paradigma » corrente ad un altro nuovo *incontra notevole resistenza nell'atteggiamento conservatore*, che le nuove indagini socio-psicologiche hanno dimostrato essere molto rigido proprio negli scienziati. In effetti, gli scienziati risultano, in genere, miso-

⁴⁶ KUHN, *La struttura...*, p. 152 (corsivo nostro).

⁴⁷ Particolarmente interessante, al riguardo, è l'articolo di B. BARBER, *Resistance by Scientists to Scientific Discovery*, « Science », 134 (1961), pp. 596-602, al quale lo stesso KUHN fa rimando.

neisti e fortemente abbarbicati alle idee, che hanno costituito la matrice della loro formazione. Tutto questo, d'altra parte, è ben comprensibile, dato che l'allineamento con un nuovo modello di ricerca, ossia con un nuovo « paradigma », ha effetti per molti aspetti dirompenti nella psicologia degli scienziati, *per il motivo che ciò li costringe a mutare radicalmente il loro modo di pensare*, con le conseguenze ben immaginabili. Per questa ragione, talora, i nuovi « paradigmi » si impongono solamente con il rinnovarsi delle generazioni che si succedono nella organizzazione e nella conduzione delle ricerche.

L'argomento di maggior peso che i sostenitori di un nuovo « paradigma » possono accampare a favore del suo accoglimento — rileva giustamente Kuhn — consiste nel mettere in rilievo *la possibilità che esso ha di risolvere quelle « anomalie » che hanno messo in crisi il precedente « paradigma »*.

E, più in generale, la scelta fra forme alternative di ricerca e la decisione circa quale « paradigma » dovrà scegliersi per guidare le future ricerche, dipendono da una sorta di « conversione », motivata da una « fiducia » circa la possibilità che tale paradigma offre al fine di risolvere un maggior numero di problemi. Fiducia, peraltro, basata sulla constatazione che il vecchio « paradigma » non è stato in grado di risolvere un certo numero di problemi, e sulle attese, che di conseguenza vengono riferite al nuovo.

Vale la pena di meditare attentamente il seguente passo di Kuhn, a nostro giudizio *molto importante*, proprio ai fini della comprensione delle tesi che sosterremo in questo volume:

« Il trasferimento della fiducia da un paradigma ad un altro è *un'esperienza di conversione* che non può essere imposta con la forza. Una resistenza opposta per tutta la vita, particolarmente da parte di coloro la cui carriera produttiva è stata legata alla vecchia tradizione della scienza normale, *non è una violazione dei criteri scientifici, ma una indicazione della natura stessa della ricerca scientifica*. La ragione di resistenza è costituita dalla sicurezza che il vecchio paradigma finirà col risolvere tutti i suoi problemi, che la natura può essere forzata entro le incasellature fornite dal paradigma. Inevitabilmente, in tempi di rivoluzione, una simile sicurezza sembra ostinata e cocciuta, e talvolta lo diventa davvero. Ma essa è anche qualcosa d'altro. *Quella stessa sicurezza è ciò che rende possibile la scienza normale*, basata sulla soluzione di rompicapo. Ed è soltanto attraverso la scienza

normale che la comunità degli specialisti riesce, dapprima, a sfruttare ciò che può offrire per prospettive il vecchio paradigma, e, quindi, ad individuare le difficoltà, dallo studio delle quali può sorgere un nuovo paradigma.

« Tuttavia, dire che la resistenza è inevitabile e legittima, e che un mutamento di paradigma non può essere giustificato per mezzo di prove non equivale a dire che nessuna argomentazione può servire o che gli scienziati non possono venire persuasi a cambiare le loro idee. Sebbene si richieda spesso una generazione per effettuare il mutamento, le comunità scientifiche sono state *convertite* più volte a nuovi paradigmi. Inoltre, *tali conversioni avvengono non malgrado il fatto che gli scienziati siano esseri umani, ma proprio perché lo sono*. Sebbene alcuni scienziati, particolarmente quelli più vecchi e con maggiore esperienza, possano resistere indefinitamente, la maggior parte degli altri possono venire convinti in una maniera o nell'altra. Le *conversioni* avranno luogo poche alla volta finché, dopo la morte degli ultimi oppositori, l'intera comunità degli scienziati di professione si troverà ancora a svolgere la propria attività sotto la guida di un unico paradigma, ma si tratterà ora di un paradigma differente. Dobbiamo perciò chiederci come si ottenga una *conversione* e quali resistenze essa incontra.

« Che genere di risposta possiamo aspettarci per una simile domanda? Proprio perché investe le tecniche di persuasione e le argomentazioni pro e contro in una situazione in cui non vi può essere nessuna prova, il nostro problema è nuovo, e richiede un genere di studio che non è stato precedentemente affrontato. [...] I singoli scienziati abbracciano un nuovo paradigma per ogni genere di ragioni, e di solito per parecchie ragioni allo stesso tempo. Alcune di queste ragioni [...] si trovano completamente al di fuori della sfera della scienza. Altre ragioni possono dipendere da idiosincrasie autobiografiche e personali. Persino la nazionalità o la precedente reputazione dell'innovatore e dei suoi maestri può talvolta svolgere una funzione importante. [...]

« Probabilmente la pretesa più importante avanzata dai sostenitori di un nuovo paradigma è *quella di essere in grado di risolvere i problemi che hanno portato il vecchio paradigma alla crisi*. Questa pretesa, quando può venire avanzata legittimamente, costituisce spesso l'argomentazione a favore più efficace. [...]

« Ma nei dibattiti sui paradigmi non si discutono realmente le relative capacità nel risolvere i problemi, sebbene, per buone

ragioni, vengano adoprati di solito termini che vi si riferiscono. Il punto in discussione consiste invece nel decidere quale paradigma debba guidare la ricerca in futuro, su problemi molti dei quali nessuno dei due competitori può ancora pretendere di risolvere completamente. Bisogna *decidere tra forme alternative di fare attività scientifica* e, date le circostanze, una tale decisione deve essere basata più sulle promesse future che sulle conquiste passate. Colui che abbraccia un nuovo paradigma fin dall'inizio, lo fa spesso a dispetto delle prove fornite dalla soluzione dei problemi. Egli deve, cioè, *aver fiducia che il nuovo paradigma riuscirà in futuro a risolvere i molti vasti problemi che gli stanno davanti, sapendo soltanto che il vecchio paradigma non è riuscito a risolverne alcuni. Una decisione di tal genere può essere presa soltanto sulla base della fede* »⁴⁸.

VIII. IL PROGRESSO DELLE SCIENZE ATTRAVERSO LE RIVOLUZIONI

Kuhn conclude il suo studio precisando come si debba intendere, a suo avviso, il progresso delle scienze attraverso le « rivoluzioni ».

Egli nega che i mutamenti di « paradigmi » portino a dei fini predeterminati e prestabiliti, e in particolare egli nega che tali mutamenti avvicinino sempre di più alla verità, intesa in senso ontologico. Kuhn pensa che il progresso scientifico sia *una forma di evoluzione* del tutto analoga a quella che Darwin riteneva tipica degli organismi, ossia senza il supporto strutturale di un insieme di finalità predeterminate. Come la selezione naturale deriva, secondo Darwin, dalla lotta degli organismi *ai fini della sopravvivenza*, così, attraverso un conflitto che si svolge all'interno della comunità scientifica, si delinea quale sia *la maniera più idonea e più conveniente per praticare la scienza in futuro*⁴⁹.

Su questo tema non ci soffermeremo come sugli altri, perché esso riguarda prevalentemente le scienze naturali, e, per di più, nella trattazione di esso Kuhn si basa su una serie di presupposti metafisici, che vanno in parte fuori dai temi stretta-

⁴⁸ KUHN, *La struttura...*, pp. 183-190 (corsivo nostro).

⁴⁹ Si veda soprattutto KUHN, *La struttura...*, pp. 193-208 (corsivo nostro).

mente epistemologici, e che, comunque, riguardano problemi molto più ampi di quelli che qui noi vogliamo trattare ⁵⁰.

Per alcune precisazioni su questo punto, rimandiamo alla *Postfazione*, che, per richiesta di alcuni studiosi, abbiamo aggiunto alla fine del libro, a partire dalla ottava edizione, e che lasciamo in tale luogo, perché pienamente comprensibile solo dopo che si sarà letto e compreso l'intero volume ⁵¹.

In ogni caso, a prescindere da questo punto, le tesi principali concernenti gli altri temi che abbiamo sopra analizzato, risultano non solo applicabili nell'ambito delle nostre ricerche, ma assai illuminanti e chiarificatrici.

I capitoli che seguono confermeranno largamente queste nostre asserzioni, e faranno perfettamente comprendere le ragioni per cui abbiamo dedicato un così ampio spazio a queste premesse metodologiche ⁵².

IX. I CANONI EPISTEMOLOGICI DI KUHN APPLICATI ALLE RICERCHE PLATONICHE

Anticipiamo, riassuntivamente, che le dottrine epistemologiche di Kuhn, applicate nell'ambito delle ricerche platoniche, chiariscono i seguenti punti essenziali.

(1) Sulla base della teoria dei « paradigmi », intesi come assi portanti delle indagini scientifiche, è possibile *ricostruire in una maniera nuova e con un ordine cospicuo la plurisecolare storia delle interpretazioni di Platone* ⁵³.

(2) In particolare, l'ampio arco di ricerche che vanno dall'inizio dell'800 al nostro secolo, *risulta costituire una ricca e complessa fase di « scienza normale » fondata sul « paradigma »*

⁵⁰ I presupposti più cospicui sono la negazione della teleologia, ma senza adeguate prove ontologiche, e l'accettazione dell'evoluzionismo di DARWIN applicato analogicamente al processo dell'evoluzione delle idee scientifiche, anche in questo caso senza adeguate prove, che ovviamente investono un quadro metafisico globale, che porta KUHN fuori dal suo campo.

⁵¹ Cfr., sotto, pp. 713 ss.

⁵² Preghiamo quindi il lettore di meditare a fondo questo capitolo, perché da esso soltanto potrà ricavare il quadro epistemologico nell'ambito del quale si colloca il nostro discorso.

⁵³ Cfr., sotto, pp. 31-74.

*creato dallo Schleiermacher, che si incentra sulla preminenza pressoché assoluta attribuita agli scritti platonici, con una fortissima riduzione della portata e del valore delle « Dottrine non scritte » tramandateci dalla « tradizione indiretta »*⁵⁴.

(3) Gli sviluppi piuttosto intricati e problematici che si sono verificati in questa fase di « scienza normale » ispirati al « paradigma » schleiermacheriano, *si chiariscono notevolmente se si prendono in considerazione le precise caratteristiche e le illuminanti direttive che Kuhn ha dimostrato essere proprie di questa fase di ricerche, come puntualmente vedremo*⁵⁵.

(4) Ai nostri giorni il « paradigma » schleiermacheriano si sta largamente sfocando, a motivo di una serie di « anomalie », che sono emerse soprattutto nel nostro secolo, e che all'interno di esso o non si possono spiegare correttamente, oppure non si possono addirittura spiegare in nessun senso. Alludiamo soprattutto alle *difficoltà derivanti dalla sempre più riemergente « tradizione indiretta » di Platone* (la quale ci informa sulle « Dottrine non scritte »), e ai vari tentativi di riassetamento del « paradigma » che sono stati fatti, proprio allo scopo di cercare di spiegare quelle anomalie, e che hanno portato, appunto, ad un notevole sfocamento del « paradigma » medesimo⁵⁶.

(5) La nuova interpretazione proposta dalla Scuola di Tubinga e da noi sviluppata, che ha di mira una ricostruzione globale dell'immagine di Platone in funzione delle due tradizioni (quella diretta e quella indiretta), sulla base dei canoni epistemologici sopra esaminati *risulta essere esattamente un nuovo « paradigma », che si presenta in alternativa al precedente « paradigma »,* che, come abbiamo già detto, è in larga misura in via di esaurimento, e che sotto molti aspetti risulta, di fatto, già esaurito⁵⁷.

(6) Le reazioni che le tesi della Scuola di Tubinga hanno suscitato alle origini, non sono quelle che normalmente suscita una nuova interpretazione che sia collocabile all'interno del « paradigma » comunemente accettato dalla comunità scientifica, ma *corrispondono esattamente a quelle assai forti polemiche e a*

⁵⁴ *Ibidem*; in particolare cfr. il quadro sinottico a p. 36.

⁵⁵ Cfr., sopra, pp. 13 ss.

⁵⁶ Cfr. soprattutto, pp. 60 ss.

⁵⁷ Cfr. pp. 70 ss. e Capitolo terzo, *passim*.

*quelle vivacissime reazioni, che, come Kuhn ha dimostrato, normalmente sono suscitate fra gli studiosi appunto da un nuovo « paradigma », quando esso venga presentato come alternativo e sostitutivo del precedente*⁵⁸.

(7) Questa nuova interpretazione offre le garanzie più significative che i nuovi paradigmi, quando nascono fecondi, possano offrire: infatti, *esso risulta in grado di risolvere esattamente quelle anomalie, che il precedente « paradigma » non risultava essere più in grado di risolvere*⁵⁹.

(8) La fase che ai nostri giorni le ricerche platoniche stanno attraversando, non è quella della « scienza normale », bensì quella della « *scienza straordinaria* », *con tutte quelle caratteristiche che Kuhn ha dimostrato ad essa afferenti*⁶⁰.

(9) Le obiezioni e le polemiche che si sono sollevate contro la nuova interpretazione sono dovute, oltre che alle ragioni sopra accennate, in larga misura anche alla *non comprensione epistemologica del fatto che esse rappresentano, appunto, un nuovo « paradigma »*, e non semplicemente particolari tentativi di soluzione di *puzzles* collocabili nell'ambito del vecchio « paradigma ». In altre parole, queste tesi non si riducono ad una interpretazione collocabile nell'alveo del « paradigma » tradizionale, e quindi non risultano confutabili con categorie derivanti dal vecchio « paradigma », appunto perché si collocano in una dimensione che è strutturalmente differente⁶¹.

(10) Nella misura in cui le tesi di fondo della nuova interpretazione presentano un nuovo « paradigma », *aprono numerose « vie nuove » al loro interno*, ossia numerose possibilità di soluzioni di problemi che sono emersi e che continuano a riemergere nella interpretazione di Platone, ormai insolubili nell'ambito del vecchio paradigma⁶².

⁵⁸ Cfr. in particolare quanto si è detto alle pp. 23 ss.

⁵⁹ Dimostreremo questa tesi nel corso di tutto il volume.

⁶⁰ Cfr., sopra, pp. 17 ss.

⁶¹ In particolare, dimostreremo nel corso dei prossimi tre capitoli in quale misura le tesi della Scuola di Tubinga costituiscano un nuovo paradigma, e per questo motivo non siano « mediabili » con le precedenti interpretazioni, né ridimensionabili, né confutabili in funzione delle medesime. È questo il contributo più significativo nostro e della Scuola di Milano.

⁶² Cfr., in particolare, il Capitolo quarto, *passim*.

Noi, in questo volume, accettiamo pienamente questo nuovo « paradigma », e, quindi, concordiamo in modo perfetto con la Scuola di Tubinga sulle questioni metodologiche.

Al momento della pubblicazione della ventesima edizione di questa nostra opera possiamo dire che alla Scuola di Tubinga si è aggiunta quella di Milano, con sviluppi del paradigma sia in ottica sintetica sia in ottica analitica ⁶³.

Ovviamente, le convergenze ermeneutiche con la Scuola di Tubinga non implicano necessarie convergenze anche teoretiche, perché il nuovo paradigma ha una rilevanza storica di ampio raggio, che può chiaramente includere varie differenziazioni di carattere teoretico, come avremo modo di vedere.

Le divergenze che potranno emergere, non riguarderanno il « paradigma » ermeneutico, bensì il riordinamento di alcuni elementi all'interno del paradigma medesimo. Pertanto, tali divergenze rientrano in quel settore in cui permane (e in misura certamente non esigua) la libertà del ricercatore nel ristrutturare i vari *puzzles* all'interno di un « paradigma », e in particolare in un settore come il nostro, che consiste nella ricostruzione scientifica del pensiero di un filosofo.

E chi ci seguirà su questo punto, comprenderà molto bene come, sulla base delle tesi epistemologiche di Kuhn, il nuovo « paradigma » *presenti una grande fecondità* dal punto di vista storico-ermeneutico, e, quindi, come esso risulti offrire, allo stato attuale delle ricerche, le migliori e le più feconde prospettive generali per le nuove indagini su Platone, che sbloccano la posizione di stallo in cui si sono venute a trovare le ricerche condotte nell'ottica del paradigma tradizionale, che ormai sembra essere privo di risorse, e, comunque, risulta aver perduto quelle funzioni regolative e dinamiche che hanno dato i loro frutti nel secolo scorso e nella prima metà del nostro.

Nei tre capitoli che seguono cercheremo di chiarire e di dimostrare in maniera dettagliata le cose che in quest'ultimo paragrafo, in connessione con l'esposizione dei capisaldi dell'epistemologia di Kuhn, abbiamo espresso in anticipo in modo sintetico.

⁶³ Si vedano le dettagliate indicazioni che diamo nell'Introduzione.

I « paradigmi » che hanno costituito gli assi portanti nella storia delle interpretazioni di Platone

I. I PARADIGMI ERMENEUTICI DI PLATONE SONO TRE, OLTRE A QUELLO CONSACRATO ALL'INTERNO DELL'ACCADEMIA

La storia delle interpretazioni di Platone, probabilmente, è la più ricca e la più varia che finora sia toccata ad un filosofo; e la sua ricostruzione, finora, è risultata piuttosto problematica, e, per molti aspetti, assai complicata¹. Ma già su questo punto, come abbiamo sopra accennato, i canoni epistemologici di Kuhn possono portare una notevole chiarificazione e semplificazione, naturalmente se applicati in maniera adeguata, e con i debiti adattamenti, che la ricostruzione della storia del pensiero filosofico richiede rispetto alla ricostruzione della storia delle varie branche del pensiero scientifico.

¹ Per una storia dell'interpretazione di Platone si potranno vedere le seguenti opere: H. VON STEIN, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Göttingen 1862-1875 (rist. Frankfurt a.M. 1965); A. LEVI, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, Torino (s.d.); H. LEISEGANG, *Die Platondeutung der Gegenwart*, Karlsruhe 1929; M.F. SCIACCA, *Platone, Vita e Pensiero*, Milano 1945 (ora in: *Platone*, Milano 1967, vol. II, pp. 349-427); E. M. MANASSE, *Bücher über Platon. Werke in deutscher Sprache*, Tübingen 1957; IDEM, ... *Werke in englischer Sprache*, Tübingen 1961; IDEM, ... *Werke in französischer Sprache*, Tübingen 1976 (sono numeri speciali della rivista « Philosophische Rundschau », Beihefte 1, 2 e 7); E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte II, volumi III/1 e III/2, a cura di M. ISNARDI PARENTE, La Nuova Italia, Firenze 1974; E.N. TIGERSTEDT, *Interpreting Plato*, Stockholm 1977. La bibliografia generale e particolare si troverà fino al 1925 in F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. I: K. PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, Leipzig 1926. Per gli anni successivi si vedano: W. TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main 1964; H. CHERNISS, *Plato 1950-1957*, « Lustrum », 4 (1959), pubblicato nel 1960, e 5 (1960), pubblicato nel 1961; L. BRISSON, *Platon 1958-1975*, « Lustrum », 20 (1977), pubblicato nel 1979; IDEM, *Platon 1975-1980*, « Lustrum », 25 (1983).

Il primo punto da guadagnare, dunque, al fine di chiarire la assai complessa storia delle interpretazioni di Platone alla luce dei lucidi canoni della epistemologia kuhniana, consiste nella esatta individuazione e nella determinazione dei *modelli basilari* che hanno generato e caratterizzato le differenti fasi delle ricerche sul pensiero di Platone, conferendo loro una unità e una coerenza. In altri termini, è necessario scoprire quali siano stati i « paradigmi » che hanno costituito gli assi portanti delle ricerche nelle differenti fasi, ossia le forze regolatrici e dinamiche delle ricerche.

Partiamo dalla situazione globale degli studi platonici di oggi, che ci permetterà di comprendere bene anche le differenti situazioni delle interpretazioni del passato. Hans Georg Gadamer ha scritto a questo proposito: « Il problema generale dell'interpretazione platonica, quale si presenta a noi oggi, si fonda sull'oscuro rapporto esistente fra *l'opera dialogica e la dottrina di Platone, che conosciamo soltanto mediante una tradizione indiretta* »². Detto in altri termini, il problema generale dell'interpretazione platonica quale si presenta oggi, consiste nel ricostruire in maniera adeguata i rapporti fra le *dottrine che leggiamo negli scritti* di Platone e le « *Dottrine non scritte* », che Platone ha voluto comunicare esclusivamente mediante la dimensione della *oralità dialettica*, ma che indirettamente noi conosciamo attraverso i discepoli.

Sulle precise concezioni platoniche intorno allo « scritto » e alla « oralità », e intorno alle loro significative differenze e alla loro diversa portata di contenuti dottrinali e di efficacia comunicativa, nonché sul modo di operare una loro *mediazione*, parleremo con molta ampiezza nei prossimi capitoli. Qui anticipiamo solamente alcuni elementi necessari per impostare il problema in via preliminare. In particolare, richiamiamo l'attenzione sul fatto che il caso di Platone è *unico ed irripetibile*, in quanto, come abbiamo già detto, Platone è l'unico autore di cui possediamo *tutti gli scritti* e, ad un tempo, una tradizione dossografica indiretta, che riferisce *dottrine non contenute negli scritti*: e non già di ca-

² H. G. GADAMER, *Idee und Wirklichkeit in Platos « Timaios »*, Heidelberg 1974; ora in: GADAMER, *Gesammelte Werke*, Band 6, Tübingen 1985, pp. 242-270 (il passo citato è a p. 244); tradotto anche in italiano in: GADAMER, *Studi platonici*, 2 voll., edizione italiana a cura di G. MORETTO, Marietti, Casale Monferrato 1983/1984 (il passo citato è nel vol. 2, p. 90; corsivo nostro).

rattere marginale o comunque parallelo, ma addirittura *di carattere essenziale intorno a problemi ultimativi*. Proprio per questo motivo, la determinazione del rapporto fra le dottrine scritte e le dottrine *non scritte* di Platone risulta veramente cruciale.

Ma appunto questo spiega preliminarmente, e perfettamente, in quale senso e in quale misura si differenzino i due « paradigmi ermeneutici » che oggi si fronteggiano: il primo sostiene (o, almeno, per lungo tempo ha sostenuto) *l'autonomia ossia l'autarchia totale e comunque decisiva degli scritti*, eliminando e riducendo drasticamente l'importanza e la portata delle « Dottrine non scritte »; il secondo sostiene, invece, *la correlazione strutturale ed essenziale fra « scritto » e « non scritto » e la necessità di far riferimento al « non scritto » per capire gli scritti*, e la conseguente necessità di rileggere l'intero *Corpus Platonicum* in questa chiave, al fine di poter ricostruire una visione globale di Platone.

Quest'ultimo paradigma è emerso in piena luce solamente nella seconda metà del nostro secolo, fra la fine degli anni Cinquanta e gli inizi degli anni Sessanta, e, quindi, non ha molti anni di vita alle proprie spalle³. Il primo paradigma è stato, invece, lanciato all'inizio del secolo XIX, soprattutto ad opera dello Schleiermacher; ed ha via via subito una serie di ristrutturazioni, di cui diremo più avanti, con uno *sfocamento assai considerevole*.

³ L'opera prima di KRÄMER è: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (Amsterdam 1967²); l'opera principale del GAISER è: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Con un importante Anhang: Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, Stuttgart 1963, 1968². Ma ambedue gli studiosi hanno continuato a studiare e a pubblicare molti studi su Platone senza interruzione. Una bibliografia completa e ragionata di tutto ciò che Krämer ha scritto su Platone si troverà nel suo *Platone italiano* (appendice V) sopracitato alla nota 6 del precedente capitolo; quest'opera fornisce anche una visione globale dell'interpretazione che lo studioso dà di Platone. Una bibliografia completa di tutto ciò che Gaiser ha scritto su Platone si troverà nel volume: *La metafisica della storia in Platone*, Introduzione e traduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1988, (1991²), pp. 33-42. Questo testo è il contenuto della seconda parte del volume *Platons ungeschriebene Lehre*, ma interamente ripensata e rielaborata. Era in programma anche il rifacimento della prima parte, ma, come già detto nell'Introduzione, l'autore è stato colto da morte improvvisa nel maggio 1988. È stato quindi tradotto l'originale: *La dottrina non scritta di Platone*, Presentazione di G. Reale, Introduzione di H. Krämer, Traduzione di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1994.

Ma prima del secolo XIX, vale a dire a partire dalla Scuola di Platone, ossia dal IV secolo a.C., all'età moderna, *quali paradigmi ermeneutici hanno predominato?*

Anche la risposta a questo problema non è difficile: per circa un millennio e mezzo, hanno predominato interpretazioni fondate sul paradigma medio e neo-platonico. In effetti, a partire dal III secolo d.C. sono prevalsi canoni interpretativi neo-platonici, preceduti da un cospicuo preludio medioplatonico, che va dalla fine dell'era pagana ai primi due secoli dell'era cristiana, con varie reviviscenze, soprattutto in età medievale.

Questo paradigma si incentra, ma a suo modo, come vedremo, *sugli scritti platonici*, con interessi esclusivamente *teoretici*, e in particolare *con l'uso dell'allegoresi come canone ermeneutico portato in primo piano*. Le « Dottrine non scritte » sono state tenute presenti dai Neoplatonici (anzi, si potrebbe addirittura affermare che il Neoplatonismo sarebbe impensabile, se si prescindesse dalle Platoniche « Dottrine non scritte » e dagli influssi da essa esercitati), ma, ancora una volta, in alcuni loro spunti e in alcune loro conseguenze di *carattere teoretico* e nelle esplicitazioni di alcune loro importanti implicanze speculative, di cui più avanti parleremo.

Prima della rinascita medio- e neo-platonica (e prima dell'età ellenistica durante la quale sono prevalse nella stessa Accademia forme di Scetticismo e una sorta di vero e proprio letargo del Platonismo nelle sue istanze metafisiche di fondo), è prevalso il paradigma consacrato dai discepoli diretti di Platone, che ha le sue radici nell'attività didattica di Platone medesimo.

Questo paradigma, in un certo senso, *dà una netta preminenza alle « Dottrine non scritte »*, con una carica teoretica fortissima, come vedremo. A questo paradigma si rifà oggi la Scuola di Tubinga in larga misura, perché esso ridà appunto quella prospettiva che era canonica nel IV secolo a.C., e quindi costituisce quel paradigma consacrato, con la massima autorevolezza, da Platone stesso, dai suoi discepoli diretti e dai contemporanei che erano iniziati alle dottrine dell'Accademia. Tuttavia, resta una differenza notevole, dovuta alla « storicità » e alla « scientificità » che danno al nuovo paradigma *un'altra statura* (appunto in dimensione storica e scientifica), totalmente assente nell'antico paradigma.

In questa sede non possiamo se non limitarci ad esemplifi-

care questi paradigmi⁴, ad eccezione del nuovo paradigma ermeneutico, che, invece, discuteremo e illustreremo con ampiezza, al fine di poter procedere alle sue applicazioni in maniera adeguata⁵.

Ma, prima di passare all'illustrazione di ciascuno di questi paradigmi, rimandiamo alla pagina seguente, dove presentiamo una tavola sinottica che funge da prospetto riassuntivo.

II. IL PARADIGMA CONSACRATO DAI DISCEPOLI DIRETTI DI PLATONE NELL'ANTICA ACCADEMIA

Il primo paradigma interpretativo di Platone, come sopra abbiamo già rilevato, è nato proprio nell'ambito della schiera dei suoi *discepoli diretti*, fra i quali occupano un posto preminente, oltre ad Aristotele, Speusippo e Senocrate, vale a dire il secondo ed il terzo scolarca dell'Accademia.

Questo paradigma, pertanto, ha la sua genesi, oltre che negli scritti, nell'insegnamento e nella viva parola di Platone, e, di conseguenza, è *il frutto di un impatto diretto dei discepoli con il maestro*, e dunque rappresenta, per più di un aspetto, un punto di riferimento irrinunciabile.

Questo paradigma oggi può essere ricostruito agevolmente, a motivo dei notevoli guadagni degli studi più recenti⁶. Resta-

⁴ Per precise ragioni di carattere metodologico, abbiamo scelto di non appesantire questo volume con numerosi riferimenti bibliografici di carattere erudito, o di tenore plemico. In particolare, notiamo che, se avessimo accompagnato i contenuti concettuali qui presenti con corrispondenti esemplificazioni bibliografiche, avremmo dovuto amplificare questo capitolo in una maniera del tutto sconveniente, almeno in vista dell'organico raggiungimento del fine al quale miriamo. In effetti, una adeguata illustrazione bibliografica ragionata dello schema che qui tracciamo, richiederebbe, di per sé, un volume a parte, o quantomeno un grosso opuscolo. Il lettore potrà facilmente comprendere quali siano gli autori e le opere cui implicitamente ci riferiamo; infatti li potrà agevolmente recuperare consultando le opere citate sopra alla nota 1. Potrà anche vedere il nostro saggio bibliografico su *Platone*, pubblicato nel volume *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. MATHIEU, Editrice La Scuola, vol. I Brescia 1975, pp. 179-246.

⁵ Cfr. i Capitoli terzo e quarto, *passim*.

⁶ La vecchia edizione dei frammenti di SPEUSIPPO di P. LANG, *De Speusippi Academici scriptis. Accedunt Fragmenta* (Bonn 1911) è stata sostituita da quella di G. ROSENKRANTZ, *Fragmenta Speusippi* (Lipsia 1926).

I « paradigmi »
essenziali
in base ai quali
si è svolta la
assai complessa
storia della
interpretazione
di Platone
dal IV secolo
a.C. ad oggi,
si possono
riassumere
nei seguenti
quattro

(1) Il « paradigma » originario, nato con Platone stesso, consacrato dai suoi discepoli diretti e sviluppatosi nella prima Accademia. È di natura prevalentemente teoretica e si incentra su una accentuata preminenza delle « Dottrine non scritte » sugli scritti platonici.

(2) Il « paradigma » neoplatonico, esso pure di natura accentuatamente teoretica, ma incentrantesi prevalentemente sugli scritti, interpretati in una ottica fortemente allegorica. Inoltre assorbe anche elementi basilari delle « Dottrine non scritte » e si sviluppa teoreticamente in modo assai cospicuo.

(3) Il « paradigma », lanciato soprattutto dallo Schleiermacher, che si incentra sulla preminenza pressoché assoluta attribuita agli scritti ed escludente o delimitante fortemente (sia dal punto di vista cronologico sia dal punto di vista dottrinale) il significato e l'importanza delle « Dottrine non scritte ».

(4) Il « paradigma » proposto dalla Scuola platonica di Tubinga, che riporta in primo piano le « Dottrine non scritte » accanto agli scritti platonici, e le presenta come globalmente necessarie al fine di poter comprendere adeguatamente gli scritti medesimi, sia dal punto di vista storico sia dal punto di vista dottrinale. Gli scritti di Platone non ridanno « tutto Platone ».

no in discussione la valutazione e il conseguente giudizio circa la *validità* e la *oggettività* di tale paradigma, per il motivo che, come vedremo, questo dipende in larga misura dall'interpretazione che si dà delle « Dottrine non scritte » di Platone (e dei loro rapporti con gli scritti), che in esso risultano decisamente preminenti⁷.

Tuttavia, per intendere questo paradigma della Scuola di Platone, in via preliminare, è sufficiente individuare alcuni tratti essenziali, che più avanti riprenderemo e approfondiremo in modo sistematico.

tuita da ben due nuove edizioni con commentario, ambedue assai cospicue: M. ISNARDI PARENTE, *Speusippo, Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Bibliopolis, Napoli 1980; L. TARÁN, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Brill, Leiden 1981. La vecchia edizione di R. HEINZE dei frammenti di SENOCRATE: *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente* (Leipzig 1892) è stata egualmente sostituita da quella di M. ISNARDI PARENTE, *Senocrate-Ermodoro, Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Bibliopolis, Napoli 1982. Inoltre, una ottima ricostruzione di tutto quanto il pensiero della Accademia antica è stata pubblicata da H. KRÄMER, *Die Ältere Akademie* nella nuova edizione dell'UEBERWEG: *Die Philosophie der Antike*, Band 3, Basel-Stuttgart 1983, pp. 1-174. Qui il lettore troverà anche un elenco completo della letteratura sull'argomento.

⁷ Ricordiamo in particolare M. ISNARDI PARENTE, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze 1979, e i commentari a Speusippo e a Senocrate della stessa autrice sopra citati. L'interpretazione della ISNARDI PARENTE cerca di rendere il più coerente possibile il paradigma tradizionale e difende posizioni chernissiane, ma in maniera molto equilibrata. Tuttavia, ISNARDI PARENTE resta ferma su questa posizione, ossia « [...] che Platone debba continuare ad essere interpretato fundamentalmente in base alla dottrina delle idee, che costituisce l'asse portante della filosofia dei dialoghi; e che la dottrina dei principi sia contenuta nel tardo Platone solo come inizio di un ripensamento o di un approfondimento, allo stato tendenziale, in uno sforzo di Platone di andare oltre se stesso, e di chiarire ulteriormente lo *status* ontologico del sensibile. Lo sforzo speculativo dell'Accademia parte di qui: la differenziazione prodottasi fra le diverse interpretazioni accademiche del pensiero di Platone, che sono insieme ipotesi di interpretazione metafisica del reale, verte essenzialmente sul punto se la dottrina delle idee sia o no ancora sostenibile, una volta proseguita la ricerca che verte sui principi o se convenga rinunciare totalmente ad essa » (*Speusippo*, p. 57). Noi siamo su posizioni opposte, come ampiamente dimostreremo; tuttavia giudichiamo le opere della ISNARDI PARENTE un punto di riferimento indispensabile. Si vadano alcune precise risposte che fornisce H. KRÄMER, *La nuova immagine di Platone*, traduzione di A. PENSA, revisione di G. REALE, premessa di M. GIGANTE, Napoli 1986.

1. *La posizione di Aristotele*

Partiamo da Aristotele, e, precisamente, dal sesto capitolo del primo libro della *Metafisica*, dove troviamo il quadro più sintetico e più istruttivo a questo riguardo⁸. In tale testo lo Stagirita si muove secondo tre direzioni: (a) presenta la teoria delle Idee in generale; (b) illustra e discute la teoria dei Principi primi, dai quali derivano le Idee medesime e quindi tutto il resto; (c) tratteggia la struttura gerarchica della realtà soprasensibile in Platone.

(a) Dapprima — ci dice Aristotele — Platone ha frequentato l'eracliteo Cratilo, e, di conseguenza, ha maturato e poi mantenuto la convinzione secondo la quale « tutte le cose sensibili sono in continuo flusso e di esse non è possibile scienza ». Successivamente, Platone accettò da Socrate il metodo della ricerca dell'universale e della definizione. Socrate aveva applicato questo metodo solo alla sfera etica, ma Platone lo estese alla realtà nella sua totalità, giungendo alle seguenti conclusioni: gli oggetti sensibili sono in continuo mutamento, e, quindi, non possono essere ciò a cui si riferiscono la definizione e l'universale; pertanto debbono esistere altre realtà, alle quali le definizioni si riferiscono. Orbene, Platone ha denominato « Idee » appunto queste realtà, e ha sostenuto che la pluralità delle cose sensibili che porta lo stesso nome delle Idee corrispondenti, sussiste per « partecipazione » alle Idee medesime. Su questo punto — sottolinea Aristotele — Platone ha cercato di innovare la posizione dei Pitagorici che parlano di « imitazione »; ma ha innovato solamente il nome, e non ha approfondito (come non l'avevano approfondito i Pitagorici) il significato di questa « partecipazione »⁹.

(b) Il rapporto di « partecipazione » che esiste fra le Idee e le cose sensibili corrispondenti, implica che le Idee o Forme siano « cause » dei sensibili. Tuttavia le Idee o Forme *non sono le cause prime e ultimative*. Platone infatti — ci dice Aristotele — riteneva che ci fossero « elementi costitutivi » delle Idee medesime,

⁸ Rimandiamo a questo proposito alla nuova edizione del nostro lavoro: *ARISTOTELE, Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, a cura di G. REALE, 3 voll., Vita e Pensiero, Milano 1993; 1995², consultando il quale il lettore potrà anche costatare in che misura il nuovo paradigma apporti maggior chiarezza, oltre che nell'interpretazione di PLATONE, anche nell'interpretazione dei rapporti fra ARISTOTELE e PLATONE.

⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 987 a 29-988 a 17.

e, quindi, dei *Principi ulteriori alle Idee medesime*. Questi Principi supremi sono l'Uno e la Diade di grande-e-piccolo, o Diade illimitata ed indefinita. La funzione dell'Uno viene assimilata da Aristotele alla « forma » e la funzione della Diade alla « materia ». Di conseguenza, le Idee sono prodotte dall'Uno come « causa formale » e dalla Diade di grande-e-piccolo come « causa materiale »; le Idee, a loro volta, sono « causa formale » delle cose sensibili, e il grande-e-piccolo (ovviamente ad un differente livello) funge, ancora una volta, da « causa materiale ».

Scrivendo Aristotele: « [...] risulta chiaro che egli (Platone) ha fatto uso di due sole cause: di quella formale e di quella materiale. Infatti le Idee sono cause formali delle altre cose, e l'Uno è causa formale delle Idee. E alla domanda quale sia la materia avente funzione di sostrato, di cui si predicano le Idee nell'ambito dei sensibili, e di cui si predica l'Uno nell'ambito delle Idee, egli risponde che è la Diade, cioè il grande-e-piccolo »¹⁰.

Aristotele conclude il capitolo specificando il valore *assiologico* dei due Principi supremi, ossia precisando che all'Uno Platone attribuì la causa del *bene*, e al Principio opposto della Diade quella del *male*¹¹.

(c) Già dalle cose che abbiamo detto risulta che, in funzione di questo paradigma interpretativo, oltre ai sensibili non esiste solamente la sfera delle Idee, bensì, al di sopra di esse, esiste anche la sfera dei Principi supremi Uno e Diade. Ma Aristotele ci dice di più, riferendoci che Platone ammetteva fra i sensibili e le Idee anche una *sfera intermedia*, costituita dagli *enti matematici*: « [...] egli (Platone) afferma che, accanto ai sensibili e alle Forme, esistono gli enti matematici "intermedi" fra gli uni e le altre, i quali differiscono dai sensibili perché immobili ed eterni, e differiscono dalle Forme perché ve ne sono molti simili, mentre ciascuna Forma è solamente una e individua »¹².

E c'è di più ancora. Aristotele pone accanto alle Idee i *Numeri ideali*, e ci dice che Platone li considerava « causa » e « sostanza » delle altre cose¹³. In questo, precisa lo Stagirita, egli si

¹⁰ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 988 a 9-14; cfr. p. 218, nota 9.

¹¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 988 a 14-17.

¹² ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 987 b 14-18. Si veda il testo greco, più avanti, p. 237, nota 23.

¹³ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 987 b 24 s.

accordava con i Pitagorici, ma da essi si discostava, ponendo i Numeri come separati dai sensibili; ossia come trascendenti (così come si scostava dai Pitagorici, ponendo gli enti matematici come « intermedi »)¹⁴.

Aristotele, nel passo che stiamo interpretando, lascia intendere che i Numeri ideali e le Idee non si identificano in senso totale ed assoluto; e sembra, inoltre, parlare dei Numeri come *primi derivati* dall'Uno e dalla Diade¹⁵.

La gerarchia della realtà soprasensibile risulta, dunque, essere la seguente, secondo l'ordine dall'alto al basso:

- (1) i Principi supremi dell'Uno e della Diade di grande-e-piccolo;
- (2) Numeri ideali;
- (3) Idee o Forme;
- (4) Enti matematici « intermedi ».

Ciò che, di primo acchito, colpisce maggiormente il lettore nel considerare questa immagine del pensiero di Platone tracciata da Aristotele, è che essa *per più di due terzi* non corrisponde a quanto leggiamo nei dialoghi. Il fulcro di questo paradigma ermeneutico *non sta dunque negli « scritti », ma fuori di essi*. E Aristotele stesso ce lo suggerisce in un passo parallelo molto importante della *Fisica*, dove parla espressamente di « Dottrine non scritte » (ἄγραφα δόγματα) di Platone (cui, evidentemente, vanno riferite anche tutte le tesi del testo della *Metafisica* che abbiamo esposto e che non si trovano in modo preciso nei dialoghi)¹⁶.

Ma, tralasciando, per il momento, l'approfondimento di questo tema, su cui dovremo tornare più avanti con ampiezza¹⁷, vediamo come Speusippo e Senocrate, a giudicare dai frammenti che ci sono pervenuti, ripensassero, discutessero e cercassero di ridimensionare e riproporre la filosofia di Platone nella prima Accademia, *proprio in funzione del paradigma che abbiamo tracciato*.

¹⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 987 b 27 ss.

¹⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 987 b 29 - 988 a 10.

¹⁶ ARISTOTELE, *Fisica*, Δ 2, 209 b 11-17. Si veda il testo greco, più avanti, p. 623, nota 65.

¹⁷ Cfr. Capitoli settimo ottavo e nono, *passim*.

2. *La posizione di Speusippo*

Speusippo opera esattamente in funzione di questo paradigma. Anzi, è da rilevare come il nipote e successore di Platone tenda addirittura ad eliminare il fulcro intorno al quale si incentrano gli *scritti* platonici, ossia la teoria delle Idee, a favore del fulcro attorno al quale ruotano le « Dottrine non scritte », ossia la teoria dei Principi, con tutte le conseguenze che ne derivano, e, in particolare, con una reinterpretazione dei Principi e con una riconfigurazione della struttura gerarchica della realtà soprassensibile.

In particolare, Speusippo, ponendo in secondo ordine le realtà ideali (ossia gli universali, vale a dire le Idee e i Numeri ideali), porta in primo piano *i numeri* e gli *oggetti matematici*, che per Platone erano invece « intermedi », nel senso che sopra abbiamo precisato. Egli mantiene, tuttavia, la struttura della trascendenza di questi numeri e enti matematici, considerandoli come la chiave unificante e strutturante il sensibile.

Questo comportava, naturalmente, la reinterpretazione dei Principi invece che come Uno e Diade di grande-e-piccolo, come Uno e Molti, giacché l'Unità e la Molteplicità risultano essere in modo più chiaro principi generativi dei numeri matematici. Inoltre, la preminenza del quantitativo sul qualitativo, comportava anche una differente valutazione assiologica dei Principi medesimi. Per Speusippo, infatti, l'Uno non coincide con il Bene (e il Principio opposto non coincide con il Male), perché il bene e il bello si manifestano *in ciò che deriva dal Principio*, e dunque *nel principiato*.

Infine comportava, altresì, una differente concezione della gerarchia della realtà, i cui differenti piani (numeri matematici, grandezze matematiche, anima, sensibili) derivavano non immediatamente dall'Uno e dal Molteplice, ma da principi corrispondenti analogicamente a questi¹⁸.

3. *La posizione di Senocrate*

Anche Senocrate opera in funzione del medesimo paradigma, ma cercando di riportare l'Accademia ad una maggiore fedeltà a Platone. Egli ridifende la teoria delle Idee, sia pure in su-

¹⁸ Cfr. SPEUSIPPO, frt. 48-88 ISNARDI PARENTE.

bordinazione alla teoria dei Principi, presentati come l'asse portante principale del pensiero di Platone.

A parte qualche precisazione sul secondo Principio e una accentuata connessione fra Enti matematici e Numeri ideali, Senocrate sembra essersi mantenuto fedele alla struttura gerarchica della realtà soprasensibile, che, come abbiamo visto, Aristotele riferisce espressamente a Platone¹⁹.

4. *Conclusioni riassuntive sul paradigma ermeneutico consacrato dall'Accademia.*

Il paradigma ermeneutico dei discepoli di Platone risulta dunque, chiaro: *il pensiero del fondatore dell'Accademia ha come fondamento ultimativo la teoria dei Principi, che non è contenuta nei dialoghi.*

Questa teoria è considerata *più importante della teoria delle Idee*, al punto che il primo successore di Platone, e per di più suo nipote, non esita a rinunciare alla teoria delle Idee, al fine di superare una serie di aporie, puntando interamente sulla teoria dei Principi, intesi, evidentemente, come il messaggio ultimativo ed essenziale di Platone²⁰.

Del resto lo stesso Aristotele, che critica *sia* la teoria delle Idee *sia* la teoria dei Principi, nella discussione critica di questo paradigma dedica un interesse preminente proprio alla teoria dei Principi ed alle tematiche ad essa connesse; e nel corso della *Metafisica* accoglie da questa tematica spunti fecondi non meno di quelli tratti dalla teoria delle Idee, almeno per i suoi personali interessi.

Infine, gli enti matematici hanno per tutti una grande importanza. E se per Speusippo prendono il posto delle Idee, per gli altri restano — sia pure con varie sfumature — « intermedi », e lo stesso Aristotele, che pur nega ad essi una autonoma consistenza ontologica, di essi si avvale come di un elemento-base per fondare la sua celebre distinzione delle tre scienze teoretiche²¹.

¹⁹ Cfr. SENOCRATE, fr. 92-122 ISNARDI PARENTE.

²⁰ Cfr. SPEUSIPPO, fr. 73-80 ISNARDI PARENTE.

²¹ È questa una tesi che è stata dimostrata con acume e in modo dettagliato da PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953; 1968³, rist. 1975. L'opera è ora disponibile in questa stessa nostra collana: *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Traduzione di E. PEROLI, Introduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1990; si vedano in particolare pp. 119-160.

La mappa sinottica che segue, riassume il punto focale intorno al quale abbiamo concentrato la nostra attenzione, e ci permette di concludere.

1	2	3	4
<i>I piani della realtà intelligibile secondo Platone</i>	<i>La posizione assunta da Aristotele</i>	<i>La posizione assunta da Speusippo</i>	<i>La posizione assunta da Senocrate</i>
(1) Uno e Diade	non li ammette	li ammette con ritocchi del secondo principio, puntando sulla coppia Uno/Molti	li ammette
(2) Numeri ideali	non li ammette	non li ammette come sostanze vere	li ammette
(3) Idee e Forme	non le ammette come sostanze vere e sostiene che tutte le forme delle realtà fisiche sono immanenti alla materia	non le ammette come sostanze vere	le ammette
(4) Enti matematici « intermedi »	non li ammette come sostanze vere; tuttavia si avvale degli enti matematici per fondare e giustificare la tripartizione delle scienze teoriche in teologia, matematica e fisica	li ammette, ma li eleva al livello dei Numeri ideali e delle Idee	li ammette, ma in parte riducendoli ai Numeri ideali

Si noti che questa scansione gerarchica della realtà soprasensibile è esattamente quella attorno a cui ruotano i celebri libri tredicesimo e quattordicesimo della *Metafisica* di Aristotele, i quali muovono esattamente dal basso all'alto, ossia dalla discus-

sione intorno agli enti matematici, per passare alla discussione intorno alle Idee, per giungere, infine, alle questioni relative ai Numeri ideali e ai Principi supremi ²².

E i quattro livelli sono discussioni e portati continuamente in primo piano, in una maniera molto utile al fine di ricostruire quello che i più grandi discepoli dell'Accademia ritenevano l'asse portante del pensiero di Platone, e le relative loro prese di posizione teoretiche.

Questo paradigma, come abbiamo già sopra accennato, ha molte analogie con quello che vedremo proposto dalla Scuola di Tubinga; e, per molti aspetti, può essere effettivamente assimilato ad esso, anche perché i documenti essenziali ci provengono proprio da Aristotele e dagli Accademici. Ma le differenze che impongono una distinzione fra essi non sono poche.

(a) In primo luogo, come abbiamo già sopra precisato, i discepoli di Platone avevano interessi esclusivamente *teoretici* per le dottrine del maestro.

(b) Davano un peso assolutamente predominante al « non scritto ».

(c) Mancavano loro totalmente *la dimensione storica* e l'ottica che da essa dipende, con tutti i connessi problemi metodologici e scientifici, che invece, come vedremo, il nuovo paradigma porta in primo piano.

(d) Probabilmente i discepoli erano anche portati a sottovalutare i dialoghi, o, quantomeno, a piegarli nel senso che lo sviluppo da essi dato alle « Dottrine non scritte » imponeva come necessario, come provano, ad esempio, alcune informazioni che ci sono pervenute sulla loro interpretazione del *Timeo*, che (sia pure in maniera attenuata) anticipa un canone ermeneutico che prelude all'interpretazione allegorica che verrà consacrata soprattutto dai Neoplatonici ²³.

Ma su questi punti avremo modo di ritornare più avanti e a più riprese.

²² Si veda come abbiamo messo ben in rilievo questo punto già nel nostro commentario alla *Metafisica*, vol. II, pp. 347 ss.

²³ Cfr. ARISTOTELE, *De caelo*, A 10, 279 b 32 ss.; SPEUSIPPO, fr. 94 e 95 ISNARDI PARENTE; SENOCRATE, fr. 153-158 ISNARDI PARENTE.

III. IL PARADIGMA NEOPLATONICO ED IL SUO INFLUSSO DURATO PER PIÙ DI UN MILLENNIO E MEZZO

Il secondo paradigma interpretativo, come abbiamo già accennato, si è formato congiuntamente al rinascere del Platonismo e si è sviluppato in maniera varia, parallelamente allo svilupparsi del Platonismo medesimo.

Le tappe secondo le quali si può scandire questa complessa parabola sono almeno quattro.

1. *La tappa inaugurata dal Medioplatonismo*

Dapprima il nuovo paradigma è stato abbozzato, sia pure in un'ottica ancora molto parziale, dal Medioplatonismo, a partire dagli ultimi decenni dell'età pagana, e specialmente nel corso del II secolo dopo Cristo²⁴.

La formulazione più significativa di questo abbozzo si legge nel *Didascalico* di Albino (o Alcinoos che sia), che si colloca verso la metà del II secolo d.C. e presenta una sintesi significativa²⁵.

I tratti distintivi di questo paradigma si possono riassumere nel modo che segue.

(a) Predomina un interesse teoretico in senso totale.

(b) Acquista un notevole rilievo la concezione della struttura gerarchica della realtà soprasensibile e del divino, che vengono differenziati a tre livelli: Primo Intelletto (o Primo Dio), Secondo Intelletto (o Intelletto dell'Anima del mondo), Anima del mondo. Il Primo Intelletto sveglia l'Anima del mondo e la rivolge a sé, generando in questo modo l'Intelletto di essa. Le Idee platoniche diventano, di conseguenza, Pensieri-di-Dio-che-pensa-se-stesso, e in quanto tali sono l'eterno paradigma e la regola di tutte quante le cose. E non solo si tende a sintetizzare la platon-

²⁴ Sul Medioplatonismo cfr. la bibliografia e le indicazioni essenziali che diamo nella nostra *Storia della filosofia antica*, vol. V, Vita e Pensiero, Milano 1985⁵, pp. 428-433; e per l'interpretazione che ne diamo si veda il vol. IV, 1989⁶, pp. 307-364.

²⁵ Il *Didascalico* è edito da K.F. HERMANN, *Platonis Dialogi*, vol. VI, Lipsiae 1880², pp. 152-189 e da P. LOUIS: ALBINOS, *Epitomé*, Paris 1945 si veda ora: ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté par J. WHITTAKER et traduit par P. LOUIS, Paris 1990.

ca concezione del mondo delle Idee con l'Intelletto divino aristotelico che pensa-se-medesimo, ma la stessa concezione platonica delle *Idee trascendenti* viene difesa insieme a quella aristotelica delle *forme immanenti*: le prime sono « intelligibili primi », in quanto *cause*; le seconde sono « intelligibili secondi », in quanto *effetti delle prime*.

(c) L'identificazione del Primo Intelletto con la realtà prima e suprema spiega la ragione per cui l'Uno e la Diade del Platone « non scritto » siano rimasti ai margini, mentre costituiscono l'asse portante della parallela speculazione neopitagorica, e mentre l'Uno diventerà il principio fondamentale di tutto il Neoplatonismo. I Medioplatonici, di conseguenza, non parlano tanto dei « Principi » che spiegano tutta la realtà a tutti i livelli, quanto dei principi che spiegano il cosmo, e li riducono a tre fondamentali: *Dio, Idee e materia*.

(d) Il fine dell'uomo è *l'assimilazione a Dio*.

(e) Il testo-base di Platone di cui Albino si serve è il *Timeo*, pur facendo riferimento anche ad una serie di altri dialoghi. Ma ciò che a proposito dell'illustrazione del paradigma generale di cui stiamo trattando interessa, è il fatto che nei dialoghi platonici si tenda a leggere teorie che non vi sono espresse. Citiamo un solo caso particolarmente eloquente: Platone, scrive Albino, « ha mostrato nel *Parmenide* e in altri dialoghi le dieci categorie »²⁶.

In altri termini: si ritiene di poter leggere in Platone una serie di acquisizioni posteriori, come alcune dottrine di Aristotele (logiche e metafisiche), oltre a quelle cui abbiamo già fatto cenno, così come anche certi spunti di genesi stoica.

2. *Formulazione del paradigma neoplatonico nella sua piezza da Plotino a Proclo*

Con Plotino il paradigma ha assunto una formulazione assai più sistematica e teoreticamente più significativa. E, successivamente, esso si è ingrandito parallelamente allo sviluppo del Neoplatonismo; in particolare, si è ampliato con Giamblico e soprat-

²⁶ ALBINO, *Didascalico*, VI 159, 43 s. Hermann: καὶ μὴν τὰς δέκα κατηγορίας ἐν τε τῷ Παρμενίδῃ καὶ ἐν ἄλλοις ὑπέδειξε. Per le documentazioni delle tesi sopra sintetizzate si veda la nostra *Storia...*, vol. IV, pagine indicate alla nota 24.

tutto con Proclo, con cui esso ha raggiunto un culmine, per molti aspetti intrascendibile nel suo genere.

(a) In particolare con Plotino la struttura della realtà imperniata sulla dottrina delle tre ipostasi (Uno, *Nous*, Anima), che procedono l'una dall'altra (secondo il ritmo triadico circolare della « permanenza », « processione » e « con-versione »), diventa preminente; e i Neoplatonici successivi non faranno altro che sviluppare in maniera assai complessa questa struttura, tutti convinti di ritrovarla, almeno in conveniente misura, riposta negli scritti di Platone. A questo riguardo, questo passo di Plotino è veramente esemplare: « [...] anche Platone insegna i suoi tre gradi: Tutto — egli dice (e vuol riferirsi a ciò che è primo) — è intorno al Re del Tutto e il secondo è intorno al Secondo e il terzo intorno al Terzo. Ma egli afferma ancora che la causa ha un Padre, quella causa che — lo dice lui stesso — è lo Spirito; creatore, infatti, per lui è lo Spirito; Costui — egli dice — crea l'anima in quella sua coppa. E al Padre della causa — ch'è poi lo Spirito — egli dà il nome di “il Bene”, e di “Ciò che sta al di là dello Spirito e al di là dell'Essere” e in molti luoghi chiama l'essere e lo Spirito (*Nous*), Idea senz'altro. Ond'è che Platone è consapevole che dal Bene deriva lo Spirito (*Nous*) (Idea) e dallo Spirito (*Nous*) l'Anima; ed ecco che questi nostri ragionamenti non sono una novità né datano da oggi, ma sono stati fatti da gran tempo sia pure non esplicitamente e i nostri ragionamenti attuali si presentano solo come interpretazione di quegli antichi, con testi che ci garantiscono che queste dottrine sono antiche, proprio attraverso gli scritti di lui, di Platone »²⁷.

²⁷ PLOTINO, *Enneadi*, V 1,8, 1-14 (traduz. V. CILENTO). Leggiamo anche il testo greco: καὶ τὰ Πλάτωνος τριτὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα — φησὶ γὰρ πρῶτα — καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῶ· τοῦτον δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ. τοῦ αἰτού δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τὰγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. πολλαχοῦ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει· ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τὰγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν. καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν.

E la stessa convinzione, sia pure con diverse sfumature, hanno condiviso tutti i Neoplatonici: negli scritti di Platone, convenientemente interpretati, essi erano convinti di trovare l'intera dottrina da essi professata.

(b) Naturalmente, i Neoplatonici sfruttarono in maniera cospicua dottrine provenienti dalle platoniche « Dottrine non scritte », diffuse dagli antichi Accademici, da Aristotele, e fatte proprie dai Neopitagorici. Si potrebbe addirittura affermare che senza le «Dottrine non scritte» il Neoplatonismo non si sarebbe sviluppato. In particolare, la dottrina dell'« Uno » come Principio supremo coincidente con il Bene, inteso come *al-di-sopra-dell'essere-e-del-pensiero*, e quindi la conseguente *henologia*, sono un ripensamento e uno sviluppo radicale della grande dottrina platonica. Anche la « Diade indefinita » è ripresa, ma considerata come essa stessa procedente dall'Uno, così come tutte le altre realtà. Plotino riprende, inoltre, la dottrina delle Idee come prodotte dalla congiunzione dell'Uno e della Diade. Anche la teoria dei Numeri ideali è ripresa e variamente sviluppata. Tuttavia, queste dottrine sono considerate in compatta connessione con i dialoghi²⁸.

(c) Il fine dell'uomo, la platonica *assimilazione al divino*, si precisa come *henosis*, ossia come trascendente unificazione, ossia come *ricongiungimento con l'Uno*²⁹.

(d) Il *Timeo* resta un testo basilare. Proclo lo considerava addirittura come lo scritto per eccellenza, da salvare al di sopra di tutti gli altri. Ma il *Parmenide* diventa per molti Neoplatonici lo scritto contenente l'ossatura di tutta la metafisica. Già Plotino scriveva: « [...] il *Parmenide* platonico parla con maggiore esattezza critica [*scil.*: che non lo scritto di Parmenide medesimo], distinguendo tra loro l'Uno primordiale [= la prima ipostasi], quello che è più propriamente Uno, il secondo, che egli chiama Uno-Molti [= seconda ipostasi], e il terzo che è uno-e-molti [= terza ipostasi]. Così proprio nel nostro senso, consente anche

²⁸ Cfr. la nostra *Storia...*, vol. IV, pp. 527-530.

²⁹ Cfr. la nostra *Storia...*, vol. IV, pp. 596-605.

lui con la dottrina delle tre nature »³⁰. Se, poi, si leggono le parti pervenuteci dell'imponente commentario di Proclo al *Parmenide*, si ha una chiara idea di come i Neoplatonici piegassero il testo platonico, in modo da poter ricavare per intero le loro dottrine³¹.

E già a partire da Giamblico vennero addirittura codificati i canoni per una interpretazione fortemente allegorica degli scritti platonici. Secondo Giamblico, un dialogo platonico doveva essere interpretato, in primo luogo, in funzione di un fine e di uno scopo unitario. E proprio in funzione di questo scopo dovevano essere interpretati non solo l'insieme, ma altresì il prologo e le varie parti del dialogo. Sempre secondo Giamblico, inoltre, era possibile leggere un dialogo platonico a differenti livelli: egli, infatti, concepiva la metafisica, la matematica, la fisica e l'etica come strettamente unite fra di loro secondo il rapporto di « modello » e di « immagine ». Più precisamente: la metafisica era il modello, la matematica l'immagine; a sua volta, la matematica era il modello rispetto alla fisica, mentre questa ne era l'immagine; l'etica era considerata come strettamente connessa alla matematica. Sulla base di questi canoni, che ridavano lo schema dell'allegoresi, *era possibile interpretare i dialoghi a un differente livello, senza contraddire il canone dello scopo principale, appunto passando dall'immagine al modello: e cioè da una esposizione fisica, al suo modello matematico; e dal livello matematico, considerato a sua volta come immagine, era possibile passare all'ulteriore modello metafisico; oppure, analogamente, era possibile passare dalle parti al tutto*³².

³⁰ PLOTINO, *Enneadi*, V 1, 8, 23-27 (traduz. V. CILENTO). Leggiamo anche il testo greco: ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαίρει ἅπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἓν, ὃ κυριώτερον ἓν, καὶ δεύτερον ἓν πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἓν καὶ πολλὰ. καὶ σύμφωνος οὕτως καὶ αὐτός ἐστι ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν.

³¹ Si veda: *Procli in Parmenidem commentarii*, ed. G. STALLBAUM, Lipsiae 1839 (Frankfurt a.M. 1976); *Platonis Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima ad huc inedita, interprete G. de Moerbeka, ediderunt, praefatione et adnotationibus instruxerunt R. KLIBANSKY - C. LABOWSKY*, London 1953.

³² Su questo tema si veda: K. PRAECHTER, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in AA.VV., *Genethliakon Carl Robert*, Berlin 1910, pp. 103-156, in particolare pp. 128 ss. (ora anche in K. PRAECHTER, *Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim-New York 1973, pp. 165-216); B. DALSGAARD LARSEN, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus 1972; J.M. DILLON, *Jamblichus Chalcidensis In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Brill, Leiden 1973; I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, « Études Augustiniennes », Paris 1978.

3. *Riduzione del paradigma neoplatonico nel corso del Medioevo*

Anche nel corso del Medioevo è prevalso questo paradigma, sia pure in maniera assai ridotta, ossia con notevoli semplificazioni teoretiche, con predominio dei tratti medioplatonici, e con limitatissima conoscenza dei testi diretti di Platone.

Questo è ben comprensibile per una serie di ragioni.

(a) I primi Padri della Chiesa attinsero a fonti medioplatoniche; e anche i Padri che successivamente attinsero a fonti neoplatoniche, le semplificarono, al fine di operare una mediazione con le dottrine cristiane. Ma il Neoplatonismo in generale aveva già cominciato, nella sua ultima fase ad Alessandria, ad operare riduzioni in senso medioplatonico.

(b) In Occidente costituirono punti di riferimento la traduzione del *Timeo* di Calcidio, accompagnata da un commentario che per molti aspetti ritorna su posizioni medioplatoniche, nonché il commentario al *Sogno di Scipione* di Cicerone scritto da Macrobio, pure ispirato ad un Neoplatonismo semplificato (Macrobio cita, oltre che Platone, Plotino, ma non cita i Neoplatonici posteriori a Porfirio)³³.

(c) Anche sant'Agostino trasse da testi neoplatonici da lui letti (e che egli chiama *libri Platoniorum*) elementi concordabili con la dottrina cristiana (e quindi strutturalmente semplificati), e intese Platone in questo paradigma neoplatonico. Per Agostino, la pura e limpida parola di Platone è tornata a risplendere con Plotino, il quale è tanto simile al maestro, da lasciar credere che Platone si sia reincarnato in Plotino³⁴.

³³ Si veda: J.H. WASZINK - P.J. JENSEN, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Brill, Leiden 1962 (1975²); J. WILLIS, *Ambrosii Theodosii Macrobiani commentarii in Somnium Scipionis*, Lipsiae 1963 (1970²). Per quest'ultima opera si veda in particolare: M. REGALI, *Macrobio, Commento al Somnium Scipionis*, Introduzione, testo, traduzione e commento, libro I, Pisa 1983; libro II, Pisa 1990.

³⁴ Nel *Contra Academicos*, III 18,41 leggiamo: « [...] os illud Platonis quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui platonius philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis ut in hoc ille revixisse putandus sit ».

(d) Ma al Medioevo, come sopra abbiamo detto, è mancato l'impatto diretto con il testo platonico. Il *Timeo*, e per di più nella non completa traduzione di Calcidio³⁵, è stato per molti secoli in generale l'unico testo letto. Né le cose cambiarono molto con la traduzione del *Menone* e del *Fedone*, che Enrico di Gand fece agli inizi della seconda metà del secolo XII.

(e) È ancora da ricordare che il paradigma neoplatonico perfino nella formulazione di Proclo ha potuto avere alcuni influssi, ma soprattutto attraverso il ridimensionamento secondo la dottrina cristiana fatto dallo pseudo Dionigi Areopagita nelle sue opere, che a partire dal secolo IX sono state tradotte in latino. E solo verso la fine del secolo XIII fu tradotto in latino il *Commentario al Parmenide* di Proclo stesso, e quindi solo a partire da quest'epoca alcuni studiosi poterono avere un diretto contatto (anche se parziale) con una lettura di Platone in funzione del paradigma neoplatonico nella sua più complessa formulazione³⁶.

In generale, dunque, il paradigma medio-neoplatonico nel corso dell'età medievale ha servito come strumento di mediazione per la recezione indiretta di Platone, ossia dal punto di vista esclusivamente teoretico, ma con effetti anche assai cospicui, che gli studi moderni stanno largamente riconoscendo e recuperando.

4. *Reviviscenza del paradigma neoplatonico anche nell'età moderna*

Nell'età moderna assistiamo alla grande rinascita degli scritti platonici, promossa in Italia dal movimento spirituale dell'Umanesimo e del Rinascimento. Tutti i dialoghi nel corso del Quattrocento vennero tradotti in lingua latina, ma, ancora una volta, letti secondo il paradigma ermeneutico neoplatonico riportato in Italia in primo piano dal Ficino e poi diffuso in Europa, e durato fino all'inizio dell'800, pur affievolendosi a poco a poco, avendo or-

³⁵ *Timeo*, 17 A - 53 C.

³⁶ Il maggiore influsso di PROCLIO sul Medioevo resta, pertanto, quello da lui esercitato attraverso lo pseudo DIONIGI AREOPAGITA, che fu un punto di riferimento essenziale per la maggior parte dei pensatori di quell'epoca; e anche attraverso il *Liber de causis*, che è un estratto dagli *Elementi di teologia* procliani, ma circolato sotto il falso nome di ARISTOTELE. Si veda G. REALE, *Introduzione a Proclo*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 107 s.

mai esaurito il suo potenziale dinamico e la sua funzione regolativa, soprattutto nel corso del secolo XVIII³⁷.

Ma il punto che può maggiormente stupire è questo: come mai, malgrado questo diretto contatto con i testi platonici riletti nell'originale e finalmente tradotti, i parametri resi canonici dai Neoplatonici, con le pesanti incrostazioni teoretiche e altresì con le considerevoli deformazioni che imponevano ai dialoghi, hanno continuato ad essere condizionanti?

Tre sono le ragioni di fondo principali.

(1) Quando le Scuole di Atene e di Alessandria si spensero, Bisanzio raccolse e mantenne viva la tradizione ellenica, sia pure con assai scarsa originalità; e, in particolare, mantenne vivo il paradigma neoplatonico per la interpretazione di Platone. E furono appunto alcuni dotti bizantini, che consegnarono all'Umanesimo italiano quel modo neoplatonico di leggere Platone e di intendere il Platonismo.

I dotti bizantini affluirono in Italia in tre momenti successivi: agli inizi del XIV secolo furono chiamati in Italia uomini come Emanuele Crisolora, che creò a Firenze la tradizione di studi greci; dal 1439 si verificò un afflusso massiccio di essi in occasione del Concilio di Ferrara-Firenze, nel quale si discusse la riunione delle Chiese greca e romana; nel 1453 ebbe luogo, addirittura, una diaspora di dotti greci, a causa della caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi. Orbene, gli studiosi hanno dimostrato che la venuta di questi dotti bizantini in Italia, *non* ha generato la rinascita degli studi greci, in quanto questi hanno radici ben più profonde; tuttavia li ha movimentati, e, come appunto nel caso del Platonismo, li ha in larga misura *ispirati*.

(2) Inoltre, è da rilevare come la tradizione umanistica latina avesse raggiunto un elevato grado di raffinatezza almeno un secolo prima di quella greca, e, per giunta, con interessi realistici che davano analoga impronta anche alla filologia testuale e alle corrette determinazioni delle prospettive cronologiche; mentre, all'opposto, la tradizione greca era sorretta da interessi filosofici e

³⁷ Su questo punto si potrà vedere E.N. TIGERSTEDT, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, Helsinki 1974, *passim*.

teologici, meno legati al concreto e alla esattezza filologica testuale, e, quindi, meno in grado di determinare dimensioni filologiche e cronologiche esatte nella sfera dell'antichità.

(3) Infine, Ficino, alla traduzione di Platone culminata nel 1484, fece seguire dal 1492 quella delle *Enneadi* di Plotino e quella di opere di altri Neoplatonici, che contribuirono largamente a convalidare il paradigma ermeneutico neoplatonico. Per Ficino, *Plotino è l'interprete per eccellenza di Platone*, come, d'altra parte, Plotino stesso riteneva di essere.

Ficino sottolinea in maniera assai accentuata questo punto: nelle *Enneadi* è « Platone stesso che parla nella persona di Plotino »; « in Plotino è rivissuto Platone »; lo stesso spirito ha ispirato nello stesso modo « la bocca platonica e plotiniana »³⁸. E poiché la traduzione di Platone presentata da Ficino è rimasta per lungo tempo un punto di riferimento per gli uomini colti, *anche il suo paradigma ermeneutico è rimasto un punto di riferimento*.

Questo paradigma neoplatonico venne a logorarsi soprattutto nel corso del secolo XVIII, fino ad esaurirsi quasi del tutto nella sua sostanza. Non pochi studiosi hanno sollevato forti critiche nei confronti di esso, e hanno cercato di respingerlo³⁹. Tuttavia un paradigma alternativo non è stato proposto; e perfì-

³⁸ Ecco che cosa scrive MARSILIO FICINO nella *Exortatio [...] ad auditores in lectionem Plotini et similiter ad legentes*, in *Marsilii Ficini [...] Opera omnia*, Basilea 1576: « Principio vos omnes admoneo, qui divinum auditori Plotinum huc acceditis, ut Platonem ipsum sub Plotini persona loquentem, vos audituros existimetis. Sive enim Plato quondam in Plotino revixit — quod facile nobis Pythagorici dabunt — sive Daemonidem Platonem quidem prius afflavit, deinde vero Plotinum, quod Platonici nulli negabunt, omnino aspirator idem os platonicum afflat atque plotinicum. Sed in Platone quidem afflando spiritum effundit uberiolem, in Plotino autem statum augustiorem, ac ne augustiorem dixerim, saltem non minus augustum, nonnunquam ferme profundiore. [...] ». Ed ecco le sue conclusioni: « Sed iam coelestibus hinc auspiciis et nos ad transferendum primum Plotini librum et argumento breviter exponendum reliquosque deinceps feliciter accedamus, et vos Platonem ipsum exclamare sic erga Plotinum existimetis: Hic est filius meus dilectus in quo mihi undique placeo; ipsum audite » (i due passi che riportiamo si trovano nel vol. II, p. 1548).

³⁹ Si vedano i rilievi che a questo proposito presenta TIGERSTEDT, *The Decline...* (opera citata, sopra, alla nota 37), pp. 38-63.

no il Brucker, che pure nella sua famosa *Historia critica philosophiae*, ha tentato di fare questa operazione, è riuscito semplicemente a contrarre fortemente il paradigma neoplatonico in quello medioplatonico di Albino (o Alcinoo), il cui *Didascalico* egli ritenne il compendio più ordinato della filosofia platonica; di conseguenza, Brucker non è riuscito a realizzare in maniera corretta e adeguata quel radicale mutamento di interpretazione cui mirava⁴⁰.

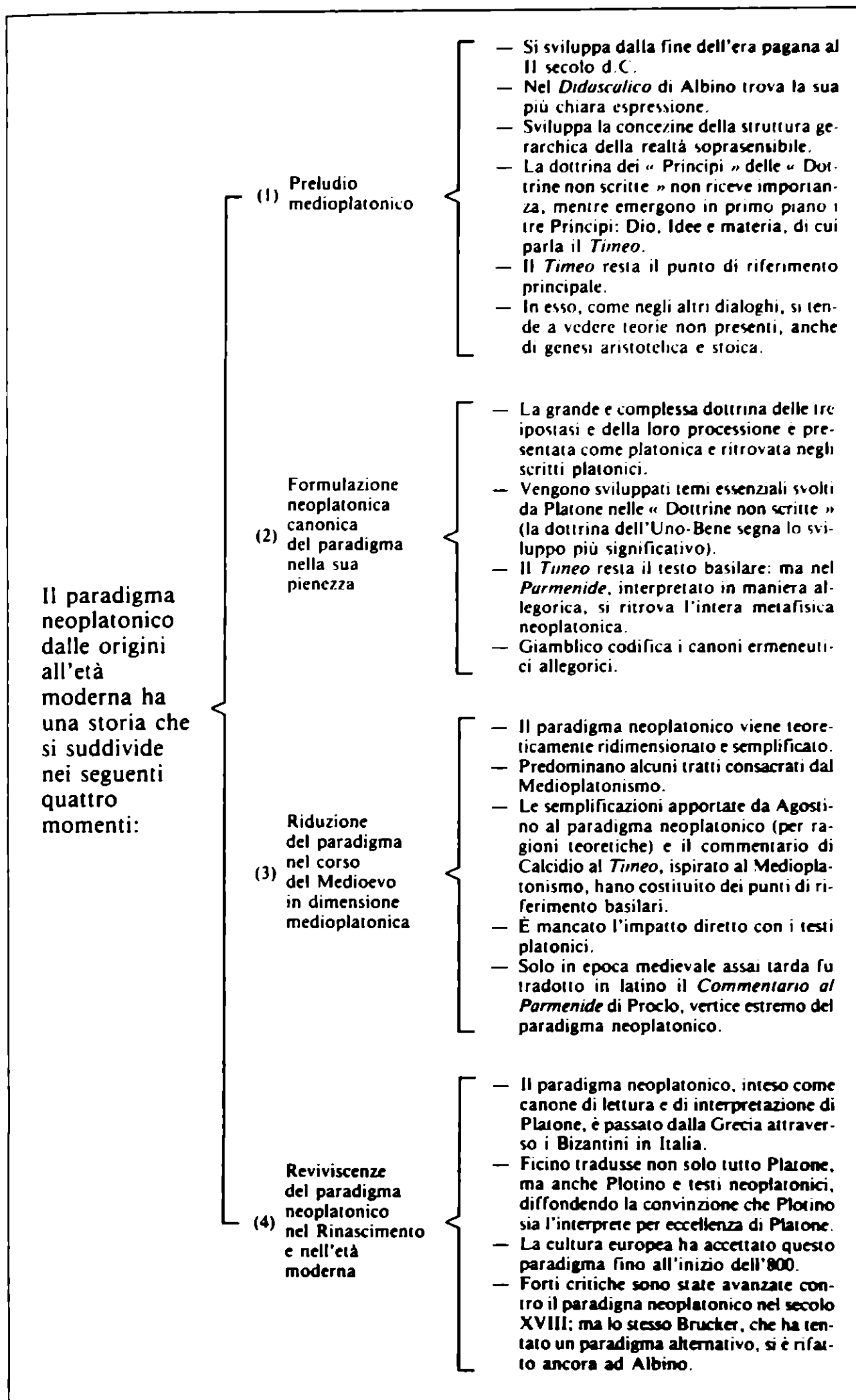
Prima di passare al paradigma schleiermacheriano, riassumiamo, nella sinossi a fronte, le cose principali che abbiamo detto intorno al paradigma neoplatonico.

IV. IL PARADIGMA SCHLEIERMACHERIANO, LE CLASSI DI PROBLEMI CHE SI SONO SVILUPPATE IN FUNZIONE DI ESSO E ALCUNE ANTICIPAZIONI DI UN PARADIGMA ALTERNATIVO

Il nuovo paradigma destinato a sostituire radicalmente il plurisecolare paradigma neoplatonico è stato formulato in maniera assai efficace, come abbiamo già detto, da D. Schleiermacher; e proprio ad opera del filosofo tedesco si è imposto. Dal 1804 al 1828, con un lavoro di un quarto di secolo⁴¹, egli ha curato una imponente traduzione di Platone, fatta con criteri miranti a elevarla ad un livello critico di documento il più possibile fedele all'originale, con una « Introduzione » programmatica generale e

⁴⁰ Inesatta, su questo punto, è la tesi sostenuta da TIGERSTEDT (*The Decline...*, p. 61), il quale ritiene che il contributo di BRUCKER sia stato la rottura (con una tradizione millenaria) « radicale e finale ». Si veda, per contro, la dettagliata esposizione di BRUCKER (con ampi testi riportati) fatta da M. LONGO in: *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. SANTINELLO, vol. 2: *Dall'età cartesiana a Brucker*, di F. BOTTIN, M. LONGO, G. PIAIA, Editrice La Scuola, Brescia 1979, in particolare pp. 556 ss. Ecco alcune esatte conclusioni di LONGO: « Nonostante il proposito di dare un'immagine di Platone diversa da quella presente nel neoplatonismo, il Brucker si avvicina a volte a questo, per la preoccupazione sistematica che dirige il lavoro storiografico anche in questa parte e per aver accettato la guida di Albino che, pur essendo vissuto prima di Ammonio e Plotino, esprimeva esigenze molto simili... » (p. 558). E, poco prima, LONGO precisa: « La lettera dei dialoghi, che il Brucker sembra privilegiare, si inserisce in realtà nella visione unitaria offerta dall'opera di Albino » (*ibidem*).

⁴¹ D. SCHLEIERMACHER, *Platons Werke*, Berlin 1804-1828 (1817 ss.²; 1855³).



con introduzioni particolari illustranti i singoli dialoghi⁴². Questa cospicua impresa presentava una immagine veramente nuova di Platone, come gli studiosi hanno da tempo riconosciuto e rilevato. E alla luce dei canoni epistemologici proposti da Kuhn, la posizione di Schleiermacher diventa ancora più chiara. L'interpretazione dello Schleiermacher, infatti, può essere considerata a due differenti livelli: (A) quello della struttura formale del paradigma che egli ha proposto e di cui subito diremo, e (B) quello della soluzione di « rompicapo » (*puzzles*) all'interno di questo paradigma.

(A) La struttura formale del nuovo paradigma può riassumersi in tre punti.

(1) Gli scritti platonici che ci sono pervenuti in forma dialogica, sono una *sintesi di forma e di contenuto* fra loro inscindibili, e quindi sono l'espressione per eccellenza della *comunicazione filosofica*. Pertanto, capire il metodo ed il contenuto della filosofia platonica coincide *in toto* con il capire i dialoghi platonici.

(2) I dialoghi platonici hanno una unità dottrinale, ed *esprimono un preciso sistema*, esposto secondo un piano generale, organizzato secondo un piano didattico, il quale si scandisce secondo tappe che si succedono le une alle altre, a partire da un livello elementare, passando ad un livello costruttivo indiretto, per giungere, infine, ad un livello costruttivo e sistematico esplicito. Pertanto, ricostruire il piano di ciascun dialogo e il piano generale che collega i vari dialoghi l'uno all'altro e nel loro insieme, significa ricostruire il sistema di Platone.

(3) I dialoghi interpretati in questo modo *hanno una valenza autonoma totale e quindi autarchica*, nel senso che il pensiero di Platone si trova solo in essi (*sola scriptura*, è un motto in cui si può riassumere questa posizione). Di conseguenza, la *tradizione indiretta* perde ogni valore ai fini della corretta comprensione di Platone: e non solo perde valore la lunga e complessa tradizione

⁴² La importante *Einleitung* generale è stata ristampata nel volume: AA. VV., *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, herausgegeben von K. GAISER, Georg Olms, Hildesheim 1969, pp. 1-32.

neoplatonica, ma altresì la tradizione indiretta che risale ai *discepoli diretti* di Platone viene drasticamente limitata come insignificante. Per quanto concerne, in particolare, le relazioni tramandateci da Aristotele, che (come già abbiamo accennato, e come meglio vedremo più avanti) vanno ben al di là dei dialoghi e sono le più importanti pervenuteci, Schleiermacher scrive: « [Aristotele] non si richiama mai ad altre fonti [...] *ma si richiama piuttosto dappertutto, in modo naturale e semplice, agli scritti pervenuti* » (!)⁴³. E subito dopo, cercando di ridimensionare questa affermazione così palesemente inadeguata e scorretta, soggiunge: « e anche dove, qua e là, vengono citati altri insegnamenti perduti o forse orali [!], *queste citazioni non contengono affatto qualcosa che non si legga nei nostri scritti o che si discosti interamente da essi* »⁴⁴.

Sono questi i punti-chiave del paradigma che ha aperto un'epoca di ricerche durata oltre un secolo e mezzo.

(B) Quando parliamo di paradigma schleiermacheriano facciamo riferimento appunto a queste tesi, distinguendole dallo specifico modo in cui lo Schleiermacher ricostruisce l'*unità* del pensiero platonico, che egli fonda su una concezione monistica e immanentistica, idealistica e romantica. Infatti, questo specifico modo, come dicevamo sopra, è un tentativo di risolvere un *puzzle* all'interno del paradigma; dipende strettamente dal paradigma, ma non può confondersi con esso.

Lo stesso paradigma schleiermacheriano — si noti bene — nasce da alcune premesse della filosofia idealistica e romantica, in particolare da alcune premesse della filosofia dell'identità: la forma d'arte si identifica con il contenuto, in quanto riproduce l'infinito nel finito individualizzandolo, come Krämer ha perfettamente dimostrato e documentato⁴⁵. Tuttavia, malgrado questi presupposti metafisici, il paradigma schleiermacheriano ha una

⁴³ SCHLEIERMACHER, *Einleitung*, p. 9, ed. GAISER.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ KRÄMER, *Platone...*, pp. 51-75. Questo capitolo, che porta il significativo titolo *Le premesse dello Schleiermacher ispirate alla filosofia dell'identità*, costituisce profonda esegesi dell'interpretazione di SCHLEIERMACHER e delle sue radici filosofiche. Cfr. anche: *Idem, Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*, traduzione di G. Reale, Napoli 1991.

sua portata molto più ampia di quella che comporta la soluzione di *puzzles*, condotta a termine all'interno di esso. Del resto, anche nell'ambito delle varie scienze, alcuni paradigmi, anche assai cospicui, hanno radici metafisiche, e non è quindi il caso di soffermarci su questo tema.

Dunque, il paradigma schleiermacheriano ha aperto un'epoca di « scienza normale », per usare la terminologia di Kuhn; e questa fase di « scienza normale » risulta molto interessante, anche perché le ricerche scientifiche su Platone nel frattempo, e proprio all'insegna di questo paradigma, hanno messo in atto le tecniche filologiche e le abilità di ricerca più raffinate. « Scienza normale » — ricordiamolo — significa quel complesso di ricerche specializzate che vengono rese possibili appunto dalla accettazione di un unico paradigma da parte di un gruppo di scienziati. Infatti, un paradigma non è semplicemente uno strumento di riproduzione, bensì « lo strumento per una ulteriore articolazione e determinazione sotto nuove e più restrittive condizioni »⁴⁶.

Come abbiamo già sopra precisato, tre sono i punti focali attorno ai quali ruotano i vari problemi e i tentativi delle loro soluzioni nell'ambito della « scienza normale »⁴⁷. Il seguente quadro sinottico riassume bene quanto abbiamo già spiegato sopra, e ci agevola nel tratteggiare le linee essenziali della nostra discussione.

<p>Nella fase della «scienza normale» si dibattono vari problemi che si possono raggruppare in tre differenti gruppi</p>	(1)	problemi che tendono ad estendere e ad articolare la conoscenza e la precisa determinazione <i>di quei fatti che il paradigma presenta come essenziali</i> , in quanto vengono intesi come rivelatori della natura dell'oggetto stesso intorno al quale verte la scienza;
	(2)	problemi che tendono ad <i>accrescere sempre di più le previsioni del paradigma ed il loro accordo con i fatti medesimi</i> ;
	(3)	problemi che tendono a portare una più dettagliata <i>articolazione del paradigma al fine di risolvere alcune ambiguità sorte dall'applicazione del paradigma stesso a nuovi fatti emersi e sui quali in precedenza non si era concentrata l'attenzione</i> (sono questi i problemi che portano allo sfocamento del paradigma medesimo, e aprono la fase della «scienza straordinaria»).

⁴⁶ KUHN, *La struttura...*, p. 43 (corsivo nostro).

⁴⁷ Cfr., sopra, pp. 13 ss.

Proprio seguendo questo schema, in maniera analogica, si possono ordinare in modo sistematico i vari problemi che si sono sviluppati nella fase di « scienza normale » ispiratasi al paradigma schleiermacheriano.

Il paradigma schleiermacheriano, come dicevamo, si esplica in queste tre tesi di fondo: (1) la coincidenza fra forma d'arte dei dialoghi e loro metodo e contenuto filosofico; (2) l'unità del pensiero filosofico, che è contenuto nei dialoghi concepiti in maniera differenziata secondo un piano didattico ben determinato; (3) l'esclusione del valore integrativo della tradizione indiretta. E proprio attorno a queste tre tesi ruotano le tre classi di problemi che lo schema kuhniano della « scienza normale » prevede, come brevemente mostreremo.

1. *La prima classe di problemi ermeneutici affrontati nell'ambito del paradigma tradizionale*

Ai fatti che nella « scienza normale » sono ritenuti essenziali, perché giudicati rivelatori della natura dell'oggetto della ricerca, nel paradigma schleiermacheriano e nella fase di scienza normale ad esso ispirantesi *corrispondono i dialoghi platonici considerati come autarchici e quindi come « fatti essenziali »*, in quanto ritenuti rivelativi per intero del vero pensiero di Platone. Di conseguenza, si è proceduto ad estendere e ad approfondire la conoscenza dei dialoghi medesimi, del loro significato e della loro autonomia, seguendo queste linee fondamentali.

(a) In primo luogo, soprattutto nel secolo scorso, si è cercato di sottoporre ad esame l'autenticità degli scritti platonici.

(b) In secondo luogo, si è cercato di stabilire la successione cronologica dei vari dialoghi.

(c) In terzo luogo, si è studiata a fondo la forma e la struttura dei medesimi, raggiungendo notevoli e raffinati risultati, soprattutto nel nostro secolo.

(d) Infine, si è cercato di neutralizzare, in vario modo, i fatti contrastanti con le previsioni del paradigma, e in particolare si è cercato di rimpicciolire o addirittura di eliminare i « controfatti » offerti soprattutto dalla *tradizione indiretta*, cercando di interpretarla come frutto di fraintendimenti e di adattamenti dei discepoli di Platone⁴⁸.

⁴⁸ La posizione più significativa, dal punto di vista epistemologico, in

2. *La seconda classe di problemi ermeneutici affrontati nell'ambito del paradigma tradizionale*

La seconda classe di problemi della « scienza normale » consiste nei vari tentativi fatti per raccordare in maniera sempre più raffinata le previsioni del paradigma con i dati; e questo nel nostro caso corrisponde ai *vari tentativi fatti per ritrovare in maniera analitica l'« unità » espressa nei dialoghi.*

(a) In primo luogo, questi tentativi sono stati in larga misura ispirati ai vari sistemi teoretici degli studiosi che affrontarono i testi platonici, e di conseguenza in vario modo surrettiziamente introdotti nei testi più che non ricavati da essi. Ricordiamo, in particolare, l'interpretazione di Hegel e degli Hegeliani, dei Neokantiani, dei Positivisti, degli Esistenzialisti, dei Problematicisti, e di molti altri di varia ispirazione, ma di analoga caratteristica.

(b) Oppure, rinunciando ad una unità compatta non ritrovabile nei dialoghi, molti studiosi si sono appellati all'evoluzione attribuita a Platone, elevandola, però, al livello di un vero e proprio canone ermeneutico. L'unità degli scritti platonici andrebbe ricercata nella *parabola evolutiva* di cui sarebbero espressione; e alcuni autori hanno ritenuto di ritrovare proprio nella metamorfosi teoretica, che sarebbe espressa dalla successione dei dialoghi, l'unità dell'immagine di Platone.

(c) Altri studiosi, infine, hanno cercato l'*unità* espressa dai dialoghi più che in essi stessi nel loro autore, ossia nella vita di Platone, e in particolare nei suoi interessi politici; e non sono mancati neppure tentativi di interpretazione di carattere psicoanalitico e freudiano.

3. *La terza classe di problemi ermeneutici affrontati nell'ambito del paradigma tradizionale*

La terza classe di problemi che nella fase di « scienza normale » riguarda certe anomalie che sorgono dall'applicazione del paradigma a « fatti » su cui in precedenza non si era concentrata l'attenzione, coincide nel nostro caso con *i vari problemi emersi*

questo tentativo di eliminazione del « controfatto » della tradizione indiretta, è quella sostenuta con grande abilità e intelligenza da H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944 (New York 1962¹); IDEM, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles 1945 (1962²); quest'ultimo libro è stato tradotto in italiano da L. FERRERO: *L'enigma dell'Accademia antica*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

dall'impatto del paradigma schleiermacheriano con la tradizione indiretta e con i vari tentativi di articolare il paradigma stesso in modo da poter inglobare la tradizione indiretta cercando di salvare il più possibile l'autarchia dei dialoghi.

In generale, è proprio da questo gruppo di problemi che sorgono le più significative « anomalie », le quali contribuiscono, a poco a poco, a far sfocare il paradigma e a metterlo in crisi. Anche nel nostro caso si è verificato proprio questo, e, pertanto, è necessario che ci addentriamo in qualche dettaglio.

(a) Già nella prima metà del XIX secolo, ossia parallelamente al sorgere e all'imporsi del paradigma schleiermacheriano, alcuni studiosi richiamarono l'attenzione sulla « tradizione indiretta », e proclamarono la necessità di tenerne conto al fine di poter capire Platone in maniera adeguata. Un filologo della statura di Boeckh, proprio nel recensire Schleiermacher, indicava la necessità di tener conto delle « Dottrine non scritte », dato che Platone nell'Accademia esplicitava ciò che scriveva; Boeckh espressamente diceva: « [...] nel suo insegnamento orale Platone pose la cupola e la chiave di volta a ciò che negli scritti egli non aveva portato al punto culminante »⁴⁹. Inoltre, Brandis raccoglieva e commentava le testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone⁵⁰. E sulla necessità di tenere queste testimonianze in debito conto, insistettero studiosi come Trendelenburg⁵¹ e Weisse⁵². Erano, questi, rilievi assai cospicui, intesi a far emergere *un fatto molto significativo che non rientrava nel paradigma schleiermacheriano*, il quale dava importanza esclusiva agli scritti platonici, e di conseguenza sollevavano, anche se in maniera ancora molto incerta, la necessità di articolare meglio il paradigma.

(b) La prima articolazione del paradigma, peraltro di portata ancora modesta, ma che per molto tempo ha avuto una enor-

⁴⁹ A. BOECKH, *Gesammelte kleinere Schriften*, vol. VII, Leipzig 1872, pp. 1-38 (la recensione della traduzione dello Schleiermacher era stata pubblicata nel 1808).

⁵⁰ CH.A. BRANDIS, *De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono*, Bonn 1823.

⁵¹ F.A. TRENDELENBURG, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Leipzig 1826.

⁵² C.H. WEISSE, *De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia*, Leipzig 1828. Su questi autori che abbiamo citato e sul significato dei loro scritti si veda quanto dice KRÄMER, *Platone...*, pp. 76-80.

me fortuna, fu presentata da Zeller, il quale mediante la sua *Filosofia dei Greci* seppe largamente imporla e farla diventare un'opinione comunemente accettata. Le « Dottrine non scritte » di Platone vanno collocate *alla fine della sua vita* (all'epoca della composizione delle *Leggi*), e quindi *non sono tali da incidere nella comprensione della maggior parte degli scritti di Platone*. Inoltre, secondo Zeller, i testimoni di queste « Dottrine non scritte » cadono in fraintendimenti e operano adattamenti, per cui alcune cose che dicono non vanno accolte come autentiche. Infine, le « Dottrine non scritte » vengono svalutate nella loro importanza teoretica e filosofica, non solo a motivo di questi fraintendimenti, ma anche a motivo della vecchiazza di Platone a cui risalirebbero. Evidentemente, si tratta di una articolazione molto limitata del paradigma, perché si basa su una assai abile « rimozione » del controfatto, o, almeno, dei suoi aspetti capaci di mettere in crisi il paradigma ⁵³.

(c) Ma già all'inizio del XX secolo incominciavano a profilarsi alcuni contributi che portavano ad una articolazione assai più complessa del paradigma. Ha cominciato L. Robin, che nel 1908 ha presentato un libro diventato classico, dal titolo *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, con una massiccia interpretazione sistematica delle testimonianze di Aristotele delle dottrine del maestro ⁵⁴. Il piano di Robin era quello di cercare di comprendere Platone attraverso un vaglio sistematico della tradizione antica indiretta. Vale la pena leggere la pagina in cui Robin espone il suo progetto: « Io ho dunque creduto che sarebbe stato possibile sapere che cos'è stato il Platonismo, domandandolo ai pensatori greci, e ad essi soli. Senza dubbio esiste, anche presso di essi, una larga parte di interpretazione, poiché l'originalità critica degli uni e costruttiva degli altri, suppone una parte, più o meno considerevole, di personale e libera riflessione. Ma in questa interpretazione noi non abbiamo da temere le deformazioni che una intelligenza impregnata di Cartesianesimo, di Leibnizianesimo, o di Kantismo, rinnovata tra l'altro dall'influenza di metodi scientifici, può far subire alle concezioni di un Greco del quarto secolo prima della nostra epoca. Pren-

⁵³ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 1 (1963⁶), pp. 484 ss.; cfr. anche pp. 572 ss. e 951.

⁵⁴ L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908 (Hildesheim 1963).

dendo gli antichi per guida, non si rischia, per lo meno, di vedere in Platone il profeta della filosofia moderna. Io ho dunque tentato di risalire verso la filosofia platonica studiandola in Aristotele e nei Peripatetici, nell'Accademia e nei Neoplatonici. Esporre il Platonismo tale e quale essi ce lo mostrano, ossia tale quale essi lo hanno compreso e tale quale essi lo accettano e lo criticano; — cercare di determinare, mediante uno studio interno delle loro testimonianze, ciò che potrebbe essere stato aggiunto per un interesse dogmatico o polemico; — apprezzare il valore di queste addizioni o di queste critiche, e così sceverare ciò che nelle prime sembra essere comandato da esigenze estrinseche, e ciò che, nelle seconde, o non s'accorda con la dottrina quale è stata presentata dall'avversario medesimo, oppure manifesta le difficoltà che egli prova nel liberarsi dalle influenze che pretende di combattere; — comparare, infine, i risultati di questo studio con i testi stessi di Platone, e, di conseguenza, mettere a profitto l'interpretazione diretta degli insegnamenti forniti dalla tradizione seguita dalle scuole greche; — tale è il piano di lavoro che ho intrapreso e che spero di perseguire fino al termine »⁵⁵.

È evidente che l'intera esecuzione di questo piano, se fosse stata realizzata, avrebbe portato non solo ad una articolazione del paradigma schleiermacheriano, ma alla formulazione di un vero e proprio paradigma alternativo, negando appunto la assoluta autonomia dei dialoghi. Ma Robin non si spinse molto oltre il suo imponente esame delle testimonianze aristoteliche. Fra gli scritti platonici interpretò in modo sistematico solamente il *Timeo* alla luce delle « Dottrine non scritte », ottenendo risultati eccellenti⁵⁶. Ma, poi, si fermò qui. In effetti, i tempi erano ancora prematuri per una rivoluzione di questo genere nell'ambito degli studi platonici.

Nel 1917 e nel 1924 Julius Stenzel ha pubblicato due studi che hanno avuto effetti molto considerevoli, attuando egli pure una articolazione cospicua del paradigma tradizionale⁵⁷. Nel vo-

⁵⁵ ROBIN, *La théorie...*, pp. 4 s.

⁵⁶ L. ROBIN, *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, « *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* », 43 (1918), pp. 177-220; 370-415 (ora anche in L. ROBIN, *La pensée hellénique des origines à Epicure*, edito a cura di P.M. SCHUHL, Paris 1942; 1967², pp. 231-336).

⁵⁷ J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917; Leipzig 1931²; Darmstadt 1961³; *Idem*, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1924 (Darmstadt 1959³).

lume del 1924 Stenzel affermava chiaramente che, proprio approfondendo i rapporti fra l'ultima fase della filosofia di Platone e la fase parallela dell'evoluzione di Aristotele, si comprende come « la decisiva svolta di Aristotele risulti necessaria e facile »⁵⁸; pertanto, rilevava Stenzel, « l'immagine tradizionale dell'evoluzione platonica *deve essere ampliata in maniera essenziale* e si deve ricavare un ultimo periodo del suo filosofare »⁵⁹. Dagli scritti prodotti dai due filosofi di quest'epoca, bisogna ricavare una fonte precisa; bisogna, di conseguenza, portare in discussione tutti i resti della lezione platonica *Sul Bene*, e quindi la teoria dei Principi dell'Uno e della Diade, e la questione delle Idee e dei Numeri e il loro nesso con i Principi. La conseguenza di questa articolazione del paradigma tradizionale è stata una rilettura dei dialoghi dialettici di Platone in una luce nuova e in una prospettiva feconda, di cui tutti i più attenti studiosi hanno tenuto debito conto⁶⁰.

E, verso la fine della prima metà del nostro secolo, P. Wilpert riconfermava per altra via la fecondità di questa direttiva, ricostruendo due scritti giovanili di Aristotele sulla teoria delle Idee, facendo emergere in primo piano i cospicui frutti prodotti dalle « Dottrine non scritte » di Platone in questi scritti di Aristotele, e ottenendo una vasta eco fra gli studiosi⁶¹.

⁵⁸ STENZEL, *Zahl und Gestalt...*, p. V.

⁵⁹ *Ibidem*, corsivo nostro.

⁶⁰ Si tenga presente che STENZEL presenta una assai forte riarticolazione del paradigma tradizionale, introducendo cospicue innovazioni nella rilettura dei dialoghi dialettici di PLATONE. Tuttavia le sue tesi sono state accolte senza forti polemiche, appunto perché mantenevano la validità del paradigma tradizionale, limitando al tardo PLATONE quelle novità che STENZEL faceva emergere nei dialoghi dialettici.

⁶¹ P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949. Anche per questo lavoro di WILPERT va ripetuto quanto abbiamo detto nella nota precedente, a proposito dei lavori di STENZEL. Anzi, data la valorizzazione fatta da WILPERT della tradizione indiretta e il ricupero di alcune importanti tesi delle « Dottrine non scritte » di PLATONE, egli avrebbe potuto suscitare anche più forti polemiche. Invece, i più attenti studiosi hanno considerato i contributi del WILPERT con molto riguardo, sempre per il motivo che, a più riprese, WILPERT ribadisce che le dottrine in questione risalgono al « tardo Platone »; e, quindi, le sue conclusioni rientrano perfettamente nel paradigma tradizionale come dei contributi connessi all'articolazione del paradigma medesimo.

Fra gli studiosi che hanno in diversi modi contribuito ad una articolazione del paradigma tradizionale, tre meritano una particolare menzione: D. Ross,

Una notevole articolazione del paradigma tradizionale, in momenti successivi, ha provocato la rivendicazione della autenticità della *Lettera VII*, fatta nel 1919 da Wilamowitz Moellendorff nella sua celebre monografia su Platone⁶². Essa ha permesso di prospettare una rilettura di Platone in chiave politica (ovviamente, in quella complessa dimensione che la politica aveva nel mondo spirituale dei Greci). Scriveva Jaeger nel 1944, a questo proposito, che il « [...] dover riconoscere che quell'uomo che, nella *Lettera VII*, parla della sua evoluzione spirituale e dello scopo della sua vita e, da questo punto di vista, prende a rivedere e a giudicare il suo proprio pensiero teoretico, è il Platone della realtà storica, *questa è cosa d'importanza decisiva anche per la comprensione di tutta la sua opera filosofica* »⁶³. In effetti, Jaeger sostiene di essere giunto anche per conto suo ad una comprensione politica di Platone, attraverso una laboriosa analisi dei dialoghi, ma riconosce di trovare proprio nella *Lettera VII* la piena riconferma di quella interpretazione, e, quindi, la grande fecondità della via imboccata da Wilamowitz.

Ma la *Lettera VII* riserbava una più grossa sorpresa, che solo la Scuola di Tubinga ha saputo portare in primo piano in maniera adeguata, in quanto in essa Platone rivela l'essenza delle « Dottrine non scritte », e, per giunta, spiega le ragioni per cui volle mantenerle appunto non scritte. Capire la *Lettera VII* (in-

Plato's Theory of Ideas, Oxford 1951; 1953² (questo volume è ora tradotto in italiano da G. GIORGINI, con una introduzione di E. BERTI, Il Mulino, Bologna 1989); Ph. Merlan, *Dal Platonismo al Neoplatonismo* (cfr. sopra, nota 21) e di questo stesso autore, numerosi articoli ora raccolti in: *Kleine philosophische Schriften*, Hildesheim-New York 1976; C.J. de VOGEL, numerosi saggi ora raccolti in: *Philosophia. Part I: Studies in Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen 1970, pp. 153-292. In particolare l'ultimo libro della de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden 1986; rist. 1988; questo volume è ora disponibile in edizione italiana in questa stessa collana: *Ripensando Platone e il Platonismo*, Traduzione di E. PEROLI, Introduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1990. Sulla interpretazione di Platone della de Vogel si veda E. PEROLI, *Cornelia de Vogel fra vecchio e nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone*, « Rivista di Filosofia neoscolastica », 81 (1989), pp. 347-392. Si tratta di opere da rileggere con molta attenzione; alla luce del nuovo paradigma risulteranno particolarmente interessanti, come abbiamo rilevato in modo dettagliato nelle Introduzioni al libro del Merlan e a quello della de Vogel.

⁶² U. VON WILAMOWITZ MOELLENDORFF, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlin 1919 (1959⁵).

⁶³ W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, vol. II, Berlin (1954²); traduzione italiana di A. SETTI, La Nuova Italia, Firenze 1954, p. 138 (corsivo nostro).

sieme al finale del *Fedro*) diventa, quindi, necessaria premessa per capire gli scritti di Platone. Ma su questo punto torneremo con ampiezza più avanti, dato che tale scoperta produce non semplicemente una riarticolazione del paradigma, ma una vera e propria rivoluzione del medesimo⁶⁴.

(d) Come spesso succede nella evoluzione delle ricerche, anche nei confronti del paradigma dominante dello Schleiermacher, abbozzi di un paradigma alternativo anche prima dei contributi dati dalla Scuola di Tubinga sono stati presentati; tuttavia, essi rimasero isolati, perché presentati solo come schizzi.

K.F. Hermann non scrisse il secondo volume del suo grande lavoro su Platone, pubblicato nel 1839. Tuttavia, nello stesso anno tenne una conferenza, pubblicata dieci anni dopo, in cui, sfruttando proprio le autotestimonianze di Platone, valorizzava le « Dottrine non scritte » concernenti la dottrina dei Principi (il complesso della teoria delle Idee e i loro fondamenti), che negli scritti Platone richiama solo per cenni, e per di più nelle sue applicazioni a problemi concernenti il mondo sensibile⁶⁵. In particolare i dialoghi dell'ultima fase ricevono luce dalle esplicite teorizzazioni delle « Dottrine non scritte ». Hermann non sviluppò queste sue tesi che, di conseguenza, non ebbero presa, anche per l'opposizione assunta dallo Zeller⁶⁶.

Un abbozzo ancor più marcato è quello presentato da H. Gomperz ad un congresso internazionale tenuto a Londra nel 1931, purtroppo condensato in pochissime pagine⁶⁷. Gomperz riconosce che quanto viene detto nella *Lettera VII* si riferisce alle

⁶⁴ Cfr., più avanti, Capitolo terzo, pp. 94 ss.

⁶⁵ K.F. HERMANN, *Ueber Plato's schriftstellerische Motive*, in *Gesammelte Abhandlungen und Beiträge zur classischen Literatur und Altertumskunde*, Göttingen 1849, pp. 281-305; ora raccolto da GAISER nel volume già sopra citato (cfr. nota 42): *Das Platonbild*, pp. 33-57; per l'indicazione del volume pubblicato da Hermann nel 1839, si veda, più avanti, p. 125, nota 28.

⁶⁶ Cfr. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II 1, pp. 484 s., nota 3.

⁶⁷ H. GOMPERZ, *Plato's System of Philosophy*, pubblicato dapprima in « Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy », London 1931, pp. 426-431; ristampato in H. GOMPERZ, *Philosophical Studies*, Boston 1953, pp. 119-124, e in redazione tedesca (*Platons philosophisches System*) pubblicato da J. WIPPERN nel volume: AA.VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, Darmstadt 1972, pp. 159-165 (noi abbiamo seguito questa redazione in lingua tedesca, e da questa citiamo). Il passo che riportiamo è a p. 165.

lezioni *Sul Bene*, che esponevano « il sistema filosofico di Platone », consistente nella deduzione dei Numeri e delle Idee e di tutta la realtà dai principi dell'Uno e della Diade. Gomperz traeva quindi queste conclusioni: « Il sistema filosofico di Platone non viene espressamente sviluppato nei dialoghi, ma si trova solamente, almeno a partire dalla *Repubblica*, dietro di essi. Questo sistema è un sistema di deduzione, e precisamente un sistema dualistico, poiché esso conduce "tutte le cose" a due fattori originari essenzialmente diversi fra di loro ».

Infine, è da ricordare il volume di Findlay, *Plato, The Written and Unwritten Doctrines*. Il volume è stato pubblicato nel 1974, ossia dopo che la Scuola di Tubinga aveva presentato il nuovo paradigma in maniera completa e sistematica; tuttavia esso è nato molto prima, e precisamente negli anni Venti, e per questo è particolarmente indicativo. Infatti i nuovi paradigmi vengono spesso colti da più di un ricercatore, anche se la loro formulazione determinante risale a chi sa presentare la loro novità, oltre che come un incremento delle teorie dominanti, come una rivoluzione delle medesime. Findlay ha comunque individuato il nuovo paradigma, come dimostrano queste sue affermazioni: « La mia prima e più fondamentale convinzione è che i Dialoghi platonici non sono, di per sé presi, quel genere di lavoro in cui il punto di vista di chiunque su qualsiasi argomento possa essere chiaramente definito: essi puntano al di là di se stessi, e senza andare al di là di essi, non è possibile intenderli. Le più profonde intuizioni di Platone sono naturalmente presenti in essi, ma come il dio marino Glauco, tali intuizioni hanno bisogno di essere liberate dalla vasta incrostazione di cose aggiuntive e di riflessi manieristici, così come da un gran numero di maschere letterarie, storiche, polemiche, e altre simili. La successione storica dei dialoghi, faticosamente ricostruita attraverso analisi stilistiche, non è neppure essa un chiaro documento dello sviluppo del pensiero di Platone. Essa documenta piuttosto, sulla base della convinzione cui sono giunto, la volontà sempre mutevole di Platone di divulgare certi punti di un programma profondo, conservato a lungo, oscuro per quanto riguarda sia lo scopo sia il metodo, e rispetto al quale egli ha provato sentimenti e ha tenuto atteggiamenti sempre mutevoli di fiducia e di critica, di appassionata difesa e di disperante ritirata, tutti ispirati dalle vivaci controversie dell'Accademia, di cui possiamo avere solamente la più pallida immagine. Uno studio di Platone limitato alla lettera dei dialoghi, quale è stato tentato da molti interpreti dotti dei due secoli passati, ha finito con lo strappare a Platone la sua dignità e il suo interesse filosofico, ce lo ha posto di fronte come un

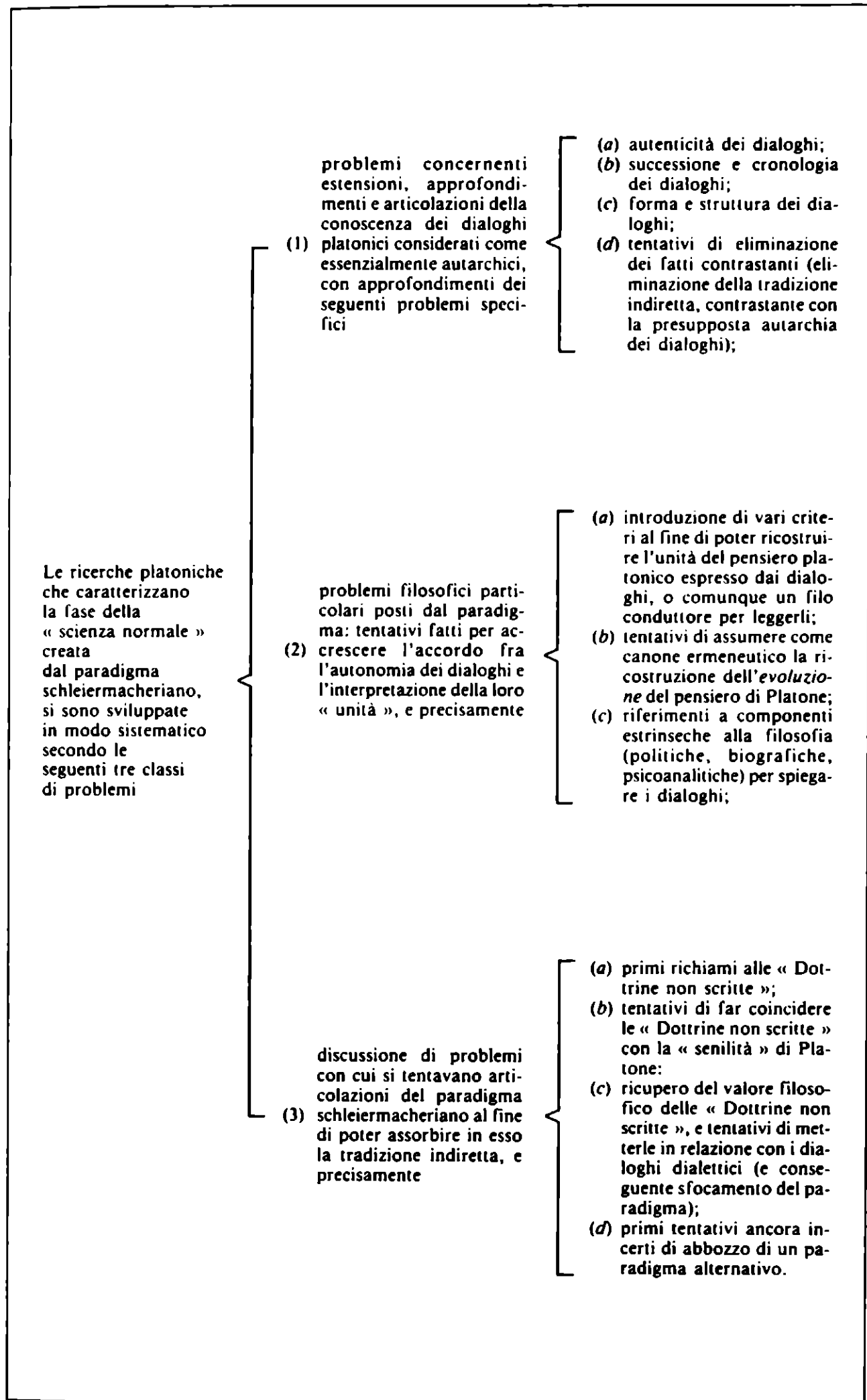
brillante giocatore, ma fundamentalmente frivolo, che si diverte con nozioni e con metodi formati a metà, inconsistenti; e non è quindi riuscito a spiegare il senso persistente e storico di Platone come pensatore impegnato a fondo, cui noi dobbiamo uno dei più importanti, dei più elaborati coerentemente e dei più immensamente illuminati modi di guardare il mondo »⁶⁸.

Ma concludiamo tornando indietro nel tempo, nel primo lustro degli anni Settanta dell'Ottocento, e riportiamo un passo di Nietzsche che, in modo straordinario, presenta i primi germi del nuovo paradigma: « L'intera ipotesi [scil.: di Schleiermacher] sta in contraddizione con la spiegazione che si trova nel *Fedro*, ed è sostenuta mediante una falsa interpretazione. Infatti Platone dice che lo scritto ha il suo significato solo per colui che già sa, come mezzo di richiamo alla memoria. Perciò lo scritto più perfetto deve imitare la forma dell'insegnamento orale: proprio al fine di ricordare il modo in cui colui che conosce è diventato conoscente. Lo scritto deve essere 'un tesoro per il richiamo alla memoria' per chi scrive e per i filosofi suoi compagni. Invece per Schleiermacher lo scritto deve essere il mezzo, che è *il migliore in secondo grado*, per portare *colui che non sa al sapere*. La totalità degli scritti ha dunque una propria finalità generale di insegnamento e di educazione. Ma, secondo Platone, lo scritto in generale *non ha una finalità di insegnamento e di educazione, ma soltanto la finalità di richiamare alla memoria per colui che è già educato e possiede conoscenza*. La spiegazione del passo del *Fedro* presuppone l'esistenza dell'Accademia, e gli scritti sono mezzi per richiamare alla memoria per coloro che sono membri dell'Accademia »⁶⁹.

Di più e di meglio Nietzsche non avrebbe potuto dire. Prima di affrontare il nuovo paradigma riassumiamo in una tavola sinottica le cose fin qui dette.

⁶⁸ J.N. FINDLAY, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, London-New York 1974, pp. IX s. Il volume è ora tradotto anche in italiano, n. 36 di questa collana: *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*. Introduzione e traduzione delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte di G. Reale. Traduzione dal testo inglese di R. Davies. Bibliografia degli scritti di Findlay di M. Marchetto, Vita e Pensiero, Milano 1994).

⁶⁹ F. NIETZSCHE, *Gesammelte Werke. Vierter Band: Vorträge, Schriften und Vorlesungen 1871-1876*, Musarion Ausgabe, München, p. 370. Nietzsche critica anche altre tesi di Schleiermacher, ma è proprio la critica di questo punto, che dimostra la sua straordinaria comprensione del problema di fondo.



V. LA PORTATA RIVOLUZIONARIA DEL NUOVO PARADIGMA E LA FASE DI « SCIENZA STRAORDINARIA » CHE SI È APERTA

Il quadro che abbiamo presentato potrebbe dare l'impressione che una formulazione scientifica e sistematica del nuovo paradigma alternativo implichi, di per sé, adeguata attenzione e accoglienza da parte degli studiosi. In verità non è così. Come Kuhn ha molto ben dimostrato, questo comunemente non avviene. I nuovi paradigmi, proprio a motivo della loro portata rivoluzionaria, comportano le più vivaci reazioni e resistenze. Scrive Kuhn: « *La storia dimostra che il cammino verso il consenso duraturo nel campo della ricerca è straordinariamente arduo* »⁷⁰.

Delle varie implicanze di carattere psicologico e sociologico delle rivoluzioni scientifiche abbiamo già sopra parlato, e qui avremmo largo materiale per provarle in concreto. Ma è su un altro punto che conviene soffermarci, ossia sulla configurazione appunto *rivoluzionaria* del paradigma proposto dalla Scuola di Tubinga, e quindi sulle prese di posizione che esso necessariamente comporta fra i ricercatori.

In primo luogo riassumiamo in maniera sinottica come il nuovo paradigma capovolga gli assi portanti di quello tradizionale.

<i>I capisaldi del paradigma tradizionale</i>	<i>I capisaldi del nuovo paradigma alternativo</i>
(a) Gli scritti platonici sono autarchici in tutto o in gran parte.	(a) Gli scritti platonici non sono autarchici né in tutto né in parte.
(b) Dagli scritti si ricava una unità di sistema filosofico (o quantomeno di carattere psicologico o politico o genetico).	(b) Dagli scritti non si ricava una unità, perché questa sta alle loro spalle, in quanto è affidata alla dimensione dell'oralità dialettica.
(c) La tradizione indiretta non ha valore determinante, o lo ha solo parziale.	(c) La tradizione indiretta, che ci tramanda le dottrine non scritte, offre la chiave per una rilettura unitaria e sistematica degli scritti di Platone nel loro complesso.

⁷⁰ Kuhn, *La struttura...*, p. 35 (corsivo nostro).

Dunque, il nuovo paradigma alternativo, sulla base dei canoni epistemologici che sopra abbiamo esposto⁷¹, implica quanto segue.

(1) In primo luogo, sovverte i punti fermi del paradigma tradizionale, e quindi opera una « rivoluzione ».

(2) In secondo luogo, implica esattamente (per usare una metafora di Butterfield e Kuhn) un capovolgere il bastone e afferrarlo dall'altra parte, in quanto « si maneggia un sistema di dati già prima maneggiati », ossia la tradizione indiretta e quella diretta, ma ponendoli « in un nuovo sistema di relazioni reciproche e dando quindi loro una diversa struttura », e precisamente *muovendo dal « non scritto » anziché dagli scritti, con tutte le relative conseguenze*⁷².

(3) Per usare un'altra metafora, il nuovo paradigma implica uno strutturale « riorientamento gestaltico », ossia un mutamento della figura (*Gestalt*) secondo cui sono visti i dati. Da una semplice appendice (più o meno rilevante), le « Dottrine non scritte » tramandateci dalla tradizione indiretta *diventano l'ossatura e l'asse portante dei dialoghi*⁷³.

(4) Infine, per usare un'ultima metafora, il nuovo paradigma produce un effetto analogo a quello che producono le lenti invertenti, le quali fanno vedere gli oggetti capovolti, e, di conseguenza, sconcertano. Il nuovo paradigma, in effetti, *fa vedere capovolti i rapporti secondo cui il paradigma tradizionale presentava il nesso fra gli scritti e le « Dottrine non scritte »*, con le conseguenze facilmente immaginabili⁷⁴.

La fase che il nuovo paradigma ha inaugurato è pertanto quella che Kuhn chiama di « scienza straordinaria », con tutte le conseguenze che sopra abbiamo illustrato: quello che oggi lo studioso di Platone si trova a dover scegliere è proprio una nuova struttura paradigmatica della ricerca, perché le articolazioni esercitate sul vecchio paradigma lo hanno sfocato, e le difese ad oltranza che ancora si tentano a suo favore non riescono più a raggiungere i loro effetti.

⁷¹ Cfr., sopra, Capitolo primo, *passim*.

⁷² Cfr., sopra, pp. 21 s.

⁷³ Cfr., sopra, p. 22.

⁷⁴ Cfr., sopra, pp. 22 s.

Su questi argomenti è inutile soffermarsi in questa sede. Vogliamo solo rilevare un punto particolare. La Scuola di Tubinga non ha messo in sistematico raffronto la propria interpretazione con la complessa teoria epistemologica di Kuhn.

È questo uno dei principali contributi, nostro e dei nostri allievi, che è stato perfettamente recepito sia da Gaiser⁷⁵ sia da Krämer. Ma, almeno in un caso, lo stesso Krämer aveva già chiamato in causa Kuhn, scrivendo testualmente: « Un mutamento di paradigma nella scienza dipende spesso, come sappiamo a partire da Th.S. Kuhn, da motivi contingenti e da fattori extrascientifici. Nelle indagini intorno a Platone, per il momento, ci sono ancora forze antagoniste e difficoltà, che si oppongono al definitivo superamento dello schleiermacherismo. Tuttavia la corrente di quei ricercatori che si sono dedicati al recupero e alla sussunzione della tradizione indiretta, ha in mano forti argomenti che giustificano un mutamento di paradigma, e precisamente: la maggior capacità di chiarificazione e in generale la maggiore fecondità che il nuovo paradigma può apportare per la ricerca platonica, così come, più in generale, per la storia della filosofia antica »⁷⁶.

Nei suoi ultimi scritti Krämer ha espressamente accolto e in vario modo ribadito l'impostazione epistemologica da noi proposta⁷⁷. Szlezák, poi, ha introdotto il termine « paradigma » nel titolo stesso dell'edizione italiana del suo libro su Platone⁷⁸. E in generale tale termine, nel senso che gli abbiamo qui dato, sta sempre più diffondendosi.

In effetti, la maggior chiarificazione che il nuovo paradigma apporta, *riguarda proprio la possibilità di ricostruire un « siste-*

⁷⁵ Si veda quanto diciamo nella *Postfazione, passim*.

⁷⁶ KRÄMER, *Platone...*, p. 134.

⁷⁷ Si veda quanto Krämer dice in: *Mutamento di paradigma nelle ricerche su Platone*, « Rivista di Filosofia neoscolastica », 78 (1986), pp. 341 ss. (riprodotto nell'appendice del presente volume); si vedano, inoltre, sempre di KRÄMER: *La nuova immagine di Platone*, Napoli 1986; *Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung*, « Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », 62 (1988), pp. 583-621 (in part. pp. 583-585)

⁷⁸ Il volume di TH.A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Walter de Gruyter, Berlin 1985, nell'edizione italiana ha il titolo: *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Introduzione e traduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1988; 1989²; 1992³.

ma » (inteso in senso lato e dinamico), ossia di vedere l'unità del pensiero di Platone, non più rifacendosi a prospettive teoretiche estranee al Platonismo, e meno che mai a ideologie politiche o alla psicoanalisi, bensì a una tradizione che risale alla viva voce di Platone, ossia alla dimensione della oralità dialettica alla quale egli ha affidato il suo messaggio ultimativo.

La fecondità del nuovo paradigma consiste nella sua capacità di dimostrare come il « non scritto » sia in grado di apportare un grande « soccorso » per i punti-chiave dei più grandi dialoghi, rimasti per tanto tempo oscuri o assai problematici.

Inoltre, Szlezák ha dimostrato che il nuovo paradigma permette di rileggere non solo alcuni passi di alcuni dialoghi, ma tutti i dialoghi, in particolare e in generale, in una nuova ottica veramente stimolante e assai feconda ⁷⁹

Anche la fecondità che esso può avere ai fini di una più precisa ricostruzione della storia del pensiero antico è di prim'ordine, in particolare per la comprensione di una larga parte della *Metafisica* aristotelica, che diventa molto più chiara ⁸⁰; senza parlare, ovviamente, dello sviluppo del Neoplatonismo, la cui *henologia* ha le sue radici proprio nel Platone non scritto ⁸¹. (Come sopra abbiamo già rilevato, si potrebbe dire con una certa sicurezza che senza la problematica dell'Uno, che era appunto il cardine delle «Dottrine non scritte», il Neoplatonismo non avrebbe potuto nascere).

In questo volume noi ci soffermeremo soprattutto sulla ricostruzione dell'*unità di fondo* del pensiero platonico e sulla rilet-

⁷⁹ Szlezák dimostra che il « soccorso allo scritto » costituisce, addirittura, la vera struttura portante per la comprensione dello scritto platonico in generale, a differenti livelli, come più avanti preciseremo.

⁸⁰ Viene sostanzialmente a verificarsi quello che W. JAEGER scriveva in una sua opera giovanile: *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912, pp. 140 ss., e cioè che la filosofia di PLATONE che ARISTOTELE ha di mira è appunto quella dell'insegnamento orale. E in effetti, solo in questa prospettiva è possibile far tornare i conti in tutti quei passi in cui ARISTOTELE espone e discute teoreticamente PLATONE. Purtroppo JAEGER non ha poi sviluppato a fondo questa sua esatta intuizione, battendo altre vie.

⁸¹ Si veda, ad esempio, il nostro saggio: *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, pubblicato nel volume: PROCLO, *I Manuali. I testi magico-teurgici*, Rusconi, Milano 1985, pp. I-CCXXXIII, in particolare le pp. LXXVI s., XCII ss., CII ss. In particolare, si vedano i libri di MERLAN e della DE VOGEL, sopra citati alla nota 61.

tura della metafisica dei più grandi dialoghi alla luce di questo paradigma.

Ma, prima, è necessario che tracciamo un ampio quadro che presenta per intero la struttura generale del nuovo paradigma alternativo (che finora abbiamo indicato solo in alcuni dei suoi tratti essenziali), e inoltre che documentiamo i suoi fondamenti storici ⁸²; infine, dobbiamo mettere in rilievo in che cosa consistano le sue notevoli capacità ermeneutiche ⁸³.

⁸² Cfr. Capitoli terzo e quarto, pp. 75-134.

⁸³ Cfr. quanto diciamo e documentiamo in maniera precisa soprattutto nelle parti terza e quarta, *passim*.

Le « autotestimonianze » di Platone e le testimonianze dei suoi discepoli come fondamenti del nuovo paradigma

I. LA NEGAZIONE DELLA AUTONOMIA DEGLI SCRITTI FATTA DA PLATONE NELLE « AUTOTESTIMONIANZE » DEL « FEDRO »

Il paradigma che ha sorretto la maggior parte degli studi tradizionali su Platone e la sua tesi di fondo intorno alla autonomia degli scritti platonici, nonché la pretesa di monopolio accampata a favore di essi, si frantumano completamente, se si parte da una attenta e corretta analisi delle « autotestimonianze », che Platone stesso ci ha lasciato non solo nel *Fedro*, ma anche nella *Lettera VII*, la quale a partire dagli inizi del nostro secolo si è ormai imposta come autentica.

In effetti, in queste « autotestimonianze » Platone ci dice, con non poca chiarezza e *per iscritto*, che cosa egli pensi in generale degli scritti, e, precisamente, *che cosa essi non siano in grado di comunicare al lettore, sia dal punto di vista del metodo sia dal punto di vista del contenuto*.

Le discussioni sulle « autotestimonianze » del *Fedro* già a partire dallo Schleiermacher, e sulle « autotestimonianze » della *Lettera VII* nel corso del nostro secolo, sono state numerosissime, e a giusta ragione. Infatti, poiché in queste « autotestimonianze » *per iscritto si nega proprio l'autarchia e l'autonomia degli scritti*, il paradigma inaugurato dallo Schleiermacher che sosteneva, invece, proprio all'opposto, *l'autonomia e l'autarchia degli scritti platonici*, veniva a trovarsi di fronte ad un « contro-fatto », ossia ad una « anomalia », di tale portata, da compromettere alla base la plausibilità del paradigma medesimo. Per questo motivo si è tentato in vario modo di interpretare queste « autotestimonianze » in maniera da poterle includere nel quadro generale, comprimendo o dilatando in vari modi le parole di Pla-

tone, per poter ottenere un accordo di esse con il paradigma.

Per usare la terminologia degli epistemologi, potremmo dire che, appunto per il motivo che abbiamo indicato, questo cospicuo « contro-fatto » è stato in certo senso *ri-fatto*, e sotto vari aspetti *arte-fatto* con grande abilità ed ingegnosità. Tuttavia, lo sfocamento generale del paradigma tradizionale di cui abbiamo parlato nel precedente capitolo lascia oggi riemergere le « autotestimonianze » nella loro autentica statura e ne lascia intendere pienamente la potenza dirompente nei confronti delle convinzioni del passato. Di conseguenza, le « autotestimonianze » vengono ad essere il « fatto » basilare su cui poggia il nuovo paradigma alternativo e si impongono come punto di riferimento essenziale e irrinunciabile per capire Platone.

Incominciamo dalle « autotestimonianze » del *Fedro*, ed esaminiamole in modo analitico, data la loro grande importanza¹. Platone svolge un discorso assai serrato e compatto, che si può scandire in sei momenti concettuali successivi, molto ben articolati. (1) La scrittura non accresce la sapienza degli uomini, bensì accresce l'apparenza del sapere (ossia l'opinione); inoltre, non rafforza la memoria, ma offre solo mezzi per « richiamare alla memoria » *cose che già si sanno*. (2) Lo scritto è inanimato, e non è capace di parlare in modo attivo; esso, inoltre, è incapace di aiutarsi e difendersi da solo contro le critiche, ma richiede sempre l'intervento attivo del suo autore. (3) Molto migliore e molto più potente del discorso consegnato alla scrittura, invece, è *il discorso vivente e animato mantenuto nella dimensione della oralità e mediante la scienza impresso nell'anima di chi impara*; il discorso scritto è come una immagine, ossia una copia, di

¹ Su questo tema si veda in particolare: H. KRÄMER, *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, nel volume *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie* von H.G. GADAMER, K. GAISER, H. GUNBERT, H.J. KRÄMER, H. KUHN. Vorgelegt von H.G. GADAMER und W. SCHADEWALDT, Heidelberg 1968, pp. 106-150 (specialmente pp. 125 ss.); e soprattutto KRÄMER, *Platone...*, pp. 36-50; TH.A. SZLEZÁK, *Platone...*, pp. 53-72. Si veda, inoltre: K. GAISER, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 77-101. Un eccellente confronto della critica platonica della scrittura con la situazione storico-culturale è fornita da M. ERLER, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin-New York 1987, pubblicato anche in italiano in questa collana: *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*, traduzione di C. MAZZARELLI, introduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1991.

quello attuato nella dimensione dell'oralità. (4) La scrittura implica gran parte di « gioco », mentre l'oralità implica una notevole « serietà »; e per quanto quel gioco in certi scritti possa essere molto bello, molto più bello risulta l'impegno che l'oralità dialettica richiede intorno agli stessi temi di cui trattano quegli scritti, e molto più validi sono i risultati che essa raggiunge. (5) Lo scritto, per essere condotto a regola d'arte, implica una conoscenza del vero dialetticamente fondata, e, ad un tempo, una conoscenza dell'anima di colui a cui è diretto, e quindi la conseguente strutturazione del discorso (che dovrà essere semplice o complesso, a seconda delle capacità di recepirlo dell'anima cui è rivolto); tuttavia lo scrittore deve rendersi ben conto che nello scritto non ci possono essere grande saldezza e chiarezza, appunto perché in esso vi è molta parte di gioco; lo scritto non può insegnare e fare imparare in maniera adeguata, ma può solo aiutare a richiamare alla memoria *cose che già si sanno*, avendole apprese per altra via. Infatti, solamente alla oralità dialettica si collegano la chiarezza, la compiutezza e la serietà. (6) Scrittore e filosofo è colui che ha composto opere, sapendo come sta il vero, e che, pertanto, è in grado di soccorrerle e di difenderle quando occorre, ed è quindi in grado di dimostrare in che senso le cose scritte sono di « minor valore » rispetto a cose di « maggior valore » che egli possiede, ma che non ha affidato né intende affidare agli scritti, *perché li riserba esclusivamente alla oralità*.

Data la grande importanza di queste sei tesi, dobbiamo procedere ad un esame analitico di ciascuna di esse.

1. *La scrittura non accresce né la sapienza né la memoria degli uomini*²

La prima tesi di questo ampio discorso viene introdotta con un celebre racconto di una storia ambientata in Egitto, la quale narra delle scoperte fatte dal dio Theuth e da lui presentate al re Thamus, che dimorava in una grande città del Nilo (la Tebe egiziana). Theuth, dopo aver scoperto molte arti: l'aritmetica, la geometria, l'astronomia, il gioco del tavoliere e dei dadi, e in particolare la *scrittura*, le presentò al re Thamus, affermando che bisognava insegnarle agli Egiziani, perché avrebbe portato a loro

² *Fedro*, 274 B - 275 D.

grande vantaggio. E in particolare, per illustrare l'*utilità della scrittura*, Theuth affermò quanto segue:

« Questa conoscenza, o re » disse Theuth « renderà gli Egizi più sapienti e più capaci di ricordare, perché con essa si è trovato il farmaco della memoria e della sapienza »³.

Ma ecco la risposta del re Thamus, che esprime la prima presa di posizione di Platone nei confronti del problema, e in particolare dei rapporti (a) scrittura-sapienza e (b) scrittura-memoria.

(a) La scrittura più che la verità, e quindi più che la sapienza, è in grado di produrre l'*apparenza della sapienza*, ossia l'*opinione*, perché con la scrittura viene meno l'insegnamento, che rimane una prerogativa specifica dell'oralità. La scrittura offre molte cose al lettore, il quale crede, in questo modo, di diventare appunto conoscitore di molte cose; mentre, in realtà, attraverso la scrittura egli accoglie queste cose solamente a livello di mera opinione, e, quindi, senza saperle veramente, *appunto perché viene meno con la scrittura il vero strumento di comunicazione del sapere che è l'insegnamento*.

Lo scritto, pertanto, rischia di produrre non già dei sapienti, ossia degli autentici portatori di scienza, ma dei semplici « dossosofi », ossia dei puri « portatori di opinioni », privi di vera conoscenza.

(b) Ed ecco, allora, le conclusioni che Platone trae sui rapporti fra la scrittura e la memoria.

Fedro - Hai colpito giusto: anche a me pare che, riguardo alla scrittura, le cose stiano come dice il re tebano.

Socrate - E allora, chi ritenesse di poter tramandare un'arte con la scrittura, e chi la ricevesse convinto che da quei segni scritti potrà trarre qualcosa di chiaro e di saldo, dovrebbe essere colmo di grande ingenuità e dovrebbe ignorare veramente il vaticinio di Ammone, se ritiene che *i discorsi messi per iscritto siano qualcosa di più di un mezzo*

³ Fedro, 274 E 4-7: "Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα," ἔφη ὁ Θεῦθ, "σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠύρεθη."

per richiamare alla memoria di chi sa le cose su cui verte lo scritto.

Fedro - Giustissimo⁴.

Si noti il rilievo ermeneutico di straordinaria portata: lo scritto parla veramente solo a *chi sa* già le cose di cui tratta, avendole apprese mediante l'oralità.

2. *Lo scritto è incapace di aiutarsi e di difendersi da solo e ha bisogno dell'intervento del suo autore*⁵

La limitata portata della capacità comunicativa del sapere che è caratteristica dello scritto, viene ulteriormente approfondita.

(a) La scrittura assomiglia alla pittura. Infatti, le immagini della pittura sembrano vive, ma in realtà sono prive di vita, rimangono chiuse in un silenzio e non sono in grado di rispondere a nessuna domanda che venga posta a loro. E proprio questo accade anche a proposito dei discorsi scritti: a chi vuole approfondirli, essi non sanno se non ripetere-sempre-il-medesimo-discorso.

(b) Ma agli scritti accade anche qualcosa di peggio che alla pittura. Gli scritti scorrono nelle mani di tutti, e, di conseguenza, vengono in contatto sia con coloro che sono competenti di quelle cose di cui essi trattano e che quindi hanno una adeguata capacità di affrontarli, sia, anche, con coloro che non hanno per quelle cose convenienti capacità ed interessi. Pertanto, lo scritto non è in grado di discriminare e di scegliere coloro con i quali è conveniente parlare e coloro con i quali non lo è.

(c) Ma c'è ancora di più. Lo scritto da solo non è in grado di difendersi contro coloro che lo criticano e lo offendono: esso ha sempre bisogno del soccorso e dell'aiuto di chi lo ha scritto, perché questo aiuto non può darlo esso stesso a se medesimo.

⁴ Fedro, 275 C 3 - D 3:

ΦΑΙ. Ὅρθῶς ἐπέπληξας, καί μοι δοκεῖ περὶ γραμμάτων ἔχειν ἤπερ ὁ Θηβαῖος λέγει.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὖ ὁ παραδεχόμενος ὡς τι σαφές καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐθείας γέμοι καὶ τῶ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντεῖαν ἀγνοοῖ, πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδόμενα ὑπομνησαί περὶ ὧν ἂν ἦ τὰ γεγραμμένα.

ΦΑΙ. Ὅρθότατα.

⁵ Fedro, 275 D-E.

E, con questo, è già posta una condizione di base veramente essenziale per capire lo scritto: infatti lo scritto ha bisogno dell'« aiuto » del suo autore, e, quindi, dipende in maniera strutturale dalla oralità; e *l'oralità non si limita a ripetere le sole e medesime cose che ripete lo scritto, e, pertanto, va oltre lo scritto.*

Ecco il testo platonico:

Socrate - Perché, o Fedro, questo ha di terribile la scrittura, simile, per la verità, alla pittura. Infatti, le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa, se ne restano zitte, chiuse in un solenne silenzio; e così fanno anche i discorsi. Tu crederesti che parlino pensando essi stessi qualcosa, ma se, volendo capire bene, domandi loro qualcosa di quello che hanno detto, continuano a ripetere una sola e medesima cosa. E una volta che un discorso sia scritto, rotola da per tutto, nelle mani di coloro che se ne intendono e così pure nelle mani di coloro ai quali non importa nulla, e non sa a chi deve parlare e a chi no. E se gli recano offesa e a torto lo oltraggiano, *ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo.*

Fedro - Anche questo che hai detto è giustissimo⁶.

3. *Le ragioni della superiorità dell'oralità sullo scritto*⁷

Rispetto al discorso scritto, il discorso orale, pur essendo fratello legittimo di quello, risulta « migliore e più potente », e proprio per questo è in grado di fare precisamente ciò che lo scritto non può fare.

(a) Mentre il discorso scritto è privo di vita e inerte, il discorso orale è « vivente e animato »; lo scritto è quindi come

⁶ Fedro, 275 D 4 - E 6:

ΣΩ. Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὁμοίον ζωγραφία. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔχονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνὴρ τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾶ. ταῦτόν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονούοντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἐν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεὶ. ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῆ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαίουσιν, ὡς δ' αὐτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκη λαιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθηῆσαι δυνατὸς αὐτῶ.

ΦΑΙ. Καὶ ταῦτά σοι ὀρθότατα εἴρηται.

⁷ Fedro, 276 A.

una *immagine* o una *copia* di quello orale, e di conseguenza risulta inferiore rispetto al modello originario.

(b) Inoltre, mentre il discorso scritto viene fissato in un rotolo di carta, e quindi su una cosa esteriore, il discorso orale *viene scritto nell'anima stessa* di chi impara mediante la scienza e il procedimento che essa richiede; e proprio per questo contatto diretto che esso intrattiene con l'anima di chi impara, sa bene con chi è opportuno parlare, e con chi, invece, bisogna non parlare; e agisce di conseguenza.

(c) Infine, il discorso orale è in grado di *difendersi*, ovviamente per il motivo che va ben oltre l'unica possibilità che ha lo scritto (che, come sopra abbiamo visto, può solamente ripetere di continuo la medesima cosa), in quanto è un discorso fatto a viva voce da « colui che sa ». Il modo in cui il discorso di « colui che sa » è capace di portar soccorso allo scritto, Platone ce lo dirà alla fine. Come sotto vedremo, queste ragioni riguardano, oltre che le regole metodologiche dell'insegnamento orale, *il contenuto stesso dei discorsi*. Ma di questo parleremo più avanti.

Ecco il testo di Platone che abbiamo illustrato:

Socrate - E allora? Vogliamo considerare ora un altro discorso, fratello legittimo di questo? E vogliamo vedere in quale modo nasca, e, per sua natura, quanto sia migliore e più potente di questo?

Fedro - Qual è questo discorso, e in quale modo tu dici che nasca?

Socrate - Il discorso che viene scritto, mediante la scienza, nell'anima di chi impara, e che è capace di difendersi da sé e sa con chi deve parlare e con chi deve tacere.

Fedro - Intendi dire il discorso di colui che sa, il discorso vivente e animato, del quale il discorso scritto può dirsi, a buona ragione, *un'immagine*?

Socrate - Sì, appunto⁸.

⁸ Fedro, 276 A 1 - B 1:

ΣΩ. Τί δ'; ἄλλον ὀρώμεν λόγον τούτου ἀδελφὸν γνήσιον, τῷ τρόπῳ τε γίγνεται, καὶ ὅσω ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φύεται;

ΦΑΙ. Τίνα τοῦτον καὶ πῶς λέγεις γιγνόμενον;

ΣΩ. "Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.

ΦΑΙ. Τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὐ ὁ γεγραμμένος εἶδωλον ἂν τι λέγοιτο δικαίως.

ΣΩ. Παντάπασι μὲν οὖν.

4. Il « gioco » dello scritto e la « serietà » della oralità⁹

Per chiarire ulteriormente la differente consistenza e portata della scrittura e della oralità dialettica, Platone ricorre ad un nuovo e significativo paragone. In occasione della festa di Adone (che cadeva in piena estate), i Greci solevano preparare in conchiglie e in piccoli recipienti i cosiddetti « giardini di Adone », seminando alcuni semi, che nel pieno caldo estivo e collocati in un ambiente artificiale crescevano in soli otto giorni; ma essi non potevano dare frutti, e subito morivano (simboleggiando, in tal modo, la precoce morte di Adone medesimo).

Ebbene, l'agricoltore che ha senno (*a*) allorché semina i semi che gli stanno a cuore e dai quali vuole che crescano i frutti, non li seminerà nei « giardini di Adone »; o se lo farà, lo farà solamente o prevalentemente *per gioco e a motivo della festa*. (*b*) Per contro, i semi di cui si preoccupa *con serietà*, ha cura di seminarli *in luogo idoneo*, seguendo alcune precise *regole dell'arte agricola*, contento che quei semi diano i loro frutti non già in *otto giorni* come nei « giardini di Adone », bensì in *otto mesi*.

La differenza sussistente (*a*) fra l'agricoltore che semina *per gioco* nei « giardini di Adone » per ottenere una rapida nascita e crescita dei semi e (*b*) l'agricoltore che semina invece con serietà nei luoghi e nei modi adatti e seguendo i lunghi tempi necessari, è, per analogia, profondamente corrispondente alla differenza che sussiste fra colui che possiede la scienza e (*a*) la fissa nello scritto, oppure (*b*) la affida all'oralità, facendo uso dell'arte dialettica, seguendo i modi e i tempi che essa richiede.

(*a*) Infatti, chi possiede la scienza non può operare con « serietà », fissando con l'inchiostro e con la cannuccia da scrivere su rotoli di carta *le cose che gli premono*; appunto perché gli scritti, come sappiamo, non sono in grado *di difendersi* nei loro contenuti, né sono in grado di *comunicare la verità* in maniera adeguata (perché, questa, è prerogativa dell'insegnamento orale).

Di conseguenza, colui che possiede scienza, quando scrive, scrive « per gioco ». E tale « gioco » lo fa, oltre che per dilettersi nel veder crescere rapidamente le cose che mette nello scritto, anche per scopi *ipomnematici*, ossia *per poter richiamare alla memoria quelle cose, per lui stesso una volta che sia giunto alla*

⁹ Fedro, 276 B - 277 A.

vecchiaia, e per chi segue la sua traccia, e quindi per porre rimedio in questo modo alla dimenticanza. E mentre gli altri uomini si dedicano ad altri giochi (simposi e simili), chi scrive si diletta, invece, di questi nobili giochi.

(b) Lo scritto, dunque, è un *gioco* « molto bello », di dignità assai elevata nei confronti degli *altri giochi*, che non valgono nulla. Ma l'arte dialettica nella dimensione della oralità è *molto più bella*, e proprio in essa sta l'impegno di « serietà », appunto perché (così come fa l'agricoltore quando semina sul serio), *vengono seminati e piantati i discorsi con serio impegno nell'anima adatta* (ossia non nei luoghi artificiali, che sono i rotoli di carta, ma nel luogo giusto, che è appunto l'anima), *e seguendo le regole opportune e necessarie per insegnare, ossia per comunicare la scienza*. Questi discorsi consegnati alla dimensione della oralità sono in grado di *venire in soccorso a se medesimi* e sanno dare i loro *effettivi frutti*: infatti, creano altri discorsi nelle anime di altri uomini, e, in questo modo, il seme diventa immortale, e dà la vera felicità a chi lo possiede in quella dimensione.

Ma c'è di più.

(c) Platone dice questo non solo in generale, ma *anche in riferimento a se stesso in modo particolare*, con alcuni cenni allusivi proprio al suo maggiore scritto, ossia alla *Repubblica*¹⁰.

Questo dialogo parte dalla tematica di base che è quella della giustizia¹¹, per giungere al vertice supremo dell'Idea del Bene¹². In particolare Platone si riferisce al *giusto*, al *bello* e al *bene*, e li tratta in maniera strettamente connessa in più punti¹³. Inoltre, in due passi della *Repubblica*¹⁴ Platone chiama il proprio discorso come un *μυθολογεῖν*, nel senso ampio di « narra-

¹⁰ Si veda il saggio di W. LUTHER: *Die Schwäche des geschriebenen Logos*, « Gymnasium », 68 (1961), pp. 526-548, spec. pp. 536 s.

¹¹ Già a partire dal libro I e poi *passim*. È appena il caso di ricordare che la tradizione antica aveva dato al dialogo il sottotitolo: *Sulla giustizia*.

¹² Soprattutto nei libri centrali VI e VII.

¹³ Del resto, il nesso dei tre concetti è strutturale: il Bello è un modo di esplicarsi del Bene; e così anche la giustizia è pure un modo di esplicarsi del Bene, in quanto è un far prevalere l'ordine sul disordine, e quindi portare unità nella molteplicità. Ma su questo torneremo a più riprese in maniera dettagliata.

¹⁴ *Repubblica*, II, 376 D 9 - E 4; VI, 501 E 2-5.

re » o « raccontare »¹⁵, e pertanto *non condotto con un preciso procedimento di carattere strettamente dialettico*.

Ebbene, il passo del *Fedro* che stiamo commentando, parla, precisamente, di colui che possiede la scienza « delle cose giuste, belle e buone »¹⁶, e dice espressamente che, quando costui scrive, procede « mitologizzando »¹⁷ (!), ossia narrando o raccontando appunto ciò che riguarda la « giustizia » e le altre cose connesse, mentre nella dimensione della oralità egli fa uso dell'*arte dialettica*, ossia, come più avanti viene ribadito¹⁸, *scrive nell'anima i discorsi sulle cose giuste, belle e buone*¹⁹.

Dunque, la qualifica che Platone dà al proprio capolavoro è evidente: esso segue il procedimento del « mitologizzare » (in senso ampio) intorno al giusto, al bello e al buono, in quanto non scrive nell'anima di colui cui è diretto ciò che riguarda il giusto, il bello e il bene con arte dialettica, perché questo è attuabile

¹⁵ Si noti che nel primo dei passi citati alla nota precedente, Platone dice di voler parlare ὡσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες (376 D 9) proprio dell'allevamento e dell'educazione dei giovani. Nel secondo passo, poi, alla riga 501 E 4, *tutta intera la trattazione dello Stato ideale che sta svolgendo*, ossia il quadro stesso della *Repubblica* che sta tratteggiando, viene chiamato nel modo seguente: ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ. Dunque, *expressis verbis* Platone dice che la sua trattazione della *Repubblica* è un μυθολογεῖν. Si ricordi, poi, che quelle stesse dottrine teoretiche che contengono i punti-chiave dell'opera (e, quindi, del pensiero di Platone, così come egli lo espone per iscritto) vengono presentate con *immagini*, divenute assai celebri, appunto come tali: l'Idea del Bene viene presentata con l'immagine del Sole; la trattazione gerarchica del reale viene espressa con l'immagine della linea e delle sue partizioni; il guadagno del senso del vivere filosofico nella nuova dimensione viene presentato con il mito della caverna; i destini escatologici dell'anima vengono rappresentati con il mito di Er. Si veda, al riguardo, G. REALE, *L'«henologia» nella «Repubblica» di Platone: suoi presupposti e sue conseguenze*, in AA.VV., *L'Uno e i Molti*, a cura di V. MELCHIORRE, Milano 1990, pp. 113-153, spec. pp. 121-126.

¹⁶ Cfr. *Fedro*, 276 C 1-9; 276 E 1 - 277 A 4.

¹⁷ Si noti come *Fedro*, 276 E 1-3, connetta strettamente « gioco » e « mito » e quindi ribadisca l'equazione scritto = gioco = mito: παγκάλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδιάν... τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις περί [scil. περί δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν, cfr. 276 C 3, passo riportato alla nota 21, e 278 A 3 s., passo riportato alla nota 20] μυθολογοῦντα.

¹⁸ *Fedro*, 276 E 4 ss.

¹⁹ Il concetto dello *scrivere nell'anima* oltre che in *Fedro*, 276 E 4 s., viene ribadito in 278 A 3 s.: καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περί δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν...

in senso pieno *solamente nella dimensione dell'oralità dialettica*²⁰. Il che — si noti bene — non significa affatto che Platone negasse valore alla sua opera e al suo capolavoro, in quanto lo riteneva « gioco » e « mito » (narrazione, esposizione); infatti, sempre nel *Fedro*, egli qualifica questo « gioco » come « molto bello », nel senso che abbiamo sopra precisato; ma egli ridimensionava la portata ed il valore del suo scritto *in rapporto alla oralità dialettica*, che si impone come « serietà » e come cosa che è « molto più bella » dello scritto, per le ragioni che sopra abbiamo già spiegato.

Da tutto questo, in conclusione, si ricava che Platone *giudicava il suo capolavoro come « molto bello »*; ma era profondamente convinto che *il suo impegno nella dimensione dell'oralità dialettica* (ossia nell'insegnamento che teneva nell'Accademia) *fosse il suo vero impegno di « serietà » e che questo fosse « molto più bello »*, per le ragioni che ormai ben conosciamo.

Lo schema che segue presenta in sinossi questi complessi concetti e i loro nessi:

<i>Lo scritto</i>	<i>L'oralità</i>
(1) è un gioco	(1) implica la maggiore serietà
(2) è un «mitologizzare»	(2) implica l'arte dialettica
(3) tuttavia (se segue le giuste regole) è molto bello	(3) è molto più bella dello scritto

²⁰ PLATONE in *Fedro*, 278 A 1-5, pone dunque il suo capolavoro fra gli scritti migliori che sono « mezzi capaci di richiamare alla memoria di coloro che già sanno » (εἰδόντων ὑπόμνησιν γεγονέναι), ma che, appunto in quanto scritto sulla carta e non direttamente nelle anime, con i metodi e nei tempi adeguati, non può avere *chiarezza, compiutezza e serietà*, ritenendo che questi caratteri siano propri solo dei discorsi orali: ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν μόνους ἡγούμενος τό τε ἐναργές εἶναι καὶ τέλειον καὶ ἄξιον σπουδῆς. Cfr. anche *Fedro*, 277 D 10 - E 3.

Leggiamo per intero questo testo basilare:

Socrate - [...] Ora, dimmi un po' questo: l'agricoltore che ha senno, farà sul serio seminando d'estate «nei giardini d'Adone» i semi che gli stanno a cuore e dai quali vuole che nascano frutti, e si rallegrerà nel vederli crescere belli in otto giorni, o lo farà per gioco e a motivo della festa, se pure lo farà? Invece, i semi dei quali si preoccupa sul serio li seminerà in luogo adatto, seguendo tutte le regole dell'arte dell'agricoltura, contento che quanti ne ha seminati giungano al loro termine in otto mesi?

Fedro - Così farà, o Socrate, in quest'ultimo caso seriamente, nell'altro non seriamente, come tu dici.

Socrate - E chi ha la scienza del giusto, del bello e del buono, dovremo dire che abbia meno senno di un agricoltore per le sue sementi?

Fedro - No assolutamente.

Socrate - E allora, se vorrà fare sul serio, non le scriverà sull'acqua nera, seminandole mediante la cannuccia da scrivere, facendo discorsi che *non sono capaci di difendersi da soli col ragionamento, e che non sono nemmeno capaci di insegnare la verità in modo adeguato*.

Fedro - No, almeno non è verosimile.

Socrate - No, infatti. Ma i « giardini di scritture » li seminerà e li scriverà per gioco, quando li scriverà, accumulando *materiale per richiamare alla memoria a se medesimo, per quando giunga « alla vecchiaia che porta l'oblio », se mai giunga, e per chiunque segua la medesima traccia*, e gioirà di vederli crescere freschi. E quando gli altri si dedicheranno ad altri giochi, passando il loro tempo nei simposi, o in altri piaceri simili a questi, egli allora, come sembra, invece che in quelli passerà la sua vita dilettrandosi nelle cose che io dico.

Fedro - Ed è un gioco molto bello, o Socrate, in confronto all'altro che non vale nulla, questo di chi è capace di dilettersi con i discorsi, narrando della giustizia e delle altre cose di cui parli.

Socrate - Così è in effetti, o caro Fedro, ma molto più bello diventa l'impegno su queste cose, credo, quando *si faccia uso dell'arte dialettica e con essa, prendendo un'anima adatta, si piantino e si seminino discorsi con conoscenza, che siano capaci di venire in soccorso a sé e a chi li ha piantati, che non restino privi di frutto, ma portino seme, dal quale nascano anche in altri uomini altri discorsi, che siano capaci di rendere questo seme immortale e che facciano felice chi lo possiede, nella misura più grande che all'uomo sia possibile*.

Fedro - Molto più bello è questo che dici ²¹.

²¹ Fedro, 276 B 1 - 277 A 5: ΣΩ. [...] τόδε δὴ μοι εἰπέ· ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, ὧν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγχαρπα βούλοιτο γενέσθαι, πότερα

5. La chiarezza e la compiutezza appartengono all'oralità e non allo scritto²²

Precisato questo, Platone trae le conclusioni della complessa questione, collegandole con il tema di fondo dal quale il dialogo aveva preso le mosse.

(a) Gli scritti, per essere fatti a regola d'arte, richiedono il rispetto e la realizzazione di tre precise condizioni.

In primo luogo, chi scrive deve *conoscere il vero*, deve saper definire ogni cosa di cui tratta e deve saperla distinguere e suddi-

σπουδῆ ἄν θέρους εἰς Ἀδώνιδος κήπους ἄρων χairoi θεωρῶν καλοὺς ἐν ἡμέραισιν ὄκτῶ γιγνομένους, ἢ ταῦτα μὲν δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἑορτῆς χάριν δρώη ἄν, ὅτε καὶ ποιῶ· ἐφ' οἷς δὲ ἐσπούδακεν, τῇ γεωργικῇ χρώμενος ἄν τέχνη, σπείρας εἰς τὸ προσῆκον, ἀγαπῶη ἄν ἐν ὀγδόῳ μηνὶ ὅσα ἔσπειρεν τέλος λαβόντα;

ΦΑΙ. Οὕτω που, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν σπουδῆ, τὰ δὲ ὡς ἐτέρως ἄν ἡ λέγεις ποιῶ.

ΣΩ. Τὸν δὲ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα τοῦ γεωργοῦ φῶμεν ἤττον νοῦν ἔχειν εἰς τὰ ἑαυτοῦ σπέρματα;

ΦΑΙ. Ἦχιστά γε.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα σπουδῆ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράφει μέλανι σπείρων διὰ καλάμου μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἱκανῶς τάληθῆ διδάξαι.

ΦΑΙ. Οὐχουν δὴ τό γ' εἰκός.

ΣΩ. Οὐ γάρ· ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν γράμμασι κήπους, ὡς ἔοικε, παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράφει, ὅταν [δὲ] γράφῃ, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἴκηται, καὶ παντὶ τῷ ταῦτὸν ἔχνος μετιόντι, ἡσθήσεται τε αὐτοὺς θεωρῶν φουμένους ἀπαλούς· ὅταν <δὲ> ἄλλοι παιδιᾶς ἄλλαις χρώνται, συμποσίοις τε ἄρδοντες αὐτοὺς ἐτέροις τε ὅσα τούτων ἀδελφά, τότε ἐκεῖνος, ὡς ἔοικεν, ἀντὶ τούτων οἷς λέγω παίζων διάξει.

ΦΑΙ. Παγκάλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδιάν, ὦ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις περὶ μυθολογοῦντα.

ΣΩ. Ἔστι γάρ, ὦ φίλε Φαῖδρε, οὕτω· πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδῆ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνη χρώμενος, λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἳ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἀκαρποὶ ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φουόμενοι τοῦτ' αἰεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα.

ΦΑΙ. Πολὺ γὰρ τοῦτ' ἔτι κάλλιον λέγεις.

²² Fedro, 277 A - 278 B.

vedere nelle varie speci che essa implica, sulla base del metodo dialettico.

In secondo luogo, deve conoscere le anime di coloro cui si rivolge, e deve saper stabilire che cosa si adatti alla natura di quelle anime (agli interessi e alle capacità di quelle anime).

Infine, e di conseguenza, deve strutturare lo scritto in maniera che realizzi una *adeguata corrispondenza* fra i contenuti dei discorsi e le anime cui si rivolge; e alle anime semplici deve saper offrire discorsi semplici, mentre alle complesse deve saper offrire adeguati discorsi complessi.

(b) In ogni caso, cadrebbe in errore colui che, producendo scritti su cose private o pubbliche e presentando leggi o opere politiche, fosse convinto che in questi scritti possano esserci « grande saldezza e chiarezza »²³. Infatti, negli scritti non può essere inclusa la conoscenza dei fondamenti concernenti il giusto e l'ingiusto, il *bene* e il *male*.

(c) Negli scritti vi è una gran parte di « gioco », e, quindi, non può esservi inclusa « grande serietà ». Gli scritti, e proprio *i migliori di essi*, sono semplicemente « mezzi per aiutare la memoria di coloro *che già sanno* »²⁴. Si noti: la comprensione dello scritto implica una « pre-conoscenza » acquisita per altra via.

(d) Di conseguenza, solo nei discorsi consegnati alla *oralità*, e che sono condotti al fine di insegnare e fare imparare, e che, inoltre, *scrivono nell'anima* ciò che riguarda « le cose giuste, belle e buone », è contenuto ciò che *non* si trova negli scritti, ossia « chiarezza », « compiutezza » e « serietà ».

Ecco il punto-chiave del testo:

Socrate - Invece, chi ritiene che in un discorso scritto, qualunque sia l'argomento su cui verte, vi sia necessariamente molta parte di gioco, e che nessun discorso sia mai stato scritto in verso o in prosa con molta serietà (e nemmeno sia mai stato recitato, come i discorsi che vengono recitati dai rapsodi, che senza possibilità di esame e senza nulla insegnare mirano solamente a persuadere), ma che, veramente, i migliori di essi non sono altro che mezzi per aiutare la memoria di coloro che già sanno; e ritiene che solamente nei discorsi

²³ Cfr. *Fedro*, 277 D 9.

²⁴ Cfr. *Fedro*, 278 A 1.

detti nel contesto dell'insegnamento e allo scopo di fare imparare, ossia nei discorsi scritti realmente nell'anima intorno al giusto e al bello e al bene, ci sia chiarezza e compiutezza e serietà; e inoltre ritiene che discorsi di questo genere debbano essere detti suoi, come se fossero dei figli legittimi, e, prima di tutto, il discorso che egli reca in se stesso, se mai lo abbia trovato, e poi, quelli che, o figli o fratelli di questo, sono nati in egual modo in altre anime di altri uomini a seconda del loro valore, e saluta tutti gli altri e li manda a spasso: ebbene, o Fedro, appunto un uomo di questo genere è probabile che sia quello che tu ed io ci augureremmo di diventare.

Fedro - Lo voglio davvero, e mi auguro quel che tu dici ²⁵.

6. *Lo scrittore filosofo non affida agli scritti « le cose di maggior valore »* ²⁶

Da queste conclusioni sullo scritto e sui suoi rapporti con l'oralità Platone trae la caratterizzazione del « filosofo ». Chiunque abbia composto opere scritte, qualora le abbia composte essendo a conoscenza del vero, e quindi sia in grado di venire in soccorso e in difesa di ciò che ha scritto, e precisamente *sia in grado di dimostrare come « deboli » le cose scritte* (evidentemente rispetto ad altre che non ha messo per iscritto, ma che è in grado di portare oralmente in difesa), costui è da chiamarsi « filosofo », ossia con un nome che non deriva da quelle cose che ha messo per iscritto (e che sono un « gioco »), ma da quelle cui ha indirizzato tutta la sua « serietà ». Per contro, colui che *non possiede « cose di maggior valore »* rispetto a quelle scritte, lo si

²⁵ Fedro, 277 E 5 - 278 B 6:

ΣΩ. Ὁ δέ γε ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ περὶ ἐκάστου παιδιάν τε ἡγούμενος πολλὴν ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ οὐδένα πώποτε λόγον ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου μεγάλης ἀξίον σπουδῆς γραφῆναι, οὐδὲ λεχθῆναι ὡς οἱ ῥαψωδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἐνεκα ἐλέχθησαν, ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδόντων ὑπόμνησιν γεγονέναι, ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν [ἐν] μόνις ἡγούμενος τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλειον καὶ ἀξίον σπουδῆς· δεῖν δὲ τοὺς τοιούτους λόγους αὐτοῦ λέγεσθαι οἷον υἱεὶς γνησίους εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ, ἐὰν εὐρεθῆς ἐνῆ, ἔπειτα εἴ τινες τούτου ἔκγονοί τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἀλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ' ἀξίαν ἐνέφυσαν· τοὺς δὲ ἄλλους χαίρειν ἔων — οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ὦ Φαῖδρε, εἶναι οἷον ἐγὼ τε καὶ σὺ εὐξαίμεθ' ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι.

ΦΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν ἔγωγε βούλομαι τε καὶ εὐχομαι ἃ λέγεις.

²⁶ Fedro, 278 B-E.

chiamerà con il nome che si collega ai contenuti e alle caratteristiche dei suoi scritti: *poeta, legislatore, logografo* e simili. *L'essenza del filosofo si manifesta e si attua non nella dimensione della « scrittura », bensì in quella dell'« oralità ».*

Ecco il testo conclusivo di Platone, che è della massima importanza:

Socrate - E per quanto riguarda i discorsi, abbiamo scherzato abbastanza. Ma tu va da Lisia e digli che noi due, discesi alla fonte e al santuario delle Ninfe, abbiamo ascoltato dei discorsi che ci ordinavano di dire a Lisia e a chiunque altro componga discorsi, e ad Omero e a chiunque altro abbia composto poesia senza musica o con musica, e, in terzo luogo, a Solone, e a chiunque in discorsi politici che chiama leggi, ha composto opere scritte, che, se ha composto queste opere sapendo come sta il vero, ed è *in grado di soccorrerle quando viene a difendere le cose che ha scritto*, e quando parla sia *in grado di dimostrare la debolezza degli scritti*, ebbene, un uomo del genere va chiamato non col nome che quelli hanno, ma con un nome derivato da ciò cui egli si è dedicato con serietà.

Fedro - E quale è questo nome che tu gli dai?

Socrate - Chiamarlo sapiente, o Fedro, mi pare troppo, e che tale nome convenga solamente a un Dio; ma chiamarlo *filosofo*, ossia amante di sapienza, o con qualche altro nome di questo tipo, gli si adatterebbe meglio e sarebbe più adeguato.

Fedro - E non sarebbe per nulla fuori luogo.

Socrate - *Invece, colui che non possiede cose che siano di maggior valore rispetto a quelle cose che ha composto o scritto, rivoltandole in su e in giù per molto tempo, incollando una parte con l'altra o togliendo, non lo chiamerai, a giusta ragione, poeta, o compositore di discorsi, o scrittore di leggi?*

Fedro - E come no? ²⁷

²⁷ Fedro, 278 B 7 - E 2:

ΣΩ. Οὐκοῦν ἤδη πεπαίσθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων· καὶ σύ τε ἐλθὼν φράζε Λυσία ὅτι νῦν καταβάντε ἐς τὸ Νυμφῶν νᾶμά τε καὶ μουσεῖον ἠκούσαμεν λόγων, οἳ ἐπέστελλον λέγειν Λυσία τε καὶ εἴ τις ἄλλος συντίθησι λόγους, καὶ Ὀμήρῳ καὶ εἴ τις ἄλλος αὐτοῖσι ποιήσιν ψιλὴν ἢ ἐν ᾧδῃ συντέθηκε, τρίτον δὲ Σόλωνι καὶ ὅστις ἐν πολιτικοῖς λόγοις νόμους ὀνομάζων συγγράμματα ἔγραψεν· εἰ μὲν εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι, οὐ τι τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων.

In che cosa consistano, esattamente, queste « cose di maggior valore » al loro livello più alto, Platone ce lo dice espressamente nella *Lettera VII*; ma già da quanto egli ci ha detto nel *Fedro* emerge con tutta chiarezza che queste « cose di maggior valore » che portano « soccorso » allo scritto, sono quelle cose che *risalgono ai fondamenti stessi* delle cose scritte e per questo danno ad esse « solidità », « chiarezza » e « compiutezza ». Naturalmente, questi fondamenti, a seconda dei differenti temi trattati negli scritti, possono collocarsi a differenti livelli; ma, poiché nei passi letti si parla a più riprese proprio di quei temi che riguardano « le cose giuste, belle e buone », evidentemente le « cose di maggior valore » sono, nel senso più alto, i *Principi primi e supremi* ²⁸.

7. Conclusioni sulle « autotestimonianze » del « Fedro »

Prima di passare alla *Lettera VII* vogliamo riprendere un discorso fatto all'inizio, per concludere sulle « autotestimonianze » del *Fedro*.

Dicevamo, sopra, che queste « autotestimonianze » costituiscono un massiccio « controfatto » per il paradigma ermeneutico tradizionale, e che gli studiosi hanno cercato di limarlo e smusarlo in vario modo per poter farlo rientrare nel quadro di tale paradigma.

I tentativi fatti sono riducibili a tre principali.

(a) A partire già dallo Schleiermacher si è cercato di vedere in questa « autotestimonianza » addirittura la possibilità di una teorizzazione dei dialoghi platonici, proprio là dove si parla dello

ΦΑΙ. Τίνας οὖν τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶ νέμεις;

ΣΩ. Τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῶ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι.

ΦΑΙ. Καὶ οὐδέν γε ἀπὸ τρόπου.

ΣΩ. Οὐκοῦν αὖ τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς ἄλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, ἐν δίκῃ που ποιητὴν ἢ λόγων συγγραφέα ἢ νομογράφον προσερεῖς;

ΦΑΙ. Τί μήν;

²⁸ Cfr. le osservazioni che a questo proposito fa SZLEZÁK, *Platone...*, pp. 68-72.

scritto come « immagine » (εἶδωλον) del discorso orale, in cui si è ritenuto di poter vedere lo schema seguito da Platone nei suoi dialoghi, i quali avrebbero cercato di riprodurre per iscritto il suo insegnamento orale nella maniera più simile al modello originale. Ma già da molto tempo è stato ben rilevato che il testo parla di εἶδωλον nel senso di « copia » o di « immagine », e quindi in senso peggiorativo, ossia come *ombra dell'originale*²⁹. E pertanto, questo tentativo si rivela come puramente arbitrario e senza fondamento.

(b) Un'altra via che si è cercato di battere per poter far rientrare le « autotestimonianze » del *Fedro* nel paradigma tradizionale, consiste nel tentativo di dimostrare che nelle sue critiche degli scritti Platone non include i propri dialoghi.

Ma anche questo tentativo non regge, perché (anche se non si accettasse il dato di fatto che la critica della scrittura nel *Fedro* fa riferimento addirittura alla *Repubblica*, come sopra abbiamo rilevato) resta pur sempre innegabile che Platone parla della « scrittura » e degli « scritti » proprio *in generale*, ossia usando un linguaggio che non lascia alcuno spazio a eccezioni.

Né reggono le argomentazioni basate sui tentativi di dimostrare che il tipo di scritto che Platone boccia è soprattutto un σύγγραμμα, che vorrebbe dire un « trattato » o un « compendio » dottrinario, e che i dialoghi non sono evidentemente un trattato o un compendio dottrinario. Infatti, attenti esami condotti sugli usi del termine nel greco classico e anche nel greco posteriore hanno dimostrato che il termine indica *opera in prosa*, distintamente dall'opera in versi, e che gli stessi dialoghi platonici sono stati chiamati proprio συγγράμματα³⁰.

Pertanto, anche questa via battuta al fine di far rientrare nel paradigma tradizionale le « autotestimonianze » del *Fedro*, rimane sbarrata in maniera ben netta.

(c) Una terza via che si è cercato di battere consiste nel ten-

²⁹ Si veda quanto dice, a questo proposito, KRÄMER, *Platone...*, pp. 37 ss. e le note 9 e 25; cfr. anche SZLEZÁK, *Platone...*, pp. 58 s.

³⁰ Si veda SZLEZÁK, *Platone...*, in particolare Appendice II: *Il significato di σύγγραμμα*, pp. 463-471. Soprattutto si vedano alle pp. 466 s. ben sette documenti in cui i dialoghi platonici sono indicati come συγγράμματα (tratti da: ISOCRATE, dall'autore della *Lettera II* attribuita a PLATONE, DIOGENE LAERZIO, TEMISTIO, PROCLO, MARCELLINO e FILONE DI ALESSANDRIA).

tativo di ridurre le cose « serie » e di « maggior valore » alla *forma* e non al *contenuto*. L'oralità possiede una differente *carica vitale* con tutto ciò che a questo è connesso, e, in questo senso, possederebbe una superiorità appunto formale, ma non di contenuto dottrinale rispetto allo scritto. Ma anche questa via si rivela essere un vicolo cieco, perché fin dall'inizio l'argomentazione di Platone mira a mostrare come l'oralità, contrariamente allo scritto che è solamente in grado di *ripetere una sola e medesima cosa*, dica differenti cose, e dunque nuove cose. Inoltre, l'intero finale dell'« autotestimonianza » regge in modo coerente e preciso, solamente se quelle « cose di maggior valore » che non sono scritte, vengono intese come dei « contenuti dottrinali », in quanto solo in riferimento a questi uno scrittore può essere chiamato « filosofo », *qualunque sia il genere delle cose che ha messo per iscritto o in poesia o in prosa*, come sopra abbiamo visto.

Infine i più recenti studi hanno dimostrato, sulle basi di una precisa documentazione, come la struttura del « soccorso » che lo scrittore porta al suo scritto, in Platone *riguardi appunto i contenuti*, i quali giustificano e fondano le conclusioni dello scritto portandole ad un piano più alto *per ciò che concerne proprio il contenuto*³¹.

Noi non ci soffermeremo su questi tentativi di salvare il paradigma tradizionale, perché abbiamo dimostrato come essi, dal punto di vista epistemologico, siano ormai obsoleti e come abbiano perso gran parte del loro significato con lo sfocamento del paradigma che intendevano appoggiare. Vogliamo, invece, concludere intorno alle « autotestimonianze » del *Fedro* riassumendone la trama concettuale in poche proposizioni, nel modo che segue.

(a) Gli scritti, per la loro stessa natura, *non sono autosufficienti, ossia non sono autarchici*.

(b) Inoltre, non sono in grado di sostituire l'attività educativa, la quale presuppone la capacità comunicativa che è propria e specifica caratteristica dell'*oralità*.

(c) Per di più, non sono in grado di difendersi da soli, né

³¹ Su questi punti si impone, con eccellente documentazione, SZLEZÁK, *Platone...*, *passim*.

sono in grado di scegliere con chi bisogna *parlare* e con chi bisogna invece *tacere*.

(d) Essi hanno una funzione *ipomnematica*, perché sono in grado di richiamare alcune cose alla memoria. Tuttavia sono in grado di richiamare alla memoria solamente di colui che sa già le cose di cui tratta lo scritto, ossia che ne ha appreso la conoscenza per altra via, vale a dire *nella dimensione dell'oralità*.

(e) Nello scritto ha una grande funzione il « gioco », mentre la vera e impegnativa « serietà » rientra *nella sfera della oralità*.

(f) Ciò che ha « serietà » e « maggior valore » il filosofo non lo mette per iscritto; e, anzi, è « filosofo », appunto solamente *se non mette queste cose per iscritto*. Insomma: chi non possiede « cose di maggior valore » rispetto a quelle che ha consegnato agli scritti, *non è filosofo*.

È evidente che, così stando le cose, per la comprensione della filosofia di Platone si impone come *condizione necessaria e assolutamente irrinunciabile proprio questo « soccorso » che l'oralità dialettica porta agli scritti, e il cui contenuto essenziale, per fortuna, la tradizione indiretta ci ha tramandato, e che, pertanto, è indispensabile ricostruire*.

Ma veniamo prima alla *Lettera VII*, la quale ci dice ancora di più.

II. LE « COSE PIÙ SERIE » CHE IL FILOSOFO NON AFFIDA AGLI SCRITTI NELLA « LETTERA VII » SONO I PRINCIPI SUPREMI

Nel cosiddetto *excursus* della *Lettera VII*³² Platone riprende la dottrina che abbiamo esaminato nel *Fedro* (al fine di spiegare e motivare i suoi rapporti personali con il tiranno Dionigi di Siracusa) in relazione allo scritto, e ne esplicita addirittura alcuni punti in modo chiarissimo.

Anche il procedimento di queste « autotestimonianze » è bene congegnato e si scandisce in quattro punti. (1) In primo luo-

³² Sulla *Lettera VII* sono fondamentali i lavori di KRÄMER: *Arete...*, pp. 22 ss., 400 ss., 457 ss.; *Die grundsätzlichen Fragen...*, pp. 115-124; *Platone...*, pp. 99-107 e 121-130, con le ulteriori indicazioni che sono fornite ivi, p. 99, nota 69. Si veda anche SZLEZÁK, *Platone...*, Appendice III: *Sulla « Lettera VII »*, pp. 472-488.

go, Platone spiega in che cosa consistesse la « prova », alla quale egli sottoponeva coloro che si accostavano alla filosofia, al fine di accertare se essi fossero o no in grado di praticarla. (2) Illustra, subito dopo, i risultati pessimi dati dalla « prova » nei confronti di Dionigi, il quale, dopo aver ascoltato una sola lezione orale di Platone, ritenne di poter mettere per iscritto addirittura ciò che riguarda « le cose più grandi », ossia proprio quelle cose intorno alle quali Platone negava fermamente la convenienza e l'utilità dello scritto, spiegandone le ragioni. (3) Per far capire meglio queste ragioni, Platone si richiama ad alcuni argomenti gnoseologici di fondo, per concludere che, se uno scrittore è « serio », le cose che egli affida allo scritto non sono per lui « le cose più serie », giacché lo scrittore-filosofo mantiene queste cose riposte nella parte migliore di sé (ossia nella propria anima). (4) Di conseguenza, Dionigi e chi ha scritto su quelle cose, che per Platone sono le « cose supreme », non lo ha fatto per buone ragioni, bensì per cattivi scopi.

1. *La grande « prova » cui va sottoposto colui che si accosta alla filosofia*³³

La « prova »³⁴, cui Platone sottoponeva coloro che intendevano abbracciare la filosofia, consisteva in una presentazione preliminare della filosofia nel suo complesso e nell'illustrazione di ciò che essa comporta, e in particolare nell'illustrazione delle fatiche che implica. E le persone che venivano sottoposte a questa « prova », in generale assumevano due atteggiamenti opposti, attraverso i quali si manifestava in modo perfetto se essi possedessero o no una natura idonea alla filosofia.

(a) Se colui che veniva sottoposto alla « prova » possedeva una natura idonea alla filosofia, giudicava in maniera del tutto positiva la via che è peculiare della filosofia e richiedeva di poterla subito percorrere. Univa i suoi sforzi a quelli di colui che lo guidava, fino al momento in cui avesse raggiunto l'obiettivo, o comunque fino al momento in cui avesse maturato quelle forze che lo rendevano in grado di procedere anche da solo sulla via della filosofia. Di conseguenza, costui impostava e conduceva le faccende relative alla sua vita privata in quel preciso modo che risultasse coerente con la pratica della filosofia.

³³ *Lettera VII*, 340 B - 341 A.

³⁴ Il termine usato da PLATONE è *πειρα* (340 B 5).

(b) Se, invece, colui che veniva sottoposto alla « prova » non aveva una natura idonea alla filosofia e le sue conoscenze si riducevano a personali opinioni, reagiva in maniera negativa di fronte al gran numero di cose da apprendere, alla fatica che occorreva fare e alle severe regole quotidiane su cui la vita avrebbe dovuto essere impostata per praticare autenticamente la filosofia. Di conseguenza, costui si convinceva immediatamente di aver ascoltato quanto bastava sulla totalità della realtà, e non si sottoponeva agli ulteriori e necessari impegni.

2. « Le cose più grandi » devono essere affidate all'oralità e non allo scritto³⁵

Le reazioni subito manifestate da Dionigi, sottoposto alla « prova », furono esattamente del secondo tipo. Egli accampò subito la pretesa di sapere molte cose, e proprio « le più grandi », per averle ascoltate da altri, e successivamente *mise anche per iscritto le cose ascoltate da Platone*, così come fecero anche altri, che decisero di scrivere intorno a queste stesse cose *dette da Platone*, ma da lui non messe per iscritto.

Ed ecco, allora, le conclusioni drastiche che Platone trae: chi ha messo per iscritto *queste cose* da lui affidate alla sola dimensione dell'oralità, non ha capito nulla di esse, tanto è vero che *uno scritto che sia composto da lui medesimo su queste cose non solo non c'è, ma non ci sarà mai*.

Il testo è diventato assai famoso, anche perché esso risulta del tutto sconcertante nel contesto del paradigma tradizionale, mentre risulta un asse portante fondamentale del nuovo paradigma alternativo:

Questo, però, posso dire su tutti quelli che hanno scritto o che scriveranno: tutti coloro che affermano di sapere quelle cose di cui mi do pensiero, sia per averle udite da me, sia per averle udite da altri, sia per averle scoperte da soli: ebbene, non è possibile, a mio parere, che costoro abbiano capito alcunché di questo oggetto. *Su queste cose non c'è un mio scritto né ci sarà mai*³⁶.

³⁵ Lettera VII, 341 B - E.

³⁶ Lettera VII, 341 B 7 - C 5: τοσόνδε γε μὴν περὶ πάντων ἔχω φράζειν τῶν γεγραφότων καὶ γραφόντων, ὅσοι φασὶν εἰδέναι περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω, εἴτ' ἐμοῦ ἀκηκοότες εἴτ' ἄλλων εἴθ' ὡς εὐρόντες αὐτοί· τούτους οὐκ ἔστιν κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαίειν οὐδέν. οὐκ οὐκ ἔστιν ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται.

E quali siano le ragioni sulla cui base Platone non accetta di affidare « le cose più grandi » e « di maggior valore » agli scritti, riserbando alla sola oralità dialettica, egli ce lo spiega molto bene nella maniera che segue.

(a) In primo luogo, la conoscenza di queste cose non può essere comunicata come quella delle altre, perché essa richiede una lunga serie di discussioni fatte insieme e in stretta comunione fra chi insegna e chi impara ed una comunanza di vita, finché non nasca nell'anima stessa di chi impara la luce che illumina la verità.

Ecco le celebri parole di Platone:

La conoscenza di queste cose *non è affatto comunicabile come le altre conoscenze*, ma dopo molte discussioni fatte su queste cose, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende da una scintilla che si sprigiona, essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta³⁷.

Dunque, non si tratta affatto (come qualcuno ha creduto, intendendo come platoniche dottrine neoplatoniche) di conoscenze *di per sé* non comunicabili, ossia ineffabili, bensì non comunicabili *come le altre*, perché, per essere guadagnate, richiedono non solo doti speciali, ma lungo lavoro.

(b) Se fosse opportuno che quelle cose venissero messe per iscritto — Platone sottolinea, in modo assai esplicito — esse potrebbero essere messe per iscritto « nel miglior modo possibile » proprio da lui; tuttavia questo non servirebbe, perché quelle cose non si possono « comunicare in modo adeguato ai più »³⁸.

Dunque, ancora una volta, Platone ribadisce che non si tratta di cose non scrivibili e non dicibili in sé e per sé, bensì non scrivibili e non dicibili *per i più*, perché non ne trarrebbero adeguati benefici, come sotto vedremo.

³⁷ Lettera VII, 341 C 5 - D 2: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.

³⁸ Cfr. Lettera VII, 341 D 4-6. Si veda il testo greco, più avanti, alla nota 61.

(c) Alcuni uomini potrebbero indubbiamente trarre beneficio da uno scritto su queste cose, ma si tratterebbe solo di *pochi uomini*, ossia di quei pochi uomini « i quali da soli sono capaci di trovare il vero con poche indicazioni date loro »³⁹. Al contrario, la maggior parte degli uomini non le capirebbe, e ne trarrebbe ingiusto disprezzo; oppure si riempirebbe di presunzione, nella convinzione di aver imparato grandi cose, che, invece, non sono state capite. Pertanto, lo scrivere intorno a queste cose risulta *inutile*, e addirittura *sconveniente*⁴⁰.

3. *Le ragioni gnoseologiche per le quali « le cose più serie » non vanno affidate agli scritti*⁴¹.

Ma Platone in questo discorso si spinge ancora oltre, indicandone i fondamenti gnoseologici.

Noi ci serviamo (1) del *nome*, (2) della *definizione*, (3) e dell'*immagine* per giungere (4) alla *conoscenza* che ci porta (5) a *colgiere l'intelligibile*. Infatti la conoscenza include le prime tre cose e porta alla quinta. Di tutte queste cose la più affine alla quinta, ossia all'intelligibile, è l'intuizione intellettuale, che è la base della conoscenza, mentre le altre distano maggiormente e in proporzione.

Orbene, le immagini, in quanto sono sensibili, sono piene di cose contrarie all'intelligibile (al quale tende la conoscenza); mentre i nomi e le definizioni contengono instabilità ed oscurità di vario genere, e condizionano, evidentemente, anche la scienza.

Ma ecco il punto focale del discorso:

Una gran quantità di discorsi si potrebbe poi fare su ciascuna di quelle quattro cose, mostrando come sia oscura; ma il discorso principale è quello che già abbiamo fatto sopra, ossia che essendoci due cose, l'essere (l'essenza) e la qualità, mentre l'anima cerca di conoscere l'essenza e non la qualità, ciascuna di quelle quattro cose le mette invece davanti con la parola e con i fatti ciò che l'anima non ricerca, presentando sempre, ciascuna, ciò che vien detto e che viene dimostrato

³⁹ Cfr. *Lettera VII*, 341 E 2-3. Si veda il testo greco, più avanti, alla nota 61.

⁴⁰ Cfr. *Lettera VII*, 341 E 3-6. Si veda il testo greco, più avanti, alla nota 61.

⁴¹ *Lettera VII*, 342 A - 344 D.

come facilmente confutabile dalle sensazioni, e riempie ogni uomo di problemi e di oscurità, per così dire, totale⁴².

In particolare, accade che colui che possiede l'arte della confutazione, se vuole, possa artificiosamente vincere colui che espone dottrine in discorsi o in scritti, facendo leva appunto sulle prime quattro cose, che per loro natura sono deboli, e quindi attaccabili da varie parti. Di conseguenza, costoro che posseggono l'arte della confutazione, possono far apparire colui che parla o che scrive come *colui che non sa nulla delle cose di cui parla o di cui scrive*. Insomma, le quattro cose possono essere una via che porta alla conoscenza della *quinta* (che è la realtà intelligibile in sé e per sé considerata); ma possono anche costituire un impedimento ed un ostacolo al raggiungimento di quello scopo, proprio a motivo della loro natura. Soltanto quei pochi che posseggono una buona natura, « procedendo in alto e in basso per ciascuna di esse » e con fatica possono giungere alla conoscenza di « ciò che ha buona natura »⁴³. Invece i più degli uomini, per una loro cattiva natura, si perdono in vario modo sulle quattro cose (su ciascuna, o su tutte), e non sanno pervenire alla conoscenza di « ciò che ha buona natura ». E appunto per uomini di questo genere (che, come abbiamo visto, sono i più) non servirebbe in alcun modo lo scrivere intorno a tali cose di superiore natura, perché nemmeno Linceo a uomini siffatti sarebbe in grado di infondere la vista.

Ed ecco, allora, quali sono le conclusioni di Platone, che, con esse, riassume il senso di fondo delle sue « autotestimonianze »:

Per dirla in breve, chi non ha natura affine alle cose, né la facilità di apprendere né la memoria potrebbero renderlo tale (infatti questo non può generarsi in nature estranee), cosicché quanti non sono di natura simile e non sono affini alle cose che sono giuste e alle altre cose che sono

⁴² Lettera VII, 343 B 6 - C 5: μυρίος δὲ λόγος αὐτὸν περὶ ἐκάστου τῶν τεττάρων ὡς ἀσαφές, τὸ δὲ μέγιστον, ὅπερ εἶπομεν ὀλίγον ἔμπροσθεν, ὅτι δυοῖν ὄντων, τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ποιῶντος, οὐ τὸ ποιῶν τι, τὸ δὲ τί, ζητούσης εἰδέναι τῆς ψυχῆς, τὸ μὴ ζητούμενον ἕκαστον τῶν τεττάρων προτείνον τῇ ψυχῇ λόγῳ τε καὶ κατ' ἔργα, αἰσθήσεσιν εὐέλεγκτον τὸ τε λεγόμενον καὶ δεικνύμενον αἰεὶ παρεχόμενον ἕκαστον, ἀπορίας τε καὶ ἀσαφείας ἐμπλήσει πάσης ὡς ἔπος εἰπεῖν πάντ' ἄνδρα.

⁴³ Cfr. Lettera VII, 343 E 1 ss.

belle, anche se alcuni per alcune cose e altri per altre hanno facilità di apprendere a memoria, e anche quanti sono di natura affine ma non hanno facilità di apprendere a memoria, tutti costoro non potranno mai conoscere *la verità sulla virtù per quanto è possibile e sul vizio*. Infatti, queste due cose si imparano necessariamente insieme e insieme si imparano *il falso e il vero che concerne tutta quanta la realtà*, dopo una applicazione totale e dopo molto tempo, come ho detto all'inizio: sfregandosi queste cose, ossia nomi e definizioni e visioni e sensazioni, le une con le altre, e venendo messe a prova in confutazioni benevole e saggiate in discussioni fatte senza invidia, risplende improvvisamente la conoscenza di ciascuna cosa e l'intuizione dell'intelletto, per chi compia il massimo sforzo possibile alla capacità umana. Perciò ogni uomo che sia serio si guarda bene dallo scrivere di cose serie, per non gettarle in balia dell'avversione e della incapacità di capire degli uomini. In breve, da tutto questo si deve concludere che, *allorché si vedano opere scritte di qualcuno*, siano leggi di legislatore o scritti di qualche altro genere, *le cose scritte non erano per questo autore le cose più serie, se egli è serio, perché queste stanno riposte nella parte più bella di lui; se, invece, mette per iscritto quelli che per lui costituiscono veramente i pensieri più seri, « allora di certo » non gli Dei ma i mortali « gli hanno fatto perdere il senno »*⁴⁴.

⁴⁴ Lettera VII, 344 A 2 - D 2: ἐνὶ δὲ λόγῳ, τὸν μὴ συγγενῆ τοῦ πράγματος οὐτ' ἂν εὐμάθεια ποιήσειεν ποτε οὔτε μνήμη — τὴν ἀρχὴν γὰρ ἐν ἀλλοτρίαις ἔξεσιν οὐκ ἐγγίγνεται — ὥστε ὅποσοι τῶν δικαίων τε καὶ τῶν ἄλλων ὅσα καλὰ μὴ προσφουεῖς εἰσιν καὶ συγγενεῖς, ἄλλοι δὲ ἄλλων εὐμαθεῖς ἅμα καὶ μνήμονες, οὐδ' ὅσοι συγγενεῖς, δυσμαθεῖς δὲ καὶ ἀμνήμονες, οὐδένες τούτων μήποτε μάθωσιν ἀλήθειαν ἀρετῆς εἰς τὸ δυνατὸν οὐδὲ κακίας. ἅμα γὰρ αὐτὰ ἀνάγκη μανθάνειν καὶ τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὅλης οὐσίας, μετὰ τριβῆς πάσης καὶ χρόνου πολλοῦ, ὅπερ ἐν ἀρχαῖς εἶπον· μόγις δὲ τριβόμενα πρὸς ἀλληλα αὐτῶν ἕκαστα, ὀνόματα καὶ λόγοι ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις, ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστ' εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην. διὸ δὴ πᾶς ἀνὴρ σπουδαῖος τῶν ὄντων σπουδαίων περὶ πολλοῦ δεῖ μὴ γράψας ποτὲ ἐν ἀνθρώποις εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβαλεῖ. ἐνὶ δὲ ἔκ τούτων δεῖ γινώσκειν λόγῳ, ὅταν ἴδῃ τις τοῦ συγγράμματα γεγραμμένα εἴτε ἐν νόμοις νομοθέτου εἴτε ἐν ἄλλοις τισὶν ἄττ' οὖν, ὡς οὐκ ἦν τούτῳ ταῦτα σπουδαιότατα, εἴπερ ἔστ' αὐτὸς σπουδαῖος, κεῖται δὲ πού ἐν χώρᾳ τῆ καλλίστη τῶν τούτου· εἰ δὲ ὄντως αὐτῷ ταῦτ' ἐσπουδασμένα ἐν γράμμασιν ἐτέθη, “ἐξ ἄρα δὴ τοι ἔπειτα,” θεοὶ μὲν οὐ, βροτοὶ δὲ “φρένας ὤλεσαν αὐτοί.” L'ultima citazione fra virgolette è una formula di OMERO, *Iliade*, VII 360 e XII 234.

4. *Chi scrive sulle cose supreme non lo fa per motivi corretti*⁴⁵

E, ritornando sul comportamento di Dionigi e sugli altri che hanno scritto intorno ai « Principi primi e supremi della realtà », Platone ribadisce con fermezza che chi ha scritto su questo tema non lo ha fatto per motivi corretti.

(a) Non lo può aver fatto per utilità, ossia per predisporre sussidi ipomnematici, perché chi ha compreso bene queste cose ultimative (ossia che cosa sono i « Principi primi e supremi »)⁴⁶ e le ha ben impresse nell'anima, non le può più dimenticare, dato che si possono ridurre a « brevissime proposizioni »⁴⁷.

(b) Lo ha fatto, al contrario, per ambizioni personali (o per far credere queste cose come sue, oppure per mostrare di essere seguace di un insegnamento che rende famosi).

(c) Inoltre, chi ha fatto questo, lo ha fatto senza avere una adeguata preparazione; e Dionigi in modo particolare lo ha fatto avendo sentito una sola lezione.

5. *Conclusioni sulle « autotestimonianze » della « Lettera VII »*

Come il lettore si sarà ben reso conto, i temi delle « autotestimonianze » della *Lettera VII* sono gli stessi di quelle del *Fedro*, ma fanno emergere in maniera più esplicita le indicazioni di quei contenuti intorno ai quali Platone si rifiutava di scrivere.

Diamo, a riprova di quanto abbiamo detto, un elenco dei termini e delle espressioni con cui Platone indica questi contenuti su cui vertono le sue « Dottrine non scritte »:

- (1) l'intero, ossia il tutto⁴⁸;
- (2) le cose più grandi⁴⁹;
- (3) la natura, ossia la realtà nel suo fondamento⁵⁰;

⁴⁵ *Lettera VII*, 344 D - 345 C.

⁴⁶ Cfr., più avanti, la nota 55.

⁴⁷ *Lettera VII*, 344 E 2: ἐν βραχυτάτοις.

⁴⁸ *Lettera VII*, 341 A 2: τὸ ὅλον.

⁴⁹ *Lettera VII*, 341 B 1: τὰ μέγιστα.

⁵⁰ *Lettera VII*, 341 D 7: φύσις.

- (4) il bene ⁵¹;
- (5) la verità della virtù e del vizio ⁵²;
- (6) il falso e il vero di tutto l'essere ⁵³;
- (7) le cose più serie ⁵⁴;
- (8) i Principi primi e supremi della realtà ⁵⁵.

Come si vede, in una scala quasi perfetta, si giunge espressamente alla testimonianza della teoria dei Principi primi e supremi, di cui parleremo con ampiezza più avanti, e che vedremo essere il fulcro stesso del pensiero di Platone.

In base a quanto abbiamo fin qui detto, è evidente in quale misura queste « autotestimonianze », in cui Platone dice nella maniera più chiara che su queste cose un suo scritto (σύγγραμμα) ⁵⁶ non c'è né ci sarà mai, costituiscano il « controfatto » più cospicuo, che mette in gravissima crisi il paradigma tradizionale, addirittura in grado ancora maggiore rispetto a quanto viene detto nelle « autotestimonianze » del *Fedro*.

Al fine di cercare di superare, o almeno di contenere le difficoltà che esso comporta per il paradigma che punta sull'autonomia e sull'autarchia dello scritto platonico, si sono fondamentalmente battute due vie: (1) da un lato, si è cercato di negare l'autenticità della *Lettera VII*; (2) dall'altro, si è invece cercato, più prudentemente, di interpretare lo scritto (σύγγραμμα) respinto da Platone nel delimitato senso di « trattato », « compendio », « esposizione sistematica », tentando in questo modo di distinguerlo dai « dialoghi », come se Platone avesse voluto in qualche modo precisare che quanto egli aveva da dire, lo intendeva dire appunto in forma dialogica e non in forma dottrinale sistematica.

(1) La tesi della inautenticità della *Lettera VII* cade in un circolo vizioso assai considerevole: si respinge l'autenticità di questo scritto, per il motivo che non si accetta ciò che esso dice sullo scritto, in quanto non può rientrare nel paradigma ermeneutico che si segue. Emblematica, a questo proposito, risulta la

⁵¹ *Lettera VII*, 342, D 4: ἀγαθόν.

⁵² *Lettera VII*, 344 A 8 s.: ἀλήθεια ἀρετῆς εἰς τὸ δυνατόν καὶ κακίας.

⁵³ *Lettera VII*, 344 B 2: τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὅλης οὐσίας.

⁵⁴ *Lettera VII*, 344 C 6: τὰ σπουδαιότατα.

⁵⁵ *Lettera VII*, 344 D 4-5: τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα.

⁵⁶ *Lettera VII*, 341 C 4-5. Cfr. il testo riportato alla nota 36.

posizione assunta da Cherniss⁵⁷. È tuttavia da rilevare che la tesi della non autenticità della *Lettera VII* è ormai sostenuta da pochissimi studiosi, mentre la tesi della sua autenticità è in realtà diventata una *communis opinio*⁵⁸.

(2) Ma nemmeno è sostenibile la seconda tesi, per il motivo che abbiamo già sopra rilevato a proposito del *Fedro*: l'insieme dei documenti storici che sono a nostra disposizione, non permette di interpretare il termine σύγγραμμα in un senso restrittivo e con tutte le connesse conseguenze, mentre risulta che i dialoghi stessi siano da considerarsi e siano stati considerati συγγράμματα, in quanto sono opere in prosa e non in versi. Anzi, si può addirittura dimostrare che, ben lungi dall'aver usato il termine σύγγραμμα in senso ristretto, ossia non solo nel senso di opera in prosa in generale ma addirittura di opera in prosa di specifico carattere sistematico o manualistico in opposizione al dialogo, Platone lo ha usato proprio in senso opposto, nel suo ultimo scritto, per indicare perfino lo scritto in poesia⁵⁹. Pertanto, si verifica proprio il contrario di quella restrizione, che si richiederebbe, invece, come necessaria, per eliminare quel « controfatto » della *Lettera VII*, di cui stiamo trattando. E così si chiude anche l'ultima via d'uscita che il paradigma tradizionale ha tentato di aprirsi.

In conclusione: dalle « autotestimonianze » risulta con tutta chiarezza che *i dialoghi non contengono quelle cose che per Platone sono della massima « serietà »; tali cose, per il nostro filosofo, non risultano comunicabili nella dimensione della scrittura, bensì solo in quella della oralità*⁶⁰.

Inoltre, vedremo come in numerosi dialoghi, in alcuni punti in cui sarebbe necessario approdare proprio alle cose di « maggior valore », Platone non solo non riveli queste cose, ma *espres-*

⁵⁷ Sarebbe, in fondo, proprio questa l'unica maniera efficace per eliminare il « controfatto » più imbarazzante per il paradigma tradizionale, dato che l'affermazione di PLATONE che un suo scritto sui Principi primi e supremi non ci sarà mai, nega categoricamente l'autonomia e l'autarchia dei dialoghi. Resterebbero, in ogni caso, le « autotestimonianze » del *Fedro*.

⁵⁸ Anche i seguaci di CHERNISS non ritengono possibile negare l'autenticità della *Lettera VII*.

⁵⁹ *Leggi*, IX, 858 C 10; cfr. SZLEZÁK, *Platone...*, pp. 462 e 465.

⁶⁰ Si veda il testo greco alla nota che segue.

samente rimandi ad altro momento e ad altra trattazione, ossia al non scritto. Senza contare, poi, le clamorose riconferme della tradizione indiretta, di cui parleremo più avanti.

Prima, però, dobbiamo ancora affrontare una grossa difficoltà, che è stata sollevata dai sostenitori del paradigma tradizionale: è lecito che qualcuno abbia scritto in passato, e che qualcuno continui anche oggi a scrivere *proprio su quelle cose che Platone intendeva mantenere nella dimensione dell'oralità?*

È questo il grosso problema, che ora dobbiamo risolvere.

III. PERCHÉ È STATO POSSIBILE DA PARTE DEI DISCEPOLI DI PLATONE SCRIVERE INTORNO AL « NON SCRITTO » MALGRADO I DIVIETI DEL MAESTRO E PERCHÉ PER NOI È NECESSARIO

Come sopra dicevamo, l'impatto con queste « autotestimonianze » può sollevare due grossi dubbi: (1) non è forse una assurda contraddizione che i discepoli di Platone abbiano ritenuto di potere e dovere scrivere proprio su quelle dottrine su cui Platone non solo non volle scrivere, ma non volle che nemmeno altri scrivessero? (2) E uno scrittore di oggi, non rischia di cadere addirittura in doppia contraddizione, facendo cosa proibita su cosa proibita?

Sollevare questi problemi equivale a porre la questione della *legittimità dello scrivere sul « non scritto » di Platone.* In altri termini: (1) come può ritenersi *legittima* la tradizione indiretta che nasce da una infrazione a quel divieto; (2) e come può ritenersi *legittima* la pretesa del moderno storico, il quale pecca doppiamente, appunto basandosi su uno scritto nato da un divieto, e scrivendo egli stesso su quello scritto, e quindi contravvenendo a doppia potenza al divieto medesimo?

Orbene, per quanto di primo acchito tali problemi possano fare una grande impressione, ad una attenta rivalutazione dei fatti essi *risultano perfettamente risolvibili.*

In effetti, Platone non ha affatto detto che non bisognava scrivere sulle « cose di maggior valore », ossia su « le cose più serie », *perché era impossibile scrivere, bensì perché era inutile, e soprattutto perché era dannoso* mettere quelle dottrine a disposizione dei più. *Platone si riferiva soprattutto a ragioni etico-pedagogico-didattiche, come abbiamo veduto e rilevato con ampiezza.*

In altri termini, Platone non ha mai detto che quelle dottri-

ne che non intendeva che venissero consegnate agli scritti, *fossero di per sé non scrivibili*, ossia non suscettibili strutturalmente di essere fissate in discorsi messi sulla carta. Anzi, Platone dice addirittura chiaramente che *proprio lui, se fosse stato conveniente che lo si facesse, lo avrebbe potuto fare « nel modo migliore »*. E precisa anche di non averlo fatto, non per altro se non per quelle ragioni che sopra abbiamo chiamato etico-pedagogico-didattiche. Platone riteneva che questo sarebbe stato *utile solo per pochi uomini*, i quali sono capaci con brevi aiuti di trovare da soli quelle verità ultimative nella dimensione dell'insegnamento orale; *ma lo scrivere solo per questi pochi era di per sé inutile*. Invece, sarebbe stato *dannoso* per la maggior parte degli uomini, i quali non sarebbero stati in grado di capire e, di conseguenza, o avrebbero disprezzato e deriso ciò che non capivano, oppure si sarebbero riempiti di vanagloria e di superbia, credendo di aver imparato cose che in realtà non erano in grado di capire.

Ma leggiamo il testo in cui Platone si esprime chiaramente su questo punto:

Tuttavia, questo io so: che, *se dovessero essere messe per iscritto o essere dette, lo sarebbero nel miglior modo possibile da me*, e che se fossero scritte male io me ne addolorerei moltissimo. Se, invece, io credessi che si dovessero scrivere e si potessero comunicare in modo adeguato ai più, che cosa io avrei potuto fare nella mia vita di più bello che scrivere una dottrina grandemente giovevole agli uomini e portare alla luce per tutti la natura delle cose? *Ma io non credo che una trattazione e una comunicazione su questi argomenti sia un beneficio per gli uomini*, se non per quei pochi i quali da soli sono capaci di trovare il vero con poche indicazioni date loro, mentre gli altri si riempirebbero, alcuni, di un ingiusto disprezzo, per nulla conveniente, altri, invece, di una superba e vuota presunzione, convinti di aver imparato cose magnifiche⁶¹.

⁶¹ Lettera VII, 341 D 2 - 342 A 1: καίτοι τοςόνδε γε οἶδα, ὅτι γραφέντα ἢ λεχθέντα ὑπ' ἐμοῦ βέλτιστ' ἂν λεχθείη· καὶ μὴν ὅτι γεγραμμένα κακῶς οὐχ ἤχιστ' ἂν ἐμέ λυποῖ. εἰ δέ μοι ἐφαίνετο γραπτέα θ' ἰκανῶς εἶναι πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ ῥητά, τί τούτου κάλλιον ἐπέπρακτ' ἂν ἡμῖν ἐν τῷ βίῳ ἢ τοῖς τε ἀνθρώποισι μέγα ὄφελος γράψαι καὶ τὴν φύσιν εἰς φῶς πᾶσιν προαγαγεῖν; ἀλλ' οὐτε ἀνθρώποις ἡγοῦμαι τὴν ἐπιχείρησιν περὶ αὐτῶν λεγομένην ἀγαθόν, εἰ μὴ τισιν ὀλίγοις ὁπόσοι δυνατοὶ ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ σμικρᾶς ἐνδείξεως, τῶν τε δὴ ἄλλων τοὺς μὲν καταφρονήσεως οὐκ

Inoltre, Platone precisa che lo scrivere su queste cose non potrebbe avere nemmeno quella funzione « ipomnemata », in quanto « le cose più serie » si riassumono in poche e brevi proposizioni, che, come abbiamo già visto, coloro che le hanno capite le imprimono nell'anima e non le possono dimenticare:

[...] *non c'è pericolo che uno dimentichi queste cose, una volta che siano state ben comprese dall'anima, dato che si riducono a brevissime proposizioni*⁶².

Potremmo riassumere le cose dette con lo schema sinottico che presentiamo nella pagina a fronte.

Se così è, i discepoli che hanno scritto, non hanno tentato di fare ciò che Platone riteneva *oggettivamente e strutturalmente impossibile*, ma semplicemente ciò che riteneva inefficace, inutile e pericoloso, per motivi etico-pedagogici.

Ma Platone aveva quella opinione, soprattutto perché era discepolo *diretto* di Socrate e aveva ancora mantenuto la convinzione della spirituale supremazia della dimensione della oralità dialettica su quella della scrittura (pur avendo concesso moltissimo alla scrittura), almeno per quanto concerneva le realtà ultime (i Principi primi e supremi). Ma i discepoli di Platone erano ormai lontani da Socrate *quanto bastava per non sentirsi vincolati così radicalmente a quelle convinzioni etico-educative*, e, quindi, per ritenere di poter mettere per iscritto *tutta quanta la filosofia*, senza operare restrizioni e limitazioni di ambiti. Si trattava, in altre parole, di percorrere fino in fondo quella stessa via imboccata da Platone, nel momento in cui incominciò a scrivere: e questo implicava esattamente la trasgressione del precetto e della prassi di Socrate fino alle estreme conseguenze, almeno dentro la Scuola.

Pertanto, il divieto di scrivere intorno a certe cose, in Platone dipende unicamente da una teoria dell'*insegnamento* e dell'*apprendimento*, legata ad una dimensione culturale arcaica, ossia

ὀρθῆς ἐμπλήσειεν ἂν οὐδαμῆ ἐμμελῶς, τοὺς δὲ ὑψηλῆς καὶ χαύνης ἐλπίδος, ὡς σέμν' ἄττα μεμαθηκότας.

⁶² Lettera VII, 344 D 9 - E 2: οὐδὲν γὰρ δεινὸν μή τις αὐτὸ ἐπιλάθεται, εἰάν ἅπαξ τῇ ψυχῇ περιλάβῃ· πάντων γὰρ ἐν βραχυτάτοις κεῖται.

Lo scrivere
sulle verità
supreme
presenta
le seguenti
quattro
implicanze
essenziali

Sarebbe di per sé possibile (e Platone dice che
(1) proprio lui avrebbe potuto fare questo nel
modo migliore).

Tuttavia questo sarebbe *inutile, perché servi-
rebbe solo a quei pochi che capiscono*: e per
(2) costoro sarebbe inutile, perché essi pervengo-
no alla conoscenza di queste cose con pochi
aiuti nella dimensione della oralità.

E sarebbe *inutile anche allo scopo di ricordare*
per chi le ha capite attraverso un adeguato in-
segnamento, in quanto la funzione ipomnema-
(3) tica dello scritto non serve per richiamare alla
memoria queste cose supreme, perché esse
sono poche e brevi e una volta imparate ed
imprese nell'anima non si cancellano più.

Infine, sarebbe danno-
(4) so perché i più non ca-
piscono tali cose, e di
conseguenza

(a) le disprezzano e le
deridono;

(b) oppure si vantano di
aver appreso e di
sapere ciò che invece
non capiscono.

alla convinzione radicale circa la superiorità comunicativa della dimensione della oralità su quella della scrittura.

E lo studioso moderno può ben comprendere queste cose *in maniera storica, ossia oggettiva*, e senza esserne per nessuna ragione vincolato. In altri termini, il capire perché Platone non voleva che si *scrivesse* sulle verità ultimative, *non implica per nessuna ragione vincolarsi al non scrivere intorno alle medesime, né alle sue convinzioni su questa materia tramandateci dalla tradizione indiretta* (e giustificata largamente nel modo sopra veduto). Al contrario, l'oggettivazione storica, nel momento in cui scientificamente intende le ragioni e le motivazioni di quel condizionamento arcaico della convinzione del primato della oralità sulla scrittura, si affranca pienamente dal medesimo.

In conclusione, ha perfettamente ragione Krämer, il quale scrive: « [...] noi uomini d'oggi, dopo una esperienza bimillennaria fatta con la cultura dello scritto, rispetto al metodo di insegnamento di Platone, ci troviamo inevitabilmente ad una distanza critica che non è più superabile, e che, in quanto storici, ci sottrae alla norma platonica della limitazione della legittimità dello scritto. Istruttiva, a questo proposito, è la situazione a questa comparabile, che si verifica nel caso di Socrate e di altri filosofi che hanno svolto la loro attività solo oralmente (Pirrone, Arcesilao, Carneade, Ammonio), sui quali gli storici moderni hanno in ogni tempo scritto senza esitazione. Eppure, la tesi della superiorità della "oralità" sostenuta da Platone proviene in maniera specifica da Socrate »⁶³.

IV. LA TRADIZIONE INDIRETTA COME DOCUMENTO BASILARE PER LA RICOSTRUZIONE DELLE « DOTTRINE NON SCRITTE » DI PLATONE

Si potrà obiettare, dopo quanto abbiamo precisato, che sembrerebbe contraddire le pretese del nuovo paradigma alternativo, almeno il verdetto espresso da Platone *contro tutti gli scritti e del passato e del futuro* sulle sue dottrine intorno alle verità ultimative, da lui affidate esclusivamente all'oralità. *Come si possono giustificare e salvare gli scritti fatti dai suoi allievi su questo argomento e sui cui frammenti pervenutici noi ci basiamo?*

⁶³ KRÄMER, *Platone...*, p. 131.

Nella *Lettera VII* leggiamo:

So, invero, che altri hanno scritto intorno a queste stesse cose, ma costoro che l'hanno fatto non hanno nemmeno conoscenza di se stessi⁶⁴.

Chi mi ha seguito in questa narrazione e digressione, comprenderà bene che, se Dionigi ha scritto sui principi primi e supremi della realtà, o se lo ha fatto qualcuno o inferiore o superiore a lui, non può aver appreso né ascoltato da me alcunché di sano sulle cose di cui ha scritto, come io penso; altrimenti, ne avrebbe avuto il rispetto che ne ho io, e non avrebbe ardito esporle ad un pubblico inadatto ed inadeguato⁶⁵.

Ma — si noti molto bene questo punto — fra coloro che non hanno capito alcunché di tali cose, *non sono assolutamente da includere i suoi discepoli*, che sono proprio quelli di cui ci sono giunti scritti e testimonianze. Infatti Platone di questi suoi discepoli ci dà il più chiaro e netto *giudizio positivo*, dicendoci che essi hanno compreso bene proprio le dottrine in questione:

Orbene, se [Dionigi] le riteneva scempiaggini, allora verrà ad essere in contrasto con *molti testimoni che sostengono il contrario e che su queste cose potrebbero essere giudici molto più autorevoli di Dionigi*⁶⁶.

Stando così le cose, le conseguenze da trarre sono inevitabili: le testimonianze degli antichi Accademici sulle « Dottrine non scritte » di Platone che ci sono pervenute sono da prendere in assai seria considerazione; in ogni caso non è lecito sbarazzarsene, o comunque non tenerle nel dovuto conto per l'interpretazione di Platone. Insomma, *la tradizione indiretta deve essere considerata*

⁶⁴ *Lettera VII*, 341 B 5-7: ἄλλους μὲν τινὰς οἶδα γεγραφότας περὶ τῶν αὐτῶν τούτων, οἵτινες δέ, οὐδ' αὐτοὶ αὐτούς. Si veda anche il testo, riportato, sopra, alla nota 36, che è la prosecuzione di questo.

⁶⁵ *Lettera VII*, 344 D 3-9: Τούτῳ δὴ τῷ μύθῳ τε καὶ πλάνῳ ὁ συνεπισπόμενος εὖ εἴσεται, εἴτ' οὖν Διονύσιος ἔγραψεν τι τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων εἴτε τις ἐλάττων εἴτε μείζων, ὡς οὐδὲν ἀκηχοῦς οὐδὲ μαθητικῶς ἦν ὑγιὲς ὧν ἔγραψεν κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον· ὁμοίως γὰρ ἂν αὐτὰ ἐσέβετο ἐμοί, καὶ οὐκ ἂν αὐτὰ ἐτόλμησεν εἰς ἀναρμοστίαν καὶ ἀπρέπειαν ἐβάλλειν.

⁶⁶ *Lettera VII*, 345 B 5-7: εἰ μὲν γὰρ φαῦλα, πολλοῖς μάρτυσι μαχεῖται τὰ ἐναντία λέγουσιν, οἳ περὶ τῶν τοιούτων πάμπολυ Διονυσίου κυριώτεροι ἂν εἶεν κριταί.

un documento fondamentale accanto ed insieme ai dialoghi, nella misura in cui risulta risalire a discepoli che Platone stesso ha riconosciuto buoni giudici e buoni testimoni intorno alla materia stessa che in essa viene trattata.

Per contro, gli studiosi che si riconoscono nel vecchio « paradigma » hanno insistito in vario modo sulle « incomprensioni » e sulle « deformazioni » degli allievi di Platone che ci hanno trasmesso relazioni sulle « Dottrine non scritte », e, di conseguenza, ne hanno vivacemente contestato la credibilità. In modo del tutto particolare si è insistito sulla non attendibilità di ciò che Aristotele afferma, dato che egli spesso travisa Platone, soprattutto per ragioni polemiche.

Ora, è vero che Platone non menziona espressamente i nomi di coloro che lo avevano ben compreso, ma Aristotele faceva parte della cerchia dei discepoli più intimi di Platone e ciò che egli scriveva era certamente sottoposto al controllo dell'intera Scuola, sicché è del tutto *inammissibile che egli si sia inventato le « Dottrine non scritte », producendo in tal modo un clamoroso falso.*

Ma, poiché Aristotele costituisce la nostra fonte di gran lunga più importante, è opportuno procedere ad alcune ulteriori precisazioni.

È vero, come molti lamentano, che Aristotele molto spesso presenta gli autori che discute piegandoli in funzione delle proprie categorie e del proprio linguaggio tecnico; ed è anche vero che presenta le dottrine di Platone in modo unilaterale, e quindi parziale, ossia in modo da aver buon gioco nel confutarle e comunque nel criticarle, al fine di far emergere la superiorità della propria posizione. Però è anche vero (e gli esempi che si potrebbero addurre sono di una evidenza veramente schiacciante) che ciò che Aristotele dice *poggia sempre su una precisa base oggettiva*. E allora il lavoro dello storico starà nel distinguere, di volta in volta, ciò che costituisce *questo dato oggettivo* da ciò che è invece *interpretazione di questo dato*.

Facciamo un esempio. Aristotele presenta la teoria delle Idee di Platone in modo assai discutibile (come si può facilmente constatare sulla base di un semplice confronto con i dialoghi platonici che presentano tale dottrina), imprigionandola spesso in schemi di comodo per meglio mostrarne le debolezze, e per giunta con un linguaggio per lo più spurio. Ma da questo non si può affatto concludere che Aristotele si inventi tutto ciò che dice e

che non sia assolutamente credibile. In effetti, la teoria delle Idee esiste oggettivamente, e, per di più, vista secondo una certa angolatura, può teoreticamente essere interpretata (anche se in gran parte a torto) proprio come l'ha interpretata Aristotele.

Ed ecco allora i punti da tenere ben presenti.

(a) Aristotele non risulta avere *mai* inventato ciò che presenta come *dato di fatto* o come *circostanza storica*. Di conseguenza, deve ritenersi che quando egli ci dice che Platone aveva posto *al di sopra della dottrina delle Idee* una ulteriore dottrina, *quella dei Principi*, ciò corrisponda a verità, dal momento che questo è un *puro dato di fatto* e non una semplice ed astratta interpretazione (per di più si tratta di un fatto clamorosamente confermato dai testimoni paralleli e dalla stessa *Lettera VII* di Platone).

(b) È vero che l'esposizione di questa *dottrina dei Principi* (così come l'esposizione della dottrina delle Idee) è fatta con linguaggio e con categorie spurie, che in qualche modo deformano la dottrina originaria; tuttavia è possibile calcolare — per così dire — l'indice di curvatura cui Aristotele sottopone le dottrine originarie e correggere le deformazioni (ossia le trasposizioni teoretiche) in maniera plausibile.

(c) Questo lavoro critico può essere effettuato con l'aiuto di altri testimoni paralleli, oltre che con la critica interna ad Aristotele.

(d) Coloro che contestano *radicalmente* la credibilità di Aristotele come testimone delle « Dottrine non scritte » di Platone usano poi Aristotele medesimo come fonte fededegna per la ricostruzione delle dottrine degli altri filosofi, e in particolar modo per la ricostruzione delle dottrine degli altri Platonici, e, quindi, condannano essi stessi il loro metodo con la loro incoerenza⁶⁷.

Che cosa dovremo, allora, concludere? Dovremo concludere che la tradizione indiretta (incentrata soprattutto su Aristotele, ma non solo su di lui) va ritenuta valida e ben fondata, soprattutto come testimonianza circa quel *plus* che contiene, ossia come *testimonianza intorno a ciò che risulta assente nei dialoghi platonici, ma a cui Platone stesso più volte fa rimando*.

⁶⁷ Cfr. KRÄMER, *Platone...*, p. 113.

I numerosi vantaggi che traggono i dialoghi platonici riletti alla luce delle « Dottrine non scritte » conservateci dalla tradizione indiretta

I. SIGNIFICATO, FINALITÀ E PORTATA DEGLI SCRITTI DI PLATONE NELL'OTTICA DEL NUOVO PARADIGMA ERMENEUTICO

Sulla base di quanto è stato sopra detto, è evidente che si impone la necessità di rivisitare gli scritti platonici secondo una nuova ottica e che per rispondere all'antico problema « che cos'è e che cosa significa lo scritto platonico » si profilano differenti soluzioni, più articolate, più complesse e più costruttive¹.

In primo luogo, dobbiamo ricordare che la forma dialogica secondo cui sono redatti quasi tutti gli scritti di Platone, ha la sua matrice nella forma del filosofare socratico. Per Socrate, filosofare significa esaminare, provare, curare e purificare l'anima: e questo, a suo avviso, poteva realizzarsi solamente tramite il dialogo vivo, che mette immediatamente a confronto anima con anima e permette di attuare il metodo ironico-maieutico.

Ma fra il rifiuto totale di scrivere da parte di Socrate e la scelta conseguente della oralità dialettica come unica valida — da un lato — e il rigido trattato sistematico dei Naturalisti o lo

¹ Per un interessante esame della struttura dello scritto platonico, ma ancora legato al paradigma tradizionale, ricordiamo soprattutto: H. GUNDERT, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Amsterdam 1971. Per un quadro sul paradigma tradizionale si veda: SZLEZÁK, *Platone...*, Appendice I: *La moderna teoria della forma del dialogo*, pp. 423-462. Per il nuovo paradigma si veda: K. GAISER, *Protrepitik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart 1959; IDEM, *Platone come scrittore filosofico...*, *passim*; KRÄMER, *Platone...*, pp. 140 ss.; SZLEZÁK, *Platone...*, *passim*. Molto interessante è anche: E. SCHMALZRIEDT, *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, München 1969, che tiene (in parte) conto del nuovo paradigma.

scritto retorico dei Sofisti — dall'altro —, Platone ritenne possibile battere una *via di mezzo*, ossia credette di poter operare una mediazione che fosse (sia pure parzialmente, e nei limiti che nel precedente capitolo abbiamo chiarito) valida. In effetti, poteva ben esserci uno scritto in prosa (un *σύγγραμμα*), che, rinunciando alla rigidità dell'esposizione dogmatica e al discorso di parata dei Sofisti e dei Retori, cercasse di riprodurre lo spirito socratico, senza sacrificarlo interamente.

Si trattava, allora, di cercare di riprodurre nello scritto il discorso « socratico », imitandone la peculiarità, ossia riproducendone il reinterrogare senza posa, con tutte le impennate del dubbio, con gli improvvisi squarci che maieuticamente spingono a trovare la verità, senza rivelarla mai interamente in senso sistematico, ma sollecitando l'anima a trovarla, con le drammatiche rotture, che strutturalmente aprono ulteriori prospettive di ricerche: insomma, facendo uso appunto di tutta una dinamica squisitamente socratica. Nacque, così, il *dialogo socratico*, che divenne addirittura un genere letterario, adottato dai discepoli di Socrate e poi anche da filosofi successivi, del quale Platone può essere stato l'inventore, e del quale fu, comunque, certamente il rappresentante di gran lunga superiore a tutti gli altri, e, anzi, l'unico vero rappresentante, giacché in lui soltanto è riconoscibile l'autentica « cifra » del filosofare socratico, che per sua natura risulta irripetibile.

Però anche sul dialogo così concepito pesa il giudizio dato da Platone stesso nel *Fedro*, sopra esaminato. Questo significa che, per Platone, *le verità supreme* della filosofia, ossia *le cose di maggior valore*, non possono essere affidate alla « scrittura » in nessuna sua forma, neppure in quella dialogica, ma *solo all'oralità dialettica*. Pertanto i dialoghi raggiungono *alcune* finalità, ma *non tutte* (e proprio non quelle ultimative) alle quali Platone mirava come filosofo, e in particolare non raggiungono proprio la comunicazione dei Principi primi e supremi.

Quali sono, allora, le finalità cui i dialoghi scritti mirano e che effettivamente raggiungono?

In sintesi possiamo dire quanto segue.

(1) Nei primi dialoghi, che sono i più vicini allo spirito socratico, Platone si ripropone scopi *protrettici, educativi e morali*, analoghi a quelli che lo stesso Socrate si proponeva con il suo filosofare morale. La purificazione dell'anima dalle false opinioni,

la preparazione maieutica alla verità e la discussione educativa sono certamente delle costanti che si ritrovano in tutti gli scritti platonici, ma che nei dialoghi giovanili sono certamente in primissimo piano e costituiscono gli obiettivi principali. Successivamente esse si attenuano, però permangono come una costante. Di conseguenza, il ruolo del lettore, in questi dialoghi della prima maniera, viene ad essere importantissimo, al punto da identificarsi, in un certo senso, con la funzione di interlocutore vero e proprio accanto ai personaggi del dialogo e insieme ad essi. Proprio al lettore, anzi, viene lasciato, in questi scritti che per lo più terminano senza una conclusione esplicita (o meglio con una sorta di soluzione aporetica), il compito di fare l'ultimo passo e di trarre maieuticamente da sé la soluzione (che, peraltro, viene sistematicamente impostata, o comunque dialetticamente delineata nell'impianto del dialogo) dei problemi discussi².

(2) I dialoghi platonici *non* hanno mai come obiettivo quello di rispecchiare *colloqui realmente avvenuti*, ma rappresentano *modelli di colloqui ideali, ossia modelli di comunicazione filosofica coronata da successo, oppure conclusasi con l'insuccesso*. Questa idealizzazione del colloquio implica uno stagliarsi sempre più preciso di una *metodologia*, la quale viene ad assumere chia-

² L'interpretazione più acuta e penetrante che oggi viene data negli studi di avanguardia di questi dialoghi, li fa apprire sempre più complessi e più ricchi di quanto si ritenesse in passato. In particolare, in molti di questi dialoghi Platone applica in modo preciso la sua convinzione che la comunicazione della verità debba essere fatta *in proporzione alla capacità di intenderla e di recepirla che è propria dell'anima del personaggio cui è rivolta*. Pertanto, in certi casi, il dialogo vuol dimostrare la scelta che fa il filosofo-dialettico di tacere con colui che conviene tacere, oppure di mantenersi in quei limiti, che i limiti dell'anima dell'interlocutore strutturalmente richiedono. In genere, l'aporia in questi dialoghi non è mai un'aporia propria del pensiero di Socrate-Platone, ma è sempre un'aporia che nasce nell'orizzonte della comprensione dell'interlocutore e del suo modo di vedere (e, quindi, di quel lettore che rimane chiuso in quell'orizzonte). Ma di questi dialoghi noi qui non tratteremo. Il lettore ha però a sua disposizione, oltre al bel libro di Szlezák, che li esamina e li interpreta con grande finezza e originalità, il nuovo e assai interessante libro di M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone...* (cfr., sopra, p. 76, nota 1). Di ERLER si veda anche: *I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*, traduzione di C. MAZZARELLI, Napoli 1991. Insomma: nell'ottica del nuovo paradigma ermeneutico anche i dialoghi « aporetici » vengono ad assumere un'importanza e una ricchezza in passato del tutto impensabili.

ramente una funzione regolativa, probabilmente con nessi molto precisi rispetto alle discussioni che si svolgevano nell'Accademia. In particolare, i dialoghi presentano *discussioni dialettiche magistralmente orchestrate*, in cui il metodo dell'*elenchos*, ossia il *metodo della ricerca della verità tramite la confutazione dell'avversario*, talora raggiunge addirittura la perfezione.

È quindi probabile che, sotto questo profilo, i modelli metodologici dei dialoghi, oltre ad essere uno specchio delle discussioni che si tenevano nell'Accademia, si riflettessero, a loro volta, su queste discussioni medesime, appunto come paradigmi di metodo. Scrive Krämer: « tali schemi ideali di dialogo possono solamente preparare la concreta applicazione del dialogo reale, ma non possono sostituirlo. Il processo della formazione spirituale vera e propria è legato in maniera insostituibile [secondo Platone] alla sua attuazione concreta nell'ambito dello svolgimento del dialogo effettivo »³.

(3) Nell'esposizione delle dottrine contenute nelle « autotestimonianze » del *Fedro* e della *Lettera VII* abbiamo già visto come Platone assegnasse allo scritto una precisa funzione « ipomnemantica »⁴. Lo scritto, pertanto, doveva fissare e mettere a disposizione dell'autore e degli altri un *materiale concettuale guadagnato per altra via*, vale a dire in discussioni precedentemente fatte e quindi *nella antecedente dimensione della oralità*. Questa funzione « rammemorativa » emerge in primo piano dal momento in cui i dialoghi platonici acquistano uno spessore dottrinale considerevole, e quindi soprattutto in quell'arco di dialoghi che va dal *Fedone* e dalla *Repubblica* (e in parte anche dai dialoghi immediatamente precedenti) alle *Leggi*.

Ricordiamo inoltre che, come abbiamo già mostrato, gli scritti sono utili per « rammemorare » una serie di dottrine, ma, per i motivi che abbiamo sopra spiegato, *non le dottrine ultimative concernenti i Principi supremi della realtà*⁵. Tuttavia a queste dottrine supreme (destinate a rimanere non scritte, perché non bisognose di mezzi rammemorativi, in quanto si riassumono in « brevissime proposizioni », le quali, una volta che siano state ben comprese, non si possono più dimenticare), *gli scritti fanno*

³ KRÄMER, *Platone...*, p. 147.

⁴ Cfr., sopra, pp. 75 ss. e 82 s.

⁵ Cfr., sopra, pp. 96 s. e 106 s.

preciso riferimento, almeno con vari rimandi e per cenni. Si tratta, dunque, di allusioni che ben si possono chiamare « allusioni ipomnematiche », valide per chi conoscesse la dottrina, ma nulla più⁶.

(4) A parole Platone nega al discorso scritto la capacità di « comunicare » efficacemente delle dottrine, riservando questa capacità al discorso orale. Tuttavia le funzioni protrettiche, pedagogiche, metodologiche e le stesse funzioni ipomnematiche non risulterebbero evidentemente possibili, se davvero la funzione comunicativa nello scritto fosse del tutto assente. Malgrado le recise negazioni che leggiamo nel *Fedro*, è chiaro, dunque, che lo scritto platonico è *anche*, in certa misura e talora in maniera cospicua, uno strumento di *comunicazione filosofica*.

Anche se il suo autore lo nega espressamente a parole, tuttavia *di fatto*, almeno nella misura in cui ha scritto e nel modo in cui ha scritto, egli finisce con l'ammetterlo, e anzi con il dimostrarlo.

(5) Sfruttando efficacemente alcuni rilievi di Schmalzriedt⁷, Krämer ha chiarito questo punto come segue. Nei suoi scritti Platone fa di un tema filosofico l'occasione di una creazione letteraria, in cui viene messo in moto un processo veritativo che procede « verso il nucleo centrale della filosofia platonica senza mai svelarlo ». Questo procedimento resta inconcluso in quanto consegnato al mezzo letterario, e rimanda, così, alla dimensione della oralità per la conclusione definitiva. Insomma: « I procedimenti didattici dello scrittore Platone danno avvio ad un processo conoscitivo che giunge a termine non già negli scritti, bensì nella attività dell'insegnamento orale dell'Accademia »⁸.

Ma a questo processo conoscitivo i dialoghi danno effettivamente avvio, e nel più alto grado, anche se, per principio, non

⁶ Queste allusioni sono molto numerose. Qui ci limitiamo a richiamare l'attenzione del lettore sulle undici più significative raccolte da KRÄMER nella seconda Appendice del *Platone...*, pp. 358-369 sotto il titolo: *I rimandi degli scritti platonici al « non scritto »*: *Protagora*, 356 E 8 - 357 C 1; *Menone*, 76 E 3-77 B 1; *Fedone*, 107 B 4-10; *Repubblica*, 506 D 2 - 507 A 2; 509 C 1-11; *Parmenide*, 136 D 4 - E 3; *Sofista*, 254 B 7 - D 3; *Politico*, 284 A 1 - E 8; *Timeo*, 48 C 2 - E 1; 53 C 4 - D 7; *Leggi*, 894 A 1-5. Su molti di questi passi ritorneremo più avanti con ampiezza.

⁷ SCHMALZRIEDT, *Platon...*, citato alla nota 1.

⁸ KRÄMER, *Platone...*, p. 148.

intendono concludere quel processo, ed effettivamente non lo concludono, come la storia dell'interpretazione di Platone in generale e dei dialoghi singoli in particolare ampiamente conferma.

Pertanto, come ben rileva Gaiser, noi « possiamo comprendere i dialoghi platonici nella loro totalità solo se ci rendiamo conto che essi rimandano nei particolari e in generale ad una giustificazione di vasta portata che non è esplicitata nell'opera scritta, ma che è presupposta in ogni sua parte »⁹.

Il cerchio in cui Platone sembra chiudere il lettore con lo scritto, proprio attraverso i raggi del medesimo, in realtà rimanda più volte ad un « non scritto », che costituisce come un più ampio cerchio e che ingloba il cerchio dello scritto e lo delimita¹⁰.

(6) Una cospicua riconferma di questa prospettiva viene dal recente contributo di Szlezák, il quale, partendo proprio dall'esame dei dialoghi e restando nel loro ambito, e quindi senza entrare nel merito delle « Dottrine non scritte » tramandateci dalla tradizione indiretta, dimostra che il « soccorso » orale che va portato allo scritto e di cui parla il *Fedro*, costituisce proprio *la struttura portante di tutti gli scritti platonici, già a partire da quelli della giovinezza*. Platone, come scrive Szlezák, « concepisce lo scritto filosofico, sin dall'inizio, come uno scritto non-autarchico, come lo scritto che deve venir trasceso per quanto riguarda il contenuto, se deve essere capito completamente. Il libro del filosofo deve avere la giustificazione ultimativa dei suoi argomenti al di fuori di se stesso »¹¹.

Le analitiche dimostrazioni fornite da Szlezák sono particolarmente interessanti, perché dimostrano come questo « soccorso » si debba realizzare a differenti livelli, e per giunta in una maniera molto estesa¹². Ad alcuni livelli, questi « soccorsi » implicano dottrine che si trovano presenti in altri dialoghi, mentre al livello più elevato questi « soccorsi » implicano dottrine che Platone non ha affatto messo per iscritto. Szlezák dimostra come, proprio partendo dalla ermeneutica schleiermacheriana, ossia senza presupporre le « Dottrine non scritte » tramandateci dalla

⁹ GAISER, *Platone come scrittore...*, p. 46.

¹⁰ Cfr., sopra, nota 6.

¹¹ SZLEZÁK, *Platone...*, p. 121.

¹² Cfr. SZLEZÁK, *Platone...*, *passim*.

tradizione indiretta, l'attento esame dei dialoghi, a partire dai primissimi, può rovesciare il paradigma schleiermacheriano: infatti Platone « [...] in tutto ciò che ha scritto ha lasciato spazio per un "soccorso" orale: lo scritto non può sostituire l'oralità della filosofia. Ma già nell'opera scritta egli mostra, ricorrendo alla imitazione del dialogo, in che cosa consista il "soccorso" filosofico. In essa il "soccorso" appare in forma graduata: una parte del dialogo può portare soccorso ad un'altra, così un dialogo può soccorrere l'altro. E per analogia con questo graduale percorso a ritroso possiamo capire come la filosofia orale fosse in grado di soccorrere l'opera scritta »¹³. Ma il soccorso che porta ai fondamenti ultimativi non si trova nei dialoghi, ed è esattamente quello che Platone non ha voluto mettere per iscritto, e che la tradizione indiretta ci ha tramandato. Perciò Szlezák conclude: « I dialoghi stessi ci costringono a prendere sul serio la tradizione indiretta di Platone »¹⁴.

E così giungiamo al cuore del nostro problema, ossia al « soccorso » irrinunciabile, che la tradizione indiretta è in grado di apportare ai dialoghi platonici, e di cui è venuto il momento di parlare.

II. LE « DOTTRINE NON SCRITTE » TRAMANDATECI DALLA TRADIZIONE INDIRETTA SONO IN GRADO DI PORTARE AGLI SCRITTI QUEI « SOCCORSI » CHE ESSI RICHIEDONO

Che un qualche soccorso potesse venire dalla tradizione indiretta, a partire da Robin non pochi studiosi hanno incominciato ad ammetterlo¹⁵. Tuttavia ci si limitava agli ultimissimi dialoghi e quindi si operava una forte delimitazione cronologica, mettendo così in atto quei tentativi di « articolazione » del paradigma tradizionale, di cui abbiamo sopra parlato.

La novità determinante del nuovo paradigma, come abbiamo già più volte rilevato, ma è qui necessario ripeterlo, consiste proprio nell'aver *spostato i termini cronologici in maniera*

¹³ SZLEZÁK, *Platone...*, p. 417.

¹⁴ SZLEZÁK, *Platone...*, p. 419.

¹⁵ Cfr., sopra, pp. 62 ss.

*radicale*¹⁶. Le « Dottrine non scritte » concernenti i Principi primi, tramandateci dalla tradizione indiretta, risalgono, se non addirittura ai primi dialoghi, *di certo ai dialoghi del periodo centrale*, ossia a partire dall'epoca di composizione degli scritti dottrinali, e quindi a partire dall'epoca della fondazione dell'Accademia. Di conseguenza, *tutti* i dialoghi più significativi di Platone, da sempre ritenuti punti essenziali di riferimento per ricostruire il suo pensiero, risultano sottintendere la dottrina dei Principi.

Nella *Lettera VII* (scritta intorno al 353 a.C.) Platone lascia intendere che la dottrina sui Principi supremi del reale non solo Dionigi la udì nel 361 a.C., cioè all'epoca del terzo viaggio di Platone in Sicilia, ma che avrebbe potuto udirla già all'epoca del secondo viaggio, avvenuto nel 366. Dunque, si deve concludere che nell'arco di vent'anni, che va dal secondo viaggio in Sicilia (366 a.C.) alla morte di Platone (347 a.C.) le « Dottrine non scritte » dovettero restare sostanzialmente le medesime. Ma una serie di importanti accenni alle « Dottrine non scritte » è contenuta nei libri centrali della *Repubblica*, di cui diremo più avanti, e i riferimenti alla *Repubblica* stessa contenuti nel *Fedro* riportano le « Dottrine non scritte » dei Principi supremi della realtà ad un'epoca che si può fissare all'incirca *attorno alla metà degli anni Settanta*, epoca in cui, secondo molti studiosi, cade la composizione di questi libri centrali della *Repubblica*¹⁷.

In questo modo, ossia tenendo presente la dottrina non scritta che sta sullo sfondo, le parti centrali di molti scritti dottrinali platonici, in passato rimaste senza precise spiegazioni, oppure spiegate solo in maniera parziale e forzata, diventano chiare, e quindi diventano chiare mettendole in rapporto con una precisa dimensione *storica*, nella misura in cui la tradizione indiretta ce ne fornisce la chiave.

E così, certamente a partire dalla *Repubblica* in poi (ma

¹⁶ Ricordiamo che la semplice articolazione del paradigma tradizionale viene messa totalmente in crisi proprio da questo spostamento dei termini cronologici. Si ricordi, a questo proposito, quanto abbiamo già rilevato, sopra, pp. 70 ss.; cfr. anche più avanti, pp. 125 ss.

¹⁷ Cfr. KRÄMER, *Platone...*, p. 106, e K. GAISER, *La teoria dei Principi in Platone*, in « Elenchos », 1 (1980), pp. 45-75, in particolare p. 69. Questo saggio è stato ripubblicato come Appendice prima nel volume da noi curato di K. GAISER, *La metafisica della storia in Platone* (già sopra citato, p. 33, nota 3 del Capitolo secondo), pp. 187-219; cfr. pp. 205 ss.

molto probabilmente già da qualche dialogo prima, e, come vedremo, dal *Fedone* e dal *Simposio*), per la comprensione di alcuni punti cruciali dei grandi dialoghi, e talora anche per l'interpretazione del significato dell'intero dialogo, viene in « soccorso » proprio quel « plus » non scritto e non ricavabile da nessun dialogo perché riserbato esclusivamente alla oralità, ma che fortunatamente la tradizione indiretta ci ha reso in una certa misura accessibile ¹⁸.

È evidente che questa tradizione di carattere prevalentemente dossografico ha tutti i difetti e tutti i limiti che in genere ha la dossografia; ma non per questo viene meno la sua importanza. Gaiser rileva giustamente quanto segue: « Indubbiamente le informazioni tramandateci sono letterariamente prive di vita e incrostate dossograficamente. Nelle relazioni irrigidite dal punto di vista formale e facilmente suscettibili di fraintendimenti, la insufficienza degli scritti, che Platone spesso ha spiegato, è avvertibile nella maniera più forte. Abbiamo, per così dire, di fronte a noi solo lo scheletro e la copia pietrificata di una figura viva. Tuttavia per questo motivo nessuno può giudicare infondata la pretesa [...] di ricostruire e chiarire le informazioni come tali, così come non è infondato raccogliere e restaurare i singoli relitti. E per quale motivo questo dovrebbe essere impossibile nel nostro caso, ossia riconoscere in queste informazioni qualcosa del significato originario, così come il biologo su mere pietrificazioni o parti di uno scheletro può fare ancora alcune affermazioni intorno alla vita che un tempo era contenuta nelle forme che ci sono state conservate? » ¹⁹.

III. LA GRANDEZZA ED IL VALORE DEI DIALOGHI NON VENGONO DIMINUITI MA ACCRESCIUTI DALLA CORRETTA INTERPRETAZIONE DELLA TRADIZIONE INDIRETTA

Gli studiosi che si riconoscono nel vecchio « paradigma » considerano la massiccia chiamata in causa della tradizione indiretta e la sua radicale rivalutazione operata dal paradigma alternativo

¹⁸ Per alcuni dei dialoghi anteriori alla *Repubblica* si vedano, ad esempio: KRÄMER, *Arete...*, pp. 57 ss., sul *Gorgia*; K. GAISER, *Platons Menon und die Akademie*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 46 (1964), pp. 241-292, ora pubblicato anche in: AA.VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons* (citato al Capitolo secondo, p. 66, nota 67), pp. 329-393; IDEM, *Name und Sache in Platons "Kratylos"*, Heidelberg 1974.

¹⁹ GAISER, *Platons...*, p. 585.

come una specie di *diminutio* della validità dei dialoghi; e vedono, inoltre, compromesso il lavoro bisecolare che è stato fatto intorno ad essi.

In realtà, il nuovo paradigma ermeneutico non implica nulla di tutto questo. Krämer ha precisato, con chiarezza, quanto segue.

(a) La tradizione indiretta, lungi dallo sminuire i dialoghi, « porta alla loro rivalutazione », facendoli meglio comprendere nei loro precisi intenti.

(b) Inoltre i dialoghi, « per quanto concerne i contenuti, hanno una ricchezza di materiale incomparabilmente superiore ».

(c) Per quanto concerne l'articolazione e lo sviluppo del metodo, i dialoghi contengono indicazioni assai più ampie rispetto a quelle forniteci dalla tradizione indiretta.

(d) L'analisi di struttura dei dialoghi e la loro interpretazione *interna* mantengono pur sempre un loro valore specifico, dato che erano scritti anche per un pubblico che ignorava gli insegnamenti non scritti in tutto o in parte, e che, in ogni caso, l'analisi dei dialoghi non può in alcuna maniera essere sostituita dallo studio unilaterale della tradizione indiretta²⁰.

Il nuovo paradigma implica semplicemente una *priorità filosofica* della tradizione indiretta *quanto al contenuto*, per il motivo che essa contiene quel *plus* non rivelato dai dialoghi, e quindi coincide con quelle « cose di maggior valore », che secondo la dottrina del *Fedro* il filosofo consegna alla sola oralità. Perciò Krämer giustamente scrive: « [...] nel caso di Platone, è soprattutto da notare che il fatto che la tradizione orale sia indiretta, è compensato con il fatto che essa ha una preminenza per quanto concerne il contenuto. A differenza rispetto alla situazione che si verifica nella maggioranza degli altri autori, nel caso della tradizione indiretta di Platone non si tratta di dottrine accessorie qualsiasi, le quali possano servire eventualmente da complemento, bensì si tratta del centro stesso della filosofia platonica, ossia della *teoria dei principi*, e di determinate linee di forza delle strutture del sistema che ne derivano. Chi vuole comprendere il Platone storico non può in alcuna maniera ignorare le relazioni sulle dottrine fondamentali non scritte di questo pensatore, e non

²⁰ Cfr. KRÄMER, *Platone...*, pp. 139 ss.

lo potrebbe neppure nel caso che esse fossero tramandate in maniera molto peggiore di quanto non lo siano in realtà »²¹.

Siccome molti hanno frainteso gravemente questo tratto del nuovo paradigma, vogliamo riportare anche una precisa dichiarazione di Gaiser, il quale sottolinea in maniera marcata che la nuova ricostruzione del pensiero di Platone « [...] non può condurre ad una “svalutazione” dei dialoghi letterari. Si tratta soprattutto in primo luogo di questo, ossia di riguadagnare nuovamente una importante dimensione per l'interpretazione degli scritti medesimi, dopo che nel corso dei secoli se ne era perduta coscienza. Ciascuna affermazione intorno ad una dottrina esoterica che sta dietro ai dialoghi potrà valere come appropriata solo allorquando renda possibile una migliore comprensione dell'opera scritta, e mostri come necessario e significativo ciò che nei dialoghi appare come non collegabile, cioè i momenti aporetici e giocosi. Ed è senz'altro anche da intendersi che mediante l'inclusione di una ulteriore dimensione la peculiarità ed il significato del filosofare platonico nel suo insieme appaiano in una nuova luce »²².

Sono, queste, affermazioni che non implicano di certo uno spostamento del monopolio dalla tradizione scritta a quella orale, bensì *la necessità del completamento e della sintesi delle due tradizioni* e la ulteriore necessità di *chiarire fin dove è possibile l'una con l'altra*.

In conclusione: nell'ambito del nuovo « paradigma » *la perdita dell'autarchia dei dialoghi*, dovuta alla valorizzazione della tradizione indiretta, non significa perdita del loro valore, ma, al contrario, significa *un incremento del loro valore, perché risultano illuminati nelle zone d'ombra*, e, quindi, risultano più chiari, più ricchi di istanze e di tensioni, protesi verso più ampi orizzonti. Inoltre, quel *plus* rivelatoci dalla tradizione indiretta si riduce ad un discorso molto breve. Il discorso sui « fondamenti ultimativi » è, infatti, un discorso sempre molto breve: è come il tratto ultimo della salita di una vetta, che è il più breve, ma il più impegnativo ad un tempo.

Gli scritti platonici fanno salire per tutta la montagna, ma

²¹ KRÄMER, *Platone...*, p. 120.

²² GAISER, *Platons...*, p. 3.

non ci fanno guadagnare la vetta; la tradizione indiretta, invece, ci mette in condizione di guadagnare proprio la vetta.

IV. IL RADICALE RIDIMENSIONAMENTO DEL SENSO DELL'IRONIA E DELLA SUA FUNZIONE NELL'AMBITO DEL FILOSOFARE PLATONICO ALLA LUCE DEL NUOVO PARADIGMA

Insieme al dialogo socratico, Platone doveva necessariamente sussumere anche l'*ironia* ed introdurla nei suoi dialoghi scritti come un *costitutivo essenziale*. E anche l'*ironia*, come abbiamo sopra accennato, viene ridimensionata in modo radicale dal nuovo paradigma.

In Socrate l'*ironia* consisteva in un abile gioco portato avanti soprattutto con la maschera dell'ignoranza in tutte le sue poliformi e policrome varianti, al fine di smascherare l'effettiva ignoranza del saccente interlocutore. Come è ben noto, nel vario gioco delle dissimulazioni Socrate arrivava addirittura a fingere di accogliere idee e metodi dell'avversario come se fossero propri, li esasperava al fine di poter facilmente far emergere i punti deboli e confutarli, facendo uso talora della stessa logica che era propria di quei metodi.

Ora, in Platone si ritrovano ambedue questi aspetti dell'*ironia*. Il primo, però, che è alquanto accentuato nei primi dialoghi, va via via riducendo il suo mordente e la sua portata, nella misura in cui i dialoghi si arricchiscono di contenuti di dottrina e nella misura in cui il momento costruttivo, in essi, sopravanza il momento aporetico. Il secondo, invece, tende ad ampliarsi e a farsi sempre più complesso, fino a raggiungere le punte massime anche in dialoghi molto importanti, come ad esempio nel *Parmenide*. Ed è proprio questo aspetto dell'*ironia* platonica che rende certi dialoghi difficili da interpretare, perché il filosofo non fa riconoscere espressamente la finzione ironica come tale e muta maschera senza mai farla cadere.

L'*ironia* platonica ha un profondo valore metodologico, che ha le sue radici nella maieutica socratica: il lettore dei dialoghi viene coinvolto nelle invenzioni e nel gioco delle finzioni allo scopo di ottenere un suo impegno totale, che ha come meta il fine di far scaturire dal di dentro la scintilla del vero.

Dunque, l'*ironia* platonica *non ha nulla a che vedere*, come Jaspers ha giustamente rilevato nella sua ricostruzione del pensie-

ro platonico, con la *visione nichilistica*, che persegue la via della mera negazione, che coincide con il ridicolo che colpisce ed annienta. L'ironia che si ispira alla visione nichilistica — scrive Jaspers — « [...] procede secondo il principio di Gorgia: andare incontro al ridicolo. Prima di tutto si rende manifesto il nulla. Questa ironia non è il nascosto linguaggio di *Eros*, ma una lotta per impadronirsi della potenza del nulla. Essa si leva contro ogni serietà come tale, è la lotta inconsistente di un non essere — strepitoso »²³.

Per contro, l'ironia platonica *implica il possesso di un positivo*, che non viene espresso direttamente al fine di evitare il fraintendimento di chi non è in grado di intendere. « L'ironia filosofica — scrive ancora Jaspers — è invece *espressione della certezza di un contenuto originario*. Perplessa di fronte alla univocità del discorso razionale e alla molteplicità di significati che hanno i fenomeni, *essa vorrebbe cogliere il vero, non parlando ma suscitando*. Vorrebbe dare un segno della verità nascosta, mentre l'ironia nichilista è vuota. Nel vortice dei fenomeni vorrebbe condurre con uno svelamento autentico alla presenza ineflabile della sua verità, mentre la vuota ironia attraverso il vortice ci fa cadere nel nulla. L'ironia filosofica è pudore di ogni verità diretta. Essa vieta ogni fraintendimento totale immediato »²⁴. Con la sua ironia — dice ancora Jaspers — « sembra che Platone abbia voluto dire: coloro i quali non possono intendere debbono fraintendere »²⁵.

Così stando le cose, diventa ineludibile l'istanza fatta valere da Goethe: « Certamente, chi ci sapesse spiegare che cosa uomini come Platone hanno detto sul serio, per scherzo o in modo semi-scherzoso e che cosa hanno detto per convinzione oppure semplicemente per modo di dire, ci renderebbe uno straordinario servizio e porterebbe un contributo infinitamente grande alla nostra cultura »²⁶.

²³ K. JASPERS, *Die grossen Philosophen*, München 1957, pp. 267 s.; traduzione italiana di F. COSTA: *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, pp. 358 s. (citiamo da questa).

²⁴ *Ibidem* (corsivo nostro).

²⁵ JASPERS, *I grandi...*, pp. 357 s.

²⁶ *Goethes Werke*, vol. XXXII (edizione che fa parte della serie *Deutsche National-Litteratur*, historisch-kritische Ausgabe), p. 140.

Ebbene, accogliendo il nuovo « paradigma » interpretativo, non pochi dialoghi cessano di essere enigmi, e si comprende che cosa Platone ha detto davvero sul serio e per convinzione. Le precise indicazioni che si ricavano dalla tradizione indiretta gettano molta luce, come vedremo, su molti dialoghi, e soprattutto su parti enigmatiche dei dialoghi (che obiettivamente talora raggiungono i limiti della indecifrabilità), ed offrono la chiave per intendere il gioco ironico e far cadere la maschera, e, quindi, per identificare fattivamente il messaggio filosofico platonico. In ogni caso, l'*interpretazione panironica* dei dialoghi platonici, in cui alla fine l'ironia travolge tutto e anche se stessa, alla luce della rivalutazione della tradizione indiretta non è più proponibile, mentre il gioco ironico svela, da ultimo, la sua serietà filosofica ed i suoi fini costruttivi²⁷.

V. IL RIDIMENSIONAMENTO STRUTTURALE DELLA QUESTIONE CRUCIALE DELLA « EVOLUZIONE » DEL PENSIERO PLATONICO ALL'INTERNO DEL NUOVO PARADIGMA

Nell'ambito del paradigma tradizionale, già a partire dal 1839 l'opera di Hermann dal titolo significativo: *Storia e sistema della filosofia platonica*²⁸, ha segnato una svolta decisiva, introducendo il concetto di « evoluzione » del pensiero platonico e cercando di ricostruire la *parabola evolutiva* di esso.

La tesi trovò consensi eccezionali e la concezione dell'*evoluzione del pensiero platonico* divenne un vero e proprio canone ermeneutico, come abbiamo già sopra rilevato, anche per il fatto che essa ricevette alcune importanti conferme sulla base dell'applicazione del metodo dell'analisi stilistica e della statistica linguistica e con l'ausilio dei raffinati metodi della moderna filologia.

Si è partiti dalle *Leggi*, che sappiamo per certo essere state l'ultimo scritto di Platone, e, con una accurata determinazione delle caratteristiche stilistiche di quest'opera, si è cercato di stabilire quali altri scritti corrispondessero a queste caratteristiche, e di conseguenza si è potuto concludere (avvalendosi anche di criteri

²⁷ Si veda, in particolare, quanto abbiamo detto, sopra, a proposito delle autotestimonianze del *Fedro*, pp. 75-104.

²⁸ K.F. HERMANN, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839 (rimasto al primo volume).

collaterali di vario genere) che gli scritti dell'ultimo periodo sono, in ordine, molto probabilmente i seguenti: *Teeteto*, *Parmenide*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*, *Timeo*, *Crizia*, *Leggi*. Si è ulteriormente potuto stabilire che la *Repubblica* appartiene alla fase centrale della produzione platonica, che è preceduta dal *Fedone* e dal *Simposio* e che è seguita dal *Fedro*. Si è potuto altresì accertare che un gruppo di dialoghi rappresenta il periodo di maturazione e di passaggio dalla fase giovanile alla fase più originale, il *Gorgia* appartiene verosimilmente al periodo immediatamente anteriore al primo viaggio in Italia e il *Menone* a quello immediatamente seguente. A questo periodo di maturazione risale probabilmente anche il *Cratilo*. Il *Protagora* è forse il coronamento della prima attività. Gli altri dialoghi, soprattutto quelli brevi, sono certamente scritti giovanili, come, del resto, è confermato dalla tematica squisitamente socratica che in essi viene discussa. Alcuni di essi possono certamente essere stati ritoccati e parzialmente rifatti in età matura. Ed ecco le conclusioni che se ne potrebbero ricavare dal punto di vista teoretico e dottrinale, e che illustrano lo schema che in passato anche noi abbiamo sostenuto.

Dapprima, Platone trattò una problematica prevalentemente etica (etico-politica), muovendo esattamente dalla posizione alla quale era pervenuto Socrate.

In seguito, e proprio approfondendo in tutte le direzioni la problematica etico-politica, egli comprese la necessità di rivalutare le istanze della filosofia della *physis*: comprese che la giustificazione ultima dell'etica non può venire dall'etica stessa, ma solo da una conoscenza dell'essere e del cosmo di cui l'uomo è parte.

Ma il ricupero delle istanze onto-cosmologiche dei Fisici avvenne in modo originalissimo, e, anzi, mediante una autentica rivoluzione di pensiero, ossia con la scoperta del soprasensibile (dell'essere soprafisico).

La scoperta dell'essere soprasensibile e delle sue categorie mise in moto un processo di revisione di una serie di antichi problemi e ne fece nascere altresì tutta una serie di nuovi, che Platone mise a tema e approfondì via via, nei dialoghi della maturità e della vecchiaia, in modo instancabile.

Il guadagno del concetto del soprasensibile diede nuovo senso alla socratica *psyché* e alla socratica « cura dell'anima »; diede altro senso all'uomo e ai suoi destini, altro senso alla divinità, al cosmo e alla verità.

Dall'alto degli orizzonti raggiunti con la scoperta del sopra-

sensibile Platone poté comporre l'antitesi fra Eraclito e Parmenide, poté fondare l'intuizione teleologica di Anassagora, poté sciogliere molte aporie dell'Eleatismo, poté dare nuovo senso al Pitagorismo. Nella maturità le istanze eleatiche si fecero, anzi, così urgenti, che non solo ispirarono interi dialoghi come il *Parmenide*, ma portarono addirittura, come già abbiamo detto, ad una sostituzione di Socrate come protagonista: nel *Sofista* e nel *Politico*, infatti, il vero protagonista sarà un *forestiero di Elea*. Nella fase della vecchiaia, infine, emersero in primo piano le istanze pitagoriche (peraltro dal *Gorgia* in poi sempre presenti e in vario modo operanti), al punto che, nella grande sintesi finale cosmo-ontologica del *Timeo*, come protagonista Platone scelse appunto il pitagorico Timeo.

Secondo la maggioranza degli studiosi, infine, le « Dottrine non scritte » (e anche per quegli studiosi che le avevano rivalutate) avrebbero concluso la parabola evolutiva di Platone.

Questa parabola-tipo che abbiamo brevemente schizzato, naturalmente ha una serie di varianti (e anche assai notevoli) nei vari interpreti²⁹. In particolare è da notare che molti studiosi hanno creduto di poter rintracciare nei dialoghi posteriori alla *Repubblica* l'espressione di crisi, di superamenti, di « autocritiche », di « autocorrezioni » di vario genere del pensiero originario platonico, soprattutto per quanto concerne la dottrina centrale, ossia la dottrina delle Idee. Ed è anche da rilevare come il problema dei rapporti fra *evoluzione* e *sistema* sia stato variamente risolto, per lo più con la tendenza a dare la preminenza all'evoluzione *proprio come canone ermeneutico* a scapito del sistema, vale a dire a scapito dell'unità del pensiero platonico³⁰.

²⁹ Ricordiamo che, insieme a HERMANN, è stato L. CAMPBELL ad imporre il metodo genetico, introducendo in numerosi suoi lavori l'analisi stilometrica; cfr. ad esempio: *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford 1867.

³⁰ W. LUTOSLAWSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London 1897 (1905²), utilizza il metodo genetico già in maniera radicale in senso teoretico, sostenendo che Platone è passato da una concezione ontologica delle Idee, dopo la crisi del *Parmenide*, ad una forma di concezione nominalistica delle medesime. E dopo di lui questo criterio è stato piegato in vari sensi, e da ultimo qualcuno ha addirittura creduto che Platone si possa esporre solo riassumendo dialogo dopo dialogo. Fra le numerose opere sul tema, ricordiamo un curioso modo di rileggere Platone attraverso l'evoluzione di G. RYLE, *Plato's Progress*, Cambridge at the University Press, 1966. H. THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982; Cfr. L. BRANDWOOD, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990.

Ora, se si accetta il « paradigma » interpretativo proposto dalle Scuole di Tubinga e di Milano, la ricostruzione genetica del pensiero platonico, unitamente a tutte le pretese che essa accampa, *riceve un drastico ridimensionamento, perché in funzione di tale « paradigma » vengono messi seriamente in crisi proprio i presupposti sui quali essa si basa.* Sarà opportuno ricordare per sommi capi i punti focali di tale questione, perché da essi risulta in modo molto eloquente la fecondità del nuovo « paradigma » anche nell'impostazione e nelle possibili soluzioni di questo problema.

(1) In primo luogo è da rilevare che lo studio in chiave genetica dei dialoghi platonici può raggiungere risultati attendibili per quanto riguarda l'aspetto di *Platone scrittore*, ma non anche quello di *Platone pensatore*. Infatti lo scrittore Platone è lungi dal coincidere sistematicamente e globalmente con il pensatore Platone, come, da quanto sopra si è detto, risulta e come puntualmente emergerà anche dagli ulteriori rilievi che seguono.

(2) L'interpretazione genetica applica, senza per nulla dimostrarlo, il principio secondo il quale Platone possederebbe *solamente* quel livello di dottrina e di consapevolezza teoretica che esprime nei dialoghi via via scritti. Ma — rileva giustamente Krämer — tale principio potrebbe accampare pretese di validità, solo nel caso che « Platone avesse voluto in *ogni* suo scritto esporre in maniera chiara la *totalità* della sua filosofia. Solo in questo caso il "progresso" si potrebbe ricavare dalla differenza fra scritto e scritto, procedendo per via di sottrazione del vecchio dal nuovo. Ma questa condizione non può avere luogo, già a motivo della differenza tematica dei singoli scritti »³¹.

(3) Le diverse finalità e i diversi obiettivi che ispirano i vari dialoghi impongono per ragioni strutturali differenti livelli di trattazione dottrinale, ossia *un più o un meno in quantità e qualità di dottrine*, che producono uno spiazzamento notevole nel gioco delle inferenze su cui si basa il metodo genetico. Certi dialoghi, per esempio, presentano un minor contenuto dottrinale, semplicemente per il fatto che essi si propongono fini più

³¹ KRÄMER, *Platone...*, p. 180; cfr. SZLEZÁK, *Platone...*, *passim*.

limitati rispetto ad altri, e per di più adattandoli alla misura dei personaggi chiamati in causa ³².

(4) Nel *Fedro*, inoltre, Platone dice chiaramente, come sopra abbiamo veduto, che il momento di *elaborazione orale* della dottrina veniva *prima*, e che solo in un secondo momento le dottrine guadagnate attraverso la discussione orale (o almeno *alcune* di esse) venivano fissate, a scopo ipomnemativo, negli scritti. A questo proposito, inoltre, è facile rilevare una mobilità di limiti fra scritto e non scritto. Con il passare degli anni, infatti, Platone si è spinto a mettere per iscritto sempre di più e si è arrestato solamente di fronte ai vertici di quelle « cose di maggior valore », ossia a quelle dottrine che, per le ragioni sopra spiegate, avrebbero dovuto restare « non scritte » in modo definitivo.

(5) Inoltre, a queste « Dottrine non scritte » egli ha fatto una *serie di rimandi*, che in molti dialoghi, per i lettori e per gli interpreti che non siano indebitamente prevenuti, risultano inequivoci ³³.

(6) Le conclusioni sono, dunque, evidenti.

(a) Platone, quando componeva i dialoghi, si muoveva in un orizzonte di pensiero *più ampio* di quello che via via fissava per iscritto.

(b) La corretta rivalutazione della tradizione indiretta permette di ricostruire, in una certa misura, questo orizzonte di pensiero.

(c) E una volta accertato che il nucleo essenziale delle « Dottrine non scritte » risale ad un'epoca molto anteriore rispetto a quanto si pensasse in passato, allora è evidente che la questione della evoluzione del pensiero platonico va impostata in modo del tutto nuovo, e precisamente *sulla base dei rapporti fra opera scritta e insegnamento orale, vale a dire sulla base dei rapporti fra le due tradizioni pervenuteci*, tenendo conto altresì di tutte le circostanze sopra indicate.

(7) Bisognerà, in ogni caso, distinguere differenti livelli della parabola evolutiva:

³² È questo un punto che emerge perfettamente dal volume di SZLEZAK, *Platone...*, proprio attraverso una accurata analisi dei dialoghi giovanili e del periodo intermedio.

³³ Cfr., sopra, nota 6.

- (a) quello di Platone pensatore;
- (b) quello di Platone scrittore in generale;
- (c) quello dell'evoluzione dei rapporti fra scrittura ed oralità, che in una certa misura si restringono.

(8) L'analisi stilistica e la statistica linguistica dovranno avere netta preminenza nella trattazione di questo problema ³⁴.

VI. LE NUOVE POSSIBILITÀ DI RISOLVERE L'ENIGMA DEL SISTEMA PLATONICO SU BASI OGGETTIVE E STORICHE

Con la rivalutazione della tradizione indiretta, oltre che un radicale ridimensionamento della questione della genesi del pensiero platonico, si impone anche un ridimensionamento altrettanto radicale e, anzi, ancora più radicale, della questione che per molti studiosi ha costituito un autentico dilemma, vale a dire la questione della « *unità* » o « *non-unità* » del pensiero platonico, ossia della sua *sistematicità* (nel senso di coerenza unitaria) o *non-sistematicità* (problematicità) cui si è già sopra fatto cenno.

La tradizione indiretta, rivelandoci quali fossero per Platone i Principi primi e supremi del reale e indicandoci i nessi fondamentali che legano tutte le realtà ai primi Principi, colma esattamente quella lacuna che i dialoghi presentano.

Da quanto si ricava dalle testimonianze, non c'è dubbio che *Platone mirasse a presentare una visione unitaria, capace di abbracciare il reale e nella sua interezza* (sia pure dinamico e aperto). E per quanto queste testimonianze risultino incomplete, ci permettono tuttavia di ricostruire i tratti essenziali di tale « sistema » ed anche i nessi fondamentali del medesimo.

Ma, poiché questa scoperta rende di colpo obsoleta una serie di interpretazioni di Platone, e in particolar modo quelle in chiave *scetticheggianti, problematicistiche, esistenzialistiche e antime tafisiche*, è bene meditare alcune precisazioni della Scuola di Tubinga, che opportunamente chiariscono il senso della *sistematicità* del pensiero platonico e insieme della sua *apertura* a vari sviluppi. Krämer scrive: « La *pretesa di validità* della filosofia sistemistica di Platone deve essere considerata operando una serie di distinzioni. Difficilmente vi era collegata la *pretesa dogmatica* di

³⁴ Cfr. anche quanto dice SZLEZAK, *Platone...*, p. 418.

una validità definitiva e la pretesa di non aver bisogno di alcuna revisione; questo si può ricavare dal concetto dinamico di *filo-sofia* (inteso in senso forte), così come dalla divergenza degli scolari, sia nei confronti di Platone sia degli uni nei confronti degli altri tollerata nell'Accademia. Anche la pretesa di esaurire la totalità dei contenuti filosofici probabilmente non vi era collegata; il progetto era mantenuto piuttosto elastico e flessibile ed era fondamentalmente aperto ad ampliamenti sia nel suo insieme sia nei particolari. Si può pertanto parlare di una istanza non dogmatica ma euristica e rimasta in alcuni particolari addirittura a livello di abbozzo, e quindi di un sistema aperto; non, però, certamente, di un *antisistema* di frammenti di teorie senza precise connessioni. Invece è da tenere sicuramente in conto la *tendenza alla totalizzazione* e ad un progetto generale *coerente e consistente*. Questo è comprovato dalla teoria dei Principi, dalla elaborazione di concetti generali di funzioni e di relazioni, e altresì dall'accordo di *tutti* i discepoli nelle precise intenzioni di costruire un sistema. Perciò nella valutazione di queste questioni sono da tenere ben distinti i punti di vista del grado di coerenza della dottrina dal grado di validità della medesima »³⁵.

Gaiser, a sua volta, ribadisce in modo analogo: « Qualificando questa teoria come “sistemica” voglio dire che con essa si intendeva e si operava una *composizione completa, una sintesi universale, un coglimento speculativo sinottico delle singole conoscenze* acquisite in tutti i possibili ambiti del reale. Questa qualifica però non significa che si trattasse di un complesso di proposizioni rigidamente conchiuso, scolastico, stabilito una volta per tutte. Fino ad oggi vi è nelle singole scienze, e ciò vale anche per l'ontologia nel suo insieme, il tipo del sistema vivente-dinamico, che in tanto è “aperto”, in quanto cerca di rappresentare la realtà in modo sempre e solamente ipotetico e dialettico. Il sistema platonico pertanto, se compreso correttamente, non esclude, anzi comporta un costante sviluppo ulteriore: anche se la concezione fondamentale, pari ad un nucleo di cristallizzazione, rimase per lungo tempo immutata, era sempre possibile integrare nuove singole conoscenze nel sistema complessivo »³⁶.

Dal canto nostro vorremmo fare ulteriori precisazioni. Non

³⁵ KRÄMER, *Platone...*, pp. 177 s.

³⁶ GAISER, *La teoria...*, pp. 48 s.; ora in: *La metafisica...*, pp. 192 s.

bisogna intendere « sistema » in senso hegeliano o neoidealistico, ossia come una sorta di *Ableitungssystem*, bensì in quel senso che, fin dalle sue origini con i Presocratici, la filosofia greca ha rivelato come tratto definitorio e connotato essenziale del pensiero filosofico. In altre parole: spiegare significa considerare tutte le cose in ottica unitaria in funzione di concetti-chiave, che si riferiscono ad un concetto di base. E questo senza chiusure dogmatiche e irrigidimenti sistematicistici e deduzionistici, come vedremo.

Quello che noi intendiamo, per « sistema » platonico, ossia di un pensiero avente « unitarietà » e una coerenza nel suo insieme, lo si può perfettamente esprimere con un bel motto di Bergson, che, a nostro avviso, nella sua forza provocatoria ha un significato emblematico: « Un filosofo degno di questo nome non ha mai detto che una sola cosa »³⁷.

VII. IN QUALE SENSO LE « DOTTRINE NON SCRITTE » POSSONO ESSERE QUALIFICATE COME « ESOTERICHE »

Al termine di questa parte vogliamo mettere a fuoco la questione del Platone cosiddetto « esoterico », e con essa concludere le complesse delucidazioni di carattere critico-metodologico fin qui svolte.

Da tempo gli studiosi avevano introdotto la distinzione fra un Platone « essoterico » e uno « esoterico ».

Per « essoterico » si intende quel pensiero che Platone destinava con i suoi scritti anche a coloro che erano « fuori » della Scuola (essoterico deriva da ἔξω, che significa fuori).

Per « esoterico » si intende, invece, quel pensiero che Platone riservava alla sola cerchia degli scolari all'*interno* ossia *dentro* la Scuola (esoterico deriva da ἔσω, che vuol dire dentro). Ma in passato « esoterico » era inteso in modo assai vago, ed indicava genericamente una dottrina destinata a rimanere ricoperta da una misteriosa segretezza, quasi come una sorta di metafilosofia per iniziati³⁸.

³⁷ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris 1934, pp. 122 s.

³⁸ Ha diffuso questo concetto soprattutto W.G. TENNEMANN, *System der Platonischen Philosophie*, Leipzig 1792-1795, che HEGEL stesso cerca di confutare nel passo che riportiamo subito appresso.

Contro *questo* modo di intendere il Platone « esoterico » già Hegel una volta per tutte ci sembra aver fatto giustizia, in questa pagina a nostro avviso esemplare: « Una [...] difficoltà nascerebbe dalla distinzione che si suol fare fra filosofia essoterica ed esoterica. Il Tennemann afferma: “Platone si valse del diritto, che spetta ad ogni pensatore, di comunicare soltanto quella parte delle sue scoperte che riteneva opportuno, e comunicarla soltanto a coloro che credeva in grado di accoglierla. Anche Aristotele ebbe una filosofia esoterica e una filosofia essoterica, con questa differenza però, che in lui la distinzione riguardava soltanto la forma, in Platone la materia”. Sciocchezze! Sembrerebbe quasi che il filosofo sia in possesso dei suoi pensieri come delle cose esteriori: invece l’idea filosofica è tutt’altra cosa, è essa che possiede l’uomo. Allorché i filosofi parlano di argomenti filosofici, debbono esprimersi secondo le loro idee e non possono tenersele chiuse in tasca. Se anche con qualcuno essi si esprimono in maniera estrinseca, tuttavia nei loro discorsi è sempre contenuta l’idea, per poco che la cosa di cui si tratta abbia contenuto. Per consegnare un oggetto esterno non ci vuole gran che, ma per comunicare idee ci vuole capacità, e questa resta sempre alcunché di esoterico, sicché non si ha mai puramente l’essoterico dei filosofi »³⁹.

Ora, il Platone delle « Dottrine non scritte » è un Platone « esoterico », ma in un senso del tutto differente. Spiega Gaiser: « Chiamando [...] “esoterica” questa teoria dei Principi di Platone [espressa nelle « Dottrine non scritte »], voglio dire che Platone intendeva parlare di queste cose solo nella cerchia ristretta dei discepoli, che, dopo una lunga ed intensa preparazione matematico-dialettica, erano capaci di appropriarsene in modo adeguato. Non si deve intendere, per contro, una segretezza artificiosa, quale si può riscontrare in conventicole di culto religioso, o in leghe settarie, o in gruppi di *élite* »⁴⁰.

Krämer vorrebbe addirittura eliminare un termine così ambiguo e sostituirlo con *innerakademisch*.

³⁹ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe... herausgegeben von H. GLOCKNER, voll. 17-19, Stuttgart 1928 (vol. 18, pp. 179 s.); traduzione italiana di E. CODIGNOLA e di G. SANNA: *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1932, vol. II, p. 163.

⁴⁰ GAISER, *La teoria...*, p. 48 = *La metafisica...*, p. 192. Di Gaiser si veda anche il saggio: *Platons esoterische Lehre*, in AA.VV., *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Herausgegeben von P. KOSLOWSKI, Zürich-München 1988, pp. 13-40.

In italiano questo termine può essere reso solo con la perifrasi « dottrine professate all'interno dell'Accademia » (a meno che non si voglia coniare il neologismo « intraccademico »), ossia riservate ai discepoli dell'Accademia. Tuttavia esso esplicita molto bene il significato che il termine « esoterico » ha, quando si applica a Platone⁴¹.

Il termine « esoterico » viene usato comunemente per indicare anche gli scritti di Aristotele destinati ai discepoli che frequentavano la sua scuola, ossia il Peripato. Pertanto, con tutte le precisazioni fatte sopra, può essere mantenuto anche per Platone.

Dunque, il senso peculiare della dimensione « esoterica » platonica è quello stesso che caratterizza la scelta della oralità dialettica per esprimere la dottrina dei Principi primi. La via d'accesso all'esoterico coincideva con quel durissimo tirocinio educativo di cui parlano espressamente anche la *Repubblica*⁴² e le *Leggi*⁴³. La *Repubblica* parla addirittura — come vedremo — di un tirocinio che dura fino ai cinquant'anni. D'altra parte i Principi supremi che ridanno il senso ultimativo delle cose, sono veramente accessibili all'uomo solo mediante un tirocinio lunghissimo, ossia camminando per la « lunga via dell'essere », senza speranze di trovare comode scorciatoie.

E in questo senso il termine « esoterico » può assumere una sua riposta valenza e un significato allusivo del tutto particolare, ma ben distinto, come abbiamo letto nel passo di Gaiser sopra riportato e come con puntuali analisi ha precisato anche Szlezák⁴⁴, da qualsiasi connessione con le restrizioni di certe convenicole religiose, con la segretezza di leghe settarie legate al potere, e con le regole di gruppi elitari di vario genere.

⁴¹ Del resto, fin dall'inizio, sia KRÄMER sia GAISER hanno cercato di far capire esattamente che cosa intendessero con il termine « esoterico ». Sono stati i critici a fraintenderlo; in particolare si vedano i due volumi di TIGERSTEDT, citati sopra a p. 31, nota 1, e a p. 52, nota 37, che possono illustrare molto bene proprio le reazioni, descritteci da KUHN in maniera veramente magistrale, di alcuni sostenitori di un paradigma tradizionale contro le proposte di un paradigma alternativo.

⁴² Cfr. *Repubblica*, libri VI e VII, *passim*.

⁴³ Cfr. *Leggi*, XII, da 960 B alla fine.

⁴⁴ Si leggano con attenzione le belle pagine di SZLEZÁK, *Platone...*, pp.484-488, in cui lo studioso spiega puntualmente e in modo assai convincente la differenza fra esoterica e segretezza (si vedano, inoltre, le pp. 101 s., 212 s., 283 ss., e in particolare 452-457).

PARTE SECONDA

La « seconda navigazione » e i due livelli della metafisica di Platone

La teoria delle Idee (ontologia)
e la teoria dei Principi primi (protologia)

« ... vuoi che ti esponga, o Cebete, *la seconda navigazione* che intrapresi per andare alla ricerca di questa causa [*scil.*: la vera causa]? ».

« Altro che, se voglio », rispose.

PLATONE, *Fedone*, 99 C-D

La « seconda navigazione » come passaggio cruciale dal piano fisico della ricerca dei Presocratici al piano metafisico delle realtà soprasensibili

(*Fedone*, 96 A - 102 A)

I. LA GRANDE METABASI VERSO IL PIANO DI RICERCA DESCRITTO DA PLATONE NEL « FEDONE » E IL SUO SIGNIFICATO

Uno dei passi più famosi e più grandiosi che Platone ci ha lasciato nei suoi scritti, è senza dubbio *Fedone*, 96 A - 102 A¹. Da tempo gli studiosi lo hanno riconosciuto, rilevando come esso costituisca addirittura la prima descrizione nella letteratura europea « di una storia spirituale tracciata attraverso le sue varie fasi, così come la prima [...] chiara affermazione della visione teleologica o ideale »²; ma si potrebbe dire, in modo ancora migliore, che esso costituisce *la prima razionale prospettazione e dimostrazione dell'esistenza di una realtà soprasensibile e trascendente*. A nostro avviso, si potrebbe addirittura affermare che questo passo costituisce, per le ragioni che meglio spiegheremo più avanti, *la « magna charta » della metafisica occidentale*.

Purtroppo il passo, se è molto chiaro in alcune sue idee essenziali, risulta piuttosto difficile da capire nei suoi passaggi e nei suoi nessi teoretici; ed è ancor più difficile da capire nelle sue linee di fondo, che si intrecciano in vario modo e tracciano l'in-

¹ Per le indicazioni di tutta la letteratura critica moderna sul *Fedone* cfr. CHERNISS, « *Lustrum* », 1959, pp. 127-132; BRISSON, « *Lustrum* », 1977, 1983, 1988, 1992 s.v. e i relativi rimandi. La traduzione che riportiamo è la nostra, pubblicata presso l'Editrice La Scuola, 1970 (1995¹⁷), con lievi ritocchi, e in Platone, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1996⁵.

² W. GOODRICH, *On «Phaedo» 96 A - 102 A and on the δεύτερος πλοῦς 99 D*, « *Classical Review* », 17 (1903), pp. 381-384 e 18 (1904), pp. 5-11 (l'affermazione citata è a p. 381).

tera mappa del progetto metafisico, in parte in maniera esplicita, ma in parte solo con rimandi impliciti, peraltro assai forti e opportunamente ripetuti, pur restando sempre a livello allusivo³. Ben si comprendono, di conseguenza, i motivi per i quali molti interpreti abbiano lasciato numerosi problemi irrisolti, e non abbiano cercato di darne una interpretazione globale. Ma è proprio questo che noi cercheremo di fare in questo capitolo, mentre nei successivi dimostreremo come la mappa del progetto metafisico presentato in *Fedone*, 96 A - 102 A risulti perfettamente comprensibile e ricostruibile, se ci si mette nell'ottica del nuovo paradigma alternativo⁴.

Intanto, diciamo subito che le questioni puramente e prevalentemente *storiche*, imperniate attorno al problema di stabilire che cosa possa effettivamente risalire a Socrate di tutto ciò che Platone gli mette in bocca nel nostro passo, e che cosa sia, invece, squisitamente platonico, per noi, almeno in questa sede, sono secondarie. Ricordiamo, tuttavia, che le varie strade battute si riassumono nelle tre seguenti: (1) ciò che Platone mette in bocca a Socrate, rispecchia perfettamente l'esperienza socratica, almeno nel suo punto focale; (2) ciò che Platone mette in bocca a Socrate, in realtà rispecchia l'esperienza di Platone medesimo; (3) Platone presenta certi elementi che provengono dall'esperienza socratica, ma sintetizzati con elementi che provengono dalla propria esperienza. Questa terza tesi rimane quella maggiormente documentabile. In ogni caso, per noi resta assai più importante, in questa sede, *intendere il significato paradigmatico che Platone vuol dare alla sua narrazione, mostrando, attraverso una esemplificazione concreta, quale sia la storia ideale, ossia quale sia il tragitto ideale che la mente umana deve compiere quando ricerca la verità*.

Nella descrizione e nella spiegazione di questo tragitto ideale, Platone distingue *due fasi essenziali*: quella *fisica* e quella *metafisica*; la prima percorsa seguendo il metodo e le strade battute

³ Parliamo di intera mappa del progetto metafisico, proprio perché PLATONE, in essa, sviluppa tre linee fondamentali della sua metafisica: la *teoria delle Idee*, la *teoria dei Principi* e la *dottrina del Demiurgo*, nel senso che dettagliatamente dimostreremo.

⁴ Qui tratteremo in modo particolare delle due linee della *teoria delle Idee* e della *teoria dei Principi*, mentre della terza linea tratteremo nel Capitolo sedicesimo, pp. 501-511, e in tutta la parte quarta.

dai filosofi naturalisti, la seconda seguendo invece un nuovo percorso, che egli chiama, con una immagine diventata emblematica, la sua « *seconda navigazione* ». (A) La prima fase (ossia la « prima navigazione ») si scandisce in due momenti: (a) quello ispirato *alle dottrine dei Fisici in generale*, (b) e quello ispirato *ad Anassagora*, il quale rappresenta l'espressione più raffinata e più elevata della prospettiva naturalistica. Con la « seconda navigazione » si apre (B) la seconda fase, che, a sua volta, si scandisce in due momenti: (a) quello della *teoria delle Idee* e (b) quello che tenta di raggiungere i *Principi supremi ed ultimativi*.

Nella pagina che segue presentiamo uno schema sinottico, che riassume le cose fin qui dette e l'itinerario che seguiremo.

II. PRIMO INCONTRO CON I FISICI E ACCERTAMENTO DELL'IMPOSSIBILITÀ DI SPIEGARE LE CAUSE DELLA GENERAZIONE E DELLA CORRUZIONE IN BASE AL LORO METODO ⁵

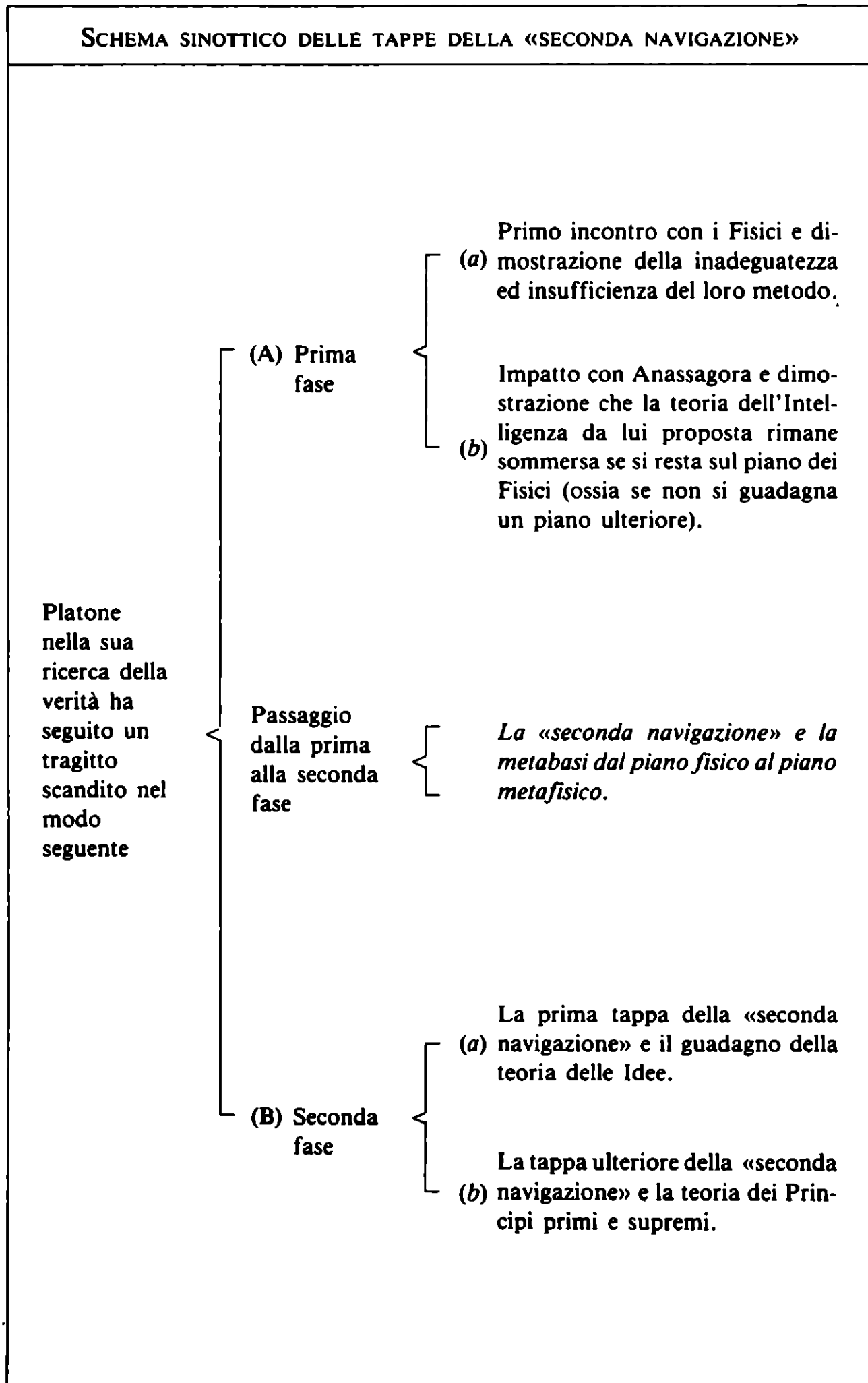
Le questioni metafisiche più importanti e le possibilità della loro soluzione risultano legate al grande problema della *generazione*, della *corruzione* e dell'*essere* delle cose, e in particolare sono connesse con la individuazione della « causa » che sta a loro fondamento. I problemi di fondo, dunque, sono i seguenti: *perché le cose « si generano »*, *perché « si corrompono »*, *perché « sono »*. Ebbene, Platone dice (per bocca di Socrate) di essere partito *da giovane* proprio da questi problemi di fondo, cercando di acquisire quella sapienza che concerne « l'indagine sulla natura »⁶, ossia quel tipo di indagine perseguito dai primi filosofi, esaminando più volte da un capo all'altro le risposte che questi filosofi avevano fornito a tale questione.

Sulla base del metodo di questo tipo di ricerca, le risposte a tali problemi risultano essere di carattere puramente fisico. Per esempio, la vita si genererebbe a causa dei processi cui sottostanno il caldo e il freddo; il pensiero, inoltre, sarebbe prodotto dal sangue (come riteneva ad esempio Empedocle), oppure dall'aria (come ritenevano ad esempio Anassimene e Diogene di Apollonia), o dal fuoco (come riteneva ad esempio Eraclito), oppure

⁵ *Fedone*, 95 E - 97 B.

⁶ *Fedone*, 96 A 8: *περὶ φύσεως ἱστορία*.

SCHEMA SINOTTICO DELLE TAPPE DELLA «SECONDA NAVIGAZIONE»



dal cervello inteso come organo fisico (come pensava ad esempio Alcmeone). E del tutto analoghe sono le risposte che i Fisici danno dei vari problemi concernenti la corruzione e in generale riguardanti i vari fenomeni del cielo e della terra.

Ma i ripetuti esami dei vari tipi di risposte fornite per questi problemi, secondo Platone danno il seguente risultato. Ciò che prima si credeva di sapere con chiarezza viene ad oscurarsi, proprio in conseguenza di queste ricerche. In altri termini, le comuni convinzioni, sulla base di questo metodo, non solo non si accrescono, ma si confondono.

E su questo punto Platone mostra una finezza di analisi veramente straordinaria. Infatti, ci lascia chiaramente intendere che le opinioni comuni (le opinioni « sue » e « degli altri »)⁷ ossia le opinioni prefilosofiche, hanno in generale un carattere fisico e naturalistico, *che i primi filosofi hanno fatto emergere teoreticamente e portato a livello metodologico*. Ma ecco quale è il punto particolarmente interessante: *proprio il teorizzare ciò che sta alla base delle comuni opinioni, mette queste opinioni in crisi totale*. Potremmo forse esplicitare il pensiero espresso da Platone in questo modo: i filosofi della Natura fanno perfettamente capire, e in maniera ingrandita, l'inconsistenza dei fondamenti di carattere naturalistico sui quali si basa anche l'opinione comune e le contraddizioni dei medesimi; e proprio questo ingrandimento manifesta l'incapacità di una siffatta convinzione di spiegare le cose in modo adeguato.

(a) Ecco alcuni esempi significativi. A livello di comune opinione si crede che l'uomo *cresca* a causa del mangiare e del bere. E in effetti, con il metodo della ricerca fisica si spiega che dal cibo provengono le carni che vanno a congiungersi con le carni, le ossa con le ossa, e le altre parti che vanno a riunirsi con le varie parti del corpo che hanno la medesima natura. In questo modo, la massa del corpo da « poca » diventerebbe « molta », e quindi l'uomo da « piccolo » diventerebbe « grande ». Ma proprio questo riunirsi, e quindi aggiungersi, di parte a parte (che sono piccole) non spiega ma *oscura la comprensione della causa del diventare « grande »*⁸.

⁷ Fedone, 96 C 4: ὡς γε ἑμαυτῶ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐδόχουν.

⁸ Cfr. Fedone, 96 C-D.

(b) Ed ecco altre osservazioni che fanno capire ancor meglio questo punto. Si dice, per esempio, che un uomo (o un cavallo) messo accanto ad uno piccolo risulti « più grande » per il capo (il quale, però, è cosa *piccola*). Oppure si dice che il dieci paragonato all'otto sia « maggiore », perché ha di più un due (che, però, è *minore*); oppure che il bicubito sia « più grande » del cubito, perché lo supera di metà (che, però, è *più piccola*). Evidentemente, *la causa di questo essere maggiore e più grande non è spiegata, e addirittura viene oscurata*⁹.

(c) Analogamente, stando sul piano della ricerca dei Fisici, non si riescono a spiegare neppure il « due » e l'« uno ». Infatti, si dice che, sommando una *unità* ad un'altra *unità*, ossia accostandole e aggiungendole l'una all'altra, si produca il « due »; oppure si dice anche che, dividendo a metà una *unità*, si ottenga il « due ». Ma questi procedimenti del *sommare* (accostare ed aggiungere) e *dividere* (allontanare e separare) sono fra loro opposti; e, dunque, come tali non possono essere « causa » del medesimo effetto. E meno che mai, con questi procedimenti fisico-meccanici, è possibile spiegare come si generi l'« uno », e in particolare per quale ragione una cosa appunto *diventi o sia* « una »; e, di conseguenza, non è possibile spiegare la causa del *generarsi*, del *corrompersi* e dell'*essere* delle cose¹⁰.

Dunque, Platone ha incentrato per intero questo suo primo esame critico dei Naturalisti sulla nozione del « due » e dell'« uno », e conclude, come già abbiamo detto, proprio puntando l'attenzione sull'« uno ». Ecco il passo più significativo:

« [...] E neppure sono convinto di sapere *come l'uno si generi, e, in una parola, come qualsiasi altra cosa si generi, si corrompa ed esista, stando a questo tipo di indagine, e cerco di mettere insieme alla meglio un altro tipo di indagine, dato che a questo non sono adatto in nessuna maniera* »¹¹.

Daremo conto più avanti delle dottrine alle quali Platone nel nostro passo fa allusione con insistenza. Per ora, è sufficiente ri-

⁹ Cfr. *Fedone*, 96 D-E.

¹⁰ Cfr. *Fedone*, 96 E - 97 B.

¹¹ *Fedone*, 97 B 3-7: οὐδέ γε δι' ὅτι ἓν γίγνεται ὡς ἐπίσταμαι, ἔτι πείθω ἑμαυτόν, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν ἐνὶ λόγῳ δι' ὅτι γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τῆς μεθόδου, ἀλλὰ τιν' ἄλλον τρόπον αὐτὸς εἰκῆ φύρω, τοῦτον δὲ οὐδαμῆ προσίεμαι.

levare come il « grande » e il « piccolo » e soprattutto il « due » e l'« uno », di cui parla in modo addirittura massiccio, *non abbiano affatto una limitata valenza di carattere geometrico e matematico, ma abbiano una precisa valenza ontologica e metafisica, con il vertice nel problema del generarsi dell'uno (ἓν),* cui viene connessa, addirittura con un abile gioco basato su una espressione linguistica che ribadisce proprio l'uno (ἓνὶ λόγῳ), la grande problematica del generarsi e del corrompersi delle cose¹².

Ricordiamo, tuttavia, già fin d'ora quale sia la soluzione di questo problema, che viene fornita nel contesto delle « Dottrine non scritte ». In quale modo, dunque, si genera l'uno, ossia per quale ragione una cosa è e diventa una? Alessandro di Afrodisia, attingendo al trattato di Aristotele *Intorno al Bene*, che riferiva appunto le dottrine orali di Platone, ci ha conservato la risposta esatta:

[...] Ciascuna cosa infatti è una, in quanto è qualcosa di definito e determinato¹³.

Come vedremo, questa è esattamente l'attività esercitata dal Principio primo, ossia dall'Uno assoluto, che de-finisce e de-termina la Diade indefinita. E l'insistenza sull'uno e sul due, che fa Platone nel nostro passo del *Fedone*, non può se non alludere proprio a questa dottrina dei Principi, e si può intendere bene solo in riferimento alla medesima.

III. L'INCONTRO CON ANASSAGORA: LA TEORIA DELL'INTELLIGENZA È RESA VANA DAL METODO DELLA RICERCA DEI FISICI¹⁴

Prima di affrontare il nuovo tipo di indagine che porta alla soluzione dei problemi sollevati, Platone affronta la concezione dell'« Intelligenza » presentata da Anassagora, che avrebbe potuto fornire un grandissimo contributo per la soluzione proprio di quei problemi, ma che è fallita interamente per i motivi che vedremo.

In effetti, Anassagora ebbe ragione nell'affermare che l'In-

¹² *Fedone*, 97 B, linee 4 e 5 (cfr. nota precedente).

¹³ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Arist. Metaph.*, p. 56, 30 s. HAYDUCK: ἓν γὰρ ἕκαστον καθὸ τὸδε τί ἐστὶ καὶ ὠρισμένον.

¹⁴ *Fedone*, 97 C - 99 D.

telligenza è *causa di tutto, ma non riuscì a dare a questa sua affermazione un adeguato fondamento e una necessaria consistenza, perché il metodo della ricerca dei Naturalisti che egli seguiva, non lo poteva permettere.*

Ecco le motivazioni assai importanti addotte da Platone.

Affermare che l'Intelligenza ordina e causa tutte le cose, significa affermare che essa dispone tutte le cose *nella migliore maniera possibile. Questo significa che l'« Intelligenza » e il « Bene » sono strutturalmente connessi, e che non si può parlare della prima senza parlare del secondo.* Pertanto, porre l'Intelligenza come causa, implica *eo ipso* porre il meglio (il Bene) come condizione del generarsi, del perire e dell'essere delle cose. Ma Platone si fa ancora più esplicito nelle sue allusioni; infatti, egli precisa che chi abbraccia questa prospettiva, *deve conoscere, oltre al « perfetto » e all'« ottimo », anche « il peggio », perché la scienza del Meglio e del Peggio è la medesima.* E questo vale, in generale, per tutti i fenomeni. *Si tratta di una forte allusione alla polarità dei Principi primi e supremi, di cui tratteremo con ampiezza più avanti.*

In particolare, Anassagora, sostenendo la tesi dell'Intelligenza ordinatrice, avrebbe dovuto spiegare il criterio del *meglio* in funzione del quale essa opera; e in base a questo criterio avrebbe dovuto spiegare le condizioni, ossia il modo di *agire*, di *subire* e di *essere* della terra, del sole, della luna e degli astri, i loro movimenti e i rapporti di questi movimenti, e, insomma, i vari fenomeni. In breve, avrebbe dovuto spiegare come i vari fenomeni siano strutturati *in funzione del meglio*, e quindi con una precisa conoscenza del *meglio* e del *peggio*.

Ecco il testo:

« Infatti, io non avrei mai creduto che uno che sosteneva che queste cose furono *ordinate dall'Intelligenza, attribuisse a loro altra causa che non fosse questa, vale a dire che il loro meglio era di essere come sono.* Insomma, io credevo che egli, assegnando *la causa a ciascuna cosa in particolare e a tutte in comune,* avrebbe spiegato *ciò che è il meglio per ciascuna di esse e ciò che è il meglio che è comune a tutte.* E a queste speranze io non avrei rinunciato per nessuna ragione al mondo! Presi dunque i suoi libri con la più grande sollecitudine, e li lessi il più presto possibile, *per poter conoscere il più presto possibile il meglio ed il peggio »*¹⁵.

¹⁵ Fedone, 98 A 6 - B 6: οὐ γὰρ ἄν ποτε αὐτὸν ὤμην, φάσκοντά γε ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμηθῆναι, ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτίαν ἐπενεργεῖν ἢ

Ma Anassagora non ha fatto questo. Ha introdotto l'Intelligenza, ma non le ha attribuito il ruolo sopra indicato; e *invece che al « meglio »*, ha continuato ad assegnare il ruolo di causa agli elementi fisici (aria, etere, acqua e così di seguito). Ma, se questi elementi fisici sono necessari per produrre la costituzione dei fenomeni dell'universo, *non sono però la « vera causa » e non possono essere confusi con quella.*

Rimandando all'approfondimento che faremo più avanti di questo problema, qui limitiamoci al richiamo dell'esempio fatto da Platone, che è divenuto molto famoso.

La confusione di cui parlavamo corrisponde esattamente alla confusione che farebbe chi sostenesse che Socrate fa tutto ciò che fa con l'Intelligenza, ma poi volesse spiegare la « causa » per cui egli è andato ed è rimasto in carcere, rifacendosi ai suoi organi locomotori, alle sue ossa, ai suoi nervi, e così di seguito, e non alla vera causa, *che è stata la scelta del « giusto » e del « meglio » fatta con l'Intelligenza.* È evidente che, se Socrate non avesse gli organi fisici, non potrebbe fare le cose che vuole fare; tuttavia egli agisce *mediante* gli organi, ma non *a causa* degli organi. *La « vera causa », ossia la « causa reale »* (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι), è la sua « Intelligenza » che opera in funzione del « meglio ».

Dunque, *Intelligenza ed elementi fisici non sono sufficienti per « legare » e per « tenere insieme » le cose:* pertanto, occorre guadagnare un'altra dimensione che ci porti alla conoscenza della « vera causa » (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι), ossia appunto a ciò cui l'Intelligenza si riferisce.

È, questa, la dimensione dell'intelligibile che si può guadagnare soltanto con un tipo di metodo differente da quello seguito dai Fisici, di cui Platone ha parlato a conclusione del precedente discorso, e che ora indica con la grande metafora

ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὡσπερ ἔχει· ἐκάστῳ οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἐκάστῳ βέλτιστον ᾧμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγῆσθαι ἀγαθόν· καὶ οὐκ ἂν ἀπεδόμην πολλοῦ τὰς ἐλπίδας, ἀλλὰ πάνυ σπουδῆ λαβὼν τὰς βίβλους ὡς τάχιστα οἷός τ' ἢ ἀνεγίγνωσκον, ἴν' ὡς τάχιστα εἰδείην τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον.

della « seconda navigazione », che rappresenta il più grandioso ed emblematico simbolo del filosofare platonico.

Ecco il testo esemplare:

« Questo [*scil.*: collegare l'intelligenza con gli elementi fisici e non con il meglio] vuol dire non essere capace di distinguere che altra è *la vera causa e altro è ciò senza il quale la causa non potrebbe mai essere causa*. E mi sembra che i più, andando a tastoni come nelle tenebre, usando un nome che non gli conviene, chiamino in questo modo il mezzo, come se fosse la causa stessa. Ed è questo il motivo per cui qualcuno, ponendo intorno alla terra un vortice, suppone che la terra resti ferma per effetto del movimento del cielo, mentre altri le pone di sotto l'aria come sostegno, come se la terra fosse una madia piatta. *Ma quella forza per la quale terra, aria e cielo ora hanno la migliore posizione che potessero avere, questo né cercano, né credono che abbia una potenza divina*, ma credono di aver trovato un Atlante più potente, più immortale e più capace di tenere l'universo, e non credono affatto *che il bene e il conveniente siano ciò che veramente lega e tiene insieme*. Io mi sarei fatto col più grande piacere discepolo di chiunque, per poter apprendere quale sia questa causa; ma, poiché rimasi privo di essa e non mi fu possibile scoprirla da me né apprenderla da altri; *ebbene, vuoi che ti esponga, o Cebete, la seconda navigazione che intrapresi per andare alla ricerca di questa causa?* ».

« Altro che, se voglio! » rispose ¹⁶.

¹⁶ Fedone, 99 B 2 - D 3: τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μὲν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῶ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἶη αἴτιον· ὃ δὴ μοι φαίνονται ψηλαφῶντες οἱ πολλοὶ ὡσπερ ἐν σκότει, ἀλλοτρίῳ ὀνόματι προσχρώμενοι, ὡς αἴτιον αὐτὸ προσαγορεύειν. διὸ δὴ καὶ ὁ μὲν τις δίνην περιτιθεὶς τῇ γῆ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὴ ποιεῖ τὴν γῆν, ὁ δὲ ὡσπερ καρδόπῳ πλατεία βάθρον τὸν ἀέρα ὑπερείδει· τὴν δὲ τοῦ ὡς οἷόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἶονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν, ἀλλὰ ἡγοῦνται τούτου Ἄτλαντα ἂν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα συνέχοντα ἐξευρεῖν, καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἶονται. ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπῃ ποτὲ ἔχει μαθητῆς ὁτουοῦν ἤδιστ' ἂν γενοίμην· ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὐτ' αὐτὸς εὐρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἶός τε ἐγενόμην, τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ἢ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβης;

Ἵπερφυῶς μὲν οὖν, ἔφη, ὡς βούλομαι.

IV. LA GRANDE METAFORA DELLA « SECONDA NAVIGAZIONE »
COME SIMBOLO DI ACCESSO AL SOPRASENSIBILE E LA SUA
IMPORTANZA NELLA STORIA DEL PENSIERO OCCIDENTALE ¹⁷

« Seconda navigazione » è una metafora desunta dal linguaggio marinaresco, ed il suo significato più ovvio sembra essere quello fornitoci da Eustazio, il quale, riferendosi a Pausania, ci spiega: « si chiama "seconda navigazione" quella che uno intraprende quando, rimasto senza venti, naviga con i remi » ¹⁸. E questa spiegazione, come da tempo gli studiosi hanno rilevato, trova una conferma perfino in Cicerone, il quale contrappone al metodo del *pandere vela orationis* quello consistente in *dialecticorum remis* ¹⁹. La « prima navigazione » fatta con le vele al vento corrisponderebbe, quindi, a quella compiuta seguendo i Naturalisti e il loro metodo; la « seconda navigazione » fatta con i remi, e quindi assai più faticosa ed impegnativa, *corrisponde al nuovo tipo di metodo*, il quale porta alla conquista della sfera del soprasensibile.

Le vele al vento dei Fisici erano i *sensi* e le *sensazioni*, i remi della « seconda navigazione » sono i *ragionamenti* e i *postulati*: e appunto su questi si fonda il nuovo metodo.

Ma leggiamo il testo in cui Platone introduce questa sua « seconda navigazione », ossia il suo nuovo metodo, per poterlo chiarire in maniera adeguata:

E Socrate allora disse: « Dopo questo, poiché ero stanco di indagare le cose in tal modo, mi parve di dover star bene attento che non mi capitasse quello che capita a coloro che osservano e studiano il sole quando c'è l'eclisse, perché alcuni si rovinano gli occhi, se non si accontentano di studiare la sua immagine rispecchiata nell'acqua, o in qualche altra cosa del genere. *A questo pensai, ed ebbi paura che anche l'anima*

¹⁷ Fedone, 99 D 4 - 100 A 7.

¹⁸ Eustazio, *In Odys.*, p. 1453, 20: δεύτερος πλοῦς λέγεται ὅτε ἀποτυχῶν τις οὐρίου κώπαις πλέη κατὰ Πausανίαν.

¹⁹ CICERONE, *Tusc.*, IV, 5: « Quia Chrysippus et Stoici cum de animi perturbationibus disputant, magnam partem in his partiendis et definiendis occupati sunt, illa eorum perexigua oratio est, qua medeantur animis nec eos turbulentos esse patiantur, Peripatetici autem ad placandos animos multa adferunt, spinas partiendi et definiendi praetermittunt. Quaerebam igitur, utrum panderem *vela orationis statim an eam ante paululum dialecticorum remis propellerem* ».

mia si acceccasse completamente, guardando le cose con gli occhi e cercando di coglierle con ciascuno degli altri sensi. E, perciò, ritenni di dovermi rifugiare in ragionamenti e considerare in questi la verità delle cose che sono. Forse il paragone che ora ti ho fatto non calza, giacché io non ammetto di certo che chi considera le cose alla luce di ragionamenti le consideri in immagini più di chi le considera nella realtà. Comunque, io mi sono avviato in questa direzione e, di volta in volta, prendendo per base quel postulato che mi sembri più solido, giudico vero ciò che concorda con esso, sia rispetto alle cause sia rispetto alle altre cose, e ciò che non concorda giudico non vero »²⁰.

Le immagini qui usate da Platone sono difficilissime, e richiedono molta attenzione per poter essere intese nel loro giusto senso.

(a) Il sole con l'eclisse indica la realtà sensibile. Già in alcune pagine precedenti a questa²¹ Platone aveva spiegato che le realtà sensibili sono manchevoli ed inferiori rispetto ad altre realtà, alle quali assomigliano, ma in modo difettoso. E appunto questo simboleggia il sole eclissato. (Evidentemente, il sole non eclissato e di per sé considerato simboleggerebbe quelle altre realtà non sensibili, di cui Platone ritornerà a parlare ancora subito dopo²², come vedremo).

(b) Gli occhi vanno intesi, oltre che alla lettera, altresì come simbolo di tutti i sensi, come Platone stesso dice espressamente.

²⁰ Fedone, 99 D 4 - 100 A 7: "Ἐδοξε τοίνυν μοι, ἡ δ' ὅς, μετὰ ταῦτα, ἐπειδὴ ἀπειρήκη τὰ ὄντα σκοπῶν, δεῖν εὐλαβηθῆναι μὴ πάθοιμι ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοπούμενοι πάσχουσιν· διαφθείρονται γάρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, εἴαν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. τοιοῦτόν τι καὶ ἐγὼ διενεόηθην, καὶ ἔδρεια μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθείην βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἄπτεσθαι αὐτῶν. ἔδοξε δὲ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. ἴσως μὲν οὖν ὧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις. ἀλλ' οὖν δὴ ταύτη γε ὥρμησα, καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῆ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων [ὄντων], ἃ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ.

²¹ Cfr. Fedone, 74 A ss.

²² Cfr. Fedone, 103 E ss.

(c) L'immagine rispecchiata nell'acqua, mediante la quale si coglie il sole eclissato, indica, invece, i ragionamenti o postulati, che sono ben più sicuri che non le sensazioni.

E questo è il punto più delicato da comprendere, tanto è vero che Platone stesso, parlando dell'immagine specchiata nell'acqua, aggiunge « o qualche altra cosa del genere »²³, *per indicare uno strumento di accesso alla visione del sole eclissato che sia più sicuro dei sensi*. Per di più, egli precisa molto bene che il paragone potrebbe trarre in inganno, in quanto potrebbe far credere che così come con il rispecchiamento nell'acqua si coglie l'immagine del sole eclissato, anche con i ragionamenti, simboleggiati appunto dal riflesso nell'acqua, si colgano le immagini del reale, ancor più che con i sensi. In effetti, si potrebbe dire che il paragone, per essere ben capito, nel nostro contesto va preso alla rovescia rispetto a quello che di primo acchito parrebbe suggerire (e Platone stesso avverte di questo)²⁴: infatti, chi vede le cose nei *logoi* le vede *nella loro realtà, mentre chi le vede direttamente con i sensi le vede nelle loro immagini, giacché le cose sensibili sono copie di quelle intelligibili*.

(d) L'accecamiento dell'anima, provocato dal guardare direttamente con gli occhi il sole eclissato, simboleggia, come Platone dice espressamente²⁵, l'effetto decettivo che i sensi producono ai fini della conoscenza, perché essi non chiariscono ma oscurano le cose, come, del resto, addirittura usando la stessa terminologia, egli aveva già sopra rilevato²⁶.

In conclusione, il messaggio di Platone, in questo modo, diventa molto chiaro: il tipo di metodo dei Naturalisti fondato sui sensi non chiarisce, ma oscura la conoscenza; il nuovo tipo di metodo, pertanto, dovrà fondarsi sui *logoi*, e mediante essi dovrà cercare di cogliere la verità delle cose.

Ed ecco in che cosa consiste questa « verità delle cose »:

« [...] Ti voglio spiegare più chiaramente le cose che dico, perché credo che tu ora non mi intenda ».

« No, per Zeus! » rispose Cebete « non troppo! ».

« Eppure, disse Socrate, con questo non dico nulla di

²³ *Fedone*, 99 E 1 (cfr. il testo greco riportato alla nota 20).

²⁴ Cfr. *Fedone*, 99 E 6 - 100 A 3 (cfr. il testo greco alla nota 20).

²⁵ *Fedone*, 99 E 1 ss.

²⁶ *Fedone*, 66 A-E, e soprattutto 96 C 5.

nuovo, ma dico quelle cose che sempre, in altre occasioni e anche nel precedente ragionamento, ho continuato a ripetere. *Mi accingo infatti a mostrarti quale sia quella specie di causa che io ho elaborato e, perciò, torno nuovamente su quelle cose di cui molte volte si è parlato, e da esse incomincio, partendo dal postulato che esista un bello in sé e per sé, un buono in sé e per sé, un grande in sé e per sé e così di seguito [...].*

« Allora guarda », disse « se le conseguenze che da questi postulati derivano ti sembrano essere le stesse che sembrano a me. *A me sembra che, se c'è qualcos'altro che sia bello oltre al bello in sé, per nessun'altra ragione sia bello, se non perché partecipa di questo bello in sé, e così dico di tutte le altre cose. Sei d'accordo su questa causa? ».*

« Sono d'accordo » rispose.

« Allora io non comprendo più e non posso più conoscere le altre cause, quelle dei sapienti; e, se qualcuno mi dice che una cosa è bella per il suo colore vivo o per la figura fisica o per altre ragioni del tipo di queste, io, tutte queste cose, le saluto e le mando a spasso, perché, in tutte queste cose, io perdo la testa, e solo questo tengo per me, semplicemente, rozzamente e forse ingenuamente: *che nessun'altra ragione fa essere quella cosa bella, se non la presenza o la comunanza di quella bellezza in sé, o quale altro sia il modo in cui ha luogo questo rapporto: giacché sul modo di questo rapporto io non voglio ancora insistere, ma insisto semplicemente nell'affermare che tutte le cose belle sono belle per la bellezza.* Questa mi pare che sia la risposta più sicura da dare a me e agli altri; e, afferrandomi ad essa, penso di non poter mai cadere, e che sia sicuro, e per me e per chiunque altro, rispondere che *le cose belle sono belle per la bellezza.* Non pare anche a te? ».

« Mi pare ».

« E non ti pare, anche, che tutte le cose grandi siano grandi per la grandezza, e che le maggiori siano maggiori sempre per la grandezza, e che le cose minori siano minori per la piccolezza? ».

« Sì ».

« Perciò, se qualcuno afferma che un tale è più grande di un altro per la testa e che il più piccolo è più piccolo ugualmente per questo, non potresti ammetterlo, ma gli diresti francamente che *tu non ammetti che una cosa sia più grande di un'altra per nessun'altra ragione se non per la grandezza, e che per questa causa essa è più grande, precisamente per la grandezza; e che il più piccolo per nessun'altra causa è più piccolo se non per la piccolezza, e che per questa causa è più piccolo, precisamente per la piccolezza.* E diresti questo, temendo che, se tu dicessi che qualcuno è più grande o più piccolo per la testa, non ti si obiettasse, in pri-

mo luogo, che è impossibile che per la medesima cosa il maggiore sia maggiore e il minore minore, e, poi, che è altresì impossibile che per la testa, che è piccola, il maggiore sia maggiore, giacché *sarebbe veramente un portento che una cosa fosse grande per causa di una cosa che è piccola*. O non temeresti tu queste obiezioni? ».

« Sì » disse Cebete ridendo.

« E non temeresti anche » soggiunse Socrate « di affermare che il dieci è più dell'otto per il due e che per questa causa supera l'otto, e non invece per la pluralità e a causa della pluralità? E che il bicubito è maggiore del cubito per la metà e non invece per la grandezza? Si tratta pur sempre dello stesso timore di prima ».

« Certamente » rispose.

« E allora, non ti guarderesti bene dal dire che, aggiungendo l'uno all'uno ovvero dividendo l'uno, l'aggiunzione o la divisione sia la causa che fa diventare l'uno due? *E non grideresti a gran voce che tu non sai come possa in altro modo generarsi alcuna cosa, se non partecipando di quella essenza che è propria di quella realtà della quale essa partecipa, e che, nel caso in questione, tu non hai altra causa per spiegare il nascere del due se non questa, cioè la partecipazione alla dualità, e, inoltre, che debbono partecipare di questa dualità le cose che vogliono diventare due come dell'unità ciò che vuole essere uno*, e saluteresti e manderesti a spasso queste divisioni, queste aggiunzioni e tutte le altre ingegnose trovate, lasciando che le usino nelle loro risposte coloro che sono più sapienti di te, mentre tu, come si dice, temendo la tua ombra e la tua inesperienza, risponderesti nel modo che s'è detto, appoggiandoti alla saldezza di questo postulato? »²⁷.

²⁷ Fedone, 100 A 7 - 101 D 2:

[...] βούλομαι δέ σοι σαφέστερον εἰπεῖν ἢ λέγω· οἶμαι γάρ σε νῦν οὐ μανθάνειν.

Οὐ μὰ τὸν Δία, ἔφη ὁ Κέβης, οὐ σφόδρα.

Ἄλλ', ἦ δ' ὅς, ὡδε λέγω, οὐδὲν καινόν, ἀλλ' ἄπερ αἰεὶ τε ἄλλοτε καὶ ἐν τῷ παρεληλυθότι λόγῳ οὐδὲν πέπαυμαι λέγων. ἔρχομαι [γάρ] δὴ ἐπιχειρῶν σοι ἐπιδείξασθαι τῆς αἰτίας τὸ εἶδος ὃ πεπραγμάτευμαι, καὶ εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα. [...]

Σκόπει δὴ, ἔφη, τὰ ἐξῆς ἐκείνοις ἐάν σοι συνδοκῇ ὡσπερ ἐμοί. φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῇ τοιαύτῃ αἰτία συγχωρεῖς;

Συγχωρῶ, ἔφη.

Οὐ τοίνυν, ἦ δ' ὅς, ἔτι μανθάνω οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφᾶς ταύτας γινώσκειν· ἀλλ' ἐάν τις μοι λέγῃ δι' ὅτι καλόν ἐστιν ὅτιοῦν,

La « seconda navigazione », dunque, ha condotto Platone a riconoscere *l'esistenza di due piani dell'essere: uno fenomenico e visibile e l'altro metafenomenico e coglibile solamente con i logoi, e, dunque, puramente intelligibile, come meglio ancora ve-*

ἢ χρῶμα εὐανθές ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῷ, — ταραττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι — τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἑμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ τὴν ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλὰ. τοῦτο γὰρ μοι δοκεῖ ἀσφαλίστατον εἶναι καὶ ἑμαυτῷ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλω, καὶ τούτου ἐχόμενος ἠγοῦμαι οὐκ ἂν ποτε πεσεῖν, ἀλλ' ἀσφαλές εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὄτωσιν ἄλλω ἀποκρίνασθαι ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ [γίγνεται] καλὰ· ἢ οὐ καὶ σοὶ δοκεῖ;

Δοκεῖ.

Καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ τὰ μείζω μείζω, καὶ σμικρότητι τὰ ἐλάττω ἐλάττω;

Ναί.

Οὐδὲ σὺ ἄρ' ἂν ἀποδέχοιο εἴ τις τινα φαίη ἕτερον ἑτέρου τῆ κεφαλῆ μείζω εἶναι, καὶ τὸν ἐλάττω τῷ αὐτῷ τούτῳ ἐλάττω, ἀλλὰ διαμαρτύροιο ἂν ὅτι σὺ μὲν οὐδὲν ἄλλο λέγεις ἢ ὅτι τὸ μείζον πᾶν ἕτερον ἑτέρου οὐδενὶ ἄλλω μείζον ἐστὶν ἢ μεγέθει, καὶ διὰ τοῦτο μείζον, διὰ τὸ μέγεθος, τὸ δὲ ἔλαττον οὐδενὶ ἄλλω ἔλαττον ἢ σμικρότητι, καὶ διὰ τοῦτο ἔλαττον, διὰ τὴν σμικρότητα, φοβούμενος οἶμαι μὴ τις σοὶ ἐναντίος λόγος ἀπαντήσῃ, ἐὰν τῆ κεφαλῆ μείζονά τινα φῆς εἶναι καὶ ἐλάττω, πρῶτον μὲν τῷ αὐτῷ τὸ μείζον μείζον εἶναι καὶ τὸ ἔλαττον ἔλαττον, ἔπειτα τῆ κεφαλῆ σμικρᾶ οὕσῃ τὸν μείζω μείζω εἶναι, καὶ τοῦτο δὴ τέρας εἶναι, τὸ σμικρῷ τινὶ μέγαν τινὰ εἶναι· ἢ οὐκ ἂν φοβοῖο ταῦτα;

Καὶ ὁ Κέβης γελάσας, Ἔγωγε, ἔφη.

Οὐκοῦν, ἢ δ' ὅς, τὰ δέκα τῶν ὀκτῶ δυοῖν πλείω εἶναι, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ὑπερβάλλειν, φοβοῖο ἂν λέγεις, ἀλλὰ μὴ πλήθει καὶ διὰ τὸ πλήθος; καὶ τὸ δίπηχυ τοῦ πηχυαίου ἡμίσει μείζον εἶναι ἀλλ' οὐ μεγέθει; ὁ αὐτὸς γὰρ που φόβος.

Πάνυ γ', ἔφη.

Τί δέ; ἐνὶ ἐνὸς προστεθέντος τὴν πρόσθεσιν αἰτίαν εἶναι τοῦ δύο γενέσθαι ἢ διασχισθέντος τὴν σχίσιν οὐκ εὐλαβοῖο ἂν λέγεις; καὶ μέγα ἂν βοῶντις ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου οὐκ ἂν μετάσχη, καὶ ἐν τούτοις οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχεσιν, καὶ δεῖν τούτου μετασχεῖν τὰ μέλλοντα δύο ἔσεσθαι, καὶ μονάδος δ' ἂν μέλλῃ ἐν ἔσεσθαι, τὰς δὲ σχίσεις ταύτας καὶ προσθέσεις καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας κομφείας ἐώης ἂν χαίρειν, παρὲς ἀποκρίνασθαι τοῖς σεαυτοῦ σοφωτέροις· σὺ δὲ δεδιώς ἂν, τὸ λεγόμενον, τὴν σαυτοῦ σχιάν καὶ τὴν ἀπειρίαν, ἐχόμενος ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως, οὕτως ἀποκρίναιο ἂν.

dremo più avanti approfondendo questo discorso²⁸. Potremmo, comunque, già fin d'ora riassumere il nucleo teoretico della « seconda navigazione » in questo senso: il passaggio dal sensibile al soprasensibile, ossia l'introduzione di una causa non-fisica, e quindi meta-fisica, si rende necessario proprio al fine di spiegare il sensibile e di liberarlo dalle contraddizioni in cui verrebbe a versare, se rimanesse abbandonato a se medesimo.

Possiamo, in conclusione, affermare che la platonica « seconda navigazione » costituisce una conquista che segna, in un certo senso, come abbiamo già rilevato all'inizio, *la tappa più importante nella storia della metafisica*. Infatti, tutto il pensiero occidentale sarà condizionato, in modo decisivo, proprio da questa distinzione, sia in quanto o nella misura in cui l'accetterà (e questo è ovvio), sia, anche, in quanto o nella misura in cui *non* l'accetterà; infatti, in quest'ultimo caso dovrà giustificare polemicamente la non accettazione di tale distinzione, e da questa polemica rimarrà pur sempre dialetticamente condizionato.

È dopo la « seconda navigazione » platonica (e *solo* dopo di essa) che si può parlare di *corporeo* e *incorporeo*, *sensibile* e *soprasensibile*, *empirico* e *metempirico*, *fisico* e *soprafisico*. Ed è alla luce di queste categorie (e solo alla luce di queste categorie) che i Fisici anteriori risultano essere materialisti, e natura e cosmo fisico non risultano più la totalità delle cose che *sono*, ma solo la totalità delle cose che *appaiono*. La filosofia ha guadagnato il *mondo intelligibile*, la sfera delle realtà che *non sono sensibili, ma solamente pensabili*. Contro tutti i predecessori e contro molti contemporanei, Platone non s'è stancato, per tutta la vita, di ribadire questa sua fondamentale scoperta davvero rivoluzionaria: vi sono assai più cose di quante la vostra filosofia limitata alla dimensione fisica non conosca!

V. LE DUE TAPPE DELLA « SECONDA NAVIGAZIONE »: LA TEORIA DELLE IDEE E I RIMANDI ALLA TEORIA DEI PRINCIPI²⁹

Nel passo che abbiamo già sopra riportato, Platone ci dice con estrema chiarezza che le cose cui mette capo la « seconda navigazione » sono quelle che « sempre », « in altre occasioni »,

²⁸ Cfr., più avanti, Capitolo sesto, *passim*.

²⁹ *Fedone*, 100 B - 102 A.

oltre che nei « precedenti ragionamenti » del *Fedone*, ha continuato a ripetere, e che quindi si tratta di cose « di cui molte volte si è parlato »³⁰. Ora, queste cose riguardano l'intera sfera del soprasensibile, ossia in primo luogo la teoria delle Idee, e, inoltre, la teoria dei Principi primi e supremi, che stanno ancora al di sopra delle Idee. Della teoria delle Idee, come è ben noto, oltre che nel nostro testo e nel corso di tutto il *Fedone*, Platone parla in molti altri scritti; della teoria dei Principi fa invece solo cenni e rimandi negli scritti, mentre nel passo che stiamo esaminando questi rimandi sono molto chiari e ripetuti, e addirittura vengono portati in primo piano, come accadrà solo in pochi altri dialoghi. In effetti, i rimandi incrociati alla scrittura e alla oralità, e in particolare a quest'ultima, sono veramente evidenti, come ora puntualmente dimostreremo alla luce del paradigma alternativo proposto dalla Scuola di Tubinga, che su questo punto manifesta una notevole fecondità.

In breve, come sopra abbiamo già detto, la « seconda navigazione », stando alla mappa tracciata nel *Fedone*, si realizza in due momenti: nel primo momento, si raggiunge *il piano delle Idee*, mentre, nel momento successivo, si raggiunge *il piano dei Principi*, ossia il piano supremo.

Sui contenuti specifici di queste dottrine torneremo nei capitoli seguenti, qui vogliamo, invece, concludere il discorso sulla mappa metafisica tracciata da Platone nel nostro dialogo, in particolare chiarendo quelle forti e ripetute allusioni al « non scritto », che in passato erano completamente sfuggite agli interpreti.

Il guadagno della « seconda navigazione », come abbiamo visto, è la scoperta di un nuovo tipo di « causa » consistente nelle realtà puramente intelligibili. Ciò che consegue dal postulare l'esistenza di queste realtà è *la spiegazione di tutte le cose appunto in funzione di queste realtà*, e *l'esclusione che ciò che è sensibile e fisico possa essere considerato al livello della « vera causa »*, e quindi *la riduzione del sensibile al livello di mezzo e di strumento con cui si realizza la « vera causa »*.

Di conseguenza, si spiegheranno le cose belle non con gli elementi fisici (colore, figura e simili), ma in funzione della *bellezza-in-sé*; si spiegheranno le cose grandi e piccole non per alcu-

³⁰ Cfr. *Fedone*, 100 B 1-3; i passi del *Fedone* cui si fa rimando sono: 65 D ss.; 74 A ss.; 78 C ss.

ne parti delle cose fisiche messe a confronto, ma in funzione della *grandezza-in-sé* e della *piccolezza in sé*; si spiegherà che il dieci è più dell'otto non per il due, ma per la *pluralità*; e si spiegheranno i modi con cui si ottengono il due e l'uno non mediante le operazioni fisiche di « divisione » e di « aggiunzione », bensì mediante la *partecipazione alla Dualità ed all'Unità*, come abbiamo letto nel lungo passo riportato sopra.

In generale, dunque, la prima tappa della « seconda navigazione » consiste nel prendere per base il postulato più solido, che consiste nell'ammettere le realtà intelligibili come « vere cause », e nel ritenere, di conseguenza, come vere quelle cose che concordano con questo postulato e come non vere quelle cose che non concordano con esso (e, quindi, nel respingere tutte quelle realtà fisiche che vengono erroneamente addotte come « vere cause »).

A questo punto termina quella che abbiamo chiamato la *prima tappa* della « seconda navigazione », e proprio con il positivo accenno all'Uno nella nuova dimensione³¹ (così come la prima tappa della « prima navigazione » fatta sulla scia dei Naturalisti si era conclusa con un riferimento all'uno, che risulta non spiegato e non spiegabile restando nel contesto di quella ricerca)³², ossia con un ripetuto richiamo a quello che vedremo essere il punto focale delle « Dottrine non scritte ».

Ma molto più forte è il richiamo della protologia che Platone fa nel discorso che segue subito appresso.

Se qualcuno *attaccherà il postulato medesimo* su cui poggia la teoria delle Idee, che cosa si dovrà fare? Si dovranno esaminare, prima di rispondere, ossia prima di confutare le obiezioni, tutte le conseguenze che derivano dal postulato, al fine di accertare se concordino o no fra di loro. E, al fine di giustificare il postulato, si dovrà ricercare *un postulato ancora più elevato*, e si dovrà procedere in questo modo fino a che non si sia ottenuto *il postulato adeguato, ossia quel postulato che non ha più bisogno di alcun altro postulato*.

Ecco il testo:

« [...] Se, poi, qualcuno volesse fermarsi al postulato medesimo, lo lasceresti parlare e non gli risponderesti fino a che tu non avessi considerate tutte le conseguenze che da es-

³¹ *Fedone*, 101 C.

³² *Fedone*, 97 B.

so derivano, per vedere se esse concordano o no fra di loro; e quando, poi, dovessi render conto del postulato medesimo, tu dovresti darne ragione procedendo alla stessa maniera, cioè ponendo un ulteriore postulato, quello che ti sembri il migliore fra quelli che sono più elevati, via via fino a che tu non pervenissi a qualcosa di adeguato »³³.

E al di sopra delle Idee, come abbiamo già più volte ripetuto, la tradizione indiretta ci riferisce che Platone poneva, appunto, i Principi primi e supremi. Ma è Platone stesso che, nel nostro testo, nel passo che segue immediatamente a quello letto, usa proprio il termine « Principio » (ἀρχή), pur nell'unica maniera allusiva che la sua scelta di non mettere per iscritto tale dottrina gli permetteva, ossia dando al discorso un significato molto generale, e tuttavia molto indicativo. Si noti, inoltre, che il testo che stiamo commentando parla ampiamente della teoria delle Idee, ma senza usare questo termine (di cui si avvarrà solo più avanti); e, invece, per alludere alla dottrina dei Principi, fa uso proprio del termine *arché*.

Ecco il testo:

« E non farai confusione, come fanno coloro che di tutte le cose discutono il pro e il contro, e che mettono in discussione, insieme, il principio e le conseguenze che da esso derivano, se vuoi scoprire qualcosa degli esseri! Infatti, di questo essi non parlano e non si danno premura, perché essi, con la loro sapienza, pur mescolando insieme ogni cosa, sono ugualmente capaci di piacere a se stessi. Ma tu, se sei un filosofo, farai, credo, quello che dico »³⁴.

E, come se non bastasse, l'intero procedimento argomentativo del dialogo, che è basato appunto sui postulati delle Idee, conclude ribadendo, in maniera impressionante, quanto segue:

³³ *Fedone*, 101 D 3 - E 1: [...] εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐώης ἂν καὶ οὐκ ἀποκρίναιτο ἕως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὀρμηθέντα σκέψαιτο εἴ σοι ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ· ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπὶ τι ἱκανὸν ἔλθοις.

³⁴ *Fedone*, 101 E 1 - 102 A 1: ἅμα δὲ οὐκ ἂν φύροιο ὡσπερ οἱ ἀντιλογικοὶ περὶ τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὀρμημένων, εἴπερ βούλοιο τι τῶν ὄντων εὐρεῖν; ἐκείνοις μὲν γὰρ ἴσως οὐδὲ εἰς περὶ τούτου λόγος οὐδὲ φροντίς· ἱκανοὶ γὰρ ὑπὸ σοφίας ὁμοῦ πάντα κυκῶντες ὁμῶς δύνασθαι αὐτοὶ αὐτοῖς ἀρέσκειν· σὺ δ', εἴπερ εἴ τῶν φιλοσόφων, οἶμαι ἂν ὡς ἐγὼ λέγω ποιοῖς.

« Veramente » disse Simmia « neppure io ho motivo di non credere, in base a quello che si è detto, ma per la vastità dell'argomento di cui discutiamo e per la sfiducia che nutro nella debolezza umana, mi sento costretto a mantenere ancora, dentro di me, un po' di diffidenza circa le cose che sono state dette ».

« Non solo dici bene, o Simmia, ma fai anche bene a dirlo » rispose Socrate. « *E anche i postulati che prima abbiamo posti, anche se a voi sembrano essere degni di fede, dovranno tuttavia essere riesaminati con maggior precisione. E se li approfondirete quanto conviene, come credo, li comprenderete nella misura in cui un uomo li possa comprendere. E, se questo vi risulterà chiaro, allora non dovrete cercare niente più oltre* »³⁵.

Evidentemente, *solamente i Principi supremi possono costituire ciò che, una volta guadagnato, non richiede che si ricerchi alcunché che stia più in alto.*

Gli studiosi sono rimasti molto imbarazzati da questi passi. Molti hanno visto un rimando alla *Repubblica*, dove Platone riprende lo stesso ragionamento in maniera ampliata, e indica il vertice della metafisica proprio nel raggiungimento dell'« anipetico », ossia dell'incondizionato³⁶. Ma, poiché anche nella *Repubblica* Platone non presenta l'esplicita determinazione e definizione di questo *incondizionato*, si è creduto di dover vedere in tutto questo l'indicazione di un puro ideale non realizzabile, o, comunque, da lui non realizzato.

Ma è proprio qui che il nuovo paradigma alternativo manifesta una delle sue più cospicue capacità di risolvere antichi enigmi. Negli ultimi tre passi letti, *Platone indica esattamente quale sia quel piano, che per sua scelta pedagogico-morale ha voluto*

³⁵ *Fedone*, 107 A 8 - B 10:

'Αλλὰ μήν, ἡ δ' ὅς ὁ Σιμμίας, οὐδ' αὐτὸς ἔχω ἔτι ὄπη ἀπιστῶ ἔκ γε τῶν λεγομένων· ὑπὸ μέντοι τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσὶν, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων, ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ' ἑμαυτῶ περὶ τῶν εἰρημένων.

Οὐ μόνον γ', ἔφη, ὦ Σιμμία, ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ ταῦτά τε εὖ λέγεις καὶ τάς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας, καὶ εἰ πισταὶ ὑμῖν εἰσὶν, ὅμως ἐπισκεπτέαι σαφέστερον· καὶ εἰάν αὐτὰς ἱκανῶς διέλῃτε, ὡς ἐγῶμαι, ἀκολουθήσετε τῷ λόγῳ, καθ' ὅσον δυνατὸν μάλιστα ἀνθρώπῳ ἐπακολουθῆσαι· κἂν τοῦτο αὐτὸ σαφές γένηται, οὐδὲν ζητήσετε περαιτέρω.

³⁶ Cfr., più avanti, pp. 357 ss.

mantenere nella dimensione della oralità, ossia quelle « cose di maggior valore », che il filosofo, proprio perché è tale, non mette nei suoi scritti. Il penultimo dei passi sopra letti, dopo aver parlato del « Principio » e del come esso vada trattato, conclude proprio con l'esplicitazione del termine « filosofo », dicendo in maniera addirittura emblematica: « Ma tu, se sei un filosofo, farai, credo, quello che dico »³⁷.

In breve, l'affermazione della necessità di trovare postulati più elevati di quelli che ci portano al guadagno della teoria delle Idee, e che quindi è il momento conclusivo del discorso metafisico, è collocato da Platone subito dopo aver nominato l'Uno³⁸, e per di più viene conclusa con la parola « Principio »³⁹, e suggellata con il termine « filosofo »⁴⁰.

In breve: già il *Fedone*, e proprio nelle pagine in cui introduce la teoria delle Idee nel modo più sistematico, Platone ci dice, al di là di ogni dubbio, che esse non sono le cause prime e supreme. Quello che ci riferisce Sesto Empirico corrisponde perfettamente alla dottrina del *Fedone*. Certe realtà, che pur sono anteriori rispetto ai corpi e sono cause dell'essere dei corpi, non per questo sono prime e supreme:

Consideriamo ad esempio, come le Idee, che secondo Platone sono incorporee, preesistono ai corpi, e come ciascuna cosa che si genera si generi sulla base di rapporti su esse. Orbene, ciononostante *esse non risultano principi primi delle cose*⁴¹.

Pertanto, possiamo concludere che già nel « *Fedone* » le « *Dottrine non scritte* » risultano presenti e operanti in maniera essenziale, e che, quindi, oggi Platone va riletto veramente in questo senso, se si vuole dare ai suoi scritti il significato che egli intendeva dare loro.

³⁷ *Fedone*, 101 E 1 - 102 A 1; cfr. sopra, la nota 34.

³⁸ *Fedone*, 101 C 6-7; [...] καὶ μονάδος ὁ ἄν μέλλῃ ἔν ἕσεισθαι.

³⁹ *Fedone*, 101 E 2; cfr., sopra, la nota 34.

⁴⁰ *Fedone*, 101 E 6; cfr., sopra, la nota 34.

⁴¹ SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, X 258; si veda il testo greco, sopra, p. 219, nota 11 del Capitolo settimo, p. 219.

I guadagni della prima tappa della « seconda navigazione »: le Idee, le loro caratteristiche metafisiche essenziali e i problemi protologici che implicano

I. RUOLO E PORTATA DELLA TEORIA DELLE IDEE

Probabilmente le Idee¹ rappresentano la figura speculativa del pensiero di Platone che ha avuto maggior successo, che ha stimolato il maggior numero di ripensamenti teoretici e che ha ispirato alcuni dei più grandi filosofi proprio in alcuni punti centrali delle loro dottrine, con tutta una serie di conseguenze facilmente immaginabili.

(a) Ha incominciato Aristotele con il presentare una sua interpretazione delle Idee di Platone, intese come entificazioni o ipostatizzazioni dei concetti astratti, congiuntamente ad una forte critica teoretica, che sosteneva la necessità di immanentizzarle, e di conseguenza le riproponeva come forme-nella-materia. Questa posizione di Aristotele ha avuto molto successo, e continua ad avere credito ancora oggi, almeno implicitamente.

(b) Sono venuti, poi, i Medioplatonici, che hanno codificato l'interpretazione delle Idee come pensieri dell'Intelletto divino; essi, inoltre, hanno cercato di superare le critiche mosse da Aristotele, distinguendo le Idee trascendenti (intese appunto come pensieri divini) e le forme immanenti da esse dipendenti (distinguendo, cioè, « intelligibili primi » e « intelligibili secondi »).

(c) I Neoplatonici hanno notevolmente approfondito e svi-

¹ Sulla cospicua letteratura critica moderna dedicata alla teoria delle Idee si vedranno le indicazioni complete fornite da CHERNISS, in « *Lustrum* », 1959, pp. 278-308; e in « *Lustrum* », 1960, pp. 323-340; e da BRISSON, « *Lustrum* », 1977, 1983, 1988, 1992, s.v., con i relativi rimandi.

luppato questa direttiva, ponendo le Idee nell'ambito dell'ipostasi del *Nous*, e sviluppando in vario modo le implicanze che questo comportava.

(d) La Patristica e poi la Scolastica hanno ribadito la concezione delle Idee intese come pensieri divini, sviluppandone alcuni aspetti in connessione con la teoria della creazione, e seguendo, con vari approfondimenti, una via che già Filone di Alessandria aveva aperto.

(e) Di notevole interesse è anche la connessione della problematica delle Idee platoniche che i Medievali hanno fatto con la assai complessa questione degli universali, identificando la posizione platonica con un « realismo esagerato » che dava una eccessiva consistenza ontica agli universali, e, quindi, interpretando le Idee platoniche in maniera consonante con le dottrine aristoteliche.

(f) Con i Razionalisti e con gli Empiristi dell'età moderna le Idee sono state identificate con i concetti e con i contenuti dell'intelletto umano; ed è proprio questo il senso che il termine « Idea » ha guadagnato nella comune opinione (e che tuttora rimane dominante a tutti i livelli).

(g) Con Kant le Idee sono diventate le tre grandi forme della ragione; e ha ricevuto un notevole rilievo la loro funzione « regolativa », nel senso diventato ben noto.

(h) Una considerevole curvatura teoretica è stata impressa alla dottrina delle Idee sul piano della nuova dialettica di Hegel, il quale non ha esitato a scrivere addirittura che proprio nella formulazione della dottrina dell'Idea sta « la vera grandezza speculativa » di Platone, « grazie alla quale egli segna una pietra miliare nella storia della filosofia e quindi in generale nella storia universale »².

(i) Un cospicuo rilancio della dottrina delle Idee si è avuto anche con i Neokantiani e con la Scuola di Marburg, che hanno inteso le Idee come leggi e come metodi strutturali del pensiero.

(l) Forti riduzioni, invece, la teoria delle Idee ha subito con

² G. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. cit., vol. 18, pp. 226 s.; traduz. it., p. 209.

i Positivisti; e ci fu qualcuno che giunse addirittura ad una identificazione di esse con la primitiva concezione degli « animisti ».

(m) Più complessa è la situazione che si riscontra nell'ambito della filosofia contemporanea, che, per lo più, affronta questa problematica alla luce di alcune notevoli acquisizioni degli studi filologici su Platone, e soprattutto alla luce di una più netta distinzione fra la lettura storico-filosofica e la rilettura in chiave teoretica di Platone. Ma, nonostante questo, i condizionamenti teoretici nell'interpretazione della teoria delle Idee di Platone sono stati assai forti; in particolare sono da rilevare gli influssi esercitati dalla filosofia dei valori, dalla fenomenologia, dall'ontologia esistenzialistica e dalla filosofia analitica, per limitarci a quelli più importanti.

Potremmo addirittura affermare che *una storia dell'interpretazione della teoria delle Idee coprirebbe gran parte dell'area della storia della filosofia occidentale, proprio in uno dei suoi punti principali*. Tuttavia, dobbiamo anche dire che una dettagliata esplorazione di questa complessa tematica chiarirebbe solamente la storia del Platonismo e farebbe meglio intendere le linee da esso seguite, ma non farebbe comprendere meglio Platone medesimo; o lo farebbe capire meglio solamente in una maniera indiretta, ossia nelle sue valenze e nelle sue fecondità teoretiche, ossia nella dimensione della *Wirkungsgeschichte*, vale a dire nella dimensione degli influssi e degli effetti dottrinali da lui prodotti.

È ben vero che le caleidoscopiche rappresentazioni che Platone dà delle Idee in numerosi dialoghi, intrecciano variamente concetti e immagini, logos e mito, mettendo i lettori nel più serio imbarazzo; ed è pure vero che anche le prospettazioni puramente teoriche nei vari dialoghi rivelano varietà e mobilità di pensiero, tali da rendere assai difficile il lavoro dell'esegeta. Tuttavia, resta il fatto che è una pura illusione il credere che da ripensamenti teoretici di tale dottrina (che vanno dall'Aristotelismo al Neoplatonismo, dalla Patristica alla Scolastica, dal Kantismo all'Hegelismo o a qualche corrente della filosofia contemporanea) possano venire effettivi aiuti per risolvere *sulla base di precisi fondamenti storici* i problemi da essa sollevati, che in ogni caso è necessario approfondire e risolvere per poter leggere e capire Platone.

Per contro, noi riteniamo che il nuovo paradigma ermeneutico ricuperi proprio tali *fondamenti storici*; e che quindi esso permetta di risolvere in maniera assai feconda una serie di difficoltà afferenti a questa dottrina.

Ma, prima di affrontare tali problemi, dobbiamo eliminare un pregiudizio assai diffuso, però senza adeguati fondamenti. Krämer e Gaiser si sono scarsamente impegnati sulla teoria delle Idee, per il motivo che hanno concentrato tutto il loro interesse sulla teoria dei Principi, mentre la Scuola di Milano si incentra anche sulle Idee. Ma, proprio concentrando il loro interesse sulla teoria dei Principi, hanno ridimensionato in maniera radicale le convinzioni di fondo del paradigma tradizionale, che si incentrava, invece, sulla teoria delle Idee. In questo modo, sono sorte due posizioni paradigmatiche radicalmente opposte, che lo schema sinottico che presentiamo, illustra in maniera sintetica.

RAPPORTI FRA LE IDEE E I PRINCIPI

<i>Secondo il paradigma tradizionale</i>	<i>Secondo il nuovo paradigma alternativo</i>
(1) Le Idee costituiscono il vertice metafisico e l'asse portante del pensiero di Platone.	(1) Le Idee non costituiscono il vertice metafisico del pensiero di Platone, perché al di sopra di esse ci sono i Principi da cui esse derivano.
(2) La teoria delle Idee ha subito una complessa evoluzione, caratterizzata da rifacimenti, ripensamenti e modificazioni.	(2) L'evoluzione della teoria delle Idee che si riscontra nei dialoghi, riguarda non tanto l'evoluzione della dottrina, quanto, piuttosto, il modo di comunicarla e il modo di rivelare per iscritto alcuni rapporti che essa ha con la teoria dei Principi.
(3) Platone è partito dalla teoria delle Idee e ad essa è rimasto fisso, e solo alla fine della sua vita ha parlato di Principi; o addirittura (secondo la posizione estremistica degli interpreti) solo i discepoli hanno parlato dei Principi, sviluppando (oppure perfino travisando) spunti platonici contenuti negli scritti più maturi.	(3) La teoria dei Principi è sicuramente presente già a partire dai dialoghi intermedi; e probabilmente Platone è partito proprio dalla teoria dei Principi e da essi ha sviluppato la teoria delle Idee.

Ebbene, anche noi ci siamo convinti che le tesi del paradigma tradizionale non reggono più.

Ed ecco le precise posizioni che noi assumiamo sulla questione.

(1) Che la teoria delle Idee sia uno degli assi portanti *negli scritti* platonici (anzi, che sia addirittura il più importante) è innegabile. Ma si tratta di un asse portante che ha il vertice che lo sostiene *al di fuori degli scritti*, o comunque solo parzialmente lasciato intravedere dagli scritti. Le « autotestimonianze » del *Fedro* e della *Lettera VII* ce lo hanno largamente dimostrato. E con tutta la chiarezza che noi potremmo desiderare da Platone (date le sue riserve nei confronti degli scritti), lo abbiamo visto anche nella mappa metafisica del *Fedone*: la teoria delle Idee corrisponde alla prima tappa della « seconda navigazione », mentre la teoria dei Principi costituisce la tappa finale e definitiva. Le Idee sono raggiunte mediante quei postulati che Platone introduce per superare la posizione dei Fisici; tuttavia, una difesa adeguata della teoria delle Idee non si può guadagnare restando solamente nell'ambito della teoria stessa delle Idee (ossia esaminando solamente le conseguenze che ne derivano in tutti i modi), bensì è necessario risalire a più alti postulati, fino a raggiungere il postulato adeguato (che è, appunto, il postulato dei « Principi primi e supremi »).

Inoltre, vedremo che questo sarà pienamente confermato non solo nella *Repubblica*³, ma addirittura nel *Parmenide*, che segue proprio questo schema: (a) espone, in primo luogo, la critica della teoria delle Idee, e, successivamente, (b) presenta uno dei più espliciti impatti con la teoria dei Principi, dalla quale soltanto può derivare la risposta definitiva⁴. Anche il *Filebo* ce ne darà una larga riconferma⁵. E tutto questo concorda molto bene con le soluzioni contenute nelle « Dottrine non scritte » di Platone, che ci sono state tramandate dalla tradizione indiretta⁶.

Ebbene, tutto questo non solo non sminuisce la teoria delle Idee, come qualcuno ha potuto pensare, ma, al contrario, *ridà ad essa maggiore consistenza, presentando tutti quei sostegni oggettivi che mancano negli scritti, ossia desumendo tali sostegni proprio dalle loro radici storiche, e non da sistemi teoretici che sono estranei a Platone.*

³ *Repubblica*, VI, 510 A - 511 C.

⁴ Cfr., più avanti, Capitolo dodicesimo, *passim*.

⁵ Cfr., più avanti, Capitoli quattordicesimo e diciassettesimo.

⁶ Cfr., più avanti, dal Capitolo settimo in poi.

(2) Il collegamento della teoria delle Idee con la teoria dei Principi ridimensiona tutte quelle interpretazioni che, per risolvere numerosi problemi sollevati dalla teoria delle Idee, usavano come canone ermeneutico oggettivo appunto la presunta evoluzione del pensiero platonico, peraltro senza raggiungere alcun risultato sicuro sui problemi di fondo.

In effetti, vedremo come, a seconda dei differenti temi affrontati nei dialoghi da Platone, almeno dal *Fedone* e dalla *Repubblica* in poi, proprio la teoria delle Idee verrà trattata, di volta in volta, secondo differenti angolature, sulla base delle necessità imposte da quei temi, e per giunta con sempre crescente disponibilità di Platone ad aprire alcuni spiragli sulle « Dottrine non scritte » e a fare considerevoli rimandi alla dottrina dei Principi⁷.

Così, ad esempio, vedremo come nella *Repubblica*, dove Platone pone proprio come tema dei libri centrali la dottrina del Bene (vale a dire quella dottrina che può essere intesa come la manifestazione e l'espressione principale del Principio primo), si trovino le connessioni e i rimandi più significativi alla teoria dei Principi (per esempio la grande affermazione che il Principio da cui derivano tutte le Idee, che nel loro complesso sono l'essere per eccellenza, è *al-di-sopra-dell'essere*); ma, appunto il fatto che la tematica centrale della *Repubblica* ruota attorno al Bene, spieghi queste forti allusioni alla tematica di fondo delle « Dottrine non scritte »⁸. Nel *Parmenide*, poi, Platone non autocritica affatto la propria dottrina delle Idee, ma espone alcune delle principali critiche che presentavano coloro che la contestavano, per offrire, subito dopo, una prospettiva che porta a quel *superiore postulato*, ossia a quel postulato che conduce appunto ai Principi, secondo lo schema presentato espressamente nel *Fedone*, come abbiamo già sopra rilevato⁹. Il *Sofista* cambia invece prospettiva, perché il problema trattato nel dialogo richiede la chiamata in causa *solamente di alcune grandi Idee*, e non del loro complesso in maniera globale, e quindi non dei Principi primi¹⁰. Il *Politico*¹¹, affrontando tematiche assiologiche di fondo, ritor-

⁷ Cfr., più avanti, dal Capitolo undicesimo in poi.

⁸ Cfr., più avanti, Capitolo undicesimo, *passim*.

⁹ Cfr., sopra, Capitolo quinto, e, più avanti, Capitolo dodicesimo.

¹⁰ Cfr., più avanti, Capitolo tredicesimo, pp. 389-409.

¹¹ Cfr., più avanti, Capitolo tredicesimo, pp. 409-416.

na a presentare una serie di rimandi alle « Dottrine non scritte »; e il *Filebo*, connettendo tematiche assiologiche e ontologiche, ci offre addirittura alcune delle più spinte connessioni protologiche fra le Idee e i Principi che Platone ci abbia presentato negli scritti ¹².

In questo modo la teoria delle Idee, nell'ambito del nuovo paradigma, rivela una linea di coerenza di gran lunga superiore, rispetto a quella che risulta se si rimane nel ristretto ambito del paradigma tradizionale, e se si continua a credere che gli scritti platonici siano autarchici.

(3) Per quanto concerne il terzo punto, noi siamo perfettamente d'accordo con Krämer e con Gaiser sulla presenza operante della teoria dei Principi già nei dialoghi del periodo intermedio.

Invece, lasciamo a livello di problema non del tutto risolto, la questione se Platone sia partito dalla teoria delle Idee oppure dalla teoria dei Principi. Personalmente saremmo più spinti (ma a livello di congettura) a ritenere che Platone sia partito dalla teoria delle Idee; ma, per pervenire ad una soluzione adeguata del problema, sarebbe necessario un riesame condotto a fondo e in maniera molto analitica di tutti i dialoghi platonici della giovinezza, che nell'ambito di questo nostro lavoro non è possibile fare. Dobbiamo, comunque, rilevare che questo, una volta che si sia accettata la tesi chiarita al punto precedente, non è un problema che riguarda la sostanza del paradigma, bensì un problema che affronta un grosso *puzzle* all'interno del paradigma medesimo, per usare la terminologia di Kuhn, e che, quindi, non è un problema di importanza primaria per i temi che trattiamo in questo volume.

In ogni caso, bisogna rilevare che, se dal *Simposio*, dal *Fedone* e dalla *Repubblica* in poi, la presenza della teoria dei Principi e dei rimandi alla medesima risulta cospicua, anche dialoghi come *Carmide* ¹³, *Gorgia* ¹⁴ e *Menone* ¹⁵ presentano alcuni cenni interpretabili in tale direzione. Senza contare, poi, che addirittura il

¹² Cfr., più avanti, Capitoli quattordicesimo e diciassettesimo.

¹³ Cfr. *Carmide*, 169 A-D.

¹⁴ Cfr. KRÄMER, *Arete ...*, pp. 57 ss.

¹⁵ Cfr. GAISER, *Platons Menone...*, *passim*.

*Protagora*¹⁶ fa rimando ad una metretica assiologica, di cui solo l'assai più tardo *Politico* parla; ma a sua volta questo fa un ulteriore rimando, ai fini della risposta definitiva al problema, a dottrine che non si trovano più nei dialoghi, e pertanto fa un chiaro rimando proprio alle « Dottrine non scritte »¹⁷. Lasciamo dunque da parte questa questione, e restiamo ai punti fermi sopra indicati.

Nelle pagine che seguono, procederemo nel seguente modo: dapprima, ricostruiremo i tratti più importanti delle Idee basandoci sui testi platonici, come in passato abbiamo fatto¹⁸; passeremo, successivamente, alla teoria dei Principi¹⁹; infine, mostreremo quali considerevoli vantaggi si guadagnano dalle « Dottrine non scritte » dei Principi primi proprio per la comprensione dei punti centrali dei grandi dialoghi, e come, in questa maniera, l'immagine della metafisica platonica assuma una sua fisionomia veramente più netta e più chiara²⁰.

Per cominciare vogliamo soffermarci, in primo luogo, quanto occorre in questa nostra opera, appunto sui caratteri essenziali e sulla natura delle Idee, *proprio al fine di dissipare il dubbio di coloro che temono che il nuovo paradigma alternativo, se non elimina le Idee, quantomeno le abbassi e le depauperi a totale vantaggio dei Principi, nonché il dubbio di coloro che ritengono che la trascendenza delle Idee non si accordi con il sistema « deduttivo » della teoria dei Principi.*

I caratteri basilari delle Idee si possono riassumere nei seguenti sei punti, che vengono richiamati ripetutamente in molti scritti, e che costituiscono dei punti di riferimento veramente irrinunciabili:

(1) *l'intelligibilità* (l'Idea è per eccellenza oggetto dell'intelletto e coglibile solo dall'intelletto);

¹⁶ Cfr. *Protagora*, 357 B.

¹⁷ Cfr. *Politico*, 262 C; 263 B; 284 D.

¹⁸ Naturalmente, ci concentreremo sui testi platonici, evitando le discussioni polemiche per i motivi già spiegati.

¹⁹ Anche su questo punto ci concentreremo sui testi della tradizione indiretta, oltre che, evidentemente, sui cospicui guadagni della Scuola di Tubinga, evitando anche in questo caso le discussioni polemiche con gli avversari, sempre per i motivi che abbiamo spiegato nei primi quattro Capitoli.

²⁰ Si vedano tutti i Capitoli dall'undicesimo al ventunesimo.

(2) *l'incorporeità* (l'Idea appartiene ad una dimensione totalmente diversa dal mondo corporeo sensibile);

(3) *l'essere in senso pieno* (le Idee sono l'essere che veramente è);

(4) *l'immutabilità* (le Idee sono sottratte a qualsiasi forma di cambiamento, oltre che al nascere e al perire);

(5) *la perseità* (le Idee sono in sé e per sé, ossia assolutamente oggettive);

(6) *l'unità* (le Idee sono, ciascuna, una unità, unificante la molteplicità delle cose che di esse partecipano).

L'esame sintetico di questi sei caratteri, oltre che farci intendere la statura metafisica delle Idee, ci farà capire bene alcune delle ragioni di fondo per cui, pur offrendo una spiegazione della realtà sensibile ad un livello assai elevato, richiedano, esse stesse, una ulteriore giustificazione, e quindi una spiegazione ultimativa.

II. LE IDEE COME REALTÀ INTELLIGIBILI E INCORPOREE

In base a quanto si è detto nel precedente capitolo, risulta chiaro che il primo dei caratteri che definisce la statura metafisica delle Idee, è quello della « intelligibilità », cui è strettamente connesso quello della « incorporeità », e con cui questa coincide in larga misura. In effetti, il nuovo metodo guadagnato con la « seconda navigazione », che Platone contrappone a quello dei Naturalisti basato prevalentemente sui sensi e sul sensibile, *si fonda sui ragionamenti, e quindi sulla realtà che si coglie solo con i ragionamenti, e questa è appunto la realtà intelligibile delle Idee.*

L'intelligibilità, dunque, esprime un carattere essenziale delle Idee, che le contrappone al sensibile, che le impone come una sfera di realtà sussistente *al di sopra del sensibile medesimo*, e che appunto per questo risulta coglibile solo con l'intelligenza che sappia distaccarsi adeguatamente dai sensi.

Leggiamo il passo più significativo del *Fedone* a questo riguardo (prescindendo, per ora, dal carattere definitorio delle Idee come *puro essere* di cui parleremo subito appresso, incen-

trandoci sulla radicale distinzione fra realtà sensibile e realtà intelligibile e soprasensibile):

« *E se mai c'è un mezzo attraverso cui qualcuno degli esseri si manifesta all'anima, questo non è forse il ragionamento?* ».

« Sì ».

« Allora, l'anima ragiona nel modo migliore, quando nessuno di questi sensi la turbi, né la vista, né l'udito, né il piacere, né il dolore, ma quando si raccolga sola in se stessa lasciando il corpo, e, *rompendo il contatto e la comunanza col corpo nella misura in cui ciò è possibile, miri con ogni sua forza all'essere!* ».

« È così ».

« E allora, anche in questo caso, l'anima del filosofo non ha forse disprezzo del corpo e non rifugge da esso e non cerca di rimanere sola per se stessa? ».

« È chiaro ».

« E che cosa diremo, o Simmia, di quest'altra questione? Diciamo noi che *il giusto è qualcosa per se stesso, oppure no?* ».

« Sì, lo diciamo, per Zeus! ».

« E, similmente, anche *il bello e il buono?* ».

« E come no? ».

« *E hai mai visto qualcuna di queste cose con gli occhi?* ».

« No, affatto » rispose.

« *E le hai mai colte, forse, con altro senso del corpo? Non parlo solo delle cose nominate sopra, ma anche della grandezza, della salute, della forza, e, in una parola, di tutte le altre cose nella loro essenza, ossia di ciò che ciascuna di quelle cose è veramente. Ebbene: forse che si conosce ciò che in esse c'è di più vero mediante il corpo, o, viceversa, solamente chi di noi è preparato a considerare con la sola mente ciascuna cosa di cui fa ricerca, solamente costui può avvicinarsi maggiormente alla conoscenza di ciascuna di queste cose?* ».

« Certamente ».

« *E non è forse vero che potrà fare questo nella maniera più pura colui il quale, per quanto è possibile, si accosta a ciascuna realtà con la ragione stessa senza appoggiarsi nel suo ragionare alla vista e, senza prendere a compagno del pensiero alcun altro senso del corpo e valendosi della pura ragione in sé e per sé, cerca di raggiungere ciascuno degli esseri nella sua purezza in sé e per sé, separandosi il più possibile dagli occhi e dagli orecchi e, in una parola, da tutto il corpo, in quanto esso turbi l'anima e non le lascia acquistare verità e sapienza, quando ha comunione con essa? Non è forse costui, o Simmia, colui che, più di chiunque altro, potrà attingere l'essere?* ».

« Quello che dici, o Socrate, è straordinariamente vero »
rispose Simmia ²¹.

Platone introduce, pertanto, una netta distinzione di *due piani* della realtà: quello dell'*intelligibile* e quello del *sensibile* (o, come vedremo nella *Repubblica*, il « luogo » o « regione » dell'*intelligibile* dal « luogo » o « regione » del *sensibile*). È questa,

²¹ Fedone, 65 C 2 - 66 A 10:

Ἄρ' οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι εἶπερ που ἄλλοθι κατάδηλον αὐτῇ γίγνεται τι τῶν ὄντων;

Ναί.

Λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῆ, μήτε ἀκοή μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδῶν μηδέ τις ἡδονή, ἀλλ' ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγνεται ἕωσα χαίρειν τὸ σῶμα, καὶ καθ' ὅσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ' ἀπτομένη ὀρέγεται τοῦ ὄντος.

Ἔστι ταῦτα.

Οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγνεσθαι;

Φαίνεται.

Τί δὲ δὴ τὰ τοιάδε, ὦ Σιμμία; φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν;

Φαμέν μέντοι νῆ Δία.

Καὶ αὐτὸ καλὸν γέ τι καὶ ἀγαθόν;

Πῶς δ' οὔ;

Ἦδη οὖν πρότερον τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες;

Οὐδαμῶς, ἢ δ' ὅς.

Ἄλλ' ἄλλη τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήψω αὐτῶν; λέγω δὲ περὶ πάντων, οἷον μεγέθους πέρι, ὑγιείας, ἰσχύος, καὶ τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν· ἄρα διὰ τοῦ σώματος αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον θεωρεῖται, ἢ ὧδε ἔχει· ὅς ἂν μάλιστα ἡμῶν καὶ ἀκριβέστατα παρασκευάσῃται αὐτὸ ἕκαστον διανοηθῆναι περὶ ὅου σκοπεῖ, οὗτος ἂν ἐγγύτατα ἴοι τοῦ γινῶναι ἕκαστον;

Πάνυ μὲν οὖν.

Ἄρ' οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειεν καθαρῶτατα ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον, μήτε τιν' ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε [τινὰ] ἄλλην αἰσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ, ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεῦν τῶν ὄντων, ἀπαλλαγείς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὠτων καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν σύμπαντος τοῦ σώματος, ὡς ταράττοντος καὶ οὐχ ἕωτος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν ὅταν κοινωνῇ; ἄρ' οὐχ οὗτός ἐστιν, ὦ Σιμμία, εἶπερ τις [καὶ] ἄλλος ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος;

Ἵπερφυῶς, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὡς ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες.

insomma, come abbiamo già sopra accennato, *la cospicua distinzione del piano meta-fisico dal piano fisico, fatta, nella maniera più netta, per la prima volta nella storia del pensiero occidentale.*

La distinzione dei due piani (o delle due « regioni » o sfere) della realtà, quello dell'intelligibile e quello del sensibile, costituisce veramente la via maestra di tutto il pensiero platonico; e quindi non c'è da meravigliarsi che tutti gli scritti ne facciano continui riferimenti impliciti o espliciti, come avremo modo di verificare ulteriormente e ripetutamente.

Ma qui vogliamo ancora insistere su un punto, di cui abbiamo fatto menzione già sopra.

L'intelligibile, appunto in quanto non è coglibile dai sensi, che percepiscono solamente il corporeo, bensì solamente dall'intelligenza, *che trascende la dimensione del fisico e del corporeo, è, per sua natura, « incorporeo ».*

Ecco il passo più esplicito di Platone, che leggiamo nel *Politico*:

[...] infatti *le cose incorporee, che sono le più belle e le più grandi, si manifestano chiaramente solo con il ragionamento e in nessun altro modo*²².

E così, con Platone, il termine « incorporeo » assume quel significato e quella valenza concettuale, che ancora oggi noi gli attribuiamo. *Ed è esattamente la « seconda navigazione » che ha reso possibile la scoperta di questa dimensione dell'essere.*

Ma, poiché questo è un punto poco rilevato e assai poco conosciuto, è bene ricordare che il termine « incorporeo » è stato usato anche da altri pensatori prima che da Platone, ma in altra prospettiva, ossia nella dimensione naturalistica della « prima navigazione ». Di Anassimene ci viene riferito che diceva l'« aria » (che per lui era principio di tutte le cose) « vicina all'incorporeo », perché « fonte infinita e ricca, che non viene mai meno »²³. Inoltre, un frammento orfico chiama Adrasteia-Ananke (la Dea espressione della Necessità) come « incorporea », poiché

²² *Politico*, 286 A 5-7: τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται.

²³ ANASSIMENE, fr. 3 DIELS-KRANZ: ἐγγύς ἐστιν ὁ ἀήρ τοῦ ἀσωμάτου· καὶ ὅτι κατ' ἔκροισιν τούτου γινόμεθα, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ ἄπειρον εἶναι καὶ πλούσιον διὰ τὸ μηδέποτε ἐκλείπειν.

« si estende per l'intero cosmo, e raggiunge i confini di esso »²⁴. Ma è soprattutto interessante il frammento 9 di Melisso, che ci viene riportato da Simplicio, il quale scrive: « Che Melisso intenda dire che il suo essere è *incorporeo*, lo dimostra dicendo: "Se, dunque, l'essere è, esso deve essere uno. E, essendo uno, *non deve avere corpo*" ». E ancora: « Essendo uno — dice — *deve non avere corpo*; infatti, se avesse spessore, avrebbe parti, e, quindi, non sarebbe più uno »²⁵.

Orbene, come Heinrich Gomperz ha ben dimostrato, nei Presocratici (anzi, in questo caso, dovremmo dire nei Preplatonici) il termine « *incorporeo* » indica il *non avere una determinata forma* (evidentemente, *forma in senso fisico*); tanto è vero che « l'*incorporeo* » è connesso con « l'*infinito* », il quale, appunto, *non ha limiti, né confini, né determinazione, e perciò è privo di ogni forma*²⁶.

Più in particolare, è bene ricordare quanto segue. « *Corpo* » (σῶμα), in greco, originariamente (per esempio in Omero) significava « *cadavere* ». Successivamente, l'area semantica del termine abbracciò *il corpo animato in generale*. Infine, l'area semantica del termine abbracciò anche gli oggetti inanimati, i quali hanno in comune con il corpo due proprietà: *la percettibilità* (la visibilità), da un lato, e *l'essere racchiusi in limiti determinati* più o meno rigidi, dall'altro. È proprio a questa accezione del termine « *corpo* », che si connette l'accezione più matura del termine « *incorporeo* » nell'ambito del pensiero presocratico: « *incorporeo* » significa ciò che *non è palpabile, né visibile*, ciò che è *privo di materialità, di delimitazioni e di confini, e quindi è infinito*²⁷.

²⁴ ORFEO, fr. 13 DIELS-KRANZ (= fr. 54 KERN): [...] Ἀδράστειαν, ἀσώματον διωργυιωμένην ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην.

²⁵ SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 109, 34 DIELS: ὅτι γὰρ ἀσώματον εἶναι βούλεται τὸ ὄν [Mel.], ἐδήλωσεν εἰπών· « εἰ μὲν οὖν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἐν εἶναι· ἐν δ' ἐὼν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν ».

Ibid. 87,6 « ἐν δ' ἐὼν, φησί, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μόρια, καὶ οὐκέτι ἐν εἴη ». Sull'interpretazione di questo frammento si veda il nostro libro su *Melisso*, che citiamo, sotto, alla nota 27.

²⁶ H. GOMPERZ, *ΑΣΩΜΑΤΟΣ*, « *Hermes* », 67 (1932), pp 155-167.

²⁷ GOMPERZ, *ΑΣΩΜΑΤΟΣ...*, pp. 154-157. Si veda, inoltre, G. REALE, *Melisso, Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 193-225.

Platone innova radicalmente questo significato: l'incorporeo, per lui, trascende non solo le caratteristiche dei corpi fisici, ma la stessa fonte materiale dei corpi fisici; e quindi trascende lo stesso uno-tutto-infinito in senso melissiano, e viene a coincidere con la causa non-fisica delle cose fisiche. *L'incorporeo diventa in tal modo una forma intelligibile, e quindi un essere de-terminato che agisce da causa de-terminante, ossia la causa vera e reale*²⁸.

III. LE IDEE COME PURO ESSERE

Altra caratteristica definitoria della statura metafisica delle Idee è quella incentrata sull'« essere », come già emerge dal passo del *Fedone* sopra letto. Le Idee sono ripetutamente qualificate da Platone come il *vero essere*, come ciò che è *essere in senso pieno*, ciò che è *realmente essere, essere in sé, essere stabile ed eterno, essere che si pone su un piano totalmente diverso dal sensibile*.

Questo carattere indica le Idee come quella realtà che *non nasce né perisce, né cresce né diminuisce, né muta né diviene in alcuna maniera, ed ha un rapporto essenziale con i due caratteri già esaminati e con i due che esamineremo subito appresso*.

Oltre al passo sopra letto, eccone alcuni altri particolarmente significativi, in cui i vari caratteri delle Idee ruotano appunto attorno a questo carattere di essere in senso assoluto.

Nel *Simposio* si legge:

« [...] chi sia stato educato fino a questo punto rispetto alle cose d'amore, contemplando una dopo l'altra e nel modo giusto le cose belle, costui, giunto ormai al termine delle cose d'amore, scorgerà immediatamente qualcosa di bello, per sua natura meraviglioso, proprio quello, o Socrate, in vista del quale sono state sostenute tutte le fatiche di prima: *un qualcosa, in primo luogo, che sempre è, e che non nasce né perisce, non cresce né diminuisce, e inoltre che non è in parte bello e in parte brutto, né talora bello e talora no, né bello in relazione ad una cosa e brutto in relazione ad un'altra, né bello in una parte e brutto in un'altra parte, in quanto sia bello per alcuni e brutto per altri*. Né il bello si mo-

²⁸ I passi in cui PLATONE usa il termine *asomatos* sono i seguenti: *Fedone*, 85 E; *Filebo*, 64 B; *Sofista*, 246 B e 247 C; *Politico*, 286 A (cfr. anche *Epinomide*, 981 B 5).

strerà a lui come un volto, o come delle mani, né come alcun'altra delle cose di cui il corpo partecipa; né si mostrerà come un discorso o come una scienza, né come qualcosa che è in qualcos'altro, ad esempio in un essere vivente, oppure in terra o in cielo o in qualcos'altro, *ma si manifesterà in se stesso, per se stesso, con se stesso, come unica forma ed essere eterno; invece tutte le altre cose belle partecipano di quello in un modo tale che, mentre esse nascono e periscono, quello in nulla diventa maggiore o minore, né patisce nulla* »²⁹.

E nel *Fedone* si ribadisce con chiarezza:

[...] « La realtà in sé, quella realtà *del cui essere* noi diamo conto formulando domande e dando risposte, *si trova sempre nelle medesime condizioni*, o a volte in un modo e a volte in un altro? L'uguale in sé, il bello in sé e ciascun'altra cosa che è in sé, insomma *l'essere*, può mai subire in sé mutazione alcuna, di qualsiasi genere essa sia? Oppure *ciascuna di queste cose che è in sé, essendo e uniforme ed in sé e per sé*, si trova sempre nella medesima condizione e non può subire mai, per nessuna ragione e in nessun modo, alcuna alterazione? ».

« *È necessario, o Socrate, che rimanga sempre nella medesima condizione* » rispose Cebete.

« E che diremo delle molte cose belle, come ad esempio uomini, vestimenti, e di tutte le altre cose di questo genere, che designiamo come "belle" o come "uguali", e di tutte le altre cose che designiamo con lo stesso nome che hanno le cose in sé? *Permangono sempre nella medesima condizione, o, proprio al contrario delle cose in sé, non sono mai identi-*

²⁹ *Simposio*, 210 E 2 - 211 B 5: ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόφεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὦ Σώκρατες, οὐ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλόν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῆ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλά ἐκεῖνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνόμενων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλεον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

che né rispetto a se medesime né rispetto alle altre e, in una parola, non sono mai in alcun modo nelle medesime condizioni? ».

« È proprio così » disse Cebete. « Non permangono mai nelle medesime condizioni ».

« E non è forse vero che, mentre queste cose mutevoli tu le puoi vedere o toccare o percepire con gli altri sensi corporei, *quelle, invece, che permangono sempre identiche non c'è altro mezzo con cui si possano cogliere, se non col puro raziocinio e con la mente, perché queste cose sono invisibili e non si possono cogliere con la vista? ».*

« Verissimo » rispose « è quello che dici ».

« *Poniamo dunque, se vuoi,* » egli soggiunse « *due specie di esseri: una visibile e l'altra invisibile* ».

« *Poniamole* » rispose.

« *E che l'invisibile permanga sempre nella medesima condizione e che il visibile non permanga mai nella medesima condizione* ».

« *Poniamo anche questo* » disse ³⁰.

E anche qui, come sopra ³¹, è particolarmente interessante la

³⁰ Fedone, 78 D 1 - 79 A 11:

[...] αὐτὴ ἢ οὐσία ἢς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως αἰεὶ ἔχει κατὰ ταῦτά ἢ ἄλλοτ' ἄλλως; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται; ἢ αἰεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτά ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται;

Ὡσαύτως, ἔφη, ἀνάγκη, ὁ Κέβης, κατὰ ταῦτά ἔχειν, ὦ Σώκρατες.

Τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ ἱματίων ἢ ἄλλων ὠντινωνοῦν τοιούτων, ἢ ἴσων [ἢ καλῶν] ἢ πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων; ἄρα κατὰ ταῦτά ἔχει, ἢ πᾶν τούναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτά;

Οὕτως αὖ, ἔφη ὁ Κέβης, ταῦτα· οὐδέποτε ὡσαύτως ἔχει.

Οὐκοῦν τούτων μὲν κἂν ἄψαιο κἂν ἴδοις κἂν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἰσθοιο, τῶν δὲ κατὰ ταῦτά ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτω ποτ' ἂν ἄλλω ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, ἀλλ' ἔστιν αἰδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὄρατά;

Παντάπασιν, ἔφη, ἀληθῆ λέγεις.

Θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὄρατόν, τὸ δὲ αἰδέες;

Θῶμεν, ἔφη.

Καὶ τὸ μὲν αἰδέες αἰεὶ κατὰ ταῦτά ἔχον, τὸ δὲ ὄρατόν μηδέποτε κατὰ ταῦτά;

Καὶ τοῦτο, ἔφη, θῶμεν.

³¹ Cfr., sopra, pp. 172 ss.

precisa affermazione dell'*esistenza di due piani dell'essere*: quello dell'*essere fisico* (sensibile) e quello dell'*essere sopra-fisico* o *meta-fisico* (non sensibile), che appunto in quanto tale è « eterno » e « permanente », come vedremo.

Ma è molto interessante anche quest'altro passo del *Fedone*, in cui Platone presenta il carattere dell'essere come il « sigillo », che caratterizza le Idee e ne esprime l'assolutezza ontologica:

« [...] Infatti il ragionamento che stiamo facendo non vale solo per l'uguale in sé, ma anche per il bello in sé, per il buono in sé, per il giusto in sé, per il santo in sé e per ciascuna delle altre cose, come io dico, alle quali noi, domandando nelle nostre domande e rispondendo nelle nostre risposte, poniamo il sigillo dell'"essere in sé" »³².

Si legga anche il celebre passo del *Fedro*, che parla del mondo delle Idee come di un « Iperuranio », che riportiamo più avanti³³, il quale ribadisce in modo perfetto le cose che abbiamo detto.

Infine, ricordiamo che nella *Repubblica* la tematica dell'essere diventa centralissima, con considerevoli amplificazioni anche a livello gnoseologico: solo il *vero essere* è *veramente conoscibile*; il mondo sensibile, che è un essere misto a non-essere, è solamente opinabile, mentre del non-essere c'è solo la pura ignoranza³⁴.

Non c'è dunque da meravigliarsi che Platone chiami la stessa ricerca fatta dal filosofo come una « brama dell'essere »³⁵, come uno studio capace di mostrare « quell'essere che sempre è e non errante per generazione o per corruzione »³⁶ e come « una conversione dell'anima da un giorno che è notte ad un vero gior-

³² *Fedone*, 75 C 10 - D 3: οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλον τι ἢ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὀσίου καί, ὅπερ λέγω, περὶ ἀπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τὸ "αὐτὸ ὃ ἔστι" καὶ ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες καὶ ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι.

³³ Cfr. sopra, p. 195 e nota 65.

³⁴ Cfr., in particolare, *Repubblica*, V, 476 E ss.

³⁵ *Fedone*, 66 C 2: ... τὴν τοῦ ὄντος θήραν.

³⁶ Cfr. *Repubblica*, VI, 485 B 1-3, dove si dice dei filosofi che essi αἰεὶ ἐρῶσιν ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς αἰεὶ οὐσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς.

no »³⁷, ossia come « una vera ascesa all'essere »³⁸; e addirittura che qualifichi le scienze che preparano l'anima alla dialettica (e quindi alla vera filosofia) come « un argano che trae l'anima dal divenire all'essere »³⁹, senza parlare, poi, di altre celebri immagini della *Repubblica*, delle quali avremo occasione di trattare più avanti, come la similitudine della linea e il mito della caverna⁴⁰.

Questo carattere di *essere assoluto* proprio delle Idee si chiarisce perfettamente in base ad un ragionamento molto chiaro. Per spiegare veramente il *divenire*, le Idee non devono divenire esse stesse, ma *devono avere in proprio quell'essere, che il divenire, non avendolo in proprio, deve mutuare e ricevere*. (Il divenire, come tale, non è essere ma solo *ha* dell'essere; infatti esso implica sempre anche non-essere, e, perciò, quanto esso ha di essere lo deve avere per *partecipazione* ad altro).⁴¹

Con ciò si apriva la via per un ricupero sia di Eraclito sia di Parmenide, e per una mediazione fra Eraclitismo ed Eleatismo. Il mondo del divenire è il mondo sensibile, il mondo dell'essere e dell'immobile è il mondo intelligibile. In altri termini: è il mondo delle cose sensibili che ha quei caratteri che Eraclito, e soprattutto gli Eraclitei, attribuivano a tutto l'essere; mentre è il mondo delle Idee che ha quei caratteri che Parmenide e gli Eleati attribuivano a tutto l'essere. Platone compone l'antitesi fra le due Scuole proprio con la distinzione dei due diversi piani dell'essere: non *tutto* l'essere è come volevano gli Eraclitei, bensì solo l'essere sensibile; e analogamente non *tutto* l'essere è come volevano gli Eleati, ma solo l'essere intelligibile, le Idee. La dimensione dell'essere (naturalmente reinterpretedato in maniera adeguata) di cui parlava Parmenide è la « causa » (la « vera causa »), il *divenire* di cui parlavano gli Eraclitei è invece il « causato ».

IV. LE IDEE COME REALTÀ IMMUTABILI E IN SÉ E PER SÉ

E veniamo ai caratteri della « immutabilità » e della « per-seità » delle Idee, che costituiscono una esplicitazione e una de-

³⁷ Cfr. *Repubblica*, VII, 521 C 6-7: ψυχῆς περιαγωγῆ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν.

³⁸ Cfr. *Repubblica*, VII, 521 C 7: [...] τοῦ ὄντος οὔσαν ἐπάνοδον.

³⁹ Cfr. *Repubblica*, VII, 521 D 3-4: [...] ψυχῆς ὄλκον ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν.

⁴⁰ Cfr., più avanti, Capitolo undicesimo.

⁴¹ Cfr. *Repubblica*, libri VI e VII, *passim*.

terminazione specifica importante del carattere di « essere puro ».

Platone connette strettamente questi due caratteri, che risultano molto importanti ai fini di intendere il suo pensiero.

Proprio da questi caratteri, in realtà, e in modo particolare dalla *perseità*, sono nate grosse critiche contro Platone, che risalgono addirittura ad Aristotele, e che ancora oggi (sia pure in modo variamente sfumato) vengono ripetute.

Nel citare Aristotele come un critico della teoria delle Idee molto seguito, vogliamo richiamare anche l'attenzione del lettore — e in modo del tutto particolare — su questo curiosissimo fatto: Aristotele non viene preso sul serio, quando ci informa su alcuni *dati di fatto* riguardanti la dottrina di Platone, in particolare per quanto concerne l'esistenza della dottrina dei Principi, ossia delle « Dottrine non scritte »; invece, viene preso molto sul serio quando muove critiche alle dottrine di Platone. Per dirla in termini moderni, si tende a non prendere in considerazione Aristotele, quando ci fornisce elementi storici, perché si dice che sono sue interpretazioni; quando, invece, muove alcune critiche alle teorie platoniche, che sono di natura teoretica a tutto tondo, viene preso molto sul serio e viene addirittura usato per leggere Platone. Invece, l'atteggiamento corretto dello storico moderno deve essere esattamente quello opposto: Aristotele va preso sul serio *quando ci fornisce dati ed elementi che non sono riducibili esclusivamente alla sua teoresi*; mentre le sue critiche a Platone servono per capire il suo pensiero stesso, assai più di quanto non servano per capire Platone.

Abbiamo qui ribadito queste considerazioni, al fine di completare quanto sopra avevamo già rilevato⁴², e per mettere bene in evidenza il fatto che *nell'ambito del paradigma ermeneutico tradizionale si tendeva ad accogliere da Aristotele esclusivamente o prevalentemente quello che interessava teoreticamente, e nel modo in cui interessava.*

In particolare, per concludere, diremo che molti studiosi hanno giudicato (e giudicano) solo come sviluppi teoretici le cose che Aristotele dice intorno alla teoria dei Principi, e come tali non le hanno accolte (e non le vogliono accogliere); e viceversa hanno accolto (e in parte continuano ad accogliere) in buona misura molte critiche che Aristotele muove contro la teoria delle

⁴² Cfr., sopra, pp. 110 s.

Idee, che sono di carattere esclusivamente teoretico. Noi, al contrario, rovesciamo esattamente questa posizione, e in particolare riteniamo che *accogliere le critiche di Aristotele contro la teoria delle Idee significhi mettersi nelle condizioni più sfavorevoli per una adeguata comprensione oggettiva del pensiero di Platone*⁴³.

Le Idee sono dette da Platone « in sé » e « per sé » (αὐτὸ καθ'αὐτό); anzi, egli usa addirittura l'espressione « in sé » come sinonimo di Idea, e invece che di Idea del bello, Idea del bene, ecc., egli parla addirittura di « Bello-in-sé », di « Bene-in-sé », e così di seguito. Questa caratteristica delle Idee, che è stata connessa da Platone con l'« immobilità », come abbiamo già sopra detto e come vedremo subito sotto sulla base dei suoi testi, è stata sovente intesa nel significato ipostatico, come se essa chiaramente rivelasse che l'Idea altro non è che l'*ontologizzazione del concetto* o l'*entificazione dell'astratto*, ossia l'*ipostatizzazione dell'universale*. Il primo a sostenere questa tesi è stato proprio Aristotele.

Ecco alcuni passi della *Metafisica*, che per lungo tempo hanno condizionato gli interpreti di Platone:

Fra le molteplici assurdità che presenta tale dottrina, la maggiore consiste nell'affermare, da un canto, che *ci sono altre realtà oltre quelle che esistono in questo mondo, e nell'affermare, dall'altro, che sono uguali a quelle sensibili, con l'unica differenza che le une sono eterne, mentre le altre sono corruttibili*. Essi affermano, infatti, che esiste un « uomo in sé », un « cavallo in sé », una « salute in sé », senza aggiungere niente altro, e comportandosi, all'incirca, come coloro che affermano che esistono Dei, ma che hanno forma umana. In effetti, gli Dei che costoro ammettono sono non altro che uomini eterni, mentre le Forme che quelli pongono non sono altro che sensibili eterni⁴⁴.

[...] Ora, veniamo alla questione delle Idee. Prima di

⁴³ È una tesi, questa, che abbiamo cercato di dimostrare nel nostro commentario alla *Metafisica* di ARISTOTELE, *passim*.

⁴⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, B 2, 997 b 5-12: Πολλαχῆ δὲ ἐχόντων δυσκολίαν, οὐθενὸς ἦττον ἄτοπον τὸ φάναι μὲν εἶναι τινὰς φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι τὰ μὲν αἰδία τὰ δὲ φθαρτά. αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπὸν φασιν εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὑγίειαν, ἄλλο δ'οὐδέν, παραπλήσιον ποιῶντες τοῖς θεοῦς μὲν εἶναι φάσκουσιν ἀνθρωποειδεῖς δέ· οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἐποιοῦν ἢ ἀνθρώπους αἰδίους, οὔθ' οὔτοι τὰ εἶδη ἄλλ' ἢ αἰσθητὰ αἰδία.

tutto dobbiamo esaminare la dottrina delle Idee di per sé, senza connetterla alla questione della natura dei Numeri, ma considerandola nella maniera in cui, all'inizio, la concepirono coloro che per primi sostennero, appunto, l'esistenza di Idee.

La dottrina delle Idee, nella mente dei suoi primi sostenitori sorse come conseguenza della loro accettazione delle dottrine eraclitee della realtà, secondo le quali tutte le cose sensibili sono soggette ad un perenne fluire. Pertanto, se ci deve essere scienza e conoscenza di qualche cosa, dovranno esistere, oltre quelle sensibili, altre realtà che permangono immutabili, perché delle cose che sono soggette a perenne flusso non c'è scienza.

Socrate si occupò delle virtù etiche e per primo cercò di dare di esse definizioni universali. Fra i filosofi naturalisti, solamente Democrito toccò questo punto, e in scarsa misura, e diede, in certo qual modo, una definizione del caldo e del freddo. I Pitagorici, in precedenza, avevano cercato di dar definizioni di alcune poche cose, riducendo le nozioni di queste a determinati numeri: per esempio cercando di definire che cos'è il *conveniente*, il *giusto*, l'*unione*. Socrate, invece, cercava l'essenza delle cose a buona ragione: infatti egli cercava di seguire il procedimento sillogistico, e il principio dei sillogismi è appunto l'essenza. La dialettica, infatti, allora non era ancora forte al punto da essere in grado di procedere all'esame dei contrari indipendentemente dall'essenza, e di stabilire se una stessa scienza tratti dei contrari. In effetti, due sono le scoperte che si possono a giusta ragione attribuire a Socrate: i *ragionamenti induttivi* e la *definizione universale*: scoperte, queste, che costituiscono la base della scienza.

Ma Socrate non pose le definizioni e gli universali come separati dalle cose; invece gli altri pensatori li posero come separati, e a siffatte realtà diedero il nome di Idee. Di conseguenza, in base ad un ragionamento pressoché identico, essi furono indotti ad ammettere che esistono Idee di tutte le cose che si dicono in universale: ad essi accadde di fare, all'incirca, come colui che, volendo contare certi oggetti, ritenesse di non poter fare questo finché gli oggetti sono troppo poco numerosi, e, invece, di poterli contare, dopo averne aumentato il numero: le Forme, infatti, sono in certo senso più numerose di quegli individui sensibili, dai quali questi filosofi, con l'intento di ricercarne le cause, hanno preso le mosse per giungere a quelle. Infatti, per ogni singola cosa esiste un corrispettivo essere avente lo stesso nome: ed è così, oltre che per le sostanze, anche per tutte le altre cose la cui molteplicità è riducibile ad unità: tanto nell'ambito delle cose terrestri quanto nell'ambito delle cose eterne⁴⁵.

⁴⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, M 4, 1078 b 9 - 1079 a 4; leggiamo il testo greco: *περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισχεπ-*

In realtà, l'oggettività assoluta delle Idee nel contesto platonico ha un significato assai più complesso e teoreticamente assai

τέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ιδέας φήσαντες εἶναι. συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἑρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ρεόντων, ὡστ' εἶπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἐτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ρεόντων ἐπιστήμην. Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὀρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου (τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἤψατο μόνον καὶ ὠρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περὶ τινῶν ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος· ἐκεῖνος δ' εὐλόγως ἐζήτηι τὸ τί ἐστίν· συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτηι, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστίν· διαλεκτικῆ γὰρ ἰσχύς οὐπω τότε ἦν ὡστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστίν ἀναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη· δύο γὰρ ἐστίν ἅ τις ἂν ἀποδώῃ Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ' ἐπακτικούς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γὰρ ἐστίν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης). — ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὀρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ιδέας προσηγόρευσαν, ὡστε συνέβαινε αὐτοῖς σχεδὸν τῷ αὐτῷ λόγῳ πάντων ιδέας εἶναι τῶν καθόλου λεγομένων, καὶ παραπλήσιον ὡστερ ἂν εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἷοιτο μὴ δυνήσεσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοῖη· πλείω γὰρ ἐστὶ τῶν καθ' ἕκαστα αἰσθητῶν ὡς εἰπεῖν τὰ εἶδη, περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐκεῖ προῆλθον· καθ' ἕκαστον [τε] γὰρ ὁμώνυμον ἔστι [καὶ παρὰ τὰς οὐσίας] τῶν τε ἄλλων (ῶν) ἐν ἔστιν ἐπὶ πολλῶν (καὶ παρὰ τὰς οὐσίας), καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς αἰδίοις. — Ecco anche l'interessante passo parallelo, che si legge in A 6, 987 a 29 - b 10: « 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 cercava 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 codeste 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 »; leggiamo anche di questo importante passo il testo greco: Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλο-

più consistente. Infatti, Platone aveva maturato e fissato la sua teoria delle Idee *in opposizione a due forme di relativismo*, fra loro strettamente collegate.

(a) La prima forma di relativismo è quella di origine eraclitea (cui fa riferimento, ma in modo fortemente riduttivo, lo stesso Aristotele nell'ultimo passo che abbiamo letto⁴⁶), la quale, proclamando *il perenne flusso e la radicale mobilità di tutte le cose*, giungeva, di fatto e di diritto, a *disperdere ciascuna cosa in una molteplicità irriducibile di mobili stati relativi*, e quindi finiva con il renderla inafferrabile, inconoscibile, inintelligibile.

(b) La seconda forma di relativismo è quella sofistico-protagorea, che riduceva ogni realtà ed ogni valore *a qualcosa di puramente soggettivo*, e faceva del soggetto medesimo *la misura*, ossia *il criterio di verità* di tutte le cose⁴⁷.

Cerchiamo di approfondire questi due caratteri di « immobilità » e di « perseità » delle Idee sulla base dei testi platonici.

(a) Mutano e cambiano le singole cose belle, ossia le cose empiriche ed i particolari sensibili, ma non muta, né può mutare, il bello-in-sé. Un mutamento dell'Idea significherebbe un suo assurdo *allontanarsi da sé* e un suo *divenire altro da sé*: la cosa sensibile potrà, sì, da bella diventare brutta, ma appunto in quanto è cosa empirica e sensibile; invece il bello-in-sé, che è la causa (la « vera causa ») del bello sensibile, non può affatto di-

σοφίαν. ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείαις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ρεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν. Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὄρον τῶν αἰσθητῶν τινός, αἰεὶ γε μεταβαλλόντων. οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ [πολλὰ τῶν συνωνύμων] ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν.

⁴⁶ Si vedano i passi riportati sopra, e alla nota precedente.

⁴⁷ È questo un punto del tutto trascurato da ARISTOTELE, ma che se fosse stato da lui preso in considerazione, probabilmente lo avrebbe costretto a modificare, almeno in parte, la sua critica alla teoria platonica delle Idee, dal momento che anche Aristotele è perfettamente consapevole che l'uomo non è *la misura di tutte le cose*.

ventare brutto. In effetti, un mutamento dell'Idea stessa di bello, ossia il suo divenire non-bella, implicherebbe la distruzione totale anche di ogni bellezza partecipata, e quindi lo scomparire anche di ogni bellezza empirica, *perché compromessa la causa, rimane eo ipso compromesso anche il causato.*

In altri termini: dichiarando l'Idea *immutabile*, Platone ha voluto affermare il concetto che *la vera causa che spiega ciò che muta, non può mutare essa stessa, altrimenti non sarebbe la « vera causa », ossia non sarebbe la ragione ultimativa.*

Si ricordi che espressamente le Idee sono state introdotte, come abbiamo sopra visto, *come quel postulato che è necessario introdurre, al fine di superare quelle contraddizioni in cui si cade spiegando il sensibile con il sensibile, e quindi il mutevole con il mutevole.*

Ed ecco come i caratteri della *immutabilità e perseità* delle Idee emergono proprio nel contesto della polemica contro l'Eraclitismo, condotta da Platone nel *Cratilo*:

Socrate - Allora, ancora questo dobbiamo esaminare, affinché questi molti nomi che tendono alla medesima cosa non ci traggano in inganno: se, in realtà, coloro che posero i nomi, li posero pensando che tutte le cose sempre si muovono e scorrono — e pare anche a me che pensassero proprio questo —; senonché, può darsi che non sia così, ma che essi stessi, caduti come in un vortice, vengano travolti, e, trascinando anche noi, ci gettino dentro. Esamina dunque, o meraviglioso Cratilo, quello che io sogno spesso. *Dobbiamo dire che sono qualche cosa in se stesso il bello, il buono, e così ciascuno degli esseri, o no?*

Cratilo - A me sembra di sì, o Socrate.

Socrate - *Dobbiamo dunque esaminare quel « in se stesso »: e non se è bello un volto o qualche cosa di questo tipo: tutte cose, queste, che sembrano fluire; bensì « in se stesso », diciamo, il bello non è sempre tale e quale è?*

Cratilo - Necessariamente.

Socrate - *Ma, allora, è possibile denominarlo giustamente « in sé », se sempre ci scappa via, e dire prima di tutto che esso è, e poi che è tale; o è necessario che, nello stesso momento in cui ne parliamo, diventi immediatamente altro e ci scappi via e non stia più in questo modo?*

Cratilo - È necessario.

Socrate - *E, dunque, come potrebbe essere qualcosa ciò che non sta mai allo stesso modo? Infatti, se per un momento resta fermo nello stesso modo, almeno in quel tempo è evidente che non passa via; e se resta sempre allo stesso mo-*

do, ed è « in se stesso », come potrebbe mutarsi e muoversi non allontanandosi affatto dalla sua propria Idea?

Cratilo - In nessun modo.

Socrate - Ma neppure potrebbe essere conosciuto da nessuno. Infatti nello stesso momento in cui chi sta per conoscerlo gli si avvicina, esso diverrebbe altro e di altra specie; cosicché non si potrebbe più conoscere né che cosa sia né come sia. *E certamente nessuna conoscenza conosce ciò che conosce, se questo in nessun modo sta fermo.*

Cratilo - È come dici⁴⁸.

E anche nei passi del *Fedone* che abbiamo già letto nel precedente paragrafo, questo concetto viene perfettamente ribadito.

(b) Ed ecco come la « perseità », nel senso di *saldezza e stabilità* delle Idee, emerge dalla polemica contro il relativismo sofis-

⁴⁸ *Cratilo*, 439 B 10 - 440 A 5:

ΣΩ. Ἔτι τοίνυν τόδε σκεψώμεθα, ὅπως μὴ ἡμᾶς τὰ πολλὰ ταῦτα ὀνόματα ἐς ταῦτὸν τείνοντα ἐξαπατᾶ, εἰ τῷ ὄντι μὲν οἱ θέμενοι αὐτὰ διανοηθέντες γε ἔθεντο ὡς ἰόντων ἀπάντων αἰεὶ καὶ ῥεόντων — φαίνονται γὰρ ἔμοιγε καὶ αὐτῷ οὕτω διανοηθῆναι — τὸ δ' , εἰ ἔτυχεν, οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' οὗτοι αὐτοὶ τε ὡσπερ εἰς τινα δίνην ἐμπεσόντες κυκῶνται καὶ ἡμᾶς ἐφελχόμενοι προσεμβάλλουσιν. σκέψαι γάρ, ὦ θαυμάσιε Κρατύλε, ὃ ἔγωγε πολλάκις ὀνειρώττω. πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἕκαστον τῶν ὄντων οὕτω, ἢ μή;

ΚΡ. Ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, [εἶναι].

ΣΩ. Αὐτὸ τοίνυν ἐκεῖνο σκεψώμεθα, μὴ εἰ πρόσωπόν τί ἐστιν καλὸν ἢ τι τῶν τοιούτων, καὶ δοκεῖ ταῦτα πάντα ῥεῖν· ἀλλ' αὐτό, φῶμεν, τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον αἰεὶ ἐστὶν οἷόν ἐστιν;

ΚΡ. Ἀνάγκη.

ΣΩ. Ἄρ' οὖν οἷόν τε προσειπεῖν αὐτὸ ὀρθῶς, εἰ αἰεὶ ὑπεξέρχεται, πρῶτον μὲν ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν, ἔπειτα ὅτι τοιοῦτον, ἢ ἀνάγκη ἅμα ἡμῶν λεγόντων ἄλλο αὐτὸ εὐθύς γίνεσθαι καὶ ὑπεξίεναι καὶ μηκέτι οὕτως ἔχειν;

ΚΡ. Ἀνάγκη.

ΣΩ. Πῶς οὖν ἂν εἴη τί ἐκεῖνο ὃ μηδέποτε ὡσαύτως ἔχει; εἰ γάρ ποτε ὡσαύτως ἴσχει, ἐν γ' ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ δῆλον ὅτι οὐδὲν μεταβαίνει· εἰ δὲ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ τὸ αὐτό ἐστὶ, πῶς ἂν τοῦτό γε μεταβάλλοι ἢ κινοῖτο, μηδὲν ἐξισταμένον τῆς αὐτῆς ιδέας;

ΚΡ. Οὐδαμῶς.

ΣΩ. Ἄλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθεῖη γε ὑπ' οὐδενός. ἅμα γὰρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἄλλοιον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθεῖη ἔτι ὁποῖόν γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον· γινώσις δὲ δήπου οὐδεμία γινώσκει ὃ γινώσκει μηδαμῶς ἔχον.

ΚΡ. Ἔστιν ὡς λέγεις.

stico-protagoreo (cui Platone associa anche l'opposta forma dell'Eleatismo, secondo il quale tutte le cose sono nel medesimo modo insieme e sempre, e quindi non sono differenziate oggettivamente):

Socrate - Suvvia, vediamo, o Ermogene, *se anche gli esseri a te sembra che stiano così: la loro essenza è relativa a ciascuno di noi per conto proprio, come Protagora riteneva, dicendo che l'uomo è « misura di tutte le cose », come se le cose quali sembrano essere a me, tali anche siano per me, e quali sembrano essere a te, tali siano per te; o ti sembra, piuttosto, che esse abbiano una certa stabilità dell'essenza?*

Ermogene - Già una volta, o Socrate, trovandomi in difficoltà, mi lasciasti trascinare, proprio a queste cose che Protagora dice; ma non mi sembra davvero che la cosa stia così.

Socrate - Ma come, proprio a questo ti sei lasciato trascinare, così da sembrarti che non ci sia un uomo brutto e cattivo?

Ermogene - Oh no, per Zeus; anzi, molte volte questo mi è capitato, ossia di dover credere che alcuni uomini del tutto cattivi ci siano, e molto numerosi.

Socrate - E uomini del tutto buoni non ti è mai sembrato che ce ne siano?

Ermogene - Sì, ma molto pochi.

Socrate - Però ti è sembrato che ce ne siano.

Ermogene - Sì.

Socrate - Orbene, come stabilisci proprio questo? Forse così: che gli uomini molto buoni siano molto assennati, e gli uomini molto cattivi siano molto dissennati?

Ermogene - Così mi sembra.

Socrate - E allora è possibile, se Protagora diceva il vero e proprio questa è la verità, ossia che quali le cose sembrano a ciascuno tali anche esse siano, che alcuni di noi siano assennati e altri dissennati?

Ermogene - No certo.

Socrate - Anche questo, io credo, sicuramente ti sembrerà, e cioè *che se c'è assennatezza e dissennatezza, non è possibile che Protagora dica il vero: infatti nessun uomo, in verità, potrebbe mai essere più assennato di un altro, se ciò che a ciascuno sembra vero, per ciascuno sia vero.*

Ermogene - È così.

Socrate - Ma *neppure seguendo Eutidemo, io credo che a te sembri che tutte le cose siano nel medesimo modo insieme e sempre; infatti, neppure in questa maniera gli uomini potrebbero essere gli uni buoni, gli altri cattivi, se fossero al medesimo modo, per tutti e sempre, virtù e vizio.*

Ermogene - Dici il vero.

Socrate - *Dunque, se né per tutti tutte le cose sono nel medesimo modo insieme e sempre, né ogni cosa è per ognu-*

*no in modo proprio, è evidente che le cose in se stesse hanno una propria essenza stabile, non sono per rapporto con noi, né sono trascinate da noi in su e in giù con la nostra immaginazione, bensì sono per se stesse in rapporto con la loro essenza, come sono per natura*⁴⁹.

In conclusione, meditando queste due forme di relativismo,

⁴⁹ *Cratilo*, 385 E 4 - 386 E 4:

ΣΩ. Φέρε δὴ ἰδωμεν, ὦ Ἑρμόγενης, πότερον καὶ τὰ ὄντα οὕτως ἔχειν σοι φαίνεται, ἰδίᾳ αὐτῶν ἢ οὐσία εἶναι ἐκάστω, ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν λέγων “πάντων χρημάτων μέτρον” εἶναι ἄνθρωπον — ὡς ἄρα οἶα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα [εἶναι], τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί· οἶα δ’ ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί — ἢ ἔχειν δοκεῖ σοι αὐτὰ αὐτῶν τινα βεβαιότητα τῆς οὐσίας;

ΕΡΜ. Ἦδη ποτὲ ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ἀπορῶν καὶ ἐνταῦθα ἐξηρέχθην εἰς ἄπερ Πρωταγόρας λέγει· οὐ πάνυ τι μέντοι μοι δοκεῖ οὕτως ἔχειν.

ΣΩ. Τί δέ; ἐς τόδε ἤδη ἐξηρέχθης, ὥστε μὴ πάνυ σοι δοκεῖν εἶναι τινα ἄνθρωπον πονηρόν;

ΕΡΜ. Οὐ μὰ τὸν Δία, ἀλλὰ πολλάκις δὴ αὐτὸ πέπονθα, ὥστε μοι δοκεῖν πάνυ πονηρὸς εἶναι τινὰς ἀνθρώπους, καὶ μάλα συχνούς.

ΣΩ. Τί δέ; πάνυ χρηστοὶ οὐπω σοι ἔδοξαν εἶναι [ἄνθρωποι];

ΕΡΜ. Καὶ μάλα ὀλίγοι.

ΣΩ. Ἔδοξαν δ’ οὖν;

ΕΡΜ. Ἔμοιγε.

ΣΩ. Πῶς οὖν τοῦτο τίθεσαι; ἄρ’ ὧδε· τοὺς μὲν πάνυ χρηστοὺς πάνυ φρονίμους, τοὺς δὲ πάνυ πονηροὺς πάνυ ἄφρονας;

ΕΡΜ. Ἔμοιγε δοκεῖ οὕτως.

ΣΩ. Οἷόν τε οὖν [έστιν], εἰ Πρωταγόρας ἀληθῆ ἔλεγεν καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀλήθεια, τὸ οἶα ἂν δοκῆ ἐκάστω τοιαῦτα καὶ εἶναι, τοὺς μὲν ἡμῶν φρονίμους εἶναι, τοὺς δὲ ἄφρονας;

ΕΡΜ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Καὶ ταῦτά γε, ὡς ἐγῶμαι, σοὶ πάνυ δοκεῖ, φρονήσεως οὐσης καὶ ἀφροσύνης μὴ πάνυ δυνατὸν εἶναι Πρωταγόραν ἀληθῆ λέγειν· οὐδὲν γὰρ ἂν που τῇ ἀληθείᾳ ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου φρονιμώτερος εἴη, εἴπερ ἂν ἐκάστω δοκῆ ἐκάστω ἀληθῆ εἶναι.

ΕΡΜ. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατ’ Εὐθύδημόν γε οἶμαι σοὶ δοκεῖ πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεὶ· οὐδὲ γὰρ ἂν οὕτως εἶεν οἱ μὲν χρηστοί, οἱ δὲ πονηροί, εἰ ὁμοίως ἅπασιν καὶ ἀεὶ ἀρετὴ τε καὶ κακία εἴη.

ΕΡΜ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μήτε πᾶσι πάντα ἔστιν ὁμοίως ἅμα καὶ ἀεὶ, μήτε ἐκάστω ἰδίᾳ ἕκαστον [τῶν ὄντων ἐστίν], δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βεβαίον ἐστὶ τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ’ ἡμῶν ἐλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ’ αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἡπερ πέφυκεν.

Platone ha concepito e fissato due caratteri fondamentali delle Idee, appunto l'*immutabilità* e la *perseità*, ossia la loro *stabile oggettività*. Pertanto, è chiaro che cosa voglia dire affermare che le Idee sono « immutabili » e « in sé e per sé »: *vuol dire che hanno una realtà che non è trascinata nel divenire e che non è relativa al soggetto, una realtà che non è travolta dal perenne mutamento e non è manipolabile a capriccio dal soggetto, ma implica strutturale fermezza e stabilità*. Se così non fosse, tutte le nostre conoscenze e valutazioni (e in particolare le nostre valutazioni morali) sarebbero prive di qualsiasi significato, e il nostro parlare e tutti i nostri giudizi non avrebbero alcun senso.

In una parola, *l'immutabilità e l'in sé e per sé delle Idee esprimono la loro oggettività e assolutezza*.

V. LE IDEE COME UNITÀ

Un ultimo carattere delle Idee sul quale mette conto porre particolare attenzione, perché riveste una importanza veramente eccezionale (malgrado il fatto che nell'ambito degli studi ispirati al paradigma tradizionale sia stato in larga misura trascurato, o comunque largamente sottovalutato), è quello della « unità ».

Ciascuna Idea è una « unità », e, come tale, spiega le cose sensibili che di essa partecipano, costituendo in questo modo una molteplicità uni-ficata. E, proprio per questo motivo, la vera conoscenza consiste nel saper uni-ficare la molteplicità in una *visione sinottica, raggruppante la molteplicità sensoriale nell'unità dell'Idea dalla quale dipende*.

Si noti come, per Platone, la natura stessa del filosofo si manifesti proprio nel *saper cogliere e possedere questa unità*, come ci dice espressamente in questo importante passo della *Repubblica*:

« Ed i veri filosofi » domandò « quali dici che siano? ».

« Quelli » rispose « che amano contemplare la verità ».

« Anche questo è esatto » disse; « ma come intendi dire? ».

« Non sarebbe affatto facile » risposi io « dirlo ad un altro; ma credo che tu considererai questo con me ».

« Che cosa? ».

« *Poiché il bello è contrario al brutto, essi sono due* ».

« Come no? ».

« Allora, *dal momento che sono due, ciascuno di essi è uno?* ».

« Anche questo ».

« *E sul giusto e sull'ingiusto, sul bene e sul male e su tutte le altre Idee vale lo stesso discorso, e cioè che ciascuna di esse è una, ma che presentandosi dovunque per la comunanza con azioni, con corpi e con altre <Idee>, ognuna appare multipla* »⁵⁰.

E proprio qui sta ciò che discrimina l'uomo comune, che si limita al sensibile, dal filosofo: il primo si attiene al molteplice e addirittura si abbarbica ad esso e respinge l'unità. Scrive Platone di quest'uomo:

« [...] *non sopporterebbe in nessun modo, se altri dicesero che uno è il bello, il giusto e così di seguito* [...] »⁵¹.

E, quindi, gli uomini che rimangono attaccati al sensibile restano vittime di questa conseguenza, ossia di rimanere errabondi nella molteplicità:

« [...] *vanno errando tra i molti che sono in molti modi, e non sono filosofi* »⁵².

Il filosofo, invece, è proprio colui che *sa vedere l'insieme e*

⁵⁰ *Repubblica*, V, 475 E 3 - 476 A 7:

Τοὺς δὲ ἀληθινούς, ἔφη, τίνας λέγεις;

Τοὺς τῆς ἀληθείας, ἦν δ' ἐγώ, φιλοθεάμονας.

Καὶ τοῦτο μὲν γ', ἔφη, ὀρθῶς· ἀλλὰ πῶς αὐτὸ λέγεις;

Οὐδαμῶς, ἦν δ' ἐγώ, ῥαδίως πρὸς γε ἄλλον· σὲ δὲ οἶμαι ὁμολογήσειν μοι τὸ τοιόνδε.

Τὸ ποῖον;

Ἐπειδὴ ἔστιν ἐναντίον καλὸν αἰσχροῦ, δύο αὐτῶ εἶναι.

Πῶς δ' οὔ;

Οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἓν ἐκάτερον;

Καὶ τοῦτο.

Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

⁵¹ *Repubblica*, V, 479 A 4 s. [...] οὐδαμῆ ἀνεχόμενος ἂν τις ἓν τὸ καλὸν φῆ εἶναι καὶ δίκαιον καὶ τᾶλλα οὔτω.

⁵² *Repubblica*, VI, 484 B 5 s.: [...] ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἴσχουσιν πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι.

sa cogliere la molteplicità abbracciandola nell'unità. Platone riassume il suo pensiero in questa massima stupenda:

« Chi sa vedere l'insieme è dialettico, chi no, no »⁵³.

Nei dialoghi successivi alla *Repubblica* questa tematica viene ampiamente ribadita; e nel *Filebo* le Idee sono addirittura chiamate « enadi » (ossia « unità »)⁵⁴, e la problematica delle Idee viene strettamente connessa con la tematica dell'Uno e dei Molti:

« [...] Che i molti siano uno e che l'uno sia molti è una affermazione meravigliosa »⁵⁵.

E tale problema, ribadisce Platone, va posto non già riferendosi alle cose sensibili, e quindi restando sul piano fisico, *ma riferendosi alle Idee medesime*:

Socrate - Mi riferisco, ragazzo mio, a quando si pone l'uno non tra le cose che nascono e periscono, come quelle di cui si diceva poco fa. Infatti in questo caso, un uno di questo tipo, come si diceva poco fa, si è d'accordo che non bisogna confutarlo. Ma quando si cerca di porre l'unità Uomo e l'unità Bue e l'unità Bello e l'unità Bene, su queste unità e su altre di questo genere, la grande fatica comportata dalle divisioni fa nascere discussioni.

Protarco - In che modo?

Socrate - Prima di tutto, nascono le discussioni se si deve ammettere che alcune unità di tal genere ci siano veramente; inoltre, come ciascuna di queste unità, essendo ognuna sempre la medesima e non implicando né nascita né corruzione, possa essere invece stabilissima in questa sua unità; e, infine, se la si debba invece porre tra le cose in divenire e illimitate, divisa e moltiplicata, oppure intera e separata da se medesima, il che parrebbe essere la cosa più impossibile di tutte, ossia che la medesima e unica cosa sia ad un tempo nell'uno e divenga nei molti⁵⁶.

⁵³ *Repubblica*, VII, 537 C 7: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ.

⁵⁴ *Filebo*, 15 A 6: ἐνάδες.

⁵⁵ *Filebo*, 14 C 8-10: Ἐν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ θαυμαστὸν λεχθέν.

⁵⁶ *Filebo*, 15 A 1 - B 8:

ΣΩ. Ὅποταν, ὦ παῖ, τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται, καθάπερ ἀρτίως ἡμεῖς εἶπομεν. ἐνταυθοῖ μὲν γὰρ καὶ τὸ τοιοῦτον ἓν, ὅπερ εἶπομεν νυνδὴ, συγκεχώρηται τὸ μὴ δεῖν ἐλέγχειν.

Su questo problema e sulla sua soluzione, che è possibile comprendere in maniera adeguata solamente in connessione con la protologia, torneremo più avanti ⁵⁷.

Qui ci preme, invece, sottolineare il fatto che tale caratteristica definitoria delle Idee risultava talmente importante, che gli Accademici formularono addirittura una delle argomentazioni intese a dimostrare l'esistenza delle Idee, e la denominarono appunto « la prova derivante dall'unità del molteplice » ⁵⁸, che può essere formulata nel modo che segue: se ci sono molti uomini e ciascuno di essi è appunto uomo, e quindi se c'è un qualcosa che si predica di ciascuno e di tutti gli uomini senza essere identico a ciascuno di essi, allora è necessario che ci sia qualcosa al di là di ciascuno di essi, separato da essi ed eterno, e che appunto in quanto tale si possa predicare di tutti gli uomini differenti per numero, in modo identico. E precisamente questo « uno che è oltre i molti », e che li trascende ed è eterno, è l'Idea ⁵⁹.

Ma le implicanze di questo carattere fondamentale delle Idee potranno essere esaminate, per i motivi detti, solo più avanti, in una connessione analitica e sistematica con la problematica protologica.

ὅταν δέ τις ἓνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῆ τίθεσθαι καὶ βούν ἓνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἓν, περὶ τούτων τῶν ἐνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται

ΠΡΩ. Πῶς;

ΣΩ. Πρῶτον μὲν εἶ τινὰς δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὕσας· εἶτα πῶς αὐτὰς, μίαν ἐκάστην οὕσαν αἰεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην; μετὰ δὲ τοῦτ' ἓν τοῖς γιγνομένοις αὐτῶν καὶ ἀπείροις εἶτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταύτῳ καὶ ἓν ἅμα ἓν ἐνὶ τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.

⁵⁷ Cfr. Capitolo settimo, *passim*.

⁵⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, A 9, 990 b 13; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Arist. Metaph.*, p. 80, 9-15 HAYDUCK (= ARISTOTELE, *De ideis*, fr. 3 Ross).

⁵⁹ Per una analisi di questo argomento si vedano: E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, pp. 208 ss.; W. LESZL, *Il « De ideis » di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze 1975, pp. 141 ss.

VI. IL « DUALISMO » PLATONICO E IL GRANDE MITO DELL'IPERURANIO IMMAGINE SIMBOLICA DELLA TRASCENDENZA

Dopo quanto abbiamo detto, sembrerebbe inevitabile parlare di concezione « dualistica » della realtà in Platone: le realtà empiriche sono sensibili, mentre le Idee sono intelligibili; le realtà fisiche sono miste a non-essere, mentre le Idee sono essere in senso puro e totale; le realtà sensibili sono corporee, mentre le Idee sono incorporee; le realtà sensibili sono corruttibili, mentre le Idee sono realtà stabili ed eterne; le cose sensibili sono relative, mentre le Idee sono assolute; le cose sensibili sono molteplici, mentre le Idee sono unità.

In effetti, molti studiosi, ripetendo o sviluppando in vario modo le critiche mosse da Aristotele (soprattutto quelle contenute nei passi da noi sopra letti), contestano pesantemente questo « dualismo », sostenendo che la « separazione » delle Idee dalle realtà sensibili, ossia la loro « trascendenza », compromette la loro funzione di « cause »⁶⁰.

Ma questo è, in realtà, un puro pregiudizio teoretico, da evitare rigorosamente, se si vuole bene intendere Platone.

Intanto, va rilevato che le Idee hanno tanto di « immanenza » quanto hanno di « trascendenza »; cosa, questa, che troppo spesso viene trascurata o sottaciuta. Per Platone, la trascendenza delle Idee è proprio la ragion d'essere (ossia la fondazione) della loro immanenza. Le Idee non potrebbero essere la causa del sensibile (ossia la « vera causa ») se non *trascendessero* il sensibile medesimo; e, appunto trascendendolo ontologicamente, possono fondare la sua struttura ontologica immanente. Insomma, *la trascendenza delle Idee è proprio ciò che qualifica il ruolo che esse svolgono di « vera causa »*. Confondere questi due loro aspetti, o comunque livellarli sul medesimo piano, significa dimenticare per intero la « seconda navigazione » e i suoi esiti.

È, in ogni caso, interessante notare che il primo aspetto del-

⁶⁰ Ricordiamo che, tra l'altro, spesso si dimentica che ARISTOTELE non critica la trascendenza in quanto tale, bensì come la concepisce PLATONE. ARISTOTELE ritiene che sia trascendente l'Intelligenza suprema (e le Intelligenze che muovono le sfere celesti) e non gli Intelligibili. E l'Intelligenza suprema pensa se medesima, ma non la totalità delle Forme immanenti ai sensibili. Si veda, a questo proposito, l'intera esposizione della metafisica aristotelica, che diamo nella nostra *Storia ...*, vol. II, ottava edizione 1991, pp. 403-450.

le Idee che Platone rileva è proprio quello dell'immanenza. I primi dialoghi presentano, infatti, l'aspetto dell'Idea come ciò che permane identico nelle cose, come ciò che fa sì che ciascuna cosa sia ciò che è e non altro, ciò che fissa le cose nella loro natura e le rende, di conseguenza, intelligibili. Successivamente Platone, specie a partire dal *Fedone*, dove mette a tema la sua « seconda navigazione » e gli esiti ad essa connessi, sviluppa, oltre al motivo dell'immanenza, il motivo che, con le dovute precisazioni teoretiche, può essere chiamato, nella maniera più corretta, della « trascendenza »⁶¹. Se le Idee si contrappongono alle cose empi-

⁶¹ Già il Ross (*Plato's ...*, pp. 228 ss.; edizione italiana, pp. 294 ss.) ha offerto un valido schema, in cui elenca le espressioni con cui Platone indica l'immanenza delle Idee e le espressioni con cui ne indica la trascendenza, e i principali luoghi in cui compaiono. Purtroppo esso è stato trascurato dalla maggior parte degli studiosi, e per questo vogliamo qui riportarlo per intero.

(I)	(II)
(1) ἐν, εἶναι ἐν, ἐνεῖναι, ἐγγίγνεσθαι, κεῖσθαι ἐν.	(a) παράδειγμα.
(2) κεκτῆσθαι, ἔχειν, ἴσχειν, ἔξις, δέχεσθαι.	(b) αὐτὸ καθ' αὐτό.
(3) μετέχειν, μετάσχεσις, μέθεξις, μεταλαμβάνειν.	(c) βούλεσθαι, ὀρέγεσθαι, προθυμεῖσθαι.
(4) παραγίγνεσθαι, παρεῖναι, παρουσία.	(d) εἰκέναι, προσεικέναι, εἰκῶν, εἰκάζεσθαι, ἀπεικάζεσθαι.
(5) προσγίγνεσθαι.	(e) τάκεῖ.
(6) κοινόν, κοινῆ, κοινωνία, κοινωνεῖν.	(f) ὁμοίωμα, ἀφομοιοῦσθαι, ἀφομοίωμα.
(7) ἐπεῖναι, ἐπιγίγνεσθαι.	(g) μιμεῖσθαι, μίμησις, μίμημα, ἀπομιμεῖσθαι.
(8) κατέχειν.	
(9) ἰέναι εἰς.	

Lachete

(1) 191 E 10, 192 A 2, B 6.

(2) 192 A 4.

Eutifrone

(2) 5 D 3

(a) 6 E 4.

Gorgia

(3) 467 E 7.

(4) 506 D 1.

Ippia Maggiore

(2) 298 B 4, 300 A 9.

(4) 293 E 11, 294 A 1, C 4, 6.

(5) 289 D 4, 8, e 5, 292 D 1.

(6) 300 A 10.

(7) 300 A 10, 303 A 5.

Liside

(4) 217 B 6, D 4, 5, 8.

riche come l'intelligibile al sensibile, l'essere al divenire, l'incorporeo al corporeo, l'immobile al mobile, l'assoluto al relativo, l'unità alla molteplicità, allora è chiaro che *esse rappresentano una dimensione diversa della realtà, un nuovo e superiore piano della realtà medesima.*

Sulla esistenza di due differenti piani dell'essere Platone è

Eutidemo

(4) 280 B 2, 301 A 4.

Menone

(1) 72 E 1, 7.

(2) 72 C 7.

(8) 74 D 8.

Cratilo

(1) 390 A 1, B 2, 413 C 3.

(2) 389 B 10.

Simposio

(2) 204 C 6.

(b) 211 B 1.

(3) 211 B 2.

Fedone

(2) 103 E 4, 104 B 9, D 2, E 8, 9, 105 A 2, 5, 7,

B 1, D 11-106 D 4.

(3) 100 C 5, 101 C 3, 4, 5, 102 B 2.

(b) 78 D 5, 100 B 6.

(4) 100 D 5.

(c) 74 D 9, 75 B 1, 7.

(5) 100 D 6.

(d) 74 E 3.

(6) 100 D 6.

(8) 104 D 1.

Repubblica

(1) 402 C 5, 434 D 6-435 C 1.

(a) 500 E 3.

(3) 476 D 1, 2.

(d) 510 B 4, 8, D 7, E 3, 511 A 6.

(6) 476 A 7.

(9) 434 D 3.

Fedro

(1) 237 D 6.

(d) 250 B 4, 5.

(6) 265 E 4.

(e) 250 A 2, 6.

(f) 250 A 6, B 3.

Parmenide

(1) 150 A 1, 2, 3.

(2) 149 E 5, 159 E 5.

(3) 158 B 6-C 4, 160 A 2.

Teeteto

(2) 203 E 4.

(a) 176 E 3.

Sofista

(2) 247 A 5.

(3) 228 C 1

(4) 247 A 5, 8.

(6) 252 B 9, 260 E 2.

Timeo

(a) 28 A 7, 29 B 4, 39 E 7, 48 E 5, 49 A 1.

(b) 51 C 1.

(d) 29 B 2, 3, C 1, 2, 52 C 2, 92 C 7.

(f) 50 D 1, 51 A 2.

(g) 39 E 2, 48 E 6, 50 C 5.

Filebo

(1) 16 D 2.

(2) 25 B 6.

Naturalmente questa mappa potrebbe essere considerevolmente ampliata a molti livelli; ma per i fini che qui perseguiamo comprova *ad abundantiam* quanto abbiamo detto.

molto esplicito, come in alcuni passi sopra riportati abbiamo letto⁶², e come egli ribadisce solennemente anche nel *Timeo*, in un bel passo che mette conto leggere:

C'è forse un fuoco in sé e per sé solo? E tutte le altre realtà che chiamiamo con questi nomi sono ciascuna in sé e per sé? O le cose che anche vediamo, e quante altre ne percepiamo mediante il corpo sono le sole che hanno tale verità, e non ce ne sono altre oltre queste in nessun luogo e in nessun modo, ma invano diciamo tutte le volte che c'è una forma intelligibile di ciascuna cosa, mentre essa non è niente tranne che parole?

Se lasciamo tale questione senza esame e senza giudizio, non è opportuno affermare con sicurezza che la cosa sta così. E nemmeno conviene inserire nella lunghezza del discorso un'altra lunghezza di una aggiunta accidentale. Ma se si riuscisse a trovare in brevi parole una grande distinzione ben definita, questa sarebbe la cosa più opportuna.

Ecco, dunque, quale è il mio parere.

Se intelligenza e opinione sono due generi diversi, allora esistono veramente queste cose in sé, forme da noi non coglibili con i sensi e solo pensabili. Se, invece, come sembra ad alcuni, l'opinione vera non differisce in nulla dall'intelligenza, allora bisogna porre come certissime tutte le cose che percepiamo per mezzo del corpo. Ma bisogna dire che quelli sono due generi diversi di conoscenza, perché si generano separatamente e sono differenti. Infatti uno di essi si genera per mezzo dell'insegnamento, l'altro per effetto della persuasione. E l'uno si accompagna sempre al ragionamento veritiero, l'altro, invece, è irrazionale. E l'uno non si piega alla persuasione, l'altro muta per opera della persuasione. E di quest'ultima bisogna dire che tutti gli uomini partecipano, mentre dell'intelligenza partecipano gli Dei, e il genere degli uomini in piccola misura.

Se, dunque, le cose stanno in questo modo, bisogna ammettere che vi è una forma di realtà che è sempre allo stesso modo, ingenerata ed imperitura, e che non accoglie dal di fuori altra cosa, né essa passa mai in altra cosa, e non è visibile né è percepibile con altro senso. Ed è questo, appunto, che all'intelligenza toccò in sorte di contemplare.

E bisogna ammettere che di nome uguale ed ad essa somigliante vi è una seconda forma di realtà sensibile, generata e in continuo movimento, e che nuovamente di là perisce. E questa si comprende con l'opinione accompagnata dalla sensazione⁶³.

⁶² Cfr., sopra, pp. 172 ss.

⁶³ *Timeo*, 51 B 7 - 52 A 7: ἄρα ἔστιν τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ

Dunque, Platone sull'esistenza di due differenti piani dell'essere ha mantenuto una ferma e costante convinzione e su di essa ha incentrato il suo messaggio filosofico. Ma l'errore di molti interpreti sta proprio in questo: nell'aver scambiato tale distinzione di piani e la proclamazione della strutturale differenza della loro natura con una assurda e indebita « separazione », in certo senso ritenendo che le Idee fossero « sopracose » fisicamente e non metafisicamente separate dalle cose, quasi che esse fossero nient'altro che il sensibile mistificato e come tale contrapposto al sensibile.

Chi ci ha seguito attentamente fino a questo punto, crediamo che disponga ormai di tutti gli elementi che occorrono per trarre le conclusioni sull'autentico significato della teoria delle Idee, che costituisce il primo e assai cospicuo guadagno della prima tappa della « seconda navigazione ». Con le Idee Platone, come più volte abbiamo rilevato, ha scoperto il mondo dell'intelligibile come *la dimensione incorporea e metempirica dell'essere*. E questo mondo dell'intelligibile incorporeo trascende, sì, il sensibile, ma non nel senso di una assurda « separazione », bensì *nel senso di metempirica causa* (ossia la « vera causa »); e quindi

πάντα περὶ ὧν αἰεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὄντα ἕκαστα, ἢ ταῦτα ἅπερ καὶ βλέπομεν, ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, μόνα ἐστὶν τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα οὐδαμῆ οὐδαμῶς, ἀλλὰ μάτην ἐκάστοτε εἶναι τί φαμεν εἶδος ἐκάστου νοητόν, τὸ δ' οὐδὲν ἄρ' ἦν πλὴν λόγος; οὔτε οὖν δὴ τὸ παρὸν ἄκριτον καὶ ἀδίκαστον ἀφέντα ἄξιον φάναι διισχυριζόμενον ἔχειν οὕτως, οὔτ' ἐπὶ λόγου μήκει πάρεργον ἄλλο μῆκος ἐπεμβλητέον· εἰ δὲ τις ὄρος ὀρισθεὶς μέγας διὰ βραχέων φανείη, τοῦτο μάλιστα ἐγκαιριώτατον γένοιτ' ἄν. ὧδε οὖν τὴν γ' ἐμὴν αὐτὸς τίθεμαι φῆφον. εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθῆς ἐστὸν δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὐτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἶδη, νοούμενα μόνον· εἰ δ' , ὡς τισὶν φαίνεται, δόξα ἀληθῆς νοῦ διαφέρει τὸ μηδέν, πάνθ' ὀπόσ' αὐτὸ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα θετέον βεβαιότατα. δύο δὲ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγονάτων ἀνομοίως τε ἔχετον. τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν αἰεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον· καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν· καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχὺ τι. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῖόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δὲ ὁμώνυμον ὁμοίον τε ἐκείνω δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορτημένον αἰεὶ, γιγνόμενόν τε ἓν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξη μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν.

è la vera ragion d'essere del sensibile. In conclusione, il dualismo di Platone non è altro se non il dualismo di chi ammette l'esistenza di una causa soprasensibile come ragion d'essere del sensibile medesimo, ritenendo che il sensibile, a motivo della sua auto-contraddittorietà, non possa essere una globale ragion d'essere di se medesimo. Pertanto, il « dualismo » metafisico di Platone non ha assolutamente nulla a che vedere con il ridicolo dualismo di chi ipostatizza delle astrazioni, e poi contrappone l'ipostatizzazione al sensibile medesimo.

Infine, bisogna rilevare che Platone presenta, oltre a questa, un'altra forma di dualismo, che concerne i Principi supremi, che *sono appunto due* e costituiscono un « bipolarismo » strutturale; ma di questo potremo parlare solo più avanti, a motivo della complessità dei problemi che essi implicano, e che vanno trattati in maniera analitica ⁶⁴.

Tornando al « dualismo » inteso come espressione della trascendenza, dobbiamo ancora richiamare un punto importante, concernente in modo particolare il famoso, grande mito dell'Iperurano, intorno al quale sono sorti non pochi equivoci. In realtà, il « mito » non è astratto logos, e va correttamente inteso per quello che è, ossia come espressione metaforica e come simbolo, come un parlare per immagini.

Ma leggiamo il passo del *Fedro*, divenuto famosissimo, in cui Platone parla appunto dell'Iperurano:

Il luogo sopraceleste (Iperurano) nessuno dei poeti di quaggiù lo cantò mai, né mai lo canterà in modo degno. La cosa sta in questo modo. In effetti, bisogna avere realmente il coraggio di dire il vero, specialmente se si parla della verità. Infatti l'essere che realmente è, incolore e privo di figura e non visibile, che può essere contemplato solo dal pilota dell'anima ossia dall'intelletto, e intorno a cui verte il genere della conoscenza vera, occupa tale luogo. Ebbene, poiché la ragione di un dio è nutrita da intelligenza e da pura conoscenza, anche quella di ogni anima cui preme di conoscere ciò che le conviene, vedendo dopo un certo tempo l'essere, si allieta, e, contemplando la verità, se ne nutre e gode, fino a che la rotazione circolare non l'abbia riportata al medesimo punto. Nel giro che essa compie vede la Giustizia stessa, vede la Temperanza, vede la Scienza, non quella cui è unito il

⁶⁴ Cfr., più avanti, pp. 230 ss.

*divenire, né quella che è diversa in quanto si fonda sulla diversità di quelle cose che noi chiamiamo esseri [= esseri fenomenici], ma quella che è scienza di ciò che è veramente essere. E dopo che ha contemplato tutti gli altri esseri che veramente sono e se ne è saziata, di nuovo penetra all'interno del cielo, e torna a casa*⁶⁵.

« Iperuranio » significa « luogo sopra il cielo », e quindi è una immagine che, se correttamente intesa in ciò che vuol esprimere, indica un luogo che non è affatto un luogo in senso fisico, bensì un luogo meta-fisico, vale a dire la dimensione del sopransensibile.

La *Repubblica* parla di « luogo intelligibile » proprio in questo senso, e in un passo che troppo spesso viene dimenticato, usa, con poetica ironia, la medesima immagine, e proprio in quella parte che nel mito dell'Iperuranio non viene espressa, ma che risulta fortemente implicita. Infatti Platone associa il termine « cielo » (*ouranós*) con il « vedere » (*horáo*), e quindi la regione del cielo con quella del visibile, e scrive:

« Considera dunque » ripresi io « come dicevamo, che due sono le realtà [scil.: l'Idea del Bene e il Sole] e l'una domina sul genere e sul luogo intelligibile, l'altra sul visibile, per evitare di dire " sul cielo " e non farti credere che io voglia fare un gioco di parole sul vocabolo. Hai ben colto queste due forme, il visibile e l'intelligibile? ».

« Le ho colte »⁶⁶.

⁶⁵ *Fedro*, 247 C 3 - E 6: Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε — τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα — ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὔσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνω θεατῆ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. ἄτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτω τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὅση ἂν μέλη τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾶ τε καὶ θεωροῦσα τάληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλω ἢ περιφορᾶ εἰς ταῦτόν περιενέγκῃ. ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾶ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾶ δὲ σωφροσύνην, καθορᾶ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἧ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἧ ἐστίν που ἐτέρα ἐν ἐτέρῳ οὔσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄντι ἐστίν ὄντως ἐπιστήμην οὔσαν· καὶ τᾶλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένα καὶ ἐστιαθεῖσα, δῦσα πάλιν εἰς τὸ εἶσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν.

⁶⁶ *Repubblica*, VI, 509 D 1-5:

Νόησον τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, ὡσπερ λέγομεν, δύο αὐτῶ εἶναι, καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὄρατοῦ, ἵνα μὴ

È chiaro, pertanto, il nesso fra i due passi letti: *il « cielo » è il « visibile », il « sopra-cielo » (ὑπερουράνιος) è « ciò che sta al-di-sopra-del-visibile », vale a dire l'« intelligibile ».*

Ma si noti ancora come nel mito dell'Iperurano, chiaramente per evitare fraintendimenti, le Idee che occupano quel « luogo » siano subito descritte come aventi caratteri tali, che con il « luogo » fisico non hanno nulla a che vedere: sono *senza figura, senza colore, invisibili, ecc., e sono coglibili da noi solamente con quella parte che ha il governo dell'anima, cioè solamente con l'intelligenza.*

In conclusione, con la teoria delle Idee, come più volte abbiamo rilevato, ma è necessario ripetere, Platone ha inteso dire questo: *il sensibile si spiega solamente con la dimensione del so-prasensibile, il corruttibile con l'essere incorruttibile, il mobile con l'immobile, il relativo con l'assoluto, il molteplice con l'uno*⁶⁷.

VII. LA PROBLEMATICA DELL'UNO E DEI MOLTI RIFERITA ALLE IDEE MEDESIME E I RAPPORTI DELLE IDEE FRA DI LORO E CON IL PRINCIPIO PRIMO

Le Idee risolvono un gruppo di cospicui problemi, come abbiamo veduto, ma esse stesse ne pongono altri e più complessi. Un primo gruppo di questi problemi è sollevato dalla *molteplicità stessa delle Idee*. Infatti, ciascuna Idea è « una », ma nel loro complesso le Idee sono « molte ». Se così è, *che rapporti esse hanno fra di loro? C'è un principio, dal quale tutte dipendono?*

Già il *Fedone*, che, come abbiamo dimostrato, contiene la prima mappa metafisica globale presentata da Platone nei suoi scritti, parla di precisi rapporti di *connessione* e di *esclusione*, che implicano l'esistenza di precisi nessi strutturali fra le Idee.

οὐρανοῦ εἰπὼν δόξω σοι σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα. ἀλλ' οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἶδη, ὁρατόν, νοητόν;

Ἔχω.

⁶⁷ La spiegazione del sensibile con il sensibile non regge perché, come abbiamo visto, cade in contraddizioni, che rimangono insuperabili, se si resta nell'ambito del sensibile medesimo: essa rimane rinchiusa per intero nella sfera della « prima navigazione », quella dei Naturalisti.

Naturalmente Platone, seguendo il criterio di introdurre nello scritto solamente ciò che è indispensabile al fine della discussione del problema trattato (oltre che nei limiti della disponibilità e della capacità di comprensione da parte dell'interlocutore scelto, e quindi in proporzione alle medesime), introduce nel *Fedone* esclusivamente ciò che gli occorre per la dimostrazione dell'immortalità dell'anima.

Ebbene, in funzione di questo schema i nessi che Platone richiama sono i seguenti. Ciò che è dominato dall'Idea del tre (e quindi l'Idea stessa del tre) implica necessariamente anche *la disparità*, appunto perché l'Idea del dispari è causa del tre, e pertanto è strutturalmente implicata in esso. Ora, l'Idea del dispari esclude l'Idea del pari, perché è contraria ad essa; ma la escludono anche il tre ed ogni numero dispari, per conseguenza. Analogamente, il cinque non accoglierà mai l'Idea del pari, né il dieci quella del dispari; né il doppio accoglierà mai l'Idea del dispari; né la frazione accoglierà mai l'Idea dell'intero.

Per conseguenza, *certe Idee escludono alcune altre Idee* (e analogamente anche le cose sensibili, che di esse partecipano, implicano corrispondenti esclusioni); al contrario, *certe Idee implicano necessariamente altre Idee* (e quindi anche le cose sensibili, che partecipano di quelle Idee, implicano le altre cose che sono a quelle connesse).

Questi rapporti di esclusione non si limitano ai contrari in sé (come ad esempio pari e dispari), ma si estendono a tutto ciò che è connesso a ciascun contrario rispetto all'altro, e viceversa (il tre è contrario al pari e a ciò che è connesso al pari, e viceversa): e questo vale sia per le Idee, sia per le cose che di esse partecipano. Analogamente si spiegano i rapporti di connessione: così come una Idea implica la strutturale connessione con un'altra (o con altre), nello stesso modo la presenza di una Idea nelle cose sensibili che di essa partecipano, implica la presenza in esse anche di quella (o di quelle) ad essa strutturalmente connessa (o connesse).

Per esempio, si può dire che una cosa si scalda per la presenza del calore, oppure che uno si ammala per la presenza in lui della malattia; tuttavia, si può anche dire correttamente che una cosa si scalda per la presenza del fuoco, e che uno si ammala per la presenza della febbre. Il primo tipo di risposta chiama direttamente in causa l'Idea corrispondente (Idea di caldo, Idea di malattia); invece, il secondo tipo di risposta fa richiamo ad una

Idea, che, pur non essendo la corrispondente Idea, tuttavia implica essenzialmente una connessione con essa.

Ed ecco le conclusioni che Platone trae nel contesto della tematica per la quale ha introdotto questa complessa *questione dei nessi e delle reciproche esclusioni delle Idee*. Che cosa si deve generare in un corpo perché sia vivo? In base ad un primo tipo di risposta si potrebbe dire che in un corpo si genera vita se partecipa dell'Idea di vita. Ma in base al secondo tipo di risposta si deve invece addurre ciò che, pur non essendo l'Idea di vita, implica una intima connessione con la vita, e che quindi è portatore di vita (così come la febbre è portatrice di malattia, e il fuoco è portatore di caldo); e questa è l'« anima », la quale è appunto causa di vita (così come la febbre è causa di malattia e il fuoco è causa di caldo). In generale, sulla base di quanto si è detto circa i rapporti di esclusione e di connessione delle Idee, ecco le conclusioni tratte da Platone: la vita ha come contrario la morte e l'una esclude strutturalmente l'altra, appunto perché è contraria all'altra; ma, a motivo del nesso che sussiste fra alcune Idee, anche ciò che non coincide con la vita, e tuttavia la include essenzialmente, esclude la morte; e questa è appunto l'anima. Dunque, l'anima esclude la morte, così come la neve esclude il caldo, il tre esclude il pari, il due esclude il dispari, e così di seguito.

Conviene riportare e leggere attentamente il lungo passo, *perché è essenziale al fine della comprensione della validità del paradigma ermeneutico che difendiamo*. In effetti, molti studiosi non hanno compreso che qui Platone non intende affatto le Idee come realtà fra loro del tutto indipendenti e non parla assolutamente dell'unica possibile combinazione delle Idee fra di loro come presenza simultanea nei sensibili; al contrario, *Platone fa ruotare l'intero suo ragionamento proprio sui nessi (di congiunzione e di opposizione) fra le Idee, tanto è vero che il ragionamento viene fatto per essere applicato all'anima, che è realtà strettamente affine alle Idee, ossia realtà ideale*.

Ecco il passo:

« Fa bene attenzione a quello che io ora ti voglio spiegare. Ecco: *non soltanto i contrari in sé non si possono accogliere reciprocamente, ma altresì tutte quelle cose che non sono fra loro contrarie, ma hanno tuttavia sempre in sé i contrari, ebbene, nemmeno queste, come pare, accolgono quell'idea che è contraria a quella che è in esse, ma, sopravvenendo questa, o periscono o cedono il campo. O non diremo*

che il tre perirà e sarà pronto piuttosto a sopportare qualsiasi cosa, prima di seguitare ad essere tre e divenire ad un tempo anche pari? ».

« Sicuro » disse Cebete.

« E non di meno » continuò Socrate « il due non è contrario al tre ».

« Certamente no ».

« Dunque, *non solo le Idee contrarie non reggono, avvicinandosi le une alle altre, ma anche certe altre cose non reggono, avvicinandosi a loro i contrari* ».

« Verissimo » disse Cebete.

« Vuoi allora » disse Socrate « che, se ne siamo capaci, noi definiamo quali sono queste cose? ».

« Certamente ».

« Ebbene, o Cebete, *non sono forse quelle che, da qualunque cosa siano dominate, non solo sono costrette a ricevere l'Idea di questa cosa, ma sono sempre costrette a ricevere anche l'Idea di un determinato contrario al contrario in questione?* ».

« Come dici? ».

« Come dicevamo poco fa! Tu sai certamente che le cose che sono dominate dall'Idea del tre, debbono essere, di necessità, non solamente tre, ma altresì dispari ».

« Certamente ».

« Ebbene, a una cosa che abbia una natura come quella del tre, non potrà mai accostarsi l'Idea che è contraria alla Forma che produce questa cosa ».

« No certo ».

« E non era forse l'Idea del dispari quella che produceva il tre? ».

« Sì ».

« E contraria a questa Idea non è l'Idea del pari? ».

« Sì ».

« Allora, ai tre non si accosterà mai l'Idea del pari! ».

« No certo ».

« Pertanto i tre escludono l'Idea del pari ».

« La escludono ».

« Dunque, il tre è dispari ».

« Sì ».

« Allora quello che io volevo definire, cioè quali sono quelle cose che, pur non essendo il contrario di un altro contrario, ciononostante non accolgono questo contrario, — come per esempio il tre, che, pur non essendo contrario del pari, non di meno non lo accoglie, per la ragione che esso porta sempre con sé il contrario del pari, oppure anche il due rispetto al dispari e il fuoco rispetto al freddo e tante altre cose —, ebbene, vedi ora se anche tu lo definisci come segue: cioè che *non solo il contrario non accoglie il proprio contra-*

rio, ma, questo contrario, non lo accoglie nemmeno, dovunque esso vada, quella cosa la quale porta con sé un contrario di esso, ossia che anche la cosa che porta con sé un contrario non potrà mai ricevere il contrario di questo che porta con sé. E ancora una volta te lo ripeto, perché non fa male udire una cosa più volte! Il cinque non accoglierà mai l'Idea del pari, né il dieci, che è il doppio del cinque, riceverà mai quella del dispari. Invero, sebbene il doppio sia contrario, di per sé, ad altro e non al dispari, nondimeno non accoglierà mai l'Idea del dispari, e neanche la frazione tre mezzi e tutte le altre frazioni che comportano la metà accoglieranno l'Idea dell'intero; e neanche le frazioni come un terzo e tutte le altre frazioni di questo tipo. Mi segui e sei d'accordo con me? ».

« Sono perfettamente d'accordo e ti seguo ».

« E ora, di nuovo, » soggiunse « dimmi da capo, e non rispondermi con le stesse parole delle mie domande, ma fa' come ora faccio io. Dico questo perché, oltre alla risposta che abbiamo dato prima, in base alle cose che ora si sono dette, ne vedo un'altra altrettanto sicura. *Infatti, se tu mi domandassi che cosa mai si deve generare in un corpo perché divenga caldo, io non ti darei quella risposta sicura ma troppo ovvia, e cioè che deve generarsi in esso il calore, ma, dalle cose ora dette, io ne ricaverei una più sottile, e cioè ti risponderai che in esso si deve generare il fuoco. E se mi domandassi che cosa si deve generare in un corpo perché si ammali, non ti risponderai che in esso si deve generare la malattia, ma ti direi che in esso si deve generare la febbre. E se mi domandassi che cosa si deve generare in un numero perché divenga dispari, non ti risponderai che in esso si deve generare la disparità, ma che in esso si deve generare una unità, e così di seguito. Vedi un po' se hai inteso bene quello che voglio dire ».*

« Ma ho capito molto bene! » rispose.

« Allora dimmi: che cosa si deve generare in un corpo perché sia vivo? ».

« In quel corpo si deve generare l'anima » disse.

« Ed è forse sempre così? ».

« E come no? » rispose.

« Allora l'anima, qualunque cosa occupi, entra portandovi sempre la vita ».

« Sì, certo » disse.

« E c'è qualcosa contrario alla vita, oppure no? ».

« C'è » rispose.

« E che cos'è? ».

« La morte ».

« E non è forse vero che l'anima non potrà mai accogliere il contrario di ciò che essa apporta, come si è concor-

demente ammesso in base a ciò che prima si è detto? ».

« Sì, » disse Cebete « non potrà assolutamente »⁶⁸.

⁶⁸ *Fedone*, 104 B 6 - 105 D 12:

“Ο τοίνυν, ἔφη, βούλομαι δηλώσαι, ἄθρει. ἔστιν δὲ τόδε, ὅτι φαίνεται οὐ μόνον ἐκεῖνα τὰ ἐναντία ἀλληλα οὐ δεχόμενα, ἀλλὰ καὶ ὅσα οὐκ ὄντ' ἀλλήλοις ἐναντία ἔχει αἰεὶ τάναντία, οὐδὲ ταῦτα ἔοικε δεχομένοις ἐχέειν τὴν ιδέαν ἢ ἂν τῇ ἐν αὐτοῖς οὕση ἐναντία ἦ, ἀλλ' ἐπιούσης αὐτῆς ἦτοι ἀπολλύμενα ἢ ὑπεκχωροῦντα. ἢ οὐ φήσομεν τὰ τρία καὶ ἀπολεῖσθαι πρότερον καὶ ἄλλο ὀτιοῦν πείσεσθαι, πρὶν ὑπομεῖναι ἔτι τρία ὄντα ἄρτια γενέσθαι;

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη ὁ Κέβης.

Οὐδὲ μὴν, ἢ δ' ὅς, ἐναντίον γέ ἐστι δυὰς τριάδι.

Οὐ γάρ οὖν.

Οὐκ ἄρα μόνον τὰ εἶδη τὰ ἐναντία οὐχ ὑπομένει ἐπιόντα ἀλληλα, ἀλλὰ καὶ ἀλλ' ἄττα τὰ ἐναντία οὐχ ὑπομένει ἐπιόντα.

Ἀληθέστατα, ἔφη, λέγεις.

Βούλει οὖν, ἢ δ' ὅς, ἐὰν οἰοί τ' ὤμεν, ὀρισώμεθα ὁποῖα ταῦτά ἐστιν;

Πάνυ γε.

Ἄρ' οὖν, ἔφη, ὦ Κέβης, τάδε εἶη ἂν, ἃ ὅτι ἂν κατάσχη μὴ μόνον ἀναγκάζει τὴν αὐτοῦ ιδέαν αὐτὸ ἴσχειν, ἀλλὰ καὶ ἐναντίου αὐτῷ αἰεὶ τινος;

Πῶς λέγεις;

“Ὡσπερ ἄρτι ἐλέγομεν. οἴσθα γὰρ δήπου ὅτι ἃ ἂν ἢ τῶν τριῶν ιδέα κατάσχη, ἀνάγκη αὐτοῖς οὐ μόνον τρισὶν εἶναι ἀλλὰ καὶ περιττοῖς.

Πάνυ γε.

Ἐπὶ τὸ τοιοῦτον δὴ, φαμέν, ἢ ἐναντία ιδέα ἐκείνη τῇ μορφῇ ἢ ἂν τοῦτο ἀπεργάζεται οὐδέποτε ἂν ἔλθοι.

Οὐ γάρ.

Εἰργάζεται δέ γε ἢ περιττή;

Ναί.

Ἐναντία δὲ ταύτῃ ἢ τοῦ ἀρτίου;

Ναί.

Ἐπὶ τὰ τρία ἄρα ἢ τοῦ ἀρτίου ιδέα οὐδέποτε ἦξει.

Οὐ δῆτα.

Ἄμοιρα δὴ τοῦ ἀρτίου τὰ τρία.

Ἄμοιρα.

Ἀνάρτιος ἄρα ἢ τριάς.

Ναί.

“Ο τοίνυν ἔλεγον ὀρίσασθαι, ποῖα οὐκ ἐναντία τινὶ ὄντα ὅμως οὐ δέχεται αὐτό, τὸ ἐναντίον — οἷον νῦν ἢ τριάς τῷ ἀρτίῳ οὐκ οὔσα ἐναντία οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὸ δέχεται, τὸ γὰρ ἐναντίον αἰεὶ αὐτῷ ἐπιφέρει, καὶ ἢ δυὰς τῷ περιττῷ καὶ τὸ πῦρ τῷ ψυχρῷ καὶ ἄλλα πάμπολλα — ἀλλ' ὅρα δὴ εἰ οὕτως ὀρίζῃ, μὴ μόνον τὸ ἐναντίον τὸ ἐναντίον μὴ δέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνο, ὃ ἂν ἐπιφέρῃ τι ἐναντίον ἐκείνῳ, ἐφ' ὅτι ἂν αὐτὸ ἴη, αὐτὸ τὸ ἐπιφέρον τὴν τοῦ ἐπιφερομένου ἐναντιότητα μηδέποτε δέξασθαι. πάλιν δὲ ἀναμιμνήσκου· οὐ γὰρ χεῖρον πολλάκις ἀκούειν. τὰ πέντε τὴν τοῦ ἀρτίου οὐ δέχεται, οὐδὲ τὰ δέκα τὴν τοῦ περιττοῦ, τὸ διπλάσιον. τοῦτο μὲν οὖν

Già il Ross aveva ben compreso che il significato del passo era esattamente quello su cui abbiamo insistito, e aveva scritto: « L'interesse del passo consiste nel fatto che in esso Platone, come risulta per la prima volta, nota l'esistenza di coppie di Idee collegate come genere e specie. Il passo è dunque un preludio al successivo problema della divisione (διαίρεσις)⁶⁹ e alla discussione sulla comunanza dei generi (κοινωνία τῶν γενῶν)⁷⁰ del *Sofista* »⁷¹.

Un forte rimando al complesso problema del nesso delle Idee, si trova anche nella *Repubblica*, in un passo che abbiamo già sopra letto, dove le Idee sono identificate con un « uno »

καὶ αὐτὸ ἄλλω ἐναντίον, ὅμως δὲ τὴν τοῦ περιττοῦ οὐ δέξεται· οὐδὲ δὴ τὸ ἡμιόλιον οὐδὲ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα, τὸ ἥμισυ, τὴν τοῦ ὅλου, καὶ τριτημόριον αὐ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἶπερ ἔπη τε καὶ συνδοκεῖ σοι οὕτως.

Πάνυ σφόδρα καὶ συνδοκεῖ, ἔφη, καὶ ἔπομαι.

Πάλιν δὴ μοι, ἔφη, ἐξ ἀρχῆς λέγε. καὶ μή μοι ὁ ἂν ἐρωτῶ ἀποκρίνου, ἀλλὰ μιμούμενος ἐμέ. λέγω δὴ παρ' ἣν τὸ πρῶτον ἔλεγον ἀπόκρισιν, τὴν ἀσφαλῆ ἐκείνην, ἐκ τῶν νῦν λεγομένων ἄλλην ὁρῶν ἀσφάλειαν. εἰ γὰρ ἔροίό με ᾧ ἂν τί ἐν τῷ σώματι ἐγγένηται θερμὸν ἔσται, οὐ τὴν ἀσφαλῆ σοι ἐρῶ ἀπόκρισιν ἐκείνην τὴν ἀμαθῆ, ὅτι ᾧ ἂν θερμότης, ἀλλὰ κομψοτέραν ἐκ τῶν νῦν, ὅτι ᾧ ἂν πῦρ· οὐδὲ ἂν ἔρη ᾧ ἂν σώματι τί ἐγγένηται νοσήσει, οὐκ ἐρῶ ὅτι ᾧ ἂν νόσος, ἀλλ' ᾧ ἂν πυρετός· οὐδ' ᾧ ἂν ἀριθμῷ τί ἐγγένηται περιττός ἔσται, οὐκ ἐρῶ ᾧ ἂν περιττότης, ἀλλ' ᾧ ἂν μονάς, καὶ τᾶλλα οὕτως. ἀλλ' ὄρα εἰ ἤδη ἱκανῶς οἶσθ' ὅτι βούλομαι.

Ἄλλὰ πάνυ ἱκανῶς, ἔφη.

Ἀποκρίνου δὴ, ἦ δ' ὅς, ᾧ ἂν τί ἐγγένηται σώματι ζῶν ἔσται;

Ἦν ἂν ψυχὴ, ἔφη.

Οὐκοῦν αἰεὶ τοῦτο οὕτως ἔχει;

Πῶς γὰρ οὐχί; ἦ δ' ὅς.

Ψυχὴ ἄρα ὅτι ἂν αὐτὴ κατάσχη, αἰεὶ ἦκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωὴν;

Ἦκει μέντοι, ἔφη.

Πότερον δ' ἔστι τι ζωῆ ἐναντίον ἢ οὐδέν;

Ἔστιν, ἔφη.

Τί;

Θάνατος.

Οὐκοῦν ψυχὴ τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτὴ ἐπιφέρει αἰεὶ οὐ μὴ ποτε δέξεται, ὡς ἐκ τῶν πρόσθεν ὡμολόγηται;

Καὶ μάλα σφόδρα, ἔφη ὁ Κέβης.

⁶⁹ Cfr. i passi del *Fedro* e del *Sofista* che riportiamo subito appresso.

⁷⁰ Cfr., più avanti, Capitolo tredicesimo, pp. 395 ss.

⁷¹ Ross, *Plato's ...*, p. 33; la traduzione è nostra (nella edizione italiana il passo è a p. 61).

(l'uno-bello, l'uno-brutto, l'uno-buono, e così di seguito); inoltre, sempre in questo passo, si specifica che ciascuna Idea è « una » e tuttavia « presentandosi dovunque in comunanza con azioni, corpi ed altre < Idee >, ciascuna appare *multipla* »⁷².

Questo passo ha veramente imbarazzato molti studiosi, in quanto implica, almeno per le interpretazioni strettamente legate al paradigma tradizionale, una « anomalia » piuttosto consistente: ciascuna Idea è di per sé « una », e tuttavia si manifesta come « molteplice » non solo nel mondo sensibile, ma anche nel mondo ideale *per il suo associarsi con altre Idee* (si pensi, ad esempio, all'Idea di *animale in generale* e alle Idee dei *vari animali speciali* cui quella si associa, risultando pertanto multipla). Evidentemente, Platone parla dell'Idea generale e delle Idee speciali in cui essa *si articola*; e, quindi, *possiede già chiaramente quella dottrina che nei dialoghi successivi esplicherà maggiormente*.

Naturalmente, qualcuno, condizionato dal paradigma al quale si ispirava, ha cercato di emendare il testo, al fine di eliminare la « anomalia ». Si riteneva, cioè, che *Platone potesse essere in possesso solamente di quelle teorie che esponeva in extenso, e solamente quando le esponeva e come le esponeva*. Però già il Ross, ancora una volta, pur cercando di rimanere nell'ambito del paradigma tradizionale, rilevava quanto segue: « Ma abbiamo già trovato che nel *Fedone* Platone dice che l'Idea del tre introduce in gruppi particolari di tre l'Idea del dispari, e questo è possibile solamente perché partecipa dell'Idea stessa del dispari, di guisa che la nozione di partecipazione di una Idea ad un'altra non è nuova in Platone »⁷³.

Nel *Fedro*, poi, in un passo diventato molto famoso, Platone esplicita meglio il problema, per il motivo che la tematica trattata in questo dialogo lo richiedeva, anche se il suo svolgimento si trova solamente in dialoghi successivi, perché questi lo richiedevano in grado maggiore e perché i personaggi chiamati in causa erano, appunto, all'altezza di quelle esplicitazioni e di quegli approfondimenti.

⁷² Cfr., sopra, nota 50.

⁷³ Ross, *Plato's...*, p 37; la traduzione è nostra (nell'edizione italiana il passo è a p. 67).

Leggiamo nel *Fedro*:

Socrate - A me sembra che in tutte le altre cose noi abbiamo fatto veramente giochi; ma tra alcune di queste cose dette a caso, riguardo a due forme di procedimenti non sarebbe spiacevole che qualcuno fosse in grado di cogliere con arte la loro potenza.

Fedro - Quali sono?

Socrate - < La prima forma di procedimento consiste nel > *riconduurre ad un'unica Idea, cogliendo con uno sguardo d'insieme le cose disperse e molteplici* allo scopo di chiarire, definendo ciascuna cosa, intorno alla quale di volta in volta si voglia insegnare [...].

Fedro - E dell'altra forma di procedimento, che cosa dici, o Socrate?

Socrate - Consiste in senso opposto nel *saper dividere secondo le Idee, secondo le articolazioni che hanno per natura, e cercare di non spezzare nessuna parte*, come invece suole fare un cattivo scalco [...].

Fedro - Dici cose verissime.

Socrate - E di queste forme di procedimento, proprio io sono un amante, o Fedro, ossia delle *divisioni* e delle *riunificazioni*, al fine di essere in grado di parlare e di pensare. E se riterrò qualcun altro capace per sua natura di vedere *l'uno e i molti*, io correrò « dietro alle sue orme, come a quelle di un dio »⁷⁴.

Dunque, i procedimenti complementari della dialettica sono due: è il procedimento *generalizzante*, che consiste nel cogliere in funzione di una visione sinottica molteplici Idee particolari e di-

⁷⁴ *Fedro*, 265 C 8 - 266 B 7:

ΣΩ. Ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾶ πεπαῖσθαι· τούτων δὲ τινῶν ἐκ τύχης ῥηθέντων δυοῖν εἰδοῖν, εἰ αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνη λαβεῖν δύναιτό τις, οὐκ ἄχαρι.

ΦΑΙ. Τίνων δῆ;

ΣΩ. Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῆ περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλη [...].

ΦΑΙ. Τὸ δ' ἕτερον δὴ εἶδος τί λέγεις, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἧ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγεῖρου τρόπῳ χρώμενον [...].

ΦΑΙ. Ἀληθέστατα λέγεις.

ΣΩ. Τούτων δὲ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἶός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἠγήσωμαι δυνατόν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄραν, τοῦτον διώκω "κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο".

sperse, nell'ambito di una sola Idea più ampia ed unificatrice; un secondo consiste invece nel procedimento della *distinzione* e della *divisione*, seguendo le articolazioni per natura implicate nell'Idea generale.

Nel *Sofista*, come abbiamo già detto, Platone si spinge ancora più avanti, e determina il duplice procedimento della dialettica nel modo che segue:

Straniero - *Il dividere per generi e non ritenere diversa una Idea che è identica, e non ritenere identica una Idea che è diversa, non diremo che questo sia ciò che è proprio della scienza dialettica?*

Teeteto - Sì, lo diremo.

Straniero - Dunque, chi è capace di fare questo, discerne adeguatamente [1 a] *l'Idea che si stende da molte parti attraverso molte altre, ciascuna delle quali rimane una unità separata, e anche [1 b] molte <Idee> diverse tra loro, abbracciate dal di fuori da un'unica <Idea>; [2 a] e d'altra parte <discerne adeguatamente> una unica <Idea> attraverso molti interi raccolta in unità, e inoltre [2 b] molte <Idee> del tutto distinte e separate. E questo capire in quale modo ciascuna <delle Idee> può comunicare, e in quale no, è saper distinguere per generi⁷⁵.*

Il passo ha suscitato forti discussioni, e di recente è stato ri-studiato anche in modo particolare e analitico; tuttavia bisogna riconoscere che le linee interpretative esatte sembrano essere quelle individuate bene da Stenzel e da coloro che lo hanno seguito⁷⁶. Riportiamo una delle spiegazioni più chiare, che è quella di

⁷⁵ *Sofista*, 253 D 1 - E 2:

ΞΕ. Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταύτῳ εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταύτῳ μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;

ΘΕΑΙ. Ναί, φήσομεν.

ΞΕ. Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἰκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἕξωθεν περιεχομένης, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένης· τοῦτο δ' ἔστιν, ἧ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.

⁷⁶ STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik...*, pp. 62-71. Fra gli studi analitici di questi passi indichiamo quello di A. GOMEZ-LOBO, *Plato's Description of Dialectic in the Sophist 253 d 1 - e 2*, « Phronesis », 22 (1977), pp. 29-47, che segue esattamente quel metodo che noi non condividiamo, e a nostro avviso non riesce affatto a spostare l'ottica che Stenzel aveva prospettato.

Cornford (condotta appunto sulla base delle precisazioni dello Stenzel): « La struttura delle forme è concepita come una gerarchia di genere e di specie, riportabile ai metodi di *Raccolta* e di *Divisione*. La prima metà dell'enunciato si riferisce soprattutto al processo preliminare della *Raccolta* descritta nel *Fedro* come "fare una indagine sinottica di Forme (specie) ampiamente sparse e ricondurle ad una singola Forma (genere)". Perciò qui ci sono in primo luogo un determinato numero di Forme (πολλά) "ciascuna delle quali resta separata dalle altre". Queste sono le specie sparse che bisogna raccogliere, inclusa la Forma specifica (o Forme specifiche) che noi vogliamo definire alla fine. Il dialettico esamina la raccolta e "chiaramente discerne" per intuizione il carattere comune (generico) "che si estende" attraverso tutte quelle. Così egli coglie intuitivamente la Forma generica, che egli intende prendere per la divisione. Questa Forma generica egli ora la vede come unità che è complessa, che abbraccia molte differenti Forme fra loro diverse, che nella successiva divisione compariranno come differenze specifiche, o come Forme specifiche caratterizzate dalle loro differenze. La seconda metà dell'enunciato è meno facile da interpretare. [...] Come la prima metà descrive i risultati della *Raccolta*, la seconda metà sembra descrivere i risultati della successiva *Divisione*. Le numerose Forme che in seguito alla *Raccolta* apparivano come abbracciate da una singola Forma generica, ora appaiono come "del tutto distinte e separate". La divisione ha portato alla luce tutte le differenze che le distinguono. Le specie indivisibili in cui la divisione termina sono "interamente separate", nel senso che esse sono reciprocamente escludentisi ed incompatibili: l'Uomo non può mescolarsi con il Bue perché tutti e due si mescolano con l'Animale, o come l'Uomo si mescola con Bipede, e Bue con Quadrupede. Con queste numerose Forme contrasta la Forma unica connessa in unità "attraverso molti interi" (δι' ὅλων πολλῶν). Il termine "intero" si riferisce alle molte (specifiche) Forme, perché, ora che sono state completamente definite, esse sono viste come complesse: ciascuna è un intero le cui parti sono enumerate nella definizione definitiva, come ad esempio "l'Uomo è l'animale bipede razionale". Da ultimo, attraverso tutti questi interi subordinati — Uomo, Bue, Cavallo, ecc. —, la singola Forma generica di animale è, per così dire, dispersa. Essa si mescola con ciascuna Forma specifica, e tuttavia, in virtù della

sua natura, essa è "connessa in un'unità" che attraversa tutte quelle »⁷⁷.

Ed ecco un interessante passo parallelo, che si legge nel *Politico*:

Socrate il giovane - Hai parlato di sezioni veramente grandi, e ben differenti l'una dall'altra.

Straniero - Ciò che talvolta, o Socrate, credendo di dire qualcosa di sapiente dicono molti degli uomini autorevoli [scil.: i Pitagorici], che l'arte della misura riguarda tutte le cose che si producono, questo è appunto ciò che ora è stato detto. Della misura, infatti, in qualche modo partecipano tutte quante le cose che sono dovute all'arte. *Ma per la ragione che costoro non sono abituati a guardare alle Idee nel fare distinzioni, congiungono insieme immediatamente queste cose che sono tanto differenti, ritenendole uguali, e per contro fanno l'opposto non dividendo altre cose che sono differenti in parti, quando invece si dovrebbe, non appena si sia avvertita la comunanza di molte cose fra di loro, non distaccarsene prima che si siano viste le differenze, almeno tutte quelle che hanno carattere di Idee; e d'altra parte, quando si notano diversità di molti tipi in molte cose, non è lecito che ci si senta sconcertati e che si desista prima di aver stretto tutte quante le cose affini all'interno di una unica uguguglianza, e di averle rinchiuse nell'essenza di un genere*⁷⁸.

Infine, il *Filebo* presenta tale questione con l'esplicitazione della tesi di base del rapporto strutturale dell'uno e dei molti:

⁷⁷ F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935, più volte riedito, pp. 267 s.

⁷⁸ *Politico*, 284 E 9 - 285 B 6:

NE. ΣΩ. Καὶ μέγα γε ἐκάτερον τμήμα εἶπες, καὶ πολὺ διαφέρον ἀλλήλοιν.

ΞΕ. Ὁ γὰρ ἐνίοτε, ὦ Σώκρατες, οἴομενοι δὴ τι σοφὸν φράζειν πολλοὶ τῶν κομψῶν λέγουσιν, ὡς ἄρα μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα, τοῦτ' αὐτὸ τὸ νῦν λεχθὲν ὄν τυγχάνει. μετρήσεως μὲν γὰρ δὴ τινα τρόπον πάνθ' ὅποσα ἔντεχνα μετείληφεν· διὰ δὲ τὸ μὴ κατ' εἶδη συνειθίσθαι σκοπεῖν διαιρουμένους ταῦτά τε τοσοῦτον διαφέροντα συμβάλλουσιν εὐθύς εἰς ταύτὸν ὁμοία νομίσαντες, καὶ τούναντίον αὐτοῦ τούτου δρῶσιν ἕτερα οὐ κατὰ μέρη διαιροῦντες, δέον, ὅταν μὲν τὴν τῶν πολλῶν τις πρότερον αἰσθηταὶ κοινωνίαν, μὴ προαφίστασθαι πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδη πάσας ὅποσαι περὶ ἐν εἶδεσι κεῖνται, τὰς δὲ αὐτοῦ παντοδαπὰς ἀνομοιότητας, ὅταν ἐν πλήθεσιν ὀφθῶσιν, μὴ δυνατὸν εἶναι δυσωπούμενον παύεσθαι πρὶν ἂν σύμπαντα τὰ οἰκεία ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἔρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται.

Noi affermiamo che *l'identità dell'uno e dei molti* stabilita nei ragionamenti ricorre dovunque e sempre in ciascuna delle cose che si dicono, ora e in passato. E questo non cesserà mai, né ha avuto principio ora, ma una cosa di questo genere, come mi sembra, in noi è una proprietà dei ragionamenti medesimi, *immortale e non soggetta a vecchiaia*⁷⁹.

Ma per capire bene questa tesi nelle sue varie implicanze, dovremo metterla in connessione con la protologia delle « Dottrine non scritte », che fanno capolino in questo dialogo forse nella maniera più massiccia (sia pure non nella loro globalità), e perciò sarà necessario parlare prima di queste.

Qui concludiamo il tema che abbiamo trattato, rilevando un punto conclusivo.

Tutto quanto abbiamo detto implica chiaramente che le Idee costituiscano una sfera gerarchica, che, procedendo dal basso all'alto, sale verso Idee sempre più generali (così come, procedendo dall'alto al basso, scende verso Idee sempre più particolari). Tuttavia, Platone non ci dice in maniera sistematica quali siano queste Idee generali, e ci offre solamente trattazioni di *alcune di esse*, come ad esempio nel *Sofista*, e in altro modo nel *Filebo*. Ma ciò che colpisce ancora di più è il fatto che solamente nella *Repubblica* (che peraltro costituisce il suo capolavoro) Platone parli chiaramente (anche se parzialmente) dell'Idea suprema, che è l'Idea del bene, ma non presentandola affatto come una sorta di *summum genus*, di cui le sottostanti Idee sarebbero articolazioni; la presenta, invece, come *al-di-sopra-dell'essere*, e come *causa dell'essere stesso e dell'essenza delle Idee*, ma senza precisare come vada interpretato questo tipo di causazione, ossia senza spiegare come e perché l'Idea del bene fonda l'essere, il conoscere e tutti i valori morali.

Ed è proprio su questi punti, i quali hanno acceso il maggior numero di discussioni e di contrasti, che le « Dottrine non scritte » portano notevoli soccorsi, e ci aiutano a risolvere le difficoltà in maniera assai efficace. E in effetti, se si trascurano le « Dottrine non scritte », per risolvere questi problemi e per spie-

⁷⁹ *Filebo*, 15 D 4-8: Φαμέν που ταύτὸν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γινόμενα περιτρέχειν πάντη καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων αἰεί, καὶ πάλαι καὶ νῦν. καὶ τοῦτο οὔτε μὴ παύσηται ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν.

gare i punti chiave di questi dialoghi, non resterebbero se non due vie da battere (che sono poi quelle che sono state effettivamente battute): quella di ricorrere surrettiziamente a sviluppi teorici ricavati da sistemi posteriori a Platone, oppure quella di giudicare quei passi cruciali come squarci intuitivi e non sviluppati (come anche noi in passato credevamo).

Ma c'è ancora un altro problema che la stessa mappa metafisica del *Fedone* lascia aperto, ossia l'intervento di una Intelligenza universale nella spiegazione dei rapporti sussistenti fra le Idee e le molteplici cose sensibili. Questo problema verrà più volte ripreso e trattato nel corso degli stessi scritti e Platone fornirà soluzioni di elevato livello; tuttavia, anche la soluzione definitiva di tale problema implica una connessione con la protologia delle « Dottrine non scritte ». Pertanto, prima di passare alla protologia, concludiamo la nostra trattazione della teoria delle Idee specificando i termini essenziali della questione, in modo che il quadro dei problemi metafisici sollevati dagli scritti platonici, e che vanno connessi con la protologia per essere risolti a fondo, risulti completo.

VIII. LA PROBLEMATICA DELL'UNO E DEI MOLTI CONSIDERATA IN RELAZIONE AL RAPPORTO FRA LE IDEE E IL MONDO SENSIBILE E L'OPERA MEDIATRICE DEL DEMIURGO

Il problema del *rapporto fra l'uno e i molti*, che si impone ai fini di poter comprendere i rapporti sussistenti fra le differenti Idee e per spiegare la loro derivazione da un principio primo, si ripropone, come abbiamo già a più riprese accennato, anche al livello della spiegazione dei rapporti sussistenti fra le Idee medesime e le cose sensibili.

A questo proposito va ricordato che l'interpretazione dei rapporti fra il mondo delle Idee e il mondo sensibile fu soggetta a fraintendimenti già da parte di alcuni contemporanei e perfino da parte di alcuni discepoli di Platone, tanto è vero che nel *Parmenide* egli prende di mira ed in parte confuta alcune interpretazioni che ricordano alcune di quelle che vengono sostenute addirittura nella *Metafisica* di Aristotele, di cui in parte abbiamo già parlato, e su cui torneremo in maniera dettagliata più avanti.

In effetti, Platone nei suoi scritti presenta differenti prospettive al riguardo, affermando che fra sensibile e intelligibile c'è (a)

un rapporto di *mimesi* o di imitazione, (b) oppure di *metessi* o di partecipazione, (c) oppure di *koinonía* o di comunanza, (d) oppure ancora di *parousía* o di presenza⁸⁰. E su questi termini si è fatto un gran discutere, andando oltre il giusto segno e la giusta misura.

Ma Platone nel *Fedone* ha detto esplicitamente che questi termini dovevano esser intesi *come semplici proposte sulle quali egli non intendeva affatto insistere, e alle quali non intendeva dare la consistenza di una risposta definitiva*; ciò che gli premeva era semplicemente di stabilire che *l'Idea è la vera causa del sensibile*, ossia il principio delle cose, la loro *ratio essendi*, il loro fondamento e la loro condizione metafisica⁸¹. Egli intendeva, insomma, fermarsi al primo livello che si raggiunge con la prima tappa della « seconda navigazione ». In effetti, per raggiungere la risposta definitiva, avrebbe dovuto chiamare in causa la protologia delle « Dottrine non scritte », e precisamente la prospettiva dei Principi supremi.

Tenendo presente tutto questo, quei termini platonici di cui abbiamo sopra detto, si chiariscono abbastanza bene, nel modo che segue, naturalmente restando al livello guadagnato dalla prima tappa della « seconda navigazione », e anche a questo livello lasciando un grosso problema ancora aperto, come vedremo.

(a) Il sensibile è *mimesi* dell'intelligibile perché lo imita, pur senza mai riuscire ad eguagliarlo (nel suo divenire continuo s'avvicina, crescendo, al modello ideale e poi se ne allontana corrompendosi).

(b) Il sensibile, nella misura in cui realizza la propria essenza, *partecipa*, cioè ha parte dell'intelligibile (e, in particolare, proprio per questo suo *aver parte* dell'Idea, esso è, ed è conoscibile).

(c) Si può dire che il sensibile abbia una *comunanza*, cioè una tangenza, con l'intelligibile, giacché questo è causa e fondamento di quello: quanto il sensibile ha di essere e di conoscibilità

⁸⁰ Cfr. *Fedone*, 100 C-E. In questo passo PLATONE parla espressamente del secondo, terzo e quarto tipo di rapporti; ma in 74 D e in 75 B lascia chiaramente intendere anche il rapporto di imitazione.

⁸¹ Cfr. *Fedone*, 100 D.

lo desume dall'intelligibile, e, nella misura in cui ha questo essere e questa intelligibilità, ha « comunanza » con l'intelligibile.

(d) Infine, si può anche dire che l'intelligibile è *presente* nel sensibile nella misura in cui la causa è nel causato, il principio è nel principiato, la condizione è nel condizionato.

In questo modo la terminologia platonica diviene chiara. E chiaro diviene il celebre termine « paradigma », ossia « modello », con cui Platone designa il ruolo delle Idee nei confronti dei sensibili che le « imitano » e che ne sono quasi « copie »⁸². Platone esprime col termine « paradigma » quella che, con linguaggio moderno, si potrebbe chiamare la « normatività ontologica » dell'Idea, cioè il *come le cose devono essere*, ossia il *dover essere delle cose* (e dunque l'essere metafisico-regolativo delle cose). L'Idea di santo è « paradigma » perché esprime come le cose o le azioni *debbano essere* fatte ed essere per venir dette sante; l'Idea di bello è « paradigma » perché esprime come le cose *debba-no* essere formalmente strutturate per essere e venir dette belle, e così via⁸³.

In questa concezione, però, restava aperto, oltre al problema protologico del rapporto dell'uno e dei molti, anche quel problema che la mappa metafisica del *Fedone* presenta come essenziale (e da cui addirittura parte la « seconda navigazione »), ma che poi lascia irrisolto: il rapporto fra le cose e le Idee non può *venir concepito come immediato, e pertanto occorre un mediatore, ossia un principio che operi la imitazione, assicuri la partecipazione, metta in atto la presenza e fondi la comunanza*.

È, questo, il grande problema dell'*Intelligenza* ordinatrice e della sua funzione. Evidentemente, come vedremo meglio più avanti, Platone possedeva una perfetta soluzione del problema già quando scriveva il *Fedone*, tanto è vero che la anticipò in numerosi dialoghi immediatamente posteriori al *Fedone*, a partire dalla *Repubblica*⁸⁴, ma lo formulò con maggiore ampiezza, secondo uno schema divenuto classico, nel *Timeo*. La mediazione fra il sensibile e l'intelligibile è opera di una Intelligenza supre-

⁸² Di questo concetto di « paradigma » parleremo nel Capitolo diciottesimo, trattando del *Timeo*.

⁸³ Cfr., ad esempio, *Eutifrone*, 6 D.

⁸⁴ Cfr., più avanti, Capitolo sedicesimo, *passim*.

ma, che viene associata all'immagine divenuta classica del « Demiurgo », ossia l'immagine di un Artefice il quale plasma la *chora* (vale a dire una spazialità indeterminata, una sorta di sostrato o di eccipiente informale), in funzione del « modello » delle Idee, facendo sì che ciascuna cosa assomigli, imiti, il più perfettamente possibile, il suo « paradigma ideale ». Ma, come più volte abbiamo rilevato e come più avanti cercheremo di dimostrare in maniera adeguata, se non si tengono presenti le larghe infiltrazioni di carattere protologico, non si arriva al fondo nella soluzione di questo problema. Platone chiamerà in causa, soprattutto nel *Filebo*, le categorie metafisiche del *limite*, dell'*illimito*, della loro *mescolanza* e della *causa della mescolanza*, per spiegare l'opera esercitata dalle Idee sulla *chora* indeterminata (sul sostrato di tipo materiale) e quindi che le cose nascono da questa « mescolanza », ad opera della causa operante la mescolanza, che è appunto l'Intelligenza demiurgica. E questa operazione è, in ultima analisi, l'azione determinante esercitata *dall'uno sull'indeterminato molteplice ad opera dell'Intelligenza*; e la « mescolanza » che ne deriva è l'unità-nella-molteplicità.

Nello stesso *Timeo*, ad un certo punto, Platone ci rivela espressamente quanto segue:

[...] *Dio possiede la scienza e ad un tempo la potenza per mescolare molte cose in unità e di nuovo per scioglierle dall'unità in molte; ma nessuno degli uomini ora sa fare né l'una né l'altra cosa, né mai lo saprà in avvenire*⁸⁵.

Chiunque ci abbia fin qui seguito e non si sia accampato su posizioni di difesa ad oltranza del paradigma tradizionale, avrà compreso in maniera adeguata che, per poter risolvere i vari problemi che la teoria delle Idee solleva e che abbiamo messo a tema, bisogna affrontare e risolvere a tutto tondo proprio il grande problema della protologia platonica nella ricostruzione che ne ha dato la Scuola platonica di Tubinga, che nell'interpretazione della protologia ha guadagnato il livello più elevato finora raggiunto dall'esegesi della filosofia platonica e in particolare della sua metafisica non scritta.

⁸⁵ *Timeo*, 68 D 4-7: [...]. Θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν συγκεραυνῶναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός, ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν οὔτε εἰς αὐθίς ποτε ἔσται.

La « seconda navigazione » nella sua tappa finale: la teoria dei Principi supremi (Uno e Diade indefinita) e la sua funzione strutturale

I. DALLA TEORIA DELLE IDEE ALLA PROTOLOGIA

È venuto, ora, il momento di affrontare quei « postulati » supremi, di cui parla la mappa metafisica tracciata da Platone nel *Fedone*, descrivendo la sua « seconda navigazione »¹. Essi rappresentano, in sostanza, quelle « cose di maggior valore » di cui parla il *Fedro*², ossia i Principi primi e supremi riservati alla oralità dialettica³. A queste « Dottrine non scritte » abbiamo già fatto sopra più volte riferimento; e qui dovremo tracciarne in sintesi le linee essenziali, perché, come ormai ogni lettore potrà rendersi ben conto, *solo alla luce di esse l'ontologia delle Idee (e di conseguenza l'intero pensiero di Platone) può acquistare unità e senso compiuto.*

Un buon avvio alla comprensione preliminare del discorso protologico (che a molti interpreti di Platone continua ad apparire estremamente ostico), può essere fornito, in aggiunta a quanto sopra abbiamo già più volte rilevato, da un rilievo generale concernente una caratteristica essenziale del modo di pensare dei Greci.

Una convinzione basilare, che innerva tutta la filosofia precedente a Platone, consiste nella convinzione secondo la quale *spiegare significa unificare.*

Questa convinzione sorreggeva, in primo luogo, il discorso di tutti i Fisici, i quali procedevano a spiegare la molteplicità dei

¹ Cfr., sopra, Capitolo quinto, *passim*.

² Cfr., sopra, Capitolo terzo, *passim*.

³ Cfr., sopra, Capitolo terzo, pp. 89 ss. e 96 ss.

fenomeni riguardanti il cosmo, appunto riducendola all'*unità di un principio*, o di *alcuni principi, unitariamente concepiti*, e raggiungeva l'espressione estrema (ma proprio per questo assai istruttiva) nelle dottrine degli Eleati, i quali *risolvevano nell'unità la totalità dell'essere*, sfociando in un vero e proprio *monismo radicale*.

Ma tale convinzione sorreggeva anche il discorso socratico, imperniato per intero sulla domanda « che cos'è », la quale implicava *la riduzione sistematica di ciò che era oggetto di discussione ad una unità*. E in particolare, nell'ambito dell'etica (cui Socrate dedicò il suo interesse principale) ciò che stiamo illustrando si rendeva evidentissimo: tutte le complesse manifestazioni caratterizzanti la vita morale e politica venivano ridotte all'*unità della virtù*, la quale, a sua volta, veniva ridotta, come è ben noto, a *scienza (le molte virtù erano spiegate con la riduzione ad una unica essenza, consistente nella unità della vera conoscenza)*.

Orbene, la dottrina stessa delle Idee di Platone, nel suo complesso, è nata esattamente — come abbiamo sopra veduto⁴ — da una analoga convinzione e da una cospicua accentuazione dell'importanza della funzione della *visione sinottica*, cui approda l'operazione metodica della « unificazione » del molteplice che si intende spiegare. *La pluralità delle cose sensibili si spiega, precisamente, mediante la riduzione sinottica all'unità dell'Idea*.

Senonché — come sopra abbiamo già precisato —, la teoria delle Idee mette capo ad una *ulteriore pluralità, sia pure sul nuovo piano metafisico dell'intelligibile*⁵. Infatti, se i molti uomini sensibili sono unificati e spiegati dalla corrispondente Idea di uomo, i molti alberi dalla Idea di albero, le molte manifestazioni del bello dall'Idea di bello, e se così è per tutte quante le realtà empiriche che noi indichiamo con lo stesso nome, allora è evidente che la molteplicità sensibile risulta semplificata e risolta dalle Idee intelligibili; ma *la molteplicità intelligibile, a sua volta, non viene di per sé risolta*. Si tenga inoltre presente che Platone ammette Idee non solo per quelle cose che chiamiamo realtà sostanziali (uomo, animali, vegetali, ecc.), ma anche per tutte le qualità e per tutti gli aspetti delle cose raggruppabili sinotticamente (bello, grande, doppio, e così via), sicché *il pluralismo del*

⁴ Cfr. in particolare, sopra, pp. 186 ss.

⁵ Cfr., sopra, pp. 197 ss.

*mondo delle Idee (ossia il pluralismo delle realtà intelligibili) risulta veramente assai cospicuo, come già Aristotele, in un passo sopra riportato, sottolineava in maniera molto marcata*⁶.

È evidente, allora, che *la teoria delle Idee non poteva costituire il livello di spiegazione ultimativa*. Infatti, il « molteplice » sensibile si spiega con Idee, che sono « unità », ma che, a loro volta, nel loro insieme formano un « molteplice » intelligibile; pertanto questo, appunto in quanto « molteplice », richiede una ulteriore spiegazione; di conseguenza, si impone la necessità di risalire ad *un secondo livello di fondazione metafisica*.

Ebbene, nei suoi dialoghi e per quei lettori che si limitavano alla lettura dei medesimi, Platone ha ritenuto che il primo livello di fondazione metafisica fosse sufficiente, *giacché, una volta guadagnata la teoria delle Idee, le varie dottrine che egli affidava agli scritti sarebbero risultati abbastanza giustificate*. Ma con gli allievi e all'interno dell'Accademia, al fine di risolvere i problemi che la teoria stessa delle Idee sollevava, egli fece oggetto di discussione, ed in maniera assai considerevole, *proprio il secondo livello di fondazione*.

Si realizzava, in questa maniera, anche l'ultimo tratto della « seconda navigazione » e si attuava il suo momento conclusivo, appunto secondo il piano tracciato nella mappa metafisica del *Fedone*.

Lo schema di ragionamento che sorregge la duplicità di livello di fondazione metafisica è il seguente. *Come la sfera del molteplice sensibile dipende dalla sfera delle Idee, così, analogamente, la sfera della molteplicità delle Idee dipende da una ulteriore sfera di realtà, da cui derivano le Idee medesime, e questa è la sfera suprema e prima in senso assoluto*.

Questa sfera è costituita, pertanto, dai Principi primi. Platone li chiamava espressamente, come sappiamo, « realtà supreme e prime », τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα, ed è proprio per questo motivo che noi proponiamo di chiamare *protologia* (discorso intorno ai Principi *primi*) la dottrina che di essi si occupa.

Questa dottrina contiene la fondazione ultimativa, perché spiega quali siano i Principi da cui scaturiscono le Idee (che a lo-

⁶ *Repubblica*, V, 475 E 3 - 476 A 7. Si veda, inoltre, il testo di ARISTOTELE riportato al Capitolo sesto, pp. 178 ss.

ro volta spiegano le restanti cose), e pertanto fornisce la spiegazione della totalità delle cose che sono.

È chiaro, dunque, in che senso ontologia delle Idee e proto-logia o teoria dei Principi costituiscano *due distinti livelli di fondazione*, due piani successivi dell'indagine metafisica, vale a dire due tappe della « seconda navigazione », come abbiamo più volte ripetuto.

II. I DOCUMENTI PIÙ SIGNIFICATIVI SULLA DUPLICITÀ DI LIVELLO DELLA FONDAZIONE METAFISICA

Leggiamo i documenti salienti a questo riguardo⁷, anticipando, al fine di poterli preliminarmente intendere, che i Principi supremi (ossia ciò che è assolutamente primo) sono, secondo Platone, *l'Uno supremo*, che è il principio di determinazione formale, e *la Diade o Dualità indeterminata (indefinita o infinita) di grande-e-piccolo*, che è Principio di variabilità indefinita. Sul preciso significato di questi Principi diremo più avanti; per ora vogliamo porre attenzione alla documentazione storica *intorno alla scansione platonica a due livelli della fondazione metafisica e intorno al vertice della dottrina dei Principi dell'Uno e della Diade*.

Aristotele nella *Metafisica*, dopo aver in breve spiegato la genesi della dottrina delle Idee, scrive:

Poiché, quindi, le Forme [= Idee] sono cause delle altre cose [primo livello], Platone ritenne che gli elementi costitutivi delle Forme fossero gli elementi di tutti gli esseri. Come

⁷ Su questo tema si vedranno, per opportuni approfondimenti: KRÄMER, *Areté...*, pp. 249-318; IDEM, *Platone...*, pp. 153-178; GAISER, *Platons...*, pp. 41-172. Per una indicazione di tutta la letteratura critica significativa concernente questa tematica protologica e le « Dottrine non scritte » di PLATONE in generale, si vedano: KRÄMER, *Platone...*, pp. 418-432 (che cita opere dal 1742 al 1982), e WIPPERN, *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons...*, pp. 449-464 (che cita la letteratura critica del '900 con le relative recensioni). La raccolta delle testimonianze della tradizione indiretta sulle « Dottrine non scritte » di PLATONE, che costituisce il punto di riferimento principale, è quella di GAISER, *Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, pubblicata come *Anhang* del volume *Platons ungeschriebene Lehre*, più volte citato, alle pp. 441-557. KRÄMER ha presentato le principali di queste testimonianze nella Appendice III del volume *Platone...*, pp. 370-417, da noi tradotte per la prima volta. Per comodità del lettore daremo l'indicazione della numerazione che le testimonianze riportate hanno in ambedue queste raccolte.

elemento materiale delle Forme [= Idee] egli poneva il Grande-e-piccolo, e come causa formale l'Uno [secondo livello] ⁸.

E, poco più avanti, saggiando la dottrina di Platone con la propria dottrina sulle cause, Aristotele ribadisce, con la massima chiarezza, che Platone ha fatto uso della *causa materiale* e della *causa formale* in due sensi, vale a dire appunto a due livelli:

Platone, dunque, ha risolto in questo modo la questione di cui stiamo facendo indagine. Da quanto si è detto, risulta chiaro che egli ha fatto uso di due sole cause: di quella formale e di quella materiale. *Infatti le Idee sono cause formali delle altre cose [primo livello], e l'Uno è causa formale delle altre Idee [secondo livello]. E alla domanda quale sia la materia avente funzione di sostrato, di cui si predicano le Idee nell'ambito dei sensibili [primo livello], e di cui si predica l'Uno nell'ambito delle Idee [secondo livello], egli rispose che è la Dualità, cioè il Grande-e-piccolo ⁹.*

Teofrasto conferma, dal canto suo, con osservazioni analoghe:

E anche Platone, nel riportare le cose ai principi, potrebbe sembrare che tratti delle cose sensibili collegandole alle Idee [primo livello], e queste, a loro volta, ai numeri, e che da questi risalga ai principi [secondo livello], e che poi discenda, attraverso la generazione, fino alle cose di cui si è detto ¹⁰.

⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 987 b 18-21 (GAISER, *Test. Plat.*, 22 A = KRÄMER, *Platone ...*, III 9): ἐπεὶ δ' αἰτία τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τὰ κείνων στοιχεῖα πάντων ᾤθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἓν.

⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 988 a 7-14 (GAISER, *Test. Plat.*, 22 A = KRÄMER, *Platone ...*, III 9): Πλάτων μὲν οὖν περὶ τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισεν· φανερόν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαν μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστὶ καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην (τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἰτία τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδεσι τὸ ἓν), καὶ τίς ἢ ὕλη ἢ ὑποκειμένη καθ' ἧς τὰ εἶδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἶδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστὶ, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.

¹⁰ TEOFRASTO, *Metafisica*, 6 b. 11-16 (GAISER, *Test. Plat.*, 30 = KRÄMER, *Platone ...*, III 8): Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς δόξειεν ἂν ἄπτεσθαι τῶν ἄλλων εἰς τὰς ἰδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμούς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχάς, εἶτα κατὰ τὴν γένεσιν μέχρι τῶν εἰρημένων.

In una testimonianza di Sesto Empirico, che attinge ad alcune relazioni sulle « Dottrine non scritte » di Platone, si legge:

Risulta dunque chiaro, da quanto si è detto, che i principi dei corpi coglibili col solo pensiero debbono essere incorporei. Se, pertanto, ci sono enti incorporei che esistono anteriormente ai corpi, non per questo essi sono senz'altro necessariamente elementi delle cose che esistono e principi primi. Consideriamo, ad esempio, *come le Idee, che secondo Platone sono incorporee, preesistano ai corpi, e come ciascuna cosa che si genera si generi sulla base di rapporti con esse* [primo livello]. *Orbene, ciononostante, esse non risultano principi primi delle cose, dal momento che ciascuna Idea considerata singolarmente si dice che è una, mentre considerata insieme ad un'altra o a più altre, è detta due, tre, quattro, cosicché deve esistere qualcosa che è ancora al di sopra della loro realtà, ossia il numero, per partecipazione al quale l'uno, il due, il tre o un numero maggiore si predica di esse.*

[...] *I principi degli esseri sono dunque due, la prima unità, per partecipazione alla quale tutte le unità che si contano sono concepite appunto come uniti, e la dualità indeterminata per partecipazione alla quale tutte le dualità determinate sono appunto dualità* [secondo livello] ¹¹.

E Alessandro, desumendo dalle relazioni di Aristotele sulle lezioni platoniche, ribadisce questi concetti, e scrive:

Inoltre, le Idee sono principi delle altre cose [primo livello], mentre delle Idee, che sono numeri, sono principi i

¹¹ SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, X 258 e 262 (GAISER, *Test. Plat.*, 32 = KRÄMER, *Platone ...*, III 12): ἄλλ' ὅτι ἀσωμάτους εἶναι δεῖ τὰς ἀρχὰς τῶν λόγῳ θεωρητῶν σωμάτων, ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές. ἤδη δὲ οὐκ εἶ τινα προῦφέστηκε τῶν σωμάτων ἀσώματα, ταῦτ' ἐξ ἀνάγκης στοιχειᾶ ἐστὶ τῶν ὄντων καὶ πρῶταί τινες ἀρχαί. — ἰδοὺ γὰρ καὶ αἱ ἰδέαι ἀσώματοι οὔσαι κατὰ τὸν Πλάτωνα προῦφεστᾶσι τῶν σωμάτων, καὶ ἕκαστον τῶν γιγομένων πρὸς αὐτὰς γίνεται· ἀλλ' οὐκ εἰσι τῶν ὄντων ἀρχαί, ἐπεὶ περ ἕκαστη ἰδέα κατ' ἰδίαν μὲν λαμβανομένη ἐν εἶναι λέγεται, κατὰ σύλληψιν δὲ ἐτέρας ἢ ἄλλων δύο καὶ τρεῖς καὶ τέσσαρες, ὥστε εἶναι τι ἐπαναβεβηκὸς αὐτῶν τῆς ὑποστάσεως, τὸν ἀριθμόν, οὐ κατὰ μετοχὴν τὸ ἐν ἢ τὰ δύο ἢ τὰ τρία ἢ τὰ τούτων ἐτι πλείονα ἐπικατηγορεῖται αὐτῶν. —

[...] δύο οὖν τῶν ὄντων ἀρχαί, ἢ τε πρώτη μονάς, ἧς κατὰ μετοχὴν πᾶσαι αἱ ἀριθμηταὶ μονάδες νοοῦνται μονάδες, καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἧς κατὰ μετοχὴν αἱ ὠρισμέναί δυάδες εἰσὶ δυάδες.

principi dei numeri; e i principi dei numeri diceva essere l'unità e la dualità [secondo livello] ¹².

Ancora da Aristotele apprendiamo inoltre quanto segue:

Platone, inoltre, attribuì la causa del bene al primo dei suoi elementi e attribuì quella del male all'altro, come già avevano cercato di fare, come dicemmo, alcuni dei filosofi precedenti, per esempio Empedocle e Anassagora ¹³.

Fra coloro che affermano l'esistenza di sostanze immobili, alcuni dicono che lo stesso Uno è il Bene in sé; certamente essi ritenevano che l'essenza di esso fosse l'Uno ¹⁴.

Naturalmente, nel leggere simili dottrine, molti studiosi provano, di primo acchito, una reazione di ripulsa. Si tratta, in effetti, della reazione che provano tutti quegli studiosi che, trovandole in distonia con i dialoghi e non riuscendo di conseguenza ad orientarsi, le rigettano e le condannano in vario modo. Ma si tratta anche di quella reazione che provarono molti contemporanei di Platone, che non riuscirono a comprendere il significato di questi discorsi. Infatti, come ci è espressamente tramandato, Platone stesso tentò, almeno una volta, di portare quelle dottrine fuori dell'Accademia, non con gli scritti, ma con una pubblica conferenza (o con un ciclo di conferenze). Ma i risultati furono i seguenti:

Come Aristotele soleva sempre raccontare, questa era l'impressione che provava la maggior parte di coloro che ascoltarono la conferenza di Platone *Intorno al Bene*. Infatti ciascuno vi era andato, pensando di poter apprendere uno di questi che sono considerati beni umani, come la ricchezza, la salute e la forza e, in generale, una meravigliosa felicità. Ma

¹² ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Arist. Metaph.*, p. 56, 6-9 HAYDUCK (GAISER, *Test. Plat.*, 22 B = KRÄMER, *Platone ...*, III 10): ἔτι τὰ μὲν εἶδη τῶν ἄλλων ἀρχαί, τῶν δὲ ἰδεῶν ἀριθμῶν οὐσῶν ἀρχαί αἱ τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχαί· ἀρχὰς δὲ ἀριθμοῦ ἔλεγεν εἶναι τὴν τε μονάδα καὶ τὴν δυάδα.

¹³ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 988 a 14-17 (GAISER, *Test. Plat.*, 22 A = KRÄMER, *Platone ...*, III 9): ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν, ὥσπερ φαμέν καὶ τῶν προτέρων ἐπιζητῆσαί τινες φιλοσόφων, οἷον Ἐμπεδοκλέα καὶ Ἀναξαγόραν.

¹⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, N 4, 1091 b 13-15 (GAISER, *Test. Plat.*, 51 = KRÄMER, *Platone ...*, III 24): τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μὲν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μὲντοι τὸ ἓν αὐτοῦ ὦντο εἶναι μάλιστα.

quando risultò che i discorsi vertevano *intorno a cose matematiche, numeri, geometria e astronomia, e, da ultimo, si sosteneva che vi è un Bene, un Uno*, io credo che questo sia sembrato qualcosa del tutto paradossale. Di conseguenza alcuni disprezzarono la cosa, altri la biasimarono ¹⁵.

Dunque, è necessario non cadere nell'errore in cui caddero quegli uditori (e molti studiosi moderni con loro); ma, per evitare questo errore, è necessario sforzarsi di capire che cosa intendesse Platone parlando dell'Uno e della Dualità indeterminata come di Principi supremi (τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα), dando inoltre grande importanza ai Numeri, ossia riducendo (in un certo senso) le Idee a Numeri, e identificando il Bene con l'Uno.

Incominciamo col vedere perché la protologia, in primo luogo, ponga *due Principi* al vertice della realtà e non un Principio unico.

III. PERCHÉ PLATONE AMMETTE COME ORIGINARI DUE PRINCIPI E NON SI RIFERISCE AD UN PRINCIPIO UNICO

Il problema metafisico per eccellenza è, per i Greci, come sopra dicevamo, il seguente: « perché ci sono i molti? », ovvero: « perché e come dall'Uno derivano i molti? ».

Sappiamo che il problema era emerso in primo piano ed aveva ricevuto la sua forma più acuta dopo la radicale esperienza di pensiero dell'Eleatismo, che, negando ogni forma di non-essere, aveva negato anche (e di conseguenza) ogni molteplicità, ed aveva ridotto tutto l'essere ad unità (ἓν), in un senso radicalmente *henologico*, ossia radicalmente *unitario*.

¹⁵ ARISTOSSENSO, *Harm. elem.*, II 39-40 DA RIOS (GAISER, *Test. Plat.*, 7 = KRÄMER, *Platone ...*, III 1): καθάπερ Ἀριστοτέλης αἰεὶ διηγείτο τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ ἄκροα-σιν παθεῖν. προσιέναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαι τι τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν, οἷον πλοῦτον, ὑγίειαν, ἰσχύν, τὸ ὅλον εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν· ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας καὶ τὸ πέρασ, ὅτι ἀγαθὸν ἔστιν, ἓν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς· εἴθ' οἱ μὲν ὑποκατεφρόνουσαν τοῦ πράγματος, οἱ δὲ κατεμέμφοσαν. La più recente lettura che la Scuola di Tubinga propone della penultima riga del testo è la seguente: ὅτι ἀγαθὸν ἔστιν, ἓν, invece di: ὅτι <τ>ἀγαθόν ἔστιν ἓν. Anche noi abbiamo seguito questa lettura, che pare più oggettiva.

I Pluralisti avevano cercato di superare la difficoltà, assumendo come originario un certo molteplice (le quattro *Radici* di Empedocle, le *Omeomerie* di Anassagora, gli *Atomi* di Democrito).

La novità di Platone, non a livello di ontologia delle Idee (dato che su questo piano egli spiega ancora il molteplice sensibile con un altro molteplice, quello intelligibile delle Idee), ma a livello di protologia, *sta, appunto, proprio in questo tentativo di « giustificazione » radicale ultimativa della molteplicità in generale in funzione dei Principi dell'Uno e della Diade indefinita, secondo uno schema metafisico bipolare.*

Una testimonianza di recente recuperata attesta:

Essi [Platone e i Platonici] ritenevano che *l'Uno è superiore all'Essere* e che è ciò da cui deriva l'Essere, e lo liberarono dal comune modo di intendere il Principio. Infatti essi, ritenendo che se si fosse posto l'Uno in sé inteso come separato e solo e senza altre cose, cioè *senza aggiungere alcun altro elemento, non avrebbe potuto nascere alcunché d'altro, introdussero come principio degli esseri la Diade indefinita [oltre all'Uno]*¹⁶.

Aristotele, esponendo proprio la teoria dei Principi dell'Uno e della Diade indefinita, conferma:

[...] Essi ritennero che tutte le cose si sarebbero dovute ridurre ad unità, cioè all'essere in sé, se non si fosse risolta e confutata l'affermazione di Parmenide « infatti non riuscirai mai a far sì che il non-essere sia », e ritennero che fosse necessario dimostrare che il non-essere è: in tal caso, infatti, gli esseri derivano dall'essere [Uno] e da qualcos'altro diverso dall'essere, se, appunto, sono molti¹⁷.

¹⁶ PROCLO, *In Plat. Parmenidem* (interprete G. de Moerbeka), pp. 38 ss., ed. KLIBANSKY-LABOWSKY (GAISER, *Test. Plat.*, 50): [...] ut et Speusippus — narrans tamquam placentia antiquis — audit. Quid dicit?

« *Le unum enim melius ente putantes et a quo le ens, et ab ea que secundum principium habitudine ipsum liberaverunt. Existimantes autem quod, si quis le unum ipsum seorsum et solum mediatum, sine aliis, secundum se ipsum ponat, nullum alterum elementum ipsi apponens, nichil utique fiet aliorum, interminabilem dualitatem entium principium induxerunt* ».

¹⁷ ARISTOTELE, *Metafisica*, N 2, 1089 a 2-6: [...] ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἓν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μὴ τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ “οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἔόντα”, ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὄν δεῖξαι ὅτι ἔστιν· οὕτω γάρ, ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινός, τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλὰ ἔστιν.

La « Dualità indeterminata » non è dunque, ovviamente, il numero due, così come l'Uno nel senso di Principio non è il numero uno. Ambedue questi Principi hanno statura metafisica, e quindi sono *meta-matematici*. In particolare rileviamo che la « Dualità indeterminata », di cui stiamo ora prevalentemente occupandoci, è *Principio e radice della molteplicità degli esseri*. Essa è concepita come Dualità di grande-e-piccolo nel senso che è *infinita grandezza e infinita piccolezza, in quanto è tendenza all'infinitamente grande e all'infinitamente piccolo*. È appunto per questa duplicità di direzione (infinitamente grande e infinitamente piccolo) che essa viene chiamata « Diade infinita » o « indefinita » e, di conseguenza, è altresì qualificata come Dualità di molto-e-poco, di più-e-meno, di maggiore-e-minore, e come *strutturale disequaglianza* ¹⁸.

Riferisce Alessandro:

Inoltre, convinto di aver dimostrato che *l'uguale e l'ineguale sono principii di tutte le cose* (infatti egli cercava di ricondurre tutte le cose a queste, come alle più semplici), <Platone> *attribuì l'uguale all'unità e il diseguale all'eccesso e al difetto*: infatti l'ineguaglianza sta in *due cose*, ossia *nel grande e nel piccolo*, che sono, rispettivamente, ciò che è per eccesso e ciò che è per difetto. Perciò <Platone> la chiamò anche *dualità indeterminata*, perché né l'uno né l'altro, ossia né ciò che eccede né ciò che è ecceduto, in quanto tale, è determinato, ma è *indeterminato ed indefinito* ¹⁹.

Simplicio scrive, desumendo da un libro di Dercillide, che a sua volta attingeva da Ermodoro, discepolo ed amico di Platone:

Poiché più volte Aristotele afferma che Platone dice che la materia è *il grande e il piccolo*, si deve sapere che Porfirio attesta che Dercillide nel libro XI della sua *Filosofia di Platone*, in cui viene svolta una trattazione della materia, cita

¹⁸ Cfr. ulteriori precisazioni in KRÄMER, *Platone...*, pp. 154 s.

¹⁹ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Arist. Metaph.*, p. 56, 13-20 HAYDUCK (GAISER, *Test. Plat.*, 22 B = KRÄMER, *Platone ...*, III 10): ἔτι δὲ τὸ ἴσον καὶ τὸ ἀνίσον ἀρχὰς ἀπάντων τῶν τε καθ' αὐτὰ ὄντων καὶ τῶν ἀντικειμένων ἡγούμενος δεικνύει (πάντα γὰρ ἐπειράει ὡς εἰς ἀπλούστατα ταῦτα ἀνάγειν), τὸ μὲν ἴσον τῇ μονάδι ἀντίθει, τὸ δὲ ἀνίσον τῇ ὑπεροχῇ καὶ τῇ ἐλλείψει· ἐν δυοῖν γὰρ ἡ ἀνισότης μεγάλῳ τε καὶ μικρῷ, ἃ ἔστιν ὑπερέχον τε καὶ ἐλλείπον. διὸ καὶ ἀόριστον αὐτὴν ἐκάλει δυάδα, ὅτι μηδέτερον, μήτε τὸ ὑπερέχον μήτε τὸ ὑπερεχόμενον, καθὸ τοιοῦτον, ὠρισμένον, ἀλλ' ἀόριστόν τε καὶ ἄπειρον.

un testo di Ermodoro, amico di Platone, desunto dal trattato da questi dedicato a Platone, dal quale risulta manifesto che Platone ha posto la materia nell'ambito dell'*indefinito* e dell'*indeterminato* e l'ha chiarita partendo da quelle cose che ammettono *il più e il meno*, nel novero delle quali rientrano anche *il grande e il piccolo*²⁰.

Con una terminologia tecnica, anche se non usata espressamente da Platone, *potremmo dunque dire che la Diade* (nei suoi più alti gradi) *è una sorta di « materia intelligibile »*, mentre nel suo grado più basso è una sorta di *materia sensibile*, come vedremo. Essa è una molteplicità in-determinata, la quale, fungendo come sostrato all'azione dell'Uno, produce la molteplicità delle cose *in tutte le sue forme*; e, dunque, oltre che Principio di pluralità orizzontale, è Principio anche della gradazione gerarchica del reale.

Il problema da cui siamo partiti, dunque, si risolve in questo modo: la pluralità, la differenza e la gradazione degli enti nascono *dall'azione dell'Uno che determina il Principio opposto della Diade*, che è molteplicità indeterminata. I due Principi sono pertanto ugualmente originari. *L'Uno non avrebbe efficacia produttiva senza la Diade, anche se gerarchicamente è superiore alla Diade.*

Per l'esattezza dobbiamo dire che sarebbe di per sé impreciso parlare di *due* Principi, se si intendesse il *due* in senso aritmetico. Infatti, essendo i numeri posteriori ai Principi e da essi derivati, non si possono applicare ai Principi se non in senso metaforico. Dunque, si dovrà parlare di due Principi, intendendo il « due » in senso prototipico. Sarebbe certamente più esatto parlare non di dualismo (dato che questo termine ha generato e continua a generare numerosi equivoci e indebite illazioni di carattere teoretico e di natura polemica)²¹, bensì di « bipolarismo », come abbiamo già

²⁰ SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, pp. 247, 30 - 248, 2 DIELS (GAISER, *Test. Plat.*, 31 = KRÄMER, *Platone ...*, III 13): ἐπειδὴ πολλαχῶς μέμνηται τοῦ Πλάτωνος ὁ Ἀριστοτέλης ὡς τὴν ὕλην μέγα καὶ μικρὸν λέγοντος, ἰστέον ὅτι ὁ Πορφύριος ἱστορεῖ τὸν Δερκυλίδην ἐν τῷ ια' τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας, ἐνθα περὶ ὕλης ποιεῖται τὸν λόγον Ἐρμοδώρου τοῦ Πλάτωνος ἐταίρου λέξιν παραγράφειν ἐκ τῆς περὶ Πλάτωνος αὐτοῦ συγγραφῆς, ἐξ ἧς δηλοῦται ὅτι τὴν ὕλην ὁ Πλάτων κατὰ τὸ ἀπειρον καὶ ἀόριστον ὑποτιθέμενος ἀπ' ἐκείνων αὐτὴν ἐδήλου τῶν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἐπιδεχομένων, ὧν καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ἐστίν.

²¹ Si veda soprattutto il libro già sopra citato della DE VOGEL, *Ripensando Platone e il Platonismo*, in particolare l'ampio capitolo: « Platone è stato un

detto, in quanto ciascun Principio esige l'altro in maniera strutturale.

Ma su questo argomento dovremo ritornare più avanti, nel capitolo decimo.

IV. L'ESSERE COME SINTESI DEI DUE PRINCIPI SUPREMI E LA SUA STRUTTURA BIPOLARE

L'azione dell'Uno sulla Diade è una sorta di *de-limitazione*, *de-terminazione* e *de-finizione* dell'illimitato, dell'indeterminato, e dell'indefinito, o, come pare che Platone abbia anche detto, di *egualizzazione del diseguale*²². Gli enti che derivano dall'attività dell'Uno sulla Diade sono, pertanto, una sorta di sintesi che si manifesta come unità-nella-molteplicità, che è una de-finizione e de-terminazione dell'indefinito e indeterminato.

Scriva Alessandro:

Ciascuna cosa è *una*, in quanto è qualcosa di *definito* e *determinato* [...] ²³.

È questo il nocciolo della protologia platonica: *l'essere è prodotto da due principi originari, e quindi è una sintesi, un misto di unità e molteplicità, di determinante e indeterminato, di limitante e illimitato*. E su questo tema Platone si spingerà addirittura a presentare uno scorcio negli scritti, in particolare nel *Filebo*²⁴.

Krämer ha riassunto questo concetto in una pagina esemplare, che mette conto di leggere: « Questa "generazione", naturalmente, non è da intendersi come un processo di carattere temporale, bensì come una metafora per illustrare una analisi di struttura ontologica: essa ha lo scopo di rendere comprensibile alla

dualista? », pp. 243-316, nonché le puntuali precisazioni che facciamo nell'Introduzione all'edizione italiana di questo volume, *passim*, in particolare pp. 17-23.

²² Cfr. KRÄMER, *Platone...*, pp. 155 s., e i documenti a p. 156, nota 6.

²³ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Arist. Metaph.*, p. 56, 30 s. HAYDUCK (GAISER, *Test. Plat.*, 22 B = KRÄMER, *Platone...*, III 10); il testo greco lo si vedrà a p. 230, nota 4.

²⁴ Si veda, più avanti, Capitolo diciassettesimo.

conoscenza, che si svolge in una maniera discorsiva, l'ordinamento dell'essere che è aprocessuale e atemporale. Tutto ciò che è, è nella misura in cui è un qualcosa di delimitato, determinato, distinto, identico, permanente, e in quanto tale partecipa alla unità originaria, che è principio di ogni determinazione. Nulla è *qualcosa*, se non è in qualche misura *un* qualcosa. Ma esso può essere, appunto, qualcosa e uno e partecipare dell'unità, solo perché, ad un tempo, partecipa del principio opposto della molteplicità illimitata, e, per questo, è altro rispetto all'unità medesima. L'essere, perciò, è essenzialmente unità *nella* molteplicità. La funzione dei due principi, quindi, risulta analoga a quella che emerge dalla distinzione aristotelica di principio formale e di principio materiale. L'essere è definito come ciò che è generato a partire dai due principi mediante delimitazione e determinazione del principio materiale da parte del principio formale, e che in certo qual modo è come un *misto*. Questo è il nocciolo della *concezione ontologica di fondo* di Platone. Ne consegue che i principi medesimi non sono essere, ma, in quanto costitutivi di ogni essere, sono *anteriori* all'essere, e, quindi, l'unità come principio di determinazione è *al di sopra* dell'essere, il principio materiale indeterminato come non-essere è piuttosto *al di sotto* dell'essere »²⁵.

Sullo *status* dell'Uno concepito come *al di sopra* dell'essere la documentazione della tradizione indiretta è scarsa. Ne parla una testimonianza, dicendo che l'Uno è « *melius ente* »²⁶; ma Platone si spinge a darci il più cospicuo assaggio di questo punto proprio nella *Repubblica*, come vedremo²⁷.

Invece sullo *status* della Diade come *non-essere*, ossia come al di sotto dell'essere, parla Simplicio riferendo il testo di Ermodoro, a conclusione di un passo già in parte sopra letto:

Cosicché siffatta cosa viene detta *instabile, informe, indefinita e non essere*, in virtù della negazione dell'essere. Con questa non ha nulla a che fare né il principio né l'essenza, ma si muove *in una situazione di disordine*²⁸.

²⁵ KRÄMER, *Platone...*, p. 156.

²⁶ Cfr., sopra, il testo riportato alla nota 16.

²⁷ Si veda il Capitolo undicesimo, con i documenti e le varie questioni connesse al problema, che ivi discutiamo, in particolare pp. 341 ss.

²⁸ SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 248, 13-16 DIELS (GAISER, *Test. Plat.*, 31 = KRÄMER, *Platone ...*, III 13): [...] ὥστε ἄστατον καὶ ἀμορφον καὶ ἀπειρον καὶ οὐκ ὄν τὸ τοιοῦτον λέγεσθαι κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος. τῷ

Ma sul significato dello *status* metafisico dell'Uno, che coincide col Bene (e su questo torneremo ancora a più riprese, perché è il punto più importante, ma più difficile da capire in modo adeguato), inteso come al-di-sopra-dell'essere ritorneremo più avanti²⁹ interpretando le affermazioni platoniche che si trovano nella *Repubblica*, dove, come abbiamo già sopra rilevato, espressamente si definisce il Bene come « al di sopra dell'essere » (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), e cercheremo di dire quanto occorre per comprendere questa concezione alla luce del nuovo paradigma ermeneutico³⁰.

τοιούτω δὲ οὐ προσήκειν οὔτε ἀρχῆς οὔτε οὐσίας, ἀλλ' ἐν ἀκρίσεια
τινὶ φέρεσθαι [...].

²⁹ Cfr., sopra, nota 27.

³⁰ È indispensabile, su questo tema, il contributo dato da KRÄMER nell'articolo: *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509 B*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 51 (1969), pp. 1-30.

Numeri ideali, Idee, numeri matematici come « intermedi » e struttura gerarchica della realtà

I. I NUMERI IDEALI PRIMI ENTI CAUSATI DAI PRINCIPI SUPREMI

Un altro punto, che è stato sempre di grave ostacolo alla comprensione della protologia platonica, è costituito dalla *dottrina dei Numeri ideali* e dalla tipica *riduzione platonica delle Idee a Numeri*, ossia dalla concezione delle Idee come Idee-Numeri. Sappiamo che questa connessione fra le Idee e i Numeri ideali non ebbe luogo in coincidenza con la scoperta della teoria delle Idee, ma successivamente¹. Verosimilmente ebbe luogo insieme alla formulazione sistematica e globale della teoria dei Principi, ossia quando Platone fu in grado di fornire la fondazione protologica della sua ontologia delle Idee, come avremo modo di precisare più avanti².

Un primo chiarimento eviterà una serie di confusioni e di equivoci.

I Numeri ideali dei quali stiamo occupandoci *non sono quelli matematici, ma quelli metafisici*: sono, cioè, ad esempio, il Due come essenza della dualità, il Tre come essenza della triadità, e così di seguito. I Numeri ideali sono, quindi, le essenze dei numeri matematici e appunto come tali sono « inoperabili », ossia non sottoponibili ad operazioni aritmetiche. *Essi hanno quindi uno status metafisico, differente da quello dei numeri matematici, appunto per il motivo che non rappresentano semplicemente dei numeri, ma costituiscono l'essenza dei numeri*. Di conseguenza, non ha senso, per esempio, sommare l'essenza del due con

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, M 4, 1078 b 9-12. Si veda più avanti, alla nota 20, il testo greco.

² Cfr. pp. 236 ss.

l'essenza del tre, e sottrarre l'essenza del due dall'essenza del tre, e così di seguito. I Numeri ideali costituiscono, pertanto, dei supremi *modelli ideali*.

Inoltre, i Numeri ideali sono presentati come « Primi generati », perché, come è stato ben rilevato dagli studiosi, *essi rappresentano in forma originaria, e cioè paradigmatica, quella struttura sintetica di unità-nella-molteplicità che caratterizza tutti i differenti piani del reale e tutti gli enti a tutti i livelli*. L'essenza del Numero ideale consiste in una determinazione e delimitazione specifica prodotta dall'Uno sulla Diade, che è una molteplicità indeterminata e illimitata di grande-e-piccolo³.

Per esempio, il Due, che è la prima determinazione del grande e piccolo, è molteplicità-e-pochezza che viene definita ad opera dell'Uno come *doppia e metà*: infatti il Due implica il *doppio* e la *metà*, ossia un rapporto intrinseco fra una quantità che è doppia (Due) e una che è metà (Uno), e la prima è eccedente in modo determinato (cioè due volte più grande) e la seconda è più piccola in modo determinato (ossia è metà). La successiva determinazione della molteplicità indeterminata dà origine ai numeri successivi: il Tre, ad esempio, implicherà i rapporti di grande-piccolo, eccedente-ecceduto, determinati secondo triplo e terzo, e così di seguito.

Ecco tre delle testimonianze più chiare.

Ma la dualità indeterminata, essendo determinata dall'uno, diventa la dualità nell'ambito dei numeri; infatti una siffatta dualità è una per quanto concerne la specie. Inoltre la dualità è il primo numero, ma di questa sono principi ciò che eccede e ciò che è ecceduto, perché nella diade prima si incontrano il doppio e il mezzo; infatti il doppio e il mezzo sono, rispettivamente, qualcosa che eccede e qualcosa che è ecceduto, ma l'eccedente e l'ecceduto non sono in ogni caso doppio e mezzo: sicché questi sono elementi del doppio. E poiché l'eccedente e l'ecceduto, quando vengono determinati diventano doppio e mezzo (questi, infatti, non sono più indeterminati, così come non lo sono nemmeno il triplo e il terzo, il quadruplo e il quarto, o qualcuna delle altre cose il cui eccesso sia già stato determinato), e questo lo produce la natura dell'uno (ciascuna cosa è infatti una, in quanto è qualcosa di definito e di determinato), gli elementi della dualità

³ Cfr., sul tema, GAISER, *Platons...*, pp. 107 ss.; KRÄMER, *Platone...*, pp. 157 s.

che è nei numeri dovranno essere l'uno e il grande e il piccolo. Ma la dualità è il primo numero: questi saranno, dunque, gli elementi della dualità. E per motivi di questo tipo Platone pose come *principi dei numeri e degli esseri tutti quanti l'uno e la dualità*, come Aristotele dice nei libri *Intorno al bene*⁴.

Ma il primo numero è la dualità, della quale disse essere principi l'uno e il grande e il piccolo. Ora, in quanto è dualità, essa contiene in sé molteplicità e pochezza: infatti, in quanto c'è in essa il doppio, c'è anche la molteplicità (infatti il doppio è molteplicità, eccesso e grandezza), invece, in quanto c'è il mezzo c'è pochezza. *Perciò vi sono in essa (dualità) eccesso e difetto, grande e piccolo*, per queste ragioni. Ma in quanto ciascuna delle parti di essa (dualità) è una unità, ed essa stessa (dualità) è *una certa forma*, ossia la forma diadica, allora essa partecipa *dell'unità*. Perciò [Platone] disse principio della dualità *l'uno e il grande e il piccolo*. E la denominò dualità indeterminata per la ragione che essa, in quanto partecipa del grande e del piccolo, del maggiore e del minore, ha il più e il meno. Infatti questi, *aumentando* la loro intensità o *riducendola*, non stanno fermi, ma procedono verso l'indeterminato dell'*illimitatezza*⁵.

⁴ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Arist. Metaph.*, p. 55, 20-35 HAYDUCK (GAISER, *Test. Plat.*, 22 B = KRÄMER, *Platone ...*, III 10): ὀρισθεῖσαν δὲ τῷ ἐνὶ τὴν ἀόριστον δυάδα γίγνεσθαι τὴν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς δυάδα· ἐν γὰρ τῷ εἶδει ἢ δυάς ἢ τοιαύτη. ἔτι πρῶτος μὲν ἀριθμὸς ἢ δυάς· ταύτης δὲ ἀρχαὶ τό τε ὑπερέχον καὶ τὸ ὑπερεχόμενον, ἐπεὶ ἐν μὲν τῇ δυάδι πρώτη τὸ διπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ· τὸ μὲν γὰρ διπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ ὑπερέχον τε καὶ ὑπερεχόμενον, οὐκέτι δὲ τὸ ὑπερέχον τε καὶ ὑπερεχόμενον διπλάσιον καὶ ἥμισυ· ὥστε ταῦτα τοῦ διπλασίου εἶναι στοιχεῖα. καὶ ἐπεὶ ὀρισθέντα τὸ ὑπερέχον τε καὶ τὸ ὑπερεχόμενον διπλάσιον καὶ ἥμισυ γίγνεται (οὐκέτι γὰρ ἀόριστα ταῦτα, ὥσπερ οὐδὲ τὸ τριπλάσιον καὶ τὸ τρίτον ἢ τετραπλάσιον καὶ τέταρτον ἢ τι τῶν ἄλλων τῶν ὀρισμένην ἐχόντων τὴν ὑπεροχὴν ἤδη), τοῦτο δὲ ἢ τοῦ ἐνὸς φύσις ποιεῖ (ἐν γὰρ ἕκαστον, καθὸ τότε τί ἐστὶ καὶ ὀρισμένον), εἴη ἂν στοιχεῖα τῆς δυάδος τῆς ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τό τε ἐν καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. ἀλλὰ μὴν πρῶτος ἀριθμὸς ἢ δυάς· ταῦτα ἄρα τῆς δυάδος στοιχεῖα. καὶ διὰ τοιαῦτα μὲν τινα ἀρχὰς τῶν τε ἀριθμῶν καὶ τῶν ὄντων ἀπάντων ἐτίθετο Πλάτων τό τε ἐν καὶ τὴν δυάδα, ὡς ἐν τοῖς ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ Ἀριστοτέλης λέγει.

⁵ SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, pp. 454,28-455, 3 DIELS (GAISER, *Test. Plat.*, 23 B = KRÄMER, *Platone ...*, III 11): πρῶτος δὲ ἀριθμὸς ἢ δυάς, τῆς ἀρχὰς ἔλεγεν εἶναι τό τε ἐν καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. καθὸ γὰρ δυάς ἐστὶ, πλῆθος καὶ ὀλιγότητα ἔχει ἐν ἑαυτῇ· καθὸ μὲν τὸ διπλάσιον ἐστὶν ἐν αὐτῇ, πλῆθος (πλῆθος γὰρ καὶ ὑπεροχὴ καὶ μέγεθος τι τὸ διπλάσιον), καθὸ δὲ ἥμισυ, ὀλιγότητα. διὸ ὑπεροχὴν καὶ ἔλλειψιν καὶ μέγα καὶ μικρόν εἶναι ἐν αὐτῇ κατὰ ταῦτα. καθὸ δὲ ἐκάτερόν τε αὐτῆς τῶν

Da questi due principi, essi dicono, *derivano l'uno che è nell'ambito dei numeri e poi la dualità che è pure nell'ambito dei medesimi*: dalla prima unità l'uno, dall'unità e dalla dualità indeterminata i due. Infatti, due volte uno fa due, e finché non sussisteva nell'ambito dei numeri il due, non c'era nemmeno in questi il due volte, ma esso fu preso dalla dualità indefinita, e così da questa e dall'unità derivò la dualità che è nell'ambito dei numeri. Nello stesso modo anche *gli altri numeri* furono prodotti da questi due principi, *fungendo l'uno sempre da principio delimitante e generando la dualità indeterminata sempre due*, ed estendendo così i numeri a quantità infinita. Quindi essi dicono che fra questi principi l'unità svolge la funzione di causa efficiente e la dualità quella di materia passivo-recettiva⁶.

II. STRUTTURALE CONNESSIONE FRA IDEE E NUMERI IDEALI

Un'altra assai cospicua difficoltà che si presenta a chi voglia intendere le « Dottrine non scritte » di Platone, consiste nella comprensione della *riduzione delle Idee a Numeri*, e soprattutto del significato e della portata di tale riduzione.

(1) Un primo errore in cui è necessario non cadere è quello di intendere questa « riduzione » come *una identificazione delle Idee con i Numeri*. È ben vero che le nostre fonti possono ampiamente far cadere in questo errore; ma, in realtà, questo acca-

μορίων μονάς και αὕτη ἔν τι εἶδός ἐστι τὸ δυαδικόν, μονάδος αὐτὴν μετέχειν. διὸ ἀρχὰς τῆς δυάδος ἔλεγε τὸ ἓν και τὸ μέγα και τὸ μικρόν. ἀόριστον δὲ δυάδα ἔλεγεν αὐτὴν τῶ μεγάλου και μικροῦ μετέχουσας ἦτοι μείζονος και ἐλάττονος τὸ μᾶλλον και τὸ ἥττον ἔχειν. κατὰ γὰρ ἐπίτασιν και ἄνεσιν προῖόντα ταῦτα οὐχ ἴσταται, ἀλλ' ἐπὶ τὸ τῆς ἀπειρίας ἀόριστον προχωρεῖ.

⁶ SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, X 276-277 (GAISER, *Test. Plat.*, 32 = KRÄMER, *Platone ...*, III 12): ἐξ ὧν γίνεσθαί φασι τό τ' ἓν τοῖς ἀριθμοῖς ἓν και τὴν ἐπὶ τούτοις πάλιν δυάδα, ἀπὸ μὲν τῆς πρώτης μονάδος τὸ ἓν, ἀπὸ δὲ τῆς μονάδος και τῆς ἀορίστου δυάδος τὰ δύο. δις γὰρ τὸ ἓν δύο, και μήπω ὑποκειμένου ἓν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦ δύο οὐδὲ τὸ δις ἦν ἓν τούτοις, ἀλλ' ἐλήφθη ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος, και οὕτως ἐκ ταύτης τε και τῆς μονάδος ἐγένετο ἢ ἓν τοῖς ἀριθμοῖς δυάς. κατὰ ταῦτα δὲ και οἱ λοιποὶ ἀριθμοὶ ἐκ τούτων ἀπετελέσθησαν, τοῦ μὲν ἑνὸς αἰεὶ περατοῦντος, τῆς δὲ ἀορίστου δυάδος δύο γεννώσης και εἰς ἄπειρον πλήθος τοὺς ἀριθμοὺς ἐκτεινούσης. ὅθεν φασὶν ἓν ταῖς ἀρχαῖς ταύταις τὸν μὲν τοῦ δρῶντος αἰτίου λόγον ἐπέχειν τὴν μονάδα, τὸν δὲ τῆς πασχούσης ὕλης τὴν δυάδα.

de solo se esse vengono intese superficialmente, senza procedere agli adeguati approfondimenti che esse richiedono.

Aristotele, ad esempio, assimila continuamente le due teorie, e analogamente fanno i suoi commentatori. Alessandro di Afrodisia ribadisce che Platone disse le Idee Numeri, e che per questo pose come Principi delle Idee i Principi stessi dei Numeri. Tuttavia, Aristotele medesimo distingue perfettamente e accuratamente, nelle sue critiche, i Numeri ideali dalle Idee, e sottopone gli uni e le altre a ben distinte obiezioni. Analoga è anche la posizione che assumono gli interpreti di Aristotele⁷.

Teofrasto, poi, chiarisce ogni dubbio sulla questione, specificando in quale senso si distinguano le Idee dai Numeri, pur riportandosi le une agli altri. Platone, dice precisamente Teofrasto, nel riportare le cose ai Principi, procede per tappe (a) collegando le cose sensibili alle Idee, (b) collegando « queste a loro volta con i Numeri », e infine (c) risalendo « da questi ai Principi »⁸.

Dunque, fra Idee e Numeri c'è una stretta connessione, *ma non una identificazione ontologica totale*.

(2) Un secondo errore da evitare è quello di ritenere che Platone pensasse di ridurre ciascuna Idea ad un preciso Numero, e soprattutto di credere che in qualche modo egli battesse una via di carattere aritmologico o aritmosofico, e che, quindi, fosse condizionato da una sorta di mistica numerica. In realtà, questa dottrina appartiene ai Pitagorici e soprattutto ai Neopitagorici, mentre la via seguita da Platone risulta essere di genere completamente diverso, di carattere fortemente razionalistico, come vedremo.

(3) Un terzo errore da evitare consiste nella pretesa di ripensare quella dottrina platonica sulla base del concetto moderno di *numero intero*, esprime una determinata quantità, oltre che come pura astrazione concettuale.

⁷ Lo stesso D. Ross, che in un primo tempo, nella Introduzione al suo commentario alla *Metafisica* (*Aristotle's Metaphysics*, vol. I, pp. LXVI ss.), accettava la tesi della identificazione delle Idee con i Numeri, nel volume *Plato's Theory of Ideas* sostiene la tesi della subordinazione delle Idee ai Numeri (cfr. pp. 216 ss.; edizione italiana, pp. 279-284). Si veda, a questo riguardo, quanto in modo perspicace diceva già il ROBIN (*La théorie...*, pp. 268 ss.; 454 ss.).

⁸ TEOFRASTO, *Metafisica*, 6 b 11 ss. Si veda il testo riportato al Capitolo settimo, p. 218, nota 10.

Invece è necessario riportarsi alla concezione greca del numero, nel senso che O. Toeplitz⁹ ha saputo mettere a punto in modo assai efficace, e come a partire da Stenzel¹⁰ e da Wilpert¹¹ i più attenti studiosi hanno riconosciuto.

Toeplitz ha dimostrato che per i Greci il numero va sempre pensato non tanto come numero intero, ossia come una sorta di grandezza compatta, bensì come un *rapporto* articolato di grandezze e di frazioni di grandezze, di *logoi*, di *analoghiai*. Se così è, il *logos* greco risulta essenzialmente collegato con la dimensione numerica, e significa pertanto fundamentalmente « rapporto ». Di conseguenza, per i Greci risulta del tutto naturale *tradurre le « relazioni » in « numeri »*, e indicare con numeri le relazioni, appunto per questa connessione sussistente fra numero e rapporto¹².

Sulla base di queste precisazioni, ecco quale è la soluzione della difficoltà intorno a cui stiamo discutendo. Ciascuna Idea risulta collocata in una precisa posizione nel mondo intelligibile, a seconda della sua maggiore o minore universalità e a seconda della forma più o meno complessa dei rapporti che essa intrattiene con altre Idee (che stanno al di sopra o al di sotto di essa). Questa *trama di rapporti*, dunque, può essere ricostruita e determinata mediante la dialettica, e, per le ragioni spiegate, può essere espressa « numericamente » (dato, appunto, che il numero esprime un rapporto).

Dunque, nella concezione del numero come « rapporto » (logos) sta la chiave per poter leggere e intendere questo punto veramente delicatissimo delle « Dottrine non scritte ».

Gaiser ha inoltre dimostrato come questa interpretazione dei numeri come « rapporti » non vada intesa in un senso ristretto in dimensione puramente aritmetica, perché include anche rapporti

⁹ O. TOEPLITZ, *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato*, « Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik », I (1931), pp. 3-33, ristampato da O. BECKER nella raccolta di saggi di vari autori: *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt 1965, pp. 45-75.

¹⁰ J. STENZEL, *Zur Theorie des Logos bei Aristoteles*, « Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik », I (1929), pp. 3-33, e ora in STENZEL, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1956, pp. 188-219.

¹¹ P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949.

¹² Cfr. TOEPLITZ, *Das Verhältnis...*, *passim*.

geometrici, e come si tratti, di conseguenza, di un rapporto di tipo strutturale assai complesso¹³.

E in che senso non si tratti di mera astrazione, come già sopra dicevamo, lo puntualizza molto bene ancora Gaiser: « La riduzione che, dalle cose concrete e percepibili dai sensi sale fino ai numeri, non è un processo di astrazione, ma un ispessimento del contenuto di essere della realtà. I rapporti numerici sono il permanente immutabile, e per questo per Platone sono il vero e proprio essere che permane in ogni differenza e cambiamento di ogni singola cosa. Così nella sinfonia dei primi numeri è originariamente contenuto l'intero mondo »¹⁴.

(4) Un quarto errore da evitare è quello di cadere nell'equivoco di credere che i Numeri ideali finiscano con il moltiplicare gli enti all'inverosimile, senza una adeguata ragione.

Aristotele, in effetti, ci dice espressamente che Platone nella generazione dei Numeri ideali « si spingeva fino alla Decade »¹⁵. Pertanto, egli subordinava alla Decade e ad essa collegava i processi deduttivi di tutti gli altri numeri. Forse egli riduceva i numeri interi (ma essi pure concepiti in maniera articolata, in quanto, derivando dall'Uno e dalla Diade, sono *unità-nella-molteplicità*) alla Decade, e intendeva tutti gli altri numeri come *logoi*, nel senso sopra precisato.

Le conclusioni di Gaiser a questo riguardo ci sembrano essere le più chiare finora proposte¹⁶. Il procedimento diairetico, in base al quale una Idea generale viene suddivisa nelle Idee particolari in essa incluse, e che permette di individuare la peculiarità di ciascuna e la sua posizione nell'insieme, si può esprimere numericamente, ossia appunto come *rapporto numerico (logos)*. E questo comporta che le Idee generali (i generi) dalle quali parte la divisione, siano numeri interi, dai quali derivano i successivi *rapporti* numerici. Ai dieci numeri della Decade si riferivano le Idee generali, alle quali dovevano far capo i vari rapporti (*logoi*).

Ecco come Gaiser ben riassume questa proposta interpretativa: « Come Numero, o più esattamente come *logos* numericamente

¹³ Cfr. GAISER, *Platons...*, pp. 115-145.

¹⁴ GAISER, *Platons...*, pp. 124 s.

¹⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, M 8, 1084 a 12 - b 2; Λ 8, 1073 a 18-22 (GAISER, *Test. Plat.*, 61 e 62).

¹⁶ Cfr. GAISER, *Platons...*, pp. 118 ss.

determinato, la singola Idea si lascia senz'altro determinare, se anche il primo genere [*scil.*: l'Idea generale], da cui inizia la divisione, è già un Numero. Si può perciò supporre che la suddivisione diairetica delle Idee abbia il proprio inizio nell'ambito dei primi Numeri ideali e dunque all'interno della Decade. Le singole Idee più fortemente differenziate sarebbero quindi da intendere non più come Numeri puri, bensì come *logoi*, che possono essere riportati a numeri interi. Ma tutte le Idee, in tal modo, verrebbero subordinate ai Numeri, di modo che si potrebbe parlare della posizione delle Idee sullo stesso piano dei Numeri, e anche di una subordinazione delle Idee comuni particolari ai Numeri puri »¹⁷.

E ancora: « I dieci Numeri della Decade devono valere come Idee supreme. Infatti si tratta di unità che sono costituite via via da un *rapporto-logos* e stanno fra loro in un rapporto determinato, tuttavia in un modo tale che ciascuna unità possa venir compresa come Numero intero puro. Viceversa, bisogna ammettere che le ulteriori suddivisioni delle singole Idee non avvenga più nell'ambito dei Numeri-Idee. Infatti mediante la divisione diairetica [...] si producono *logoi* che in verità possono essere descritti con esattezza, ma non rappresentano più Numeri interi »¹⁸.

Un ultimo punto resta da rilevare su questa complessa questione. I Numeri ideali supremi (contenuti nella Decade) sono il parallelo di ciò che vedremo essere le Idee generalissime o Meta-idee; essi, in generale, esplicano una funzione regolativa, e insieme al complesso dei *logoi* numerici, nell'ambito delle « Dottrine non scritte » di Platone, offrono la trama metafisica dell'intera realtà¹⁹.

¹⁷ GAISER, *Platons...*, p. 128.

¹⁸ GAISER, *Platons...*, p. 137.

¹⁹ Ecco le conclusioni riassuntive di KRÄMER: « La teoria delle *Idee-Numeri* formula espressamente la struttura della relazione degli universali su basi matematiche, e, di conseguenza, riconduce, mediante riduzione ontologica, gli universali nell'ambito dei Numeri ideali, dei quali partecipano nella loro determinatezza e nella loro regolarità. I Numeri ideali, all'interno dell'ambito degli universali, posseggono pertanto uno *status* privilegiato, e, per questo, essi sono presentati come "generati" per primi dai Principi. Essi svolgono un ruolo di mediazione nella gerarchia dell'essere fra i Principi e le restanti Idee, perché rappresentano in forma paradigmatica le caratteristiche dell'essere, ossia delimitazione, determinazione e ordine » (*Platone...*, pp. 157 s.). Cfr. anche GAISER, *Platons...*, p. 139.

(5) Un ultimo errore va evitato, ossia quello di fraintendere una informazione di carattere genetico che Aristotele ci offre a questo riguardo. In un interessante passo della *Metafisica*, infatti, egli scrive:

Ora, veniamo alla questione delle Idee. Prima di tutto dobbiamo esaminare la dottrina delle Idee di per sé, senza connetterla alla questione della natura dei Numeri, ma considerandola nella maniera in cui, *all'inizio, la concepirono coloro che per primi sostennero, appunto, l'esistenza di Idee*²⁰.

Nell'ottica del paradigma tradizionale questo testo comproverebbe che la teoria dei Numeri ideali e la loro connessione con la teoria delle Idee risalgano alla fine della vita di Platone. Ma, per la verità, come Krämer ha perfettamente obiettato, Aristotele riferisce « all'inizio » (ἐξ ἀρχῆς) dell'attività di Platone il momento in cui la dottrina delle Idee non era ancora connessa con la dottrina dei Numeri; ma non dice di più²¹. Pertanto, è del tutto arbitrario sostenere che ciò che non si colloca « all'inizio » si debba necessariamente collocare « alla fine », in quanto fra *l'inizio e la fine* esiste tutto *un arco di tempo*, e quindi *tutta una serie di momenti successivi*. E Aristotele non dice in quale di questi momenti sia avvenuta la congiunzione delle due dottrine.

In realtà, nei dialoghi si trovano molti cenni alla dottrina dei Numeri ben prima di quelli della vecchiaia. Ecco, ad esempio, che cosa scrive in merito H.G. Gadamer: « Un dialogo come *Ippia*, che si potrebbe considerare autentico, accenna chiaramente alla dottrina dei Numeri ideali. Si farà perciò bene a non minimizzare il problema, tentando di eliminarlo con un'ipotesi storica »²².

²⁰ ARISTOTELE, *Metafisica*, M 4, 1078 b 9-12: Περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι.

²¹ Cfr. KRÄMER, *Die grundsätzlichen Fragen...*, pp. 110 s., nota 20; *Arete...*, p. 35; *Platone...*, p. 107 e nota 81.

²² GADAMER, *Gesammelte Werke*, cit., Band 6, p. 243 (traduzione italiana in: *Studi platonici...*, vol. 2, pp. 89 s.).

III. LA DOTTRINA DEGLI ENTI MATEMATICI « INTERMEDI » FRA LE IDEE E I SENSIBILI E IL SUO SIGNIFICATO

Abbiamo sopra precisato che i *Numeri ideali* (così come le Idee, le quali, avendo una struttura numerica, sono tutte quante qualificabili come Idee-Numeri) *sono molto differenti dai numeri e dagli oggetti matematici in generale*, i quali occupano un posto ontologicamente « intermedio » (μεταξύ), ossia *un posto che sia a mezzo fra gli enti ideali e gli enti sensibili*.

Ecco una testimonianza molto importante di Aristotele:

Inoltre, Platone afferma che, accanto ai sensibili e alle Forme [= Idee], esistono gli enti matematici intermedi fra gli uni e le altre, i quali differiscono dai sensibili perché immobili ed eterni, e differiscono dalle Forme perché ve ne sono molti simili, mentre ciascuna Forma è solamente una e individua²³.

È questa una dottrina che di primo acchito sorprende, ma che, in realtà, rientra perfettamente nel quadro generale del pensiero platonico. Questi enti matematici sono «intermedi», in quanto, da un lato, sono *immobili ed eterni*, appunto come lo sono le Idee (e i Numeri ideali), e, dall'altro, ve ne sono *molti della medesima specie*. Hanno quindi, ad un tempo, un carattere fondamentale delle Idee e un carattere che è tipico delle cose sensibili, e per questo sono, appunto, « intermedi », e quindi anche « intermediari » fra le realtà intelligibili e le realtà sensibili, come vedremo nel *Filebo* e soprattutto nel *Timeo*.

Platone li ha introdotti per i seguenti motivi.

(a) I numeri su cui opera l'aritmetica, così come le grandezze su cui opera la geometria, non sono sensibili, bensì *intelligibili*, come dimostrano le scienze che di essi si occupano.

(b) D'altro canto, i numeri e le grandezze di cui si occupano l'aritmetica e la geometria non possono essere i Numeri ideali, né le Grandezze ideali, perché le operazioni aritmetiche implicano molti numeri uguali e le operazioni e dimostrazioni geometriche

²³ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 987 b 14-18 (GAISER, *Test. Plat.*, 22 A = KRÄMER, *Platone ...*, III 9): ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ αἰδία καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἐν ἕκαστον μόνον. (Cfr. Z 2, 1028 b 19-21).

implicano numerose figure uguali e molteplici figure che sono variazioni della medesima essenza (ad esempio molti triangoli uguali e molti di tutte le fogge di cui si parla nelle dimostrazioni), mentre ciascuno dei Numeri ideali è unico, così come è unica ciascuna Figura ideale.

Se si tiene presente questo, si spiegano bene le conclusioni platoniche circa l'esistenza di *enti matematici* aventi caratteri « intermedi » fra il mondo intelligibile e il sensibile. Ricordiamo che gli enti matematici sono analoghi alle realtà intelligibili, perché sono immobili ed eterni, mentre sono analoghi alle realtà sensibili, perché ve ne sono molti della medesima specie.

Il cespite teoretico di questa dottrina è da ricercarsi *nella convinzione radicatissima in Platone della corrispondenza strutturalmente perfetta fra conoscere ed essere* (« la stessa cosa è il conoscere e l'essere »²⁴), *per cui ad un determinato livello di conoscenza di un determinato tipo deve necessariamente far riscontro un corrispettivo livello di essere.*

Pertanto, al livello di conoscenza matematica, che è superiore al livello di conoscenza sensibile, ma inferiore al livello di conoscenza dialettica, deve far riscontro un piano avente le rispettive connotazioni ontologiche (nel nostro caso, si tratta dei *molti numeri* simili richiesti dalle operazioni, delle molte figure simili — i molti quadrati, i molti triangoli, e così via — richieste dalle operazioni e dimostrazioni geometriche).

Vedremo come questa « Dottrina non scritta » sia essenziale per comprendere l'impianto gnoseologico platonico che si riscontra nei dialoghi (in particolare nella *Repubblica* e nel *Timeo*), sicché essa costituisce un tassello fondamentale del sistema.

IV. COERENZA DELLA DISTINZIONE FRA NUMERI IDEALI E NUMERI MATEMATICI CON LA TEORIA PLATONICA DELLE IDEE

A buona ragione, di conseguenza, alcuni studiosi hanno accertato che la distinzione fra Numeri e Grandezze ideali e numeri e grandezze matematiche intermedie è richiesta dal generale impianto della teoria delle Idee. Ecco le conclusioni di uno dei più

²⁴ PARMENIDE, fr. 3 DIELS-KRANZ.

recenti studiosi di questo argomento, che completano molto bene i chiarimenti sopra fatti: « [...] i Numeri e le Figure ideali *non sono affatto quantità, ma sono piuttosto qualità*, quali quadrangolarità e triangolarità, dualità e trialità. Aristotele chiama queste entità “incomparabili”, o, nel caso dei numeri, “inaddizionabili”; esse sono siffatte, evidentemente, perché in quanto quadrangolarità e in quanto dualità, non hanno quelle determinate proprietà che si possono o si debbono adoperare nelle indagini matematiche. Non si iscrive la triangolarità dentro la circolarità: il circolo ideale non ha area, non ha diametro, né circonferenza, né centro (in senso geometrico); il quadrato ideale non è una entità avente quattro lati, con una diagonale incommensurabile. Questo, da un lato, è ovvio, e, dall’altro, è stupefacente; è ovvio se noi consideriamo analoghe distinzioni, del tipo di quelle che facciamo quando riconosciamo che l’Idea di uomo non possiede braccia o gambe o desideri o pensieri; è invece stupefacente perché siamo abituati a pensare, come fanno i critici moderni, che, per Platone, i teoremi di geometria e di scienze affini vertano intorno (intendendo “intorno” nel senso più semplice) all’essere assoluto. Ora, pensare i Numeri ideali come “inaddizionabili” [...], equivale ad affermare che l’oggetto intorno a cui vertono i teoremi della scienza matematica debba essere qualcosa avente carattere di intermedio [...]. Il teorema di Pitagora non verte, in un senso semplice, intorno al triangolo ideale; infatti l’Idea di triangolarità non ha lati e non ha ipotenusa. Il teorema deve vertere, dunque, intorno a triangoli “intermedi”, che non siano né semplicemente tracciati, né meramente concettuali, né di quelli che si generano e periscono. Se vertesse semplicemente intorno al triangolo tracciato, sarebbe falso, o, il che sarebbe lo stesso dal punto di vista matematico, sarebbe puramente approssimativo; se vertesse intorno ad una entità puramente concettuale, non sarebbe oggettivamente vero; se vertesse intorno ad entità che nascono e periscono e le entità concettuali fossero un esempio di queste, sarebbe talora vero e talora semplicemente senza senso (né falso né vero). Benché gli enti “intermedi” siano imperfetti e pure immagini, se si considerano mettendosi dal punto di vista delle Idee, hanno, invece, una certa perfezione se si considerano dal punto di vista del divenire, e considerati da questo punto di vista possono essere correttamente chiamati particolari perfetti. Essi partecipano delle Idee, ma in modo diverso rispetto a quello secondo cui ne partecipano i triangoli tracciati sulla carta e quelli

fatti di legno. Questi ultimi partecipano della triangolarità in quanto posseggono, ma solo approssimativamente, determinate caratteristiche dei triangoli intermedi, ad esempio tre angoli interni uguali a due retti, ecc. Ma i triangoli intermedi partecipano della triangolarità ideale proprio perché possiedono la qualità semplice della triangolarità, oggetto di intuizione intellettuale, a prescindere dalla loro configurazione quantitativa determinata. In ogni caso, quale che possa essere la natura esatta di un ente intermedio, o di una Idea e delle relazioni che hanno fra loro, deve essere chiaro che l'approccio sistematico di Platone richiede questi due distinti tipi di realtà »²⁵.

Il chiarimento ci sembra essere molto significativo ed appropriato. Va solamente completato con il rilievo da noi sopra fatto circa il postulato della corrispondenza fra « conoscere » ed « essere » di origine eleatica, che offre il preciso sfondo storico e teoretico di questa dottrina platonica, sulla quale dovremo anche in seguito ritornare.

Ma c'è ancora un punto molto significativo da rilevare, e cioè l'importanza che la posizione « intermedia » degli enti matematici detiene. Nella misura in cui essa rispecchia alcuni caratteri delle Idee e, ad un tempo, anche alcuni caratteri del sensibile, essa riflette, in un certo senso, caratteri di tutta quanta la realtà, e quindi fornisce un ottimo avvio alla conoscenza della realtà medesima. E questo spiega perfettamente il grande ruolo conoscitivo che Platone attribuiva alla matematica nell'Accademia, al fine di preparare la mentalità dialettica.

A buona ragione, dunque, Gaiser afferma quanto segue: « [...] proprio perché le realtà matematiche in senso stretto stanno nel mezzo della struttura dell'essere e qui manifestamente riuniscono in sé le opposte proprietà di ciò che è subordinato e di ciò che è sovraordinato, nell'ambito degli oggetti matematici è possibile vedere allo stesso modo *un modello dell'intera realtà* »²⁶.

Naturalmente, si tratterà di un « modello » in senso *analogico*, in quanto matematica e metafisica rimangono ben distinte. Pertanto possiamo ben concludere ancora con Gaiser, nel modo

²⁵ J.A. BRENTLINGER, *The Divided Line and Plato's Theory of Intermediates*, « Phronesis », 7 (1963), pp. 146-166; il passo riportato è a pp. 152 s.

²⁶ GAISER, *Platons...*, p. 89.

seguinte: « Poiché per Platone il sistema degli oggetti matematici rappresenta una imitazione ontologicamente inferiore, delimitata e speciale, ma *analogica*, gli è possibile stabilire le leggi dell'essere guardando alle leggi dell'oggetto matematico come ad un modello. Con questo è detto che la matematica, nei confronti dell'ontologia filosofica generale, ha una preminenza euristico-metodica, ma è subordinata dal punto di vista del contenuto. La struttura dell'essere medesimo non è in modo speciale di tipo matematico; e considerate nel loro complesso le leggi matematiche non hanno il loro fondamento nell'ambito matematico, ma, in senso ultimativo, nei principi generali dell'essere »²⁷.

Insomma: Platone non ha matematizzato la metafisica, ma, al contrario, ha metafisicamente fondato, e, di conseguenza, ha metafisicamente utilizzato *in chiave analogica* la matematica²⁸.

V. LA STRUTTURA GERARCHICA DELLA REALTÀ E I NESSI CHE COLLEGANO I SUOI VARI PIANI

Sulla base di quanto si è detto, risulta chiaro che la realtà che deriva dai Principi è concepita da Platone non già in dimensione orizzontale, ma è intesa come struttura verticale, secondo una serie successiva di piani, l'uno subordinato rispetto all'altro, e tutti quanti dipendenti in modo analogo dai due Principi supremi.

Ecco uno schema sintetico illustrativo.

piano dei Principi	« Uno » e « Dualità indeterminata »
piano delle Idee	{ Numeri e Figure ideali Idee generalissime o Metaidee Idee generali e particolari
piano degli enti matematici	{ oggetti della matematica oggetti della geometria piana oggetti della stereometria oggetti della astronomia pura oggetti della musicologia
piano del mondo fisico	

²⁷ GAISER, *Platons...*, p. 299.

²⁸ Su questo punto GAISER ha dato i contributi più significativi in *Platons...*, *passim*.

Tralasciamo, in questa sede, le questioni sull'anima, sulla sua struttura e sulla sua stretta connessione con gli enti matematici, perché ci porterebbe molto lontano (ne parleremo in maniera adeguata nell'analisi e nell'interpretazione del *Timeo*), e concentriamoci sul problema generale del rapporto metafisico sussistente fra questi piani che abbiamo indicato. È appena il caso di ricordare che parliamo di piani usando una espressione fisica che, naturalmente, non va presa alla lettera, ma come una mera immagine per alludere ad una struttura metafisica, ossia ad un ordinamento gerarchico.

Il rapporto sussistente fra i piani è di dipendenza ontologica unilaterale e non biunivoca: il piano inferiore non può essere (né essere pensato) senza il piano superiore, ma il piano superiore può essere (ed essere pensato) senza quello inferiore. È questo il rapporto di « anteriorità » e « posteriorità » secondo la natura e secondo la sostanza (πρότερον-ὑστερον κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν), per dirla con un'espressione di Aristotele, il quale scrive:

Inoltre anteriori si dicono le proprietà delle cose che sono anteriori; il dritto per esempio, è anteriore al levigato; infatti il primo è proprietà della linea in sé, mentre il secondo è proprietà della superficie. Alcune cose si dicono *anteriori e posteriori nel senso veduto, altre, invece, si dicono anteriori e posteriori secondo la natura e secondo la sostanza: tali sono tutte quelle cose che possono esistere indipendentemente da altre, mentre queste altre non possono esistere senza di quelle: distinzione, questa, di cui si avvaleva Platone*²⁹.

La formula platonica tecnica era la seguente: *ciò che dipende può essere tolto, senza che, con questo, venga tolto anche ciò da cui dipende* (συναναίρειν καὶ μὴ συναναίρεισθαι)³⁰.

²⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, Δ 11, 1018 b 37 - 1019 a 4 (GAISER, *Test. Plat.*, 33 a = KRÄMER, *Platone ...*, III 7): ἔτι πρότερα λέγεται τὰ τῶν προτέρων πάθη, οἷον εὐθύτης λειότητος· τὸ μὲν γὰρ γραμμῆς καθ' αὐτὴν πάθος τὸ δὲ ἐπιφανείας· τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὑστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μὴ· ἧ διαιρέσει ἐχρῆτο Πλάτων.

³⁰ Oltre alla testimonianza di ARISTOTELE ora letta, e in connessione con essa, si vedano quelle di: ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Arist. Metaph.*, p. 55, 20 ss. (Gaiser, *Test. Plat.*, 22 B = KRÄMER, *Platone...*, III 10); GIAMBlico, *Protrettico*, p. 38, 10 ss. (GAISER, *Test. Plat.*, 34 = KRÄMER, *Platone...*, III 26).

Krämer ha individuato molto bene la cifra teoretica che caratterizza questo tipo di rapporto fra i vari piani, scrivendo quanto segue: « Si ha, dunque, un rapporto di dipendenza unilaterale non rovesciabile, in cui, tuttavia, il piano più alto offre solamente condizioni necessarie, ma non anche sufficienti per il piano successivo. Infatti, la Diade di grande-e-piccolo gioca un ruolo di fondamento in tutti i piani come principio materiale, però senza che la sua differenziazione venga ulteriormente fondata: il *novum* categoriale rimane, quindi, non spiegato »³¹.

Questo significa che ci troviamo di fronte ad un tipo di dipendenza metafisica dei successivi piani dell'essere l'uno dall'altro, che implica, per così dire, *un ispessimento ad ogni tappa successiva del Principio diadico, che non viene dedotto né sistematicamente spiegato, ma semplicemente presentato come tale*. In questo senso, la causazione che il piano più alto svolge è necessaria, ma non sufficiente, perché essa spiega solo l'aspetto *metafisico formale* del piano successivo, ma *non la sua differenza di contenuto*, che dipende dal Principio diadico. È, questo, un rilievo di enorme importanza, *perché esclude categoricamente la possibilità di incasellare questa posizione di Platone negli schemi del panteismo e dell'immanentismo*, come vedremo con ampiezza più avanti, nel corso della quarta parte.

Qualche ulteriore rilievo chiarirà meglio questa complessa struttura metafisica platonica. Abbiamo sopra visto come dai due supremi Principi derivino i Numeri ideali (e quindi tutte le Idee, che, come sappiamo, hanno tutte quante una struttura numerica), tramite un processo di delimitazione (egualizzazione) da parte dell'Uno sulla *molteplicità indeterminata della Diade*.

Il piano degli enti matematici era spiegato da Platone come segue. I numeri matematici erano dedotti da monadi (unità di enti particolari) e dalla pluralità di « molto-e-poco ». Le figure geometriche e stereometriche erano dedotte da una particolare specie di punto che Platone chiamava « linea indivisibile » (punto matematico avente una posizione), che fungeva da principio formale, mentre come principio materiale egli poneva « corto e lungo » per la linea, « largo e stretto » per la superficie e « alto e basso » per il corpo. Si tratta, evidentemente, di specifiche differenziazioni del Principio supremo della originaria Dualità di

³¹ KRÄMER, *Platone...*, p. 164.

grande-e-piccolo, *che via via contengono ispessimento in materialità (intelligibile) e molteplicità (sia pure sempre a livello intelligibile)* ³².

Passando al successivo piano ontologico assistiamo al nascerre del cosmo fisico: e, qui, *il principio materiale assume addirittura una robustezza tale da produrre la dimensione del sensibile e da generare il mondo del divenire*. Ma per un approfondimento di questo tema bisogna passare ad una specifica trattazione della cosmologia, cui giungeremo più avanti ³³.

VI. CONFERME IN ARISTOTELE DELLA CONCEZIONE DELLA STRUTTURA GERARCHICA DELLA REALTÀ DI GENESI PLATONICA

L'impatto con una concezione gerarchica del reale così cospicua potrebbe far sorgere nel lettore, che nei dialoghi la trova molto più sfumata, l'impressione che si ribalti su Platone quel pluralismo gerarchico che fu consacrato soprattutto dai Neoplatonici e che raggiunse il suo culmine in Proclo, il quale lo formalizzò addirittura a livello metodico: « [...] Le processioni degli esseri [...] non tollerano alcun vuoto, ma dovunque esistono fra i termini estremi degli intermediari che garantiscono il loro mutuo collegamento » ³⁴.

In realtà, non solo la struttura gerarchica del reale in Platone risulta già assai marcata, ma anche tutti i suoi discepoli ne sono stati fortemente influenzati, come dimostra lo stesso Aristotele, in maniera quanto mai eloquente. In effetti, lo Stagirita non solo nell'espone Platone indica i principali piani del reale da lui ammessi, ma introduce questa concezione nella sua stessa teoresi, *addirittura come uno degli assi portanti della sua metafisica*.

³² Si vedranno, su questo punto, i più cospicui approfondimenti che finora siano stati fatti intorno a questi complessi termini, in GAISER, *Platons ...*, *passim*.

³³ Cfr., più avanti, i Capitoli diciassettesimo e diciannovesimo. Anticipiamo che è proprio *la strutturale differenza del principio materiale sensibile nella sfera del mondo fisico rispetto al principio corrispettivo della sfera dell'intelligibile*, che richiede l'intervento di una causa efficiente, ossia del Demiurgo, di cui parleremo con ampiezza negli ultimi cinque capitoli.

³⁴ PROCLO, *De Providentia*, IV 20, p. 45, 21-24 ISAAC.: « Nam processus entium nichil relinquunt vacuum, multo magis quam corporum situs, sed extremorum sunt ibique mediationes que et illis exhibent colligationem ad invicem ». Cfr. quanto diciamo a questo proposito in *Proclo...*, p. LXXXIX.

Su questa tesi, già nel volume su Aristotele, pubblicato ormai da anni, in parallelo con le prime opere della Scuola platonica di Tubinga, insistevamo molto, opponendoci al paradigma ermeneutico genetico di Werner Jaeger, nel dimostrare come l'unità della teologia e dell'ontologia aristotelica *poggi proprio su questa concezione gerarchica*³⁵.

In effetti, oltre alla celebre unificazione dei vari significati dell'essere *per riferimento ad un'unità*, che è quella della sostanza (τὰ πρὸς ἓν λεγόμενα), *Aristotele parla anche di un'altra forma di unità che è per consecuzione*, ossia dell'unità degli enti che risultano gli uni consecutivi agli altri (τὰ τῷ ἐφεξῆς). Questa forma di unità di consecuzione si verifica quando si ha una serie di enti, nella quale l'uno è anteriore all'altro appunto in scala gerarchica, di guisa che quello posteriore dipende da quello anteriore (e non viceversa), e tutti dipendono dal primo. Proprio a causa di questa dipendenza, tutti i termini che formano la serie rientrano nell'ambito della stessa scienza che ha per oggetto il primo termine della serie stessa. Del primo criterio di unificazione Aristotele si avvale *orizzontalmente*, per ridurre ad unità i vari significati dell'essere che non sono sostanza, ma che dipendono dalla sostanza e quindi ad essa si riferiscono. Ma, a sua volta, la sostanza non ha un significato *univoco*, perché esistono sostanze sensibili, celesti e soprasensibili. Pertanto le sostanze, come le concepisce Aristotele, *formano una scala gerarchica ben precisa, in cui il grado inferiore dipende dal superiore (è non viceversa), e tutti dipendono dalla prima sostanza*³⁶.

Orbene, mentre nel primo caso l'unità della scienza scaturisce dal fatto che tutti i significati dell'essere si dicono in relazione ad una identica realtà (la sostanza), nel secondo, invece, l'unità della scienza deriva dal fatto che, *indagando il primo termine della serie, si abbraccia ad un tempo tutta quanta la serie, appunto nella misura in cui tutta quanta la serie dipende dal primo termine, e appunto in questo senso la conoscenza del primo termine risulta universale, data la struttura della gerarchia*³⁷.

Ma c'è di più. In Aristotele la struttura gerarchica non si li-

³⁵ G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1961 (1984⁴).

³⁶ Cfr. REALE, *Il concetto...*, pp. 119 ss.

³⁷ Cfr. REALE, *Il concetto...*, pp. 149 ss.

mita ai tre piani di cui abbiamo detto, ossia alla distinzione (1) di una realtà soprasensibile, (2) di una realtà celeste (sensibile eterna) e (3) di una realtà sublunare in cui viviamo (sensibile-corrottile), ma risulta notevolmente estesa, ciò che, purtroppo, gli studiosi spesso dimenticano. Le realtà soprasensibili, che per Aristotele sono pure intelligenze, sono riportabili a tre differenti piani: (1) Intelligenza suprema (Motore Immobile), (2) Intelligenze motrici dei cieli, (3) intelligenze umane (le parti razionali delle anime umane).

Ma addirittura le Intelligenze motrici, che come è noto sono postulate in numero di cinquantacinque, sono presentate da Aristotele secondo una struttura gerarchica, come abbiamo dimostrato nel nostro volume su *Teofrasto*³⁸, contro le affermazioni di Jaeger, secondo cui Aristotele non potrebbe ammettere cinquantacinque motori per i seguenti motivi: « Se la materia è il principio individuante, giusta la dottrina di Aristotele [...], o i motori delle sfere non possono essere immateriali, in quanto costituiscono una molteplicità di esemplari di una specie, o, se Aristotele tien fermo all'asserzione dell'immaterialità, egli si contraddice, perché esclude la molteplicità individuale. In entrambi i casi egli viene in contrasto con i presupposti della sua filosofia »³⁹.

E, invece, proprio *la concezione della struttura gerarchica della realtà risolve molto bene queste difficoltà*. I cinquantacinque motori delle cinquantacinque sfere non solo non stanno sullo stesso piano del Motore primo, ma non sono neppure fra di loro identici; infatti fra di essi sussiste *un ordine gerarchico*, come lo stesso Aristotele ci dice, affermando espressamente che uno « viene prima » e l'altro viene « dopo », come risulta evidente « dall'ordine relativo alle sfere degli astri » che essi muovono⁴⁰.

³⁸ G. REALE, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della Metafisica*, La Scuola Editrice, Brescia 1964 (la parte che qui interessa si trova, ora, anche nella quarta edizione di *Il concetto ...*, pp. 379-473).

³⁹ W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; traduzione italiana di G. CALOGERO: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1935, p. 481.

⁴⁰ ARISTOTELE, *Metafisica*, Λ 8, 1073 b 1-3: ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν οὐσίαι, καὶ τούτων τις πρώτη καὶ δευτέρα κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν ταῖς φοραῖς τῶν ἄστρον, φανερόν.

Infine, ricordiamo ancora che, addirittura riferendosi alle categorie, nel libro dodicesimo della *Metafisica*, Aristotele parla delle stesse categorie dell'essere considerandole come *una serie*⁴¹, evidentemente riferendosi alla differente loro *gradazione di essere*, esattamente come Platone, e a lui ovviamente ispirandosi ampiamente⁴².

Come ben si vede, *la creazione della concezione gerarchica del reale, che costituisce uno dei contributi significativi dati da Platone alla metafisica, agisce anche su Aristotele in una maniera veramente straordinaria*. E proprio per questo lo abbiamo qui con ampiezza ricordato, oltre che per dimostrare, concretamente, in quale misura il nuovo paradigma ermeneutico si riveli veramente fecondo non solo per capire meglio Platone, ma anche per capire in maniera più adeguata i suoi influssi determinanti su Aristotele.

⁴¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, Λ 1, 1069 a 20 s: καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, καὶ οὕτως πρῶτον ἢ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν.

⁴² Cfr. REALE, *Aristotele, La Metafisica...*, vol. III, commentario ad A 9, *passim*.

La polivalenza strutturale dei Principi, la divisione categoriale della realtà e il duplice procedimento del metodo dialettico che porta ai Principi

I. LA TRIPLICE VALENZA ONTOLOGICA, GNOSEOLOGICA E ASSIOLOGICA DEI PRINCIPI

A questo punto abbiamo acquisito tutti quegli elementi che occorrono per poter comprendere come mai queste complesse dottrine protologiche venissero globalmente incluse nel ciclo delle lezioni che Platone teneva nell'Accademia e che a livello programmatico si intitolavano *Intorno al Bene* (περὶ τἀγαθοῦ). L'Uno, Principio supremo nel preciso senso metafisico che gli dà Platone (come già abbiamo sopra detto, ma come a più riprese avremo modo di ribadire e di precisare), così come è (1) fondamento dell'essere e (2) della verità, analogamente lo è anche (3) del bene (è l'essenza stessa del bene).

Vediamo di richiamare in sintesi le ragioni di questa triplice valenza dell'Uno.

(1) L'Uno, agendo sul molteplice illimitato, lo *de-termina*, lo *de-limita*, lo *ordina*, e quindi lo *unifica, producendo, in tal modo, gli enti (l'essere) a vari livelli*, come abbiamo sopra puntualmente verificato.

(2) Ma ciò che è de-limitato, de-terminato e ordinato, è *strutturalmente conoscibile. Pertanto, unità, limite e ordine sono il fondamento della conoscibilità delle cose*. La verità e la conoscibilità (la valenza conoscitiva delle cose) dipendono, dunque, dai Principi primi in maniera perfetta.

(3) Ma, agendo in questo modo sul molteplice, l'Uno *produce ordine e stabilità, e, quindi, produce anche valore*. Infatti, ciò che è ordinato, armonioso e stabile, è *anche buono e bello. Il Bene è, dunque, l'ordine prodotto dall'Uno. In questo modo si*

spiega perfettamente la valenza assiologica della dottrina dei Principi. La virtù, di conseguenza, si inserisce esattamente in questa prospettiva come ordinamento di ciò che tende ad eccesso o difetto e quindi come unità-nella-molteplicità, in modo analogo rispetto a ciò che si verifica in tutti gli altri gradi e ambiti dell'essere.

Si può concludere che, con questa sua concezione dei Principi, « Platone si rivela il precursore della dottrina dei *trascendentali* (*ens, unum, bonum, verum convertuntur; omne ens est bonum*). Ma egli la fonda su una concezione unitaria dell'essere, che si radica sulla sua teoria dei Principi. Il concetto basilare che funge da mediatore fra i vari aspetti è quello di *limite* »¹.

Inoltre, sulla base di tutta una serie di precisi indizi, si può ricavare la definizione di Unità che dava Platone, come « misura », come « misura esattissima » della molteplicità², e quindi, in generale, come « misura suprema di tutte le cose ».

Tale misura si esplica, infatti, nelle tre dimensioni nel modo seguente:

(1) nella dimensione ontologica è « misura » nel senso di *limite e principio delimitante*;

(2) nella dimensione gnoseologica è « misura » nel senso che la conoscenza si fonda sull'unità di misura, che si riferisce strutturalmente alle cose *delimitate* e quindi misurate;

(3) nella dimensione assiologica costituisce strutturalmente la *norma*, come « misura » della molteplicità da essa de-limitata.

Scriva Krämer: « L'unità nel suo rapporto col mondo è suprema misura di essere, di bontà (*areté*) e di verità, e, per questo, appunto come misura, è riferita al mondo. Il concetto del-

¹ KRÄMER, *Platone...*, p. 171.

² Cfr. KRÄMER, *Platone...*, p. 172 e nota 46. Su questo problema si veda, in particolare, lo scritto di KRÄMER: *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B-C*, « *Philologus* », 110 (1966), pp. 35-70, ripubblicato nel già citato volume curato da WIPPERN: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, pp. 394-448. Questo testo, con innovazioni e aggiornamenti, costituisce ora il volume: H. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di « Repubblica » VII 534 B 3 - D 2*, traduzione di E. PEROLI, introduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1989. Si veda, in particolare, quanto diciamo nell'Introduzione, pp. 19 ss.

l'unità come misura esprime, dunque, la correlazione fra Principio primo ed essere. E in quanto funge da intermedio fra l'uno e l'altro, esso riassume in sé la concezione ontologica di fondo di Platone »³.

È questo certamente uno dei contributi più cospicui che Krämer ha dato ai fini della comprensione della *statura teoretica veramente notevole della teoria dei Principi*⁴. In funzione di questa interpretazione, infatti, si unificano perfettamente le grandi linee seguite da Platone nei suoi scritti: (1) quella *metafisica*, (2) quella *gnoseologica* e (3) quella *etico-politica* (e, a nostro avviso, anche quella religiosa: infatti, l'assimilarsi a Dio e al divino consiste esattamente nell'assimilarsi all'Uno, o, meglio ancora, nell'assimilarsi all'Intelligenza suprema che in tutti i sensi porta unità nella molteplicità, e quindi nel realizzare appunto questo nella vita privata e nella vita pubblica, come vedremo più avanti).

Concludiamo su questo punto con la lettura delle testimonianze più significative, che illustrano bene le valenze assiologiche, gnoseologiche ed ontologiche dei Principi, e in particolare dell'Uno.

Platone, inoltre, *attribuì la causa del bene al primo dei suoi elementi e attribuì quella del male all'altro*, come già avevano cercato di fare, come dicemmo, alcuni dei filosofi precedenti, per esempio Empedocle ed Anassagora⁵.

Fra coloro che affermano l'esistenza di sostanze immobili, alcuni dicono che *lo stesso uno è il bene-in-sé*; tuttavia essi ritenevano che l'essenza di esso fosse l'Uno⁶.

Bisogna, poi, rappresentare il bene-in-sé in modo opposto rispetto a come ora lo rappresentano. Ora, infatti, partono da cose che non tutti ammettono essere beni, per dimostrare, a partire da questi, quelli che tutti ammettono essere beni: *a partire dai numeri, precisamente, <dimostrano> che la giustizia e la salute sono un bene: infatti, queste sono for-*

³ KRÄMER, *Platone...*, p. 173.

⁴ Di KRÄMER si veda anche *Arete...*, *passim*.

⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 988 a 14-17 (GAISER, *Test. Plat.*, 22 A = KRÄMER, *Platone...*, III 9); si veda il testo greco che abbiamo riportato sopra, Capitolo settimo, nota 13, p. 220.

⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, N 4, 1091 b 13-15 (GAISER, *Test. Plat.*, 51 = KRÄMER, *Platone...*, III 24); si veda il testo greco già riportato, sopra, Capitolo settimo, nota 14, p. 220.

*me di ordine e numeri; essi sono infatti convinti che il bene si trovi nei numeri e nelle unità, per il motivo che l'uno è il bene in sé. Invece, bisogna partire da quelli che tutti ammettono essere beni, come ad esempio salute, forza, temperanza, per dimostrare che il bello (o il bene) si trova ancor più nelle realtà immobili. Infatti tutti questi beni da tutti riconosciuti sono *ordine e stabilità*: e, se è così, le realtà immobili sono beni ancora di più, perché ordine e stabilità appartengono ancora di più a queste realtà.*

E una dimostrazione decettiva è poi anche quella secondo la quale *l'uno in sé è il bene*, perché i numeri aspirano <all'uno>: infatti, essi non dicono chiaramente come i numeri abbiano una aspirazione, ma affermano questo in maniera troppo generale; e come si può ammettere che vi sia desiderio in cose in cui non c'è vita? ⁷.

Che noi siamo in grado di apprendere le scienze che riguardano le cose giuste e convenienti e inoltre quelle che riguardano la natura e la restante verità, è facile dimostrarlo.

Infatti, sono sempre più conoscibili le cose anteriori rispetto a quelle posteriori e così quelle che per natura sono migliori rispetto a quelle che sono peggiori. Infatti *la scienza è piuttosto scienza delle cose determinate ed ordinate che non di quelle a queste contrarie*, ed inoltre è piuttosto scienza delle cause che non delle conseguenze. Ma *le cose buone sono definite ed ordinate più che non le cattive*, così come un uomo virtuoso è definito ed ordinato più che non il vizioso; infatti è necessario che fra queste cose vi sia la medesima differenza. *E sono cause in grado maggiore le cose anteriori rispetto a quelle posteriori: infatti, se si eliminano quelle, si eliminano altresì le cose che da quelle hanno il proprio essere, e se si eliminano i numeri si eliminano le linee, se si eliminano le linee si elimi-*

⁷ ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, I 8, 1218 a 15-28 (KRÄMER, *Platone...*, III 25): ἀνάπαλιν δὲ καὶ δεικτέον ἢ ὡς νῦν δεικνύουσι τὸ ἀγαθὸν αὐτό. νῦν μὲν γὰρ ἐκ τῶν ἀνομολογουμένων ἔχειν τὸ ἀγαθόν, ἐξ ἐκείνων τὰ ὁμολογούμενα εἶναι ἀγαθὰ δεικνύουσιν, ἐξ ἀριθμῶν, ὅτι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ὑγίεια ἀγαθόν· τάξεις γὰρ καὶ ἀριθμοί, ὡς τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς μονάσιν ἀγαθὸν ὑπάρχον διὰ τὸ εἶναι τὸ ἐν αὐτὸ ἀγαθόν. δεῖ δ' ἐκ τῶν ὁμολογουμένων, οἷον ὑγείας ἰσχύος σωφροσύνης, ὅτι καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις μᾶλλον τὸ καλόν. πάντα γὰρ τάδε τάξεις καὶ ἡρεμία· εἰ ἄρα, ἐκεῖνα μᾶλλον· ἐκεῖνοις γὰρ ὑπάρχει ταῦτα μᾶλλον. — παράβολος δὲ καὶ ἡ ἀπόδειξις ὅτι τὸ ἐν αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, ὅτι οἱ ἀριθμοὶ ἐφίενται· οὔτε γὰρ ὡς ἐφίενται λέγονται φανερώς, ἀλλὰ λίαν ἀπλῶς τοῦτο φασί, καὶ ὄρεξιν εἶναι πῶς ἂν τις ὑπολάβοι ἐν οἷς ζωὴ μὴ ὑπάρχει;

*nano le superfici e i solidi, e se si eliminano le lettere si eliminano quelle che sono dette sillabe*⁸.

E nella *Repubblica* ritroveremo le più ampie riconferme di tutto questo, nella misura, almeno, in cui Platone ha ritenuto di poterle « scrivere ».

II. LA DIVISIONE CATEGORIALE DELLA REALTÀ E LE METAIDEE O IDEE GENERALISSIME

Dai due Principi supremi, dunque, derivano i Numeri ideali, così come le Idee che hanno struttura numerica nel senso sopra precisato, e, di conseguenza, tutte le cose. Questo è chiaramente emerso dalle teorie che fino a questo punto abbiamo spiegato.

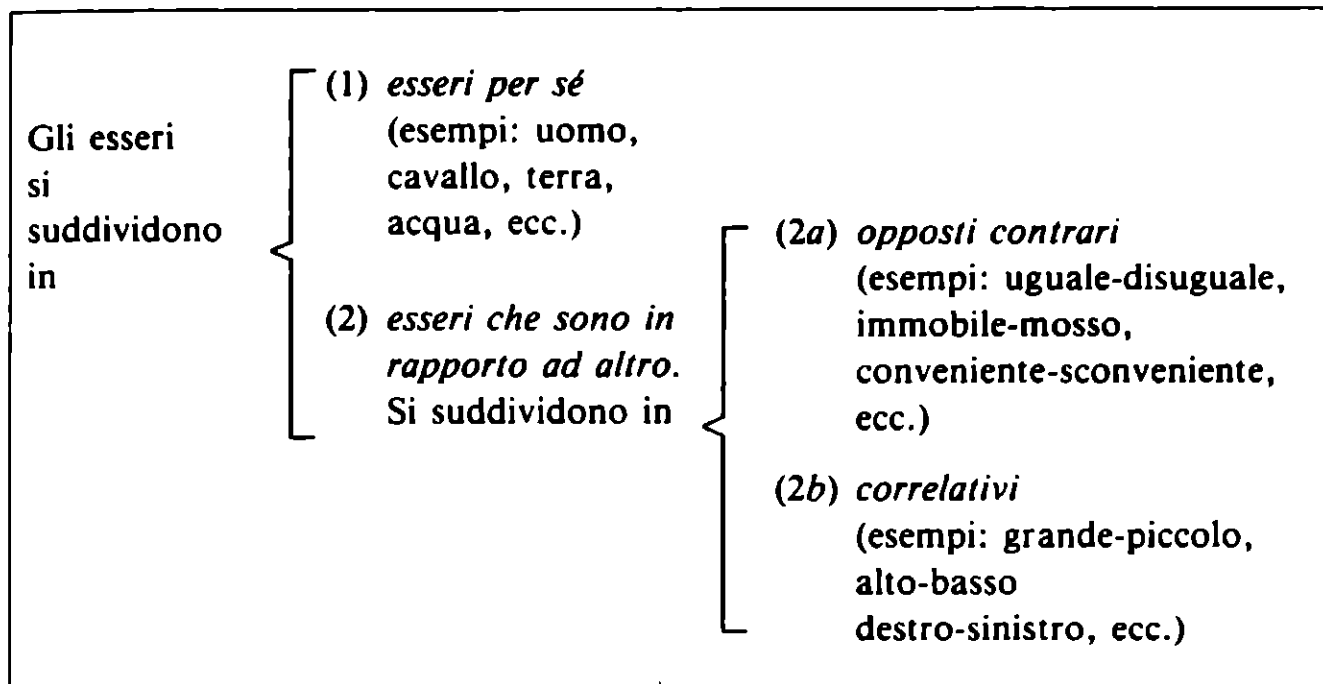
Tuttavia Platone non si è limitato a questa deduzione, e, a guisa di riprova, ossia come argomentazione di rincalzo essenziale, ha presentato anche uno schema generale di divisione categoriale dell'intera realtà *allo scopo di dimostrare come tutti gli esseri siano effettivamente riportabili ai due Principi, in quanto derivano dalla loro mescolanza*. Si tratta di una argomentazione di importanza teoretica e storica notevolissima, perché, oltre a chiarire la linea di fondo delle « Dottrine non scritte », sta anche alla base della dottrina delle categorie di Aristotele (che da essa trae una ispirazione di fondo, anche se la piega in una differente direzione).

Questa divisione categoriale è attestata da buone fonti, ed anche in modo piuttosto esteso, e fa anche comparse abbastanza scoperte negli stessi dialoghi. Paul Wilpert è stato lo studioso che

⁸ GIAMBlico, *Protreptico*, 6, p. 37, 26 ss. PISTELLI (GAISER, *Test. Plat.*, 34 = KRÄMER, *Platone...*, III 26): ὅτι μὲν οὖν τὰς περὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν συμφερόντων, ἔτι δὲ περὶ φύσεώς τε καὶ τῆς ἄλλης ἀληθείας ἐπιστήμας δυνατοὶ λαβεῖν ἐσμεν, ῥᾶδιον ἐπιδειξάι. αἰεὶ γὰρ γνωριμώτερα τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων καὶ τὰ βελτίω τὴν φύσιν τῶν χειρόνων. τῶν γὰρ ὠρισμένων καὶ τεταγμένων ἐπιστήμη μᾶλλον ἐστὶν ἢ τῶν ἐναντίων, ἔτι δὲ τῶν αἰτίων ἢ τῶν ἀποβαινόντων. ἐστὶ δ' ὠρισμένα καὶ τεταγμένα τὰ γαθὰ τῶν κακῶν μᾶλλον, ὡσπερ ἄνθρωπος ἐπιεικῆς ἀνθρώπου φαύλου· τὴν αὐτὴν γὰρ ἔχειν ἀναγκαῖον αὐτὰ πρὸς ἄλληλα διαφορὰν. αἰτία τε μᾶλλον τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων· ἐκείνων γὰρ ἀναιρουμένων ἀναιρεῖται τὰ τὴν οὐσίαν ἐξ ἐκείνων ἔχοντα, μήκη μὲν ἀριθμῶν, ἐπίπεδα δὲ μηκῶν, στερεὰ δὲ ἐπιπέδων, στοιχείων δὲ αἱ ὀνομαζόμεναι συλλαβαί.

nel nostro secolo ha saputo riproporre questa dottrina all'attenzione dei ricercatori, mentre la Scuola platonica di Tubinga è riuscita a darle il giusto sfondo filosofico e la adeguata collocazione metafisica⁹.

Ecco uno schema illustrativo di questa divisione categoriale:



Può sorprendere, di primo acchito, la distinzione fra (2a) contrari e (2b) correlativi, dato che ambedue sono esseri-in-relazione-ad-altro. Ma i primi si distinguono nettamente dai secondi: infatti *i contrari* non possono coesistere insieme, e la scomparsa di uno dei contrari coincide con il prodursi dell'altro (si pensi ad esempio alla vita e alla morte, al mobile e all'immobile); per contro *i correlativi* sono caratterizzati dal coesistere e dallo scomparire insieme (non c'è l'alto se non c'è il basso, non c'è il destro senza il sinistro, e così di seguito). Inoltre, i primi *non ammettono un termine medio* (non c'è un medio fra vivo e morto, fra mobile e immobile); i secondi, invece, lo ammettono (fra il grande e il piccolo c'è di mezzo l'*uguale*, fra il più e il meno c'è di mezzo il *sufficiente*, fra l'acuto e il grave c'è di mezzo l'*armonico*).

⁹ WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften...*, in particolare pp. 172-202; KRÄMER, *Arete...*, pp. 282-379; 438-442; IDEM, *Platone...*, pp. 159 s.; GAISER, *Platons...*, pp. 24 s; 73-88; 177 s.; IDEM, *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*, in AA.VV., *Idee und Zahl...*, pp. 31-84, specialmente pp. 63 ss.

Ecco il testo più significativo:

Secondo opposizione sussistono *tutte quelle cose che vengono pensate secondo l'opposizione* di una rispetto ad un'altra, come ad esempio buono e cattivo, giusto e ingiusto, utile e inutile, santo e non santo, pio ed empio, mosso ed in quiete, e tutte le altre cose come queste. *In relazione a qualcosa sono quelle cose che sono pensate secondo la loro relazione ad altro, come destro e sinistro, alto e basso, doppio e mezzo: infatti il destro è pensato secondo la relazione con il sinistro ed il sinistro secondo la relazione con il destro, il basso secondo la relazione con l'alto, e l'alto secondo la relazione col basso. E lo stesso vale per tutti gli altri casi.*

Essi dicono che le cose che sono pensate secondo l'opposizione differiscono da queste che sono pensate in relazione a qualcosa. *Infatti, nel caso dei contrari, la scomparsa dell'uno coincide con il prodursi dell'altro, come ad esempio nei casi della salute e della malattia, del movimento e della quiete: il prodursi della salute coincide con la scomparsa della malattia, il sopraggiungere del movimento coincide con la scomparsa della quiete e il sopraggiungere della quiete coincide con la scomparsa del movimento. Lo stesso ragionamento vale anche per il dolore e la mancanza di dolore, il bene e il male, e, in generale, per tutte le cose che hanno una natura fra loro contraria. Le cose che sono in relazione con altro hanno la caratteristica del coesistere insieme e dell'essere soppresse insieme, infatti nulla è destro, se non esiste anche il sinistro, e nulla è doppio, se non esiste anche il mezzo, di cui il doppio è doppio.*

Inoltre, *fra gli opposti non si può in generale pensare che ci sia un medio, come appunto fra salute e malattia, vita e morte, movimento e quiete: infatti in mezzo fra salute e malattia non c'è niente, e così anche in mezzo fra l'essere vivo e l'essere morto e anche fra il muoversi e l'essere in quiete. Invece, nel caso delle cose che sono in relazione a qualcosa vi è un medio: infatti se si prende il grande e il piccolo come esempio di cose che sono in relazione a qualcosa, ci sarà in mezzo l'uguale, e così analogamente anche a mezzo del più e del meno ci sarà il sufficiente e a mezzo dell'acuto e del grave ci sarà ciò che è armonico*¹⁰.

¹⁰ SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, X 264-268 (GAISER, *Test. Plat.*, 32 = Krämer, *Platone ...*, III 12): κατ' ἐναντίωσιν δὲ ὑπάρχειν ὅσα ἐξ ἐναντιώσεως ἐτέρου πρὸς ἕτερον θεωρεῖται, οἷον ἀγαθὸν καὶ κακόν, δίκαιον ἄδικον, συμφέρον ἀσύμφορον, ὅσιον ἀνόσιον, εὐσεβὲς ἀσεβές, κινούμενον ἡρεμῶν, τὰ ἄλλα ὅσα τούτοις ἐμπερῆ. πρὸς τι δὲ τυγχάνειν τὰ κατὰ τὴν ὥς

È appena il caso di rilevare, così come abbiamo già fatto per i Numeri, che questa distinzione categoriale, e quindi queste diverse categorie, non sono pure distinzioni logiche ed astratte, bensì *esplicitazioni della struttura stessa dell'essere*. Già Wilpert ben sottolineava, riferendosi soprattutto al primo gruppo di categorie, che esse sono *esseri di per sé*, e che ci troviamo quindi di fronte al tipico « parallelismo di pensare e di essere »¹¹ e quindi alla strutturale corrispondenza fra il logico-gnoseologico e l'ontologico. E lo stesso vale, ovviamente, anche per gli opposti correlativi, sia a livello generale, sia a livello particolare. Ci troviamo, di conseguenza, di fronte a quelle Idee generalissime, che Krämer propone di chiamare *Metaidee*, nel senso che più avanti vedremo.

III. LA STRUTTURALE DIPENDENZA DI QUESTA TRIPLICE DISTINZIONE CATEGORIALE DAI PRINCIPI PRIMI

Lo scopo di questa tripartizione categoriale era quello di ridurre, o meglio di *riportare tutte le cose senza eccezione, per successivi gradi di semplificazione, fino ai Principi, che sono le*

πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα, οἷον δεξιὸν ἀριστερόν, ἄνω κάτω, διπλάσιον ἥμισυ· τό τε γὰρ δεξιὸν νοεῖται κατὰ τὴν ὡς πρὸς τὸ ἀριστερόν σχέσιν καὶ τὸ ἀριστερόν κατὰ τὴν ὡς πρὸς τὸ δεξιόν, τό τε κάτω κατὰ τὴν ὡς πρὸς τὸ ἄνω καὶ τὸ ἄνω κατὰ τὴν ὡς πρὸς τὸ κάτω· καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τὸ παραπλήσιον.

διαφέρειν δέ φασι τὰ κατὰ ἐναντίωσιν νοούμενα τῶν πρὸς τι. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐναντίων ἢ τοῦ ἐτέρου φθορὰ γένεσις ἐστὶ τοῦ ἐτέρου, οἷον ἐπὶ ὑγείας καὶ νόσου κινήσεως τε καὶ ἡρεμίας· νόσου τε γὰρ γένεσις ἄρσις ἐστὶν ὑγείας, ὑγείας τε γένεσις ἄρσις ἐστὶ νόσου, καὶ κινήσεως μὲν ὑπόστασις φθορὰ στάσεως, γένεσις δὲ στάσεως ἄρσις κινήσεως. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ λύπης καὶ ἀλυπίας ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ καὶ κοινῶς τῶν ἐναντίαν φύσιν ἐχόντων. τὰ δὲ πρὸς τι συνύπαρξιν τε καὶ συναναίρεσιν ἀλλήλων περιεῖχεν· οὐδὲν γὰρ δεξιὸν ἐστὶν, ἐὰν μὴ καὶ ἀριστερόν ὑπάρχη, οὐδὲ διπλάσιον, ἐὰν μὴ καὶ τὸ ἥμισυ προὑποκέηται οὐ διπλάσιόν ἐστὶν.

πρὸς τούτοις ἐπὶ μὲν τῶν ἐναντίων ὡς ἐπίπαν οὐδὲν θεωρεῖται μέσον, καθάπερ εὐθέως ἐπὶ ὑγείας καὶ νόσου ζωῆς τε καὶ θανάτου κινήσεως τε καὶ μονῆς· μεταξὺ γὰρ τοῦ ὑγιαίνειν καὶ νοσεῖν οὐδὲν ἐστὶ, καὶ μεταξὺ τοῦ ζῆν καὶ τεθνάναι καὶ ἔτι τοῦ κινεῖσθαι καὶ μένειν. ἐπὶ δὲ τῶν πρὸς τί πως ἐχόντων ἔστι <τι> μέσον· τοῦ γὰρ μείζονος, εἰ τύχοι, καὶ τοῦ μικροτέρου τῶν πρὸς τί πως καθεστῶτων μεταξὺ γένοιτ' ἂν τὸ ἴσον, ὡσαύτων δὲ καὶ τοῦ πλείονος καὶ ἥττονος τὸ ἰκανόν, ὀξέος τε καὶ βαρέος τὸ σύμφωνον.

¹¹ WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften...*, p. 184.

realtà fondamentali semplici e assolute e Principi di tutte le cose ¹².

Il procedimento di questa distinzione categoriale degli esseri si basa su uno schema di rapporti, tipico del mondo ideale, che sale dalle speci ai generi, ossia *verso il sempre più universale*.

Ecco come avviene in concreto questa scansione categoriale.

(1) Gli « esseri per sé » (o sostanziali) cadono sotto il genere dell'Unità. Infatti gli esseri in sé o sostanziali sono esseri perfettamente *differenziati, definiti e determinati*, e già sappiamo che ogni cosa è differenziata, definita e determinata, appunto nella misura in cui è *una* (ossia per la preminente azione dell'Uno).

Come ancora il Wilpert giustamente rileva, *l'essenza degli « esseri per sé », ossia la sostanzialità, è l'unità: « l'unità della molteplicità esplica l'essenza dell'essere sostanziale. La sostanza è sostanza solo come una »* ¹³.

(2a) Gli esseri che sono fra loro in rapporto di « opposizione di contrarietà », ossia i contrari, rientrano nei generi dell'« uguale » e del « disuguale » (diverso). Il primo dei membri di questa serie non soggiace al « più e meno », mentre il secondo vi soggiace. Ad esempio, mentre ciò che è immobile non può essere *più o meno* immobile, e analogamente il conveniente non può essere *più o meno* conveniente, ciò che è mosso può essere *più o meno mosso*, così come ciò che è sconveniente può essere *più o meno sconveniente*.

Orbene, da questi generi è facile risalire ulteriormente ai Principi. L'« uguale » si riporta all'Uno, per il motivo che l'Uno rappresenta *l'uguale a se medesimo* in maniera primaria. Il « disuguale », invece, in quanto implica il più e il meno, implica l'eccesso e il difetto, e, dunque, è riportabile al Principio della Dualità indefinita.

(2b) Gli esseri che costituiscono coppie di « correlativi » implicano un riferimento all'« eccesso e difetto », essendo la loro relazione reciproca *non definita* strutturalmente, in quanto ciascun termine può crescere o decrescere, e quindi diventare « più

¹² Oltre al passo sopra riportato si vedano anche: SIMPLICIO, *In Arist. Phys...*, pp. 247, 30 - 248, 15 DIELS (GAISER, *Test. Plat.*, 31 = KRÄMER, *Platone...*, III 13), e i passi tratti da *Divisiones Aristoteleae*, in GAISER, *Test. Plat.*, 43, 44 a e 44 b = KRÄMER, *Platone...*, III 27-31.

¹³ WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften ...*, p. 188.

o meno ». Per esempio, nella coppia « grande e piccolo » il primo termine può essere « più o meno » del come è in un dato momento, e così anche il secondo. Lo stesso vale per l'« alto e basso » e per gli altri correlativi. Infatti, questo tipo di rapporto si basa sulla *indeterminatezza* dei due termini. Questi esseri sono posti sotto il genere dell'« eccesso e del difetto ». E l'« eccesso e il difetto » si riporta al Principio della Dualità indefinita.

È appena il caso di rilevare, dopo quanto è stato sopra chiarito, che la riduzione ai Principi sopra precisata *non implica che alcuni enti dipendano solamente dal primo Principio e che altri dipendano solamente dal secondo, perché tutto ciò che è posteriore ai Principi implica mescolanza e sintesi di ambedue.*

La riduzione ai Principi implica, piuttosto, che in alcuni enti *prevalga l'azione del primo Principio* (ossia dell'Uno), mentre in altri enti *prevalga l'azione del secondo* (ossia della Dualità indeterminata).

In ogni caso, l'unità resta il costitutivo ontologico fondamentale, *anche nel suo differente grado di prevalenza* sul Principio opposto.

Ecco il testo assai interessante:

Orbene, al di sopra dei tre generi — delle cose che sussistono per sé, delle cose che sono pensate secondo contrarietà, e di quelle che sono in relazione a qualcosa — *bisogna porre di necessità un ulteriore genere*, e questo deve in primo luogo sussistere, perché ogni genere deve sussistere prima delle specie che sono ad esso subordinate. *Infatti, se si toglie il genere, si tolgono anche tutte le specie insieme ad esso, mentre, se si toglie la specie, non viene eliminato anche il genere, giacché la specie dipende dal genere e non viceversa.*

E così i Pitagorici posero come un genere delle cose che sono pensate per sé, e come ancora superiore, l'uno. E in quanto questo è per sé, così anche ciascuna delle cose che sono secondo differenza è una ed è pensata per sé. *Delle cose che sono secondo opposizione* dissero che è *principio e che detiene il ruolo di genere l'uguale e l'ineguale*: in questi si può scorgere, infatti, la natura di tutti quanti gli opposti, per esempio la natura del rimanere fermo nell'uguaglianza (*infatti il rimanere fermo non ammette in sé il più e il meno*) e la natura del movimento, invece, nella disuguaglianza (*infatti il movimento accoglie in sé il più e il meno*). E così ciò che è secondo natura nella uguaglianza (infatti per loro questo era un vertice che non poteva essere superato), e invece ciò che è contro natura nella disuguaglianza (infatti questa accoglie in sé il più e il meno). Lo stesso discorso vale anche per la sa-

lute e per la malattia, per il retto e per il curvo. Invece *le cose che sono in relazione a qualcosa sono poste sotto il genere dell'eccesso e del difetto*. Infatti, grande e maggiore, molto e di più, alto e più alto vengono pensati secondo l'eccesso, piccolo e più piccolo, poco e di meno, basso e più basso vengono pensati secondo il difetto. Ma poiché le cose che sono per sé, quelle che sono per contrarietà e quelle che sono in relazione a qualcosa, le quali sono generi, sono state considerate da questi filosofi come subordinate ad altri generi, e precisamente all'uno, alla uguaglianza e alla disuguaglianza, all'eccesso e al difetto, dobbiamo considerare se anche questi generi siano suscettibili di ulteriore riduzione ad altro. E in effetti *l'uguaglianza può essere riportata sotto l'uno (infatti l'uno è uguale a se medesimo in maniera primaria), mentre la disuguaglianza si può vedere nell'eccesso e nel difetto: infatti disuguali sono quelle cose delle quali l'una eccede e l'altra è ecceduta. Ma anche l'eccesso e il difetto, a loro volta, risultano ordinati secondo il rapporto della dualità indeterminata*, sicché il primo difetto e l'eccesso sta nel due, ossia nell'eccedente e nell'ecceduto ¹⁴.

¹⁴ SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, X 269-275 (GAISER, *Test. Plat.*, 32 = KRÄMER, *Platone...*, III 12): ἀλλὰ γὰρ τῶν τριῶν ὄντων γενῶν, τῶν τε καθ' ἑαυτὰ ὑφεστῶτων καὶ τῶν κατ' ἐναντιότητα καὶ ἔτι τῶν πρὸς τι νοουμένων, ὀφείλει κατ' ἀνάγκην καὶ τούτων αὐτῶν ἐπάνω τι γένος τετάχθαι, καὶ πρῶτον ὑπάρχειν διὰ τὸ καὶ πᾶν γένος προὑπάρχειν τῶν ὑφ' αὐτὸ τεταγμένων εἰδῶν. ἀναιρουμένου γοῦν αὐτοῦ πάντα τὰ εἶδη συναναίρειται, τοῦ δὲ εἶδους ἀναιρεθέντος οὐκέτ' ἀνασκευάζεται τὸ γένος· ἤρηται γὰρ ἐξ ἐκείνου τοῦτο, καὶ οὐκ ἀνάπαλιν.

καὶ δὴ τῶν μὲν καθ' αὐτὰ νοουμένων γένος ὑπεστήσαντο Πυθαγορικῶν παῖδες, ὡς ἐπαναβεβηκός, τὸ ἓν· καθὰ γὰρ τοῦτο καθ' αὐτὸ ἔστιν, οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν κατὰ διαφορὰν ἓν τέ ἐστι καὶ καθ' ἑαυτὸ θεωρεῖται. τῶν δὲ κατ' ἐναντίωσιν ἔλεξαν ἄρχειν, γένους τάξιν ἐπέχον, τὸ ἴσον καὶ τὸ ἀνισον· ἐν τούτοις γὰρ ἡ πάντων τῶν ἐναντιουμένων θεωρεῖται φύσις, οἷον μονῆς μὲν ἐν ἰσότητι (οὐ γὰρ ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥσσον), κινήσεως δὲ ἐν ἀνισότητι (ἐπιδέχεται γὰρ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥσσον). ὡσαύτως δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν ἐν ἰσότητι (ἀκρότης γὰρ ἦν ἀνεπίτατος), τὸ δὲ παρὰ φύσιν ἐν ἀνισότητι (ἐπεδέχετο γὰρ τὸ μᾶλλον καὶ ἥσσον). ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ ὑγείας καὶ νόσου εὐθύτητός τε καὶ στρεβλότητος. τὰ μέντοι γε πρὸς τι ὑφέστηκε γένει τῇ τε ὑπεροχῇ καὶ τῇ ἐλλείψει· μέγα μὲν γὰρ καὶ μείζον πολὺ τε καὶ πλεῖον ὑψηλόν τε καὶ ὑψηλότερον καθ' ὑπεροχὴν νοεῖται, μικρὸν δὲ καὶ μικρότερον ὀλίγον τε καὶ ὀλιγώτερον ταπεινόν τε καὶ ταπεινότερον κατ' ἔλλειψιν. ἀλλ' ἐπεὶ τὰ καθ' αὐτὰ καὶ τὰ κατ' ἐναντίωσιν καὶ τὰ πρὸς τι, γένη ὄντα, εὔρηται ἄλλοις γένεσιν ὑποταττόμενα, καθάπερ τῶν τε ἐνὶ καὶ τῇ ἰσότητι καὶ ἀνισότητι ὑπεροχῇ τε καὶ ἐλλείψει, σκοπῶμεν, εἰ καὶ ταῦτα τὰ γένη δύναται ἐπ' ἄλλα λαμβάνειν τὴν ἀναπομπήν. οὐκοῦν ἡ μὲν

IV. LA « DIVISIONE DEI CONTRARI » COME PARTE DELLA PLATONICA DIVISIONE CATEGORIALE DI TUTTI GLI ESSERI

In questa ottica di problemi si colloca la « divisione dei contrari », ossia la sistematica determinazione e divisione delle supreme coppie di contrari, che risulta evidentemente una precisazione al primo membro del secondo punto (2a) dello schema sopra illustrato. Data la loro universalità e generalità, le Idee che rientrano in queste supreme coppie di contrari possono essere qualificate come Metaidee. Ecco, ad esempio, quattro delle coppie più significative: Identità - Differenza; Somiglianza - Dissomiglianza; Quietè - Movimento; Pari - Dispari.

Tali coppie di contrari attrassero l'attenzione di Aristotele, che dedicò loro un'opera (purtroppo andata perduta) dal titolo *La divisione dei contrari*, in cui riproduceva un materiale desunto dalle lezioni di Platone *Intorno al Bene*.

Anche questa distinzione di Idee generalissime era fatta, come è evidente, con l'identica finalità della divisione categoriale, in quanto ne costituiva una parte specifica e dettagliata. Platone mirava, cioè, a riportare le Idee generali che costituivano i contrari ai due Principi supremi¹⁵.

La funzione di queste Idee doveva essere di carattere « regolativo » e probabilmente analogo alla funzione dei Numeri ideali¹⁶.

Ribadiamo ancora una volta il concetto essenziale che *ciascun membro delle coppie dei contrari è già il risultato sintetico di tutti e due i Principi*, pur prevalendo nella prima Idea costituente le coppie dei contrari il Principio dell'Unità e nella seconda Idea quello della Molteplicità, ossia il Principio della Diade. L'*Identità*, ad esempio, non è l'Uno, ma una sua prima specificazione (è una prima *determinazione dell'indeterminato* in cui prevale l'Unità). Analogamente la *Differenza* non è il puro inde-

ἰσότης τῶ ἐνὶ ὑπάγεται (τὸ γὰρ ἐν πρώτως αὐτὸ ἑαυτῶ ἐστὶν ἴσον), ἡ δὲ ἀνισότης ἐν ὑπεροχῇ τε καὶ ἑλλείψει βλέπεται· ἄνισα γὰρ ἐστὶν ὧν τὸ μὲν ὑπερέχει τὸ δὲ ὑπερέχεται. ἀλλὰ καὶ ἡ ὑπεροχὴ καὶ ἡ ἑλλειψὶς κατὰ τὸν τῆς ἀορίστου δυάδος λόγον τέτακται, ἐπειδήπερ ἡ πρώτη ὑπεροχὴ καὶ ἡ ἑλλειψὶς ἐν δυσὶν ἐστὶ, τῶ τε ὑπερέχοντι καὶ τῶ ὑπερεχομένῳ.

¹⁵ Si vedano i documenti riportati in GAISER, *Test. Plat.*, 39 A - 42 B = KRÄMER, *Platone ...*, III 14-21.

¹⁶ Cfr., sopra, pp. 231 ss.

terminato, ma è una prima determinazione dell'indeterminato (in cui prevale non l'Uno ma l'indeterminato), e così di seguito.

V. DUPLICITÀ DEL PROCESSO DIALETTICO: PROCEDIMENTO « ELEMENTARIZZANTE » E « GENERALIZZANTE »

Il lettore avrà certamente notato, a questo punto, come nel procedimento che porta ad identificare le Idee con i *logoi* numerici, e da questi ai Principi supremi, giochi in vario modo un tipo di metodo inteso a *rintracciare i costitutivi più semplici e più elementari, e quindi inteso ad individuare gli « elementi » primi.*

Nel procedimento, invece, che caratterizza la divisione categoriale, predomina un metodo che tende verso generi sempre più universali, fino a giungere ai generi generalissimi.

E anche su questo punto ci sembrano assai ben fondate e molto feconde le osservazioni di Krämer, che in questa pagina esemplare egli riassume con molta chiarezza: « Si tratta, sostanzialmente, di due differenti forme di pensiero, che, per lo più, si completano a vicenda, ma che, talora, si trovano in opposizione o meglio in concorrenza l'una con l'altra: *a*) quella *elementarizzante* orientata sul modello della matematica, che riconduce ogni cosa, mediante la scomposizione in parti sempre più piccole, ai suoi elementi ultimi e più semplici: questa forma di pensiero riguarda soprattutto la riduzione della serie dei numeri e delle dimensioni; *b*) quella *generalizzante*, di genesi socratica, che risale dal particolare al sempre più generale: questa forma di pensiero si riferisce alla sfera degli universali in senso stretto, e, soprattutto, alle Metaidee sopra menzionate di identità, uguaglianza, somiglianza e dei loro contrari. Questi concetti categoriali o concetti della riflessione, come oggi li chiameremmo, nell'ambito degli universali hanno una funzione regolatrice simile a quella dei numeri ideali. Essi stanno, rispetto ai principi, nello stesso rapporto in cui le specie stanno ai generi, in quanto, per esempio, identità e somiglianza sono specie dell'unità, differenza e dissomiglianza sono specie della molteplicità. La riduzione categoriale o *generalizzante*, che solo nelle più recenti ricerche (a partire dagli studi di P. Wilpert) ha trovato una più marcata attenzione, nella dottrina non scritta gioca un ruolo di egual peso accanto a quella

elementarizzante. Bisogna, dunque, prendere atto che sussiste un *pluralismo metodologico* di Platone, in conseguenza del quale i principi assumono il duplice *status* sia di *elementa prima*, sia, anche, di *genera generalissima* (unità significa, quindi, *il più semplice* e, anche, *il più universale*). Platone, evidentemente, cercò di cogliere mediante molteplici tentativi convergenti la totalità dell'essere, nella misura del possibile senza lacune ed in maniera completa, e di garantire, perciò, la maggiore universalità possibile ai principi. (Un siffatto *pluralismo metodologico* si può porre in relazione, sia pure alla lontana, con il pluralismo di prospettive che i dialoghi presentano) »¹⁷.

Questa tesi, che può stupire ed anche urtare alcuni studiosi, risulta invece molto feconda per poter spiegare, oltre che l'impianto generale del metodo platonico, certi sviluppi del pensiero dell'Accademia, e addirittura alcuni punti assai controversi della metafisica aristotelica.

Incominciamo con il leggere il passo dello Stagirita, nel quale egli mette a tema questa duplicità di metodo nell'Accademia:

In quale senso, dunque, l'uno è principio? È principio in quanto è indivisibile, essi dicono. Ma indivisibile è sia l'*universale*, sia il particolare, sia l'*elemento*; evidentemente, questi sono indivisibili in diverso modo: il primo è indivisibile nell'ordine della nozione, mentre gli altri due lo sono nell'ordine del tempo. Dunque, *in quale di questi due modi l'uno sarà principio?* Infatti, come si è detto, anche l'angolo retto risulta essere, in un senso, anteriore all'acuto, così come questo, in altro senso, risulta essere anteriore a quello, e ciascuno dei due è uno. *Essi, dunque, considerano l'uno come principio in tutti e due questi sensi*. Ma questo non è possibile: infatti, nel primo senso l'Uno sarebbe *forma e sostanza*, mentre nel secondo senso l'Uno sarebbe *elemento e materia*. In effetti, ciascuna delle unità di una diade è un uno; ma, per la verità, è un uno solo *in potenza* (è tale, almeno, se si ammette che il numero sia una unità determinata e non un puro agglomerato di unità, dal momento che ciascun numero è differente dagli altri in quanto deriva da unità differenti, come essi dicono); ciascuna unità della diade esiste dunque in potenza e non *in atto*¹⁸.

¹⁷ KRÄMER, *Platone...*, pp. 161 s.

¹⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, M 8, 1084 b 13-23: πῶς οὖν ἀρχὴ τὸ ἓν; ὅτι οὐ διαιρετόν, φασίν· ἀλλ' ἀδιαίρετον καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ ἐπὶ μέρους καὶ τὸ στοιχεῖον. ἀλλὰ τρόπον ἄλλον, τὸ μὲν κατὰ λόγον τὸ δὲ κατὰ χρόνον. ποτέρως οὖν τὸ ἓν ἀρχή; ὡσπερ γὰρ εἴρηται, καὶ ἡ ὀρθὴ τῆς ὀξείας καὶ

Il testo è difficile, ma, se bene inteso, illuminante.

Lasciamo da parte le questioni concernenti le amplificazioni e gli sviluppi dei due metodi, che in alcuni Accademici portavano ad un loro conflitto, e vediamo, invece, come Aristotele stesso, ben al di là di queste critiche, se ne sia impossessato *proprio per risolvere il problema veramente radicale della sua metafisica*.

Nel libro E della *Metafisica* Aristotele cerca di dimostrare la perfetta convergenza dell'*ontologia* e della *teologia*, che da Jaeger in poi gli studiosi hanno per lungo tempo considerato un fallito tentativo di unificare le due definizioni della metafisica che il paradigma ermeneutico storico-genetico considerava come strutturalmente non conciliabili ¹⁹.

Ebbene, proprio al contrario, alla luce del nuovo paradigma ermeneutico le tesi di E 1 risultano invece strutturalmente convergenti, almeno in larga misura, e comunque non interpretabili come lo Jaeger pretendeva.

Ecco il passo in questione:

Si potrebbe, ora, porre il problema se la filosofia prima sia *universale* oppure se riguardi un *genere determinato* ed una *realtà particolare*. Infatti, a questo riguardo, nello stesso ambito delle matematiche c'è diversità: la geometria e la astronomia riguardano una determinata *realtà*, mentre la *matematica generale* è "comune" a tutte. Orbene, se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore <alle altre scienze> e sarà filosofia prima, e, in questo modo, cioè in quanto è prima, essa sarà universale, e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali gli attributi che, in quanto essere, gli appartengono ²⁰.

αὕτη ἐκείνης δοκεῖ προτέρα εἶναι, καὶ ἑκατέρα μία. ἀμφοτέρως δὴ ποιούσι τὸ ἓν ἀρχήν. ἔστι δὲ ἀδύνατον· τὸ μὲν γὰρ ὡς εἶδος καὶ ἡ οὐσία τὸ δ' ὡς μέρος καὶ ὡς ὕλη. ἔστι γὰρ πως ἓν ἑκάτερον — τῇ μὲν ἀληθείᾳ δυνάμει (εἴ γε ὁ ἀριθμὸς ἓν τι καὶ μὴ ὡς σωρὸς ἀλλ' ἕτερος ἐξ ἐτέρων μονάδων, ὥσπερ φασίν), ἐντελεχεία δ' οὐ, ἔστι μόνας ἑκατέρα.

¹⁹ Cfr. JAEGER, *Aristotele...*, pp. 293 s.

²⁰ ARISTOTELE, *Metafisica*, E 1, 1026 a 23-32: ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερον ποθ' ἡ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν ἢ περὶ τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν (οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς τρόπος οὐδ' ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, ἀλλ' ἡ μὲν γεωμετρία καὶ ἀστρολογία περὶ τινὰ φύσιν εἰσὶν, ἡ δὲ καθόλου πασῶν κοινή). εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἕτερα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία

Jaeger (e molti altri studiosi con lui) considerava questo passo come « una annotazione staccata dal contesto », ossia come « una aggiunta posteriore », fatta dallo Stagirita per conciliare la sua « prima » concezione della metafisica intesa come teologia e di ispirazione platonica, e la sua nuova concezione della metafisica come teoria dell'essere in quanto essere, di carattere del tutto differente dalla prima, e propriamente aristotelica (ossia non più platonica). Però la nota marginale non solo non riuscirebbe ad eliminare la contraddizione, ma addirittura accentuerebbe la divaricazione delle due posizioni di pensiero, che stanno alla base delle due concezioni della metafisica che si vorrebbero mediare²¹.

Già nel nostro volume su *Aristotele*²² dimostravamo, restando sulla base della critica interna al testo aristotelico, come, lungi dall'essere una « nota marginale », il passo del libro E che abbiamo letto *esprima una convinzione di base di Aristotele*, tanto è vero che viene perfettamente ripetuta anche nel libro Γ.

Ci sono tante parti della filosofia quante sono le sostanze; di conseguenza è necessario che, fra queste parti della filosofia, ce ne sia una che è « prima » ed una che è « seconda ». Infatti, l'essere è « originariamente » distinto in generi, e le scienze si distinguono secondo la distinzione di questi generi. Il filosofo è come il matematico: infatti anche la matematica

ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἄν εἶη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν.

²¹ Ecco le precise parole di JAEGER (*loc. cit.* alla nota 19): « La nota marginale non elimina la contraddizione, ed anzi la rende anche più evidente. Nel tentativo di unificare le due definizioni, che egli compie con la sua aggiunta, Aristotele intende per scienza universale la scienza dell'oggetto primo, che è principio in senso più comprensivo di quanto siano le specie dell'essere che ad esso seguono. Ma in Γ1 e nel principio di E universale significava ciò che in generale non si riferisce ad un essere determinato, cioè una sezione particolare dell'essere. Ora, che i motori immateriali, i quali dirigono il moto delle stelle, non siano né un ὄν τι né una φύσις τις μία τοῦ ὄντος non è tesi che possa essere sostenuta da Aristotele, né effettivamente egli la sostiene. Potrebbe nascere il sospetto che l'ἀπορία insieme con la λύσις, la quale presenta in modo così evidente l'aspetto della ricapitolazione sommaria, non risalisse affatto ad Aristotele, se essa non si trovasse anche nella redazione K 8 e non corrispondesse al dato di fatto della contraddizione che vi sussiste. Non rimane perciò che ammettere che il filosofo non ha potuto risolvere l'aporia, e che in ogni modo essa gli si è presentata solo dopo che aveva già fuse insieme le due redazioni ».

²² REALE, *Il concetto...*, pp. 149 ss.; cfr. anche pp. 114-121.

ha parti, e, di queste, una è prima e l'altra è seconda e le restanti seguono, in serie, una dopo l'altra ²³.

D'altra parte, poiché c'è *qualcuno che è ancora al di sopra del fisico* (infatti la natura è solamente un genere dell'essere), ebbene, a costui che studia l'universale e la sostanza prima, competerà anche lo studio degli assiomi. *La fisica è, sì, una "sapienza", ma non è la prima sapienza* ²⁴.

La scienza matematica (la matematica prima) è universale, in quanto ha come oggetto di indagine i numeri e i loro « elementi » fondamentali, e questi sono fondamento e condizione di tutte le altre scienze matematiche, le quali, pur stanti le diversità dei loro oggetti, non si costruiscono se non basandosi sui numeri.

La « filosofia prima », ossia la metafisica, è *universale* nello stesso senso. Se non ci fosse nessuna sostanza oltre quelle sensibili, la fisica verrebbe ad essere la prima di tutte le scienze, e come tale sarebbe la più *universale*, in quanto i Principi da essa indagati verrebbero ad essere i « principi di tutto l'essere », ossia di tutta quanta la realtà. Se, invece, esiste una sostanza immobile, eterna e trascendente, la scienza che ha come oggetto di indagine questa sostanza, verrà ad essere superiore alle altre scienze e sarà *prima* perché indaga la *sostanza prima* (il Principio primo); e appunto in quanto *prima* sarà anche *universale*, in quanto il Principio di tutte le cose è principio *universale* ²⁵.

Abbiamo presentato questo esempio, come nel capitolo precedente abbiamo richiamato l'attenzione sulla struttura gerarchica del reale che Aristotele desume da Platone, proprio per sottolineare la fecondità che il nuovo paradigma ermeneutico della Scuola di Tubinga rivela non solo per la rilettura di Platone, ma anche per un cospicuo approfondimento dell'interpretazione di

²³ ARISTOTELE, *Metafisica*, Γ 2, 1004 a 2-9: καὶ τσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἔστιν ὅσαιπερ αἱ οὐσίαι· ὥστε ἀναγκαῖον εἶναί τινα πρώτην καὶ ἐχόμενην αὐτῶν. ὑπάρχει γὰρ εὐθύς γέννη ἔχον τὸ ὄν [καὶ τὸ ἐν]· διὸ καὶ αἱ ἐπιστῆμαι ἀκολουθήσουσι τούτοις. ἔστι γὰρ ὁ φιλόσοφος ὡσπερ ὁ μαθηματικὸς λεγόμενος. καὶ γὰρ αὕτη ἔχει μέρη, καὶ πρώτη τις καὶ δευτέρα ἔστιν ἐπιστήμη καὶ ἄλλαι ἐφεξῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν.

²⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, Γ 3, 1005 a 33 - 1005 b 2: ἐπεὶ δ' ἔστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω (ἐν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος ἢ φύσις), τοῦ <περὶ τὸ> καθόλου καὶ [τοῦ] περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ καὶ ἡ περὶ τούτων ἂν εἴη σκέψις· ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσικὴ, ἀλλ' οὐ πρώτη.

²⁵ Cfr. REALE, *Il concetto...*, pp. 119 ss.

Aristotele medesimo, proprio per ciò che concerne i problemi più delicati. Come i passi che abbiamo sopra riportato dimostrano bene, anche lo Stagirita lavora sulla base di ambedue i metodi, quello *elementarizzante* (come prova il suo richiamo alla matematica) e quello *universalizzante* (come prova il suo richiamo all'universale), per di più considerandoli (e proprio nei due sensi che il primo dei passi che abbiamo letto egli contesta ai Platonicici) come convergenti. E questo riprova a perfezione, anche con elementi esterni al testo di Aristotele, quello che noi dimostravamo all'inizio degli anni Sessanta, limitandoci ad elementi interni al testo stesso di Aristotele.

Ma anche altri temi della metafisica aristotelica riceverebbero nuova luce, se venissero esaminati in questa ottica del metodo *universalizzante* e di quello *elementarizzante*, come, ad esempio, la complessa questione della sostanza, che lo Stagirita tratta sia in senso orizzontale sia in senso verticale, intersecando continuamente i piani dei due metodi.

Ma quanto abbiamo detto è più che sufficiente per comprovare largamente la tesi che in questo volume stiamo sostenendo e dimostrando nei suoi fondamenti.

Rapporti delle teorie delle Idee, dei Numeri e dei Principi primi con l'arte e la spiritualità dei Greci

I. L'IDEA COME OGGETTO DI VISIONE INTELLETTIVA È CREAZIONE E CARATTERISTICA DI FONDO DELLA GENIALITÀ GRECA

In primo luogo, per affrontare il problema che ci accingiamo a trattare, va tenuto presente che con il vocabolo « Idea » si traducono generalmente i termini greci ἰδέα e εἶδος. Purtroppo la traduzione (che in questo caso è una traslitterazione) non è la più felice, perché, nel linguaggio moderno, « idea » ha assunto un senso che è estraneo a quello platonico. La traduzione esatta del termine sarebbe « forma », per le ragioni che ben comprenderemo nelle pagine che seguono. Infatti, noi moderni con « idea » intendiamo *un concetto, un pensiero, una rappresentazione mentale*, qualcosa insomma che ci riporta sul piano psicologico e noologico; Platone, per contro, con « Idea » intendeva, in un certo senso, qualcosa che costituisce *l'oggetto specifico* del pensiero, vale a dire *ciò a cui* il pensiero si rivolge in maniera pura, ciò senza cui il pensiero non sarebbe pensiero: insomma, l'Idea platonica non è affatto un puro ente di ragione, bensì è un *essere*, anzi è quell'essere *che è assolutamente, il vero essere*, come abbiamo avuto già modo di vedere con ampiezza, e come documenteremo.

Inoltre, è da notare quanto segue. I termini ἰδέα ed εἶδος derivano ambedue da ἰδεῖν, che vuol dire « vedere », e nella lingua greca anteriore a Platone venivano impiegati soprattutto per designare la *forma visibile delle cose*, ossia la forma esteriore e la figura che si coglie con l'occhio, quindi il « veduto » sensibile. Successivamente, *idea* ed *eidos* sono passati ad indicare, per traslato, la *forma interiore*, ossia *la natura specifica* della cosa, *l'essenza della cosa*. Questo secondo uso, raro prima di Platone, diventa invece stabile nel linguaggio metafisico del nostro filosofo.

Platone, dunque, parla di *Idea* e di *Eidos* soprattutto per indicare questa *forma interiore*, questa *struttura metafisica* o *essenza* delle cose, di natura squisitamente *intelligibile*, e usa come sinonimi altresì i termini οὐσία, cioè sostanza o essenza, e perfino φύσις, nel senso di natura delle cose, realtà delle cose¹.

Orbene, il problema che ora dobbiamo cercare di comprendere è appunto questo: *come mai un termine che significava, originariamente, l'oggetto di un vedere abbia potuto giungere a significare la più alta forma metafisica dell'essere*. Capire a fondo le ragioni che hanno portato Platone alla creazione della teoria delle Idee, significa capire proprio quel nesso sintetico che per il greco strutturalmente unisce « vedere » - « forma » - « essere ».

Cerchiamo, dunque, di comprendere questo nesso sintetico, peculiarmente greco.

È stato più volte rilevato dagli studiosi come la civiltà spirituale greca sia stata una civiltà della « visione » e quindi della « forma » che è oggetto di visione, e come per molti versi essa sia antitetica, ad esempio, alla civiltà ebraica, la cui cifra predominante, invece, è stata l'« ascoltare » e l'« udire » (ascoltare la « voce » e la « parola » di Dio e dei profeti).

Questo rilievo è esatto ed è della massima importanza ai fini della comprensione storico-filosofica della teoria platonica delle Idee, giacché, in ambito filosofico, tale teoria costituisce, in un certo senso, l'espressione più significativa e più alta di quella generale peculiarità greca.

Già Democrito aveva usato il termine ἰδέα per designare l'atomo, inteso nel senso di forma geometrica indivisibile e concepito come invisibile agli occhi fisici e coglibile solo con la mente².

¹ Sulla genesi dei termini *Idea* ed *Eidos* restano importanti i seguenti contributi: C. RITTER, *Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910; A. E. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford 1911; G.F. ELSE, *The Terminology of the Ideas*, « Harvard Studies in Classical Philology », vol. 48, Cambridge Mass. 1936; K. VON FRITZ, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York 1938 (Darmstadt 1963). Ulteriori indicazioni bibliografiche si potranno trovare nelle opere di CHERNISS, « Lustrum », 1959, pp. 278-308; « Lustrum », 1960, pp. 323-340; e di BRISSON « Lustrum », 1977, p. 290 (e relativi rimandi); « Lustrum », 1983, p. 298 (e relativi rimandi).

² Per il significato che il termine ha in Democrito resta fondamentale il volume di V.E. ALFIERI: *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze 1953 (il volume è stato riedito da Congedo Editore, Galatina 1979).

L'atomo-idea di Democrito è, però, il « pieno » differenziato e determinato *quantitativamente*; è visibile, sì, ma *solamente dall'intelletto e non dai sensi, e tuttavia è di carattere fisico*. La « forma » degli Atomisti è, pertanto, materialità pura, in quanto, come abbiamo detto, è determinata e differenziata solo quantitativamente. Dunque, si può dire che prima « dell'Idea platonica, che è *qualità, immaterialità e finalità*, vi è l'idea democritea che è quantità, materialità e necessità »³.

Ma anche Anassagora si era spinto in questa direzione in modo analogo. La sua ammissione di semi (omeomerie), infiniti di numero, ne è la prova. Questo insieme di omeomerie, infatti, è un mondo « formato », in cui, come è stato giustamente rilevato, « è cristallizzata e per così dire sublimata ogni forma, in quanto le infinite differenze del reale non soltanto vi sono giustificate nella loro innumerevole varietà, ma addirittura dimostrate infinitamente più vere di quanto sembrano [...] »⁴. In un celebre frammento, Anassagora usa espressamente il termine ἰδέα, parlando di « semi » che hanno « forme (ἰδέας), colori e gusti di ogni genere »⁵. Anche questo « originario qualitativo » è coglibile nella sua purezza *solo col pensiero e non con i sensi, ma non porta fuori dalla sfera del fisico*. Ancora una volta, *restiamo, dunque, nella sfera del materiale*, come abbiamo già visto nel caso degli Atomisti.

Il salto fondamentale di Platone è quello reso possibile dalla « seconda navigazione »: le Forme o Idee platoniche sono l'originario qualitativo immateriale, e, quindi, sono realtà di carattere non fisico ma metafisico.

Scrive giustamente Friedlaender: « Platone possedeva [...] l'occhio plastico dell'Elleno, *un occhio di ugual natura di quello con cui Policleto ha visto il canone [...]; ed anche della stessa natura di quello che il matematico grecoolgeva alle pure forme geometriche*. Potrebbe sembrare che Platone fosse consapevole di questo dono, che fra tutti i pensatori gli è toccato maggiormente in sorte [...] »⁶. La prova di questa consapevolezza sta nel fatto

³ ALFIERI, *Atomos Idea...*, p. 54 (p. 60², corsivo nostro).

⁴ G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, Laterza, Bari 1967, p. 268.

⁵ ANASSAGORA, fr. 4 DIELS-KRANZ. Si veda quanto diciamo, a questo proposito, nella nostra *Storia...*, vol. I, pp. 163 ss.

⁶ P. FRIEDLAENDER, *Platon*, vol. I, Berlin 1928 (1964³), p. 13; traduzione italiana di D. FAUCCI, *La Nuova Italia*, Firenze 1979, pp. 15 s. (corsivo nostro).

che proprio a Platone risalga la creazione delle espressioni « la vista della mente », « la vista dell'anima », per indicare la capacità di pensare dell'intelletto e di cogliere l'essenza⁷.

L'analogia è dunque chiara: le cose che con gli occhi del corpo percepiamo, sono *forme fisiche*; le cose che cogliamo con « l'occhio dell'anima » sono, invece, *forme non fisiche*: la vista dell'intelligenza coglie *forme intelligibili*, che sono, appunto, *pure essenze*. Le « Idee » sono, dunque, quelle eterne essenze del bene, del vero, del bello, del giusto, e così via, che l'intelletto, quando si protende al massimo delle sue capacità, e si muove nella pura dimensione dell'intelligibile, riesce a « fissare », a « guardare ».

E questa analogia porta a capire bene il problema di cui stiamo trattando. In effetti per Platone c'è una metafisica connessione fra la visione dell'occhio dell'anima e ciò a cagione di cui c'è questa visione. Il vedere intellettuale implica come sua ragion d'essere il veduto intellettuale, ossia l'Idea. Per questo motivo l'Idea implica un radicale nesso sintetico, come sopra dicevamo, ossia appunto una unità strutturale fra visione-veduto-forma-essere. Pertanto, nella teoria delle Idee Platone esprime veramente una delle cifre spirituali supreme della grecità.

Ma se è vero che la teoria delle Idee risulta essere una cifra così tipica della spiritualità dei Greci a tutti i livelli, che cosa si dovrà dire della teoria dei Principi? Rischia forse di compromettere questo quadro, oppure lo conferma e addirittura lo completa strutturalmente?

È, questo, il problema che ora dobbiamo affrontare e cercare di risolvere.

II. RADICI DELLA RIDUZIONE OPERATA DA PLATONE DELLE IDEE A NUMERI NELL'ARTE PLASTICA DEI GRECI E NEI SUOI « CANONI »

La protologia platonica, che va oltre la teoria delle Idee, soprattutto nella forma precisa in cui essa è stata ricostruita in funzione del paradigma proposto dalla Scuola platonica di Tubinga,

⁷ Su questa importante metafora si vedano: B. SCHWEITZER, *Platon und die bildende Kunst der Griechen*, Tübingen 1953, pp. 13 s.; C.J. CLASSEN, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, München 1959, pp. 43 ss.; FRIEDLAENDER, *Platone*, I, pp. 16 ss. Le espressioni di PLATONE che abbiamo riferito sono: ἡ τῆς διανοίας ὄψις (*Simposio*, 219 A 2 s.) e ἡ τῆς ψυχῆς ὄψις (*Repubblica*, 519 B 3).

è stata considerata da alcuni studiosi come qualcosa di estremamente astratto, e anzi involuto. Tale dottrina, in altri termini, costituirebbe un depauperamento della grandiosa teoria delle Idee, che, di per sé, risulterebbe assai più interessante, assai più bella e assai più stimolante.

A noi pare, invece, che *la protologia platonica così come è stata ricostruita in funzione del nuovo paradigma, risulti, proprio al contrario (esattamente come la teoria delle Idee, e perfino in maniera più accentuata, almeno per certi aspetti), l'espressione metafisica più genuina delle più riposte e più profonde radici del pensare e del sentire greco, quale si esplica in tutte le manifestazioni spirituali, ossia nell'arte, nella religione e nelle grandi regole morali, oltre che nella filosofia.*

Come prova di questo nostro asserto svolgeremo un duplice ordine di considerazioni, riguardanti proprio le due tesi più contestate della protologia, che nel contesto del paradigma tradizionale costituiscono due anomalie di assai grande rilievo. Un primo ordine di considerazioni riguarderà *la riduzione delle Idee a Numeri*, mentre un secondo ordine di considerazioni riguarderà, invece, proprio *i due Principi supremi dell'Uno e della Diade indefinita di grande-e-piccolo.*

Incominciamo dal primo punto, che, di primo acchito, pare così ostico. Che senso ha ridurre le Idee a Numeri? Se questa dottrina non è certamente una invenzione dei discepoli, ossia non è un fraintendimento, non segna forse, dal punto di vista della spiritualità equilibrata e solare dei Greci, una involuzione, o, addirittura, una dannosa caduta speculativa di Platone?

La risposta che dal punto di vista filosofico e teoretico abbiamo già dato, si reimpone anche dal punto di vista più generale che qui stiamo seguendo: essa non solo non segna un regresso rispetto alla formulazione della teoria delle Idee quale si legge nei dialoghi, ma è, anzi, *una logica e necessaria conseguenza della medesima.* Il Friedlaender, per spiegare la teoria delle Idee dei dialoghi e la dimensione « visiva » che essa implica, ha scritto (come abbiamo già ricordato) che « Platone possedeva [...] *l'occhio plastico dell'Elleno, un occhio di ugual natura di quello con cui Policleto ha visto il canone [...] ed anche della stessa natura di quello che il matematico grecoolgeva alle pure forme geometriche* »⁸. Friedlaender (che teneva in pochissimo conto le « Dot-

⁸ Cfr., sopra, nota 6 (corsivo nostro).

trine non scritte » di Platone) non avrebbe potuto immaginare quanto questa sua indicazione si possa spingere innanzi, e quanto essa possa giovare al fine di comprendere la riduzione delle Idee a Numeri.

Ecco quali sono le nostre convinzioni.

Soffermiamoci, in breve, sulle arti plastiche e sul « canone », che forniscono una eccellente analogia culturale e spirituale rispetto alla teoria delle Idee-Numeri. L'architettura, la scultura e anche la ceramica si fondavano, in Grecia, su un « canone » (corrispondente al *nomos*, ossia alla legge che regolava la musica), il quale esprimeva (contrariamente a quelli vigenti nell'ambito delle altre civiltà) *una « regola di perfezione » essenziale, che gli Elleni indicavano in una proporzione perfetta esprimibile in maniera esatta con numeri. Dunque, la « forma (= Idea) », che in vario modo viene realizzata nelle arti plastiche, per i Greci era riducibile a proporzione numerica e a numero.*

Facciamo alcuni esempi, che deduciamo dalla *Storia dell'estetica* di W. Tatarkiewicz. Scrive questo autore a proposito dell'architettura e in particolare del tempio: « Nel tempio greco ogni particolare si attiene a proporzioni stabilite. Se prendiamo come modulo il raggio di una colonna, il tempio di Teseo ad Atene ha una facciata a sei colonne di 27 moduli: le sei colonne misurano 12 moduli, le tre navate centrali comprendono 3,2 moduli, le due navate laterali 2,7 ognuna, 27 in tutto. Il rapporto tra una colonna e la navata centrale è di 2 : 3,2, oppure di 5 : 8. Il triglifo ha la larghezza di un modulo e la metopa è 1,6, di modo che il loro rapporto è di nuovo 5 : 8. Gli stessi numeri si possono ritrovare in molti templi dorici »⁹. A questo proposito lo studioso adduce il seguente passo esemplare di Vitruvio: « Il modulo è la base di ogni calcolo. Il diametro di una colonna deve corrispondere a 2 moduli, l'altezza della colonna, incluso il capitello, a 14 moduli. L'altezza del capitello deve essere di 1 modu-

⁹ W. TATARKIEWICZ, *History of Aesthetics*. I: *Ancient Aesthetics*, The Hague-Paris-Warszawa 1970; traduzione italiana di G. FUBINI, a cura di G. CAVAGLIÀ: *Storia dell'estetica*. Volume primo: *L'estetica antica*, Einaudi, Torino 1979. Riporteremo questa traduzione; ma ricordiamo al lettore che è indispensabile rifarsi all'edizione in lingua inglese, per i riferimenti ai documenti e alle fonti (in lingua originale greca con traduzione a lato), che l'edizione italiana non riprende. Il passo riportato è a p. 51 dell'edizione in lingua inglese, e a p. 77 della traduzione italiana.

lo, la larghezza di 2 moduli e $1/6$ [...]. L'architrave insieme al fregio e alle gocce deve avere l'altezza di 1 modulo [...]. Sopra l'architrave devono essere posti i triglifi e le metope; i triglifi devono avere un'altezza di mezzo modulo e una larghezza di un modulo »¹⁰. In breve, tutti gli elementi della costruzione architettonica « erano determinati numericamente »¹¹.

Del tutto analogo era il discorso riguardante la scultura. « Anche il canone della scultura — spiega Tatarkiewicz — era numerico e dipendeva da una proporzione fissa. Come attesta Galeno, la bellezza nasce “dall'esatta proporzione non degli elementi ma delle parti, di un dito rispetto a un altro dito, di tutte le dita rispetto al carpo e al metacarpo, di questi rispetto all'avambraccio, e insomma di tutte le parti tra di loro, com'è nel *Canone* di Policleto” »¹². È chiaro, pertanto, che il celebre « canone » di Policleto esprimeva la proporzione delle parti come traducibile in precisi « rapporti numerici ». La perfezione della figura e della forma ritratta nella scultura era collegata con le figure geometriche. Scrive ancora Tatarkiewicz: « Durante il periodo greco classico si afferma anche l'idea secondo cui il corpo umano idealmente costruito può essere compreso entro le semplici figure geometriche del *cerchio* e del *quadrato*. “Se distendiamo un uomo sul dorso con braccia e gambe allargate e disegniamo un cerchio avente per centro l'ombelico, la circonferenza del cerchio toccherà le punte delle dita delle mani e dei piedi” »¹³. Analogamente, se immaginando l'uomo sempre con le braccia e le mani allargate, tracciamo una retta da mano a mano, quindi una retta da mano a piede a destra e a sinistra e infine da piede a piede, otteniamo un quadrato (che si iscrive perfettamente nel cerchio di cui sopra) le cui diagonali si intersecano esattamente in coincidenza con l'ombelico. È la famosa rappresentazione diventata classica e designata con l'espressione *homo quadratus* (in greco ἀνὴρ τετράγωνος).

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem* (corsivo nostro).

¹² TATARKIEWICZ, *History...*, p. 55 (trad. it. p. 81). Il passo riportato di GALENO è tratto da *De plac. Hipp. et Plat.*, V, MÜLLER, p. 425; questo passo è raccolto fra le testimonianze di POLICLETO in DIELS-KRANZ, 40 A 3 (vol. I, p. 391). Sul « canone » si veda H. OPPEL, *KANON*, « *Philologus* », 1937, Supplementband.

¹³ TATARKIEWICZ, *History...*, pp. 58 s. (trad. it. p. 85).

Anche nell'arte vascolare esistevano *canoni espressi in proporzioni numeriche*, che regolavano i rapporti fra altezza e larghezza, e andavano dal più semplice (1 : 1) ad altri più complessi che rispecchiavano la proporzione della sezione aurea, largamente utilizzata anche nelle costruzioni degli edifici e delle statue¹⁴.

Ed ecco, allora, le conclusioni cui volevamo pervenire.

L'occhio plastico del Greco non vedeva la Forma o Figura (Idea) come qualcosa di ultimativo; ma vedeva, al di là di essa, qualcosa di ulteriore, vale a dire il Numero e il rapporto numerico.

Si pensi, ora, di trasferire tutto questo sul piano raggiunto dalla « seconda navigazione » di Platone; si guadagnerà, in questo modo, la perfetta *corrispondenza a livello metafisico* di ciò che gli artisti greci hanno espresso con le loro creazioni. *Le Idee, che esprimono le forme spirituali e le essenze delle cose, non sono la ragione ultimativa delle cose, ma suppongono un alcunché di ulteriore, che consiste, appunto, nei Numeri e nei rapporti numerici, e, quindi, nei Principi supremi da cui derivano gli stessi Numeri ideali e gli stessi rapporti numerici ideali (naturalmente, a quel livello metafisico che sopra abbiamo ampiamente spiegato).*

III. LA TEORIA PLATONICA DEI DUE PRINCIPI SUPREMI POLARMENTE OPPOSTI ESPRESSA IN MANIERA MITICA DALLA CONCEZIONE TEOLOGICA E RELIGIOSA DEI GRECI

Veniamo al secondo ed ultimo punto, ossia alla teoria dei due *Principi supremi*, e vediamo come, lungi dall'essere qualcosa di marginale, rappresenti in forma veramente esemplare *uno schema di pensiero che esprime il più autentico sigillo della Grecità*.

Se si esamina l'espressione più compiuta della teologia greca, quale è contenuta nella *Teogonia* di Esiodo, si noterà che fin dall'origine gli Dei e le forze cosmiche si dividevano in *due sfere polarmente opposte*, facenti capo a Caos e a Gaia, aventi rispettivamente, come è stato ben rilevato, le caratteristiche della

¹⁴ Cfr. TATARKIEWICZ, *History...*, pp. 59 ss. (trad. it. pp. 85 ss.).

« amorfità » e della « forma », le quali, appunto, con questa opposizione riassumono la totalità della realtà ¹⁵.

Anche nella seconda fase della teogonia, ossia con l'avvento del regno di Zeus e quindi degli Dei olimpici, questa concezione di fondo risulta ben evidente. I Titani sconfitti da Zeus vengono precipitati nel Tartaro, che è il « contro-mondo polarmente opposto » ¹⁶ all'Olimpo. Ma c'è di più. Ciascuno degli Dei risulta come un *misto di forze aventi carattere polarmente opposto*. Apollo, per esempio, ha addirittura come simboli tipici la dolce lira e l'arco con le frecce crudeli; Artemide è vergine e, insieme, protettrice delle partorienti, e così via. Inoltre, ogni divinità ha *un'altra divinità polarmente contrapposta*, come ad esempio Apollo ha polarmente contrapposto Dioniso; Artemide ha come polarmente contrapposta Afrodite, e così di seguito ¹⁷.

Paula Philippson, perciò, ha giustamente affermato che « *la forma polare* » è *la struttura di base della teogonia greca e del modo greco di pensare in generale* ¹⁸. Leggiamo le sue conclusioni sull'argomento, che si attagliano in maniera perfetta all'ordine di pensieri che stiamo svolgendo e comprovano in modo eloquente, a nostro parere, la tesi che stiamo sostenendo. « *La forma polare del pensiero vede, concepisce, modella e organizza il mondo, come unità, in coppie di contrari. Esse sono la forma in cui il mondo si presenta allo spirito greco, in cui questo trasforma e concepisce in ordinamenti e come ordinamenti la molteplicità del mondo. Queste coppie di contrari della forma polare del pensiero sono fondamentalmente differenti dalle coppie di contrari della forma di pensiero monistica o di quella dualistica, nell'ambito delle quali esse si escludono, oppure, combattendosi a vicenda, si distruggono, o, infine, conciliandosi, cessano di esistere come contrari [...]. Nella forma di pensiero polare invece i contrari di una coppia non sono soltanto tra loro indissolubilmente collegati, come i poli dell'asse di una sfera, ma essi, nella loro più inti-*

¹⁵ Richiamiamo all'attenzione del lettore soprattutto gli interessanti studi di P. PHILIPPSON: *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zürich 1944; *Thessalische Mythologie*, Zürich 1944. Questi due volumi sono insieme tradotti in lingua italiana da A. BRELICH: *Origini e forme del mito greco*, Boringhieri, Torino 1983, da cui citeremo.

¹⁶ PHILIPPSON, *Origini...*, p. 51.

¹⁷ Cfr. PHILIPPSON, *Origini...*, p. 67.

¹⁸ Cfr. PHILIPPSON, *Origini...*, pp. 65-68.

ma esistenza logica, precisamente cioè polare, sono condizionati alla loro opposizione: perdendo il polo opposto, essi perderebbero il loro stesso senso. Tale senso consiste appunto nel fatto che essi, come contrari — allo stesso modo dell'asse che li separa e tuttora li collega — sono parti di una unità più grande che non è definibile esclusivamente in base a loro: per esprimersi in termini geometrici, essi sono punti di una sfera perfetta in sé. *Questa forma polare del pensiero informa necessariamente ogni obiettivazione del pensiero greco.* Perciò anche la visione greca del divino è formata nel suo segno »¹⁹.

Chi ci ha attentamente seguito nelle pagine precedenti, avrà certamente ben compreso come questa « forma polare », che caratterizza il pensiero greco in ogni sua manifestazione, risulti siglata, e addirittura nella maniera più cospicua e più perfetta, nella teoria dei Principi supremi Uno/Diade e nelle grandi tesi ad essa connesse che Platone ha espresso nelle sue « Dottrine non scritte », e che ha ribadito anche nei suoi scritti con una serie di allusioni emblematiche, come vedremo.

IV. PREFIGURAZIONE DELLA TEORIA PLATONICA DEI PRINCIPI PRIMI E DEL LORO SCHEMA BIPOLARE NELLA FILOSOFIA DEI PRESOCRATICI

La generale tendenza greca a pensare la realtà in forma bipolare, ossia come dipendente da una suprema coppia di opposti (una positiva e una negativa) è documentata fin dalle origini.

Parmenide, ad esempio, dice che i « mortali » (ossia gli uomini) hanno posto due realtà primordiali, rappresentate dalla « luce » e dalla « oscura notte », come i principi dai quali scaturiscono tutte le cose²⁰.

E, se si accetta una nuova interpretazione di questo aspetto del pensiero di Parmenide, la prefigurazione della teoria platonica che stiamo discutendo diventa ancora più marcata²¹.

¹⁹ PHILIPPSON, *Origini...*, pp. 65-66 (corsivo nostro).

²⁰ PARMENIDE li chiama esattamente con questi termini, mentre la dottrina posteriore chiamerà questi principi con i termini « caldo » e « freddo ».

²¹ Si vedrà quanto diciamo nell'aggiornamento dello Zeller: E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte prima, vol. III: *Eleati*, a cura di G. REALE, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1967, pp. 246 s.; 250 ss.; 313 ss.; si veda anche REALE, *Melisso, Testimonianze e frammenti...*, pp. 226-234.

Scrive Parmenide:

Infatti essi stabilirono di dar nome a *due* forme
l'*unità* delle quali per loro non è necessaria: in questo essi han-
[no errato ²².

I « mortali », dunque, avrebbero errato, in quanto non hanno capito che le *due forme* sono incluse in una superiore *necessaria unità*, ossia l'*unità* dell'essere. E nel frammento 9, che è di interesse assai notevole, egli scrive:

E poiché tutto è stato denominato *luce e notte*
E questi nomi furono dati, a seconda dei loro caratteri,
[a queste cose e a quelle
Tutto è pieno ugualmente di *luce e di oscura notte*,
Uguali ambedue, perché con nessuna delle due c'è il nulla ²³.

« Luce » e « notte » e la loro *dualità*, secondo Parmenide, superando l'errore dei « mortali », risulterebbero *unificate* nell'essere ²⁴.

Interessante risulta anche la posizione di Empedocle, il quale sosteneva, come è ben noto, che la mescolanza e la separazione dei quattro elementi (acqua, aria, fuoco e terra), che danno origine al nascere e al perire di tutte le cose, sono causate dalle due grandi forze cosmiche dell'*Amicizia* e della *Discordia*. In questo modo, Empedocle sosteneva una concezione globale della struttura del reale fortemente bipolare ²⁵.

Ma la posizione più vicina a Platone è indubbiamente quella dei Pitagorici.

In effetti, i Pitagorici non solo hanno sostenuto che *i numeri* sono i principi di tutte le cose; ma hanno anche affermato che,

²² PARMENIDE, fr. 8, 53 s. DIELS-KRANZ:

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν — ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν —

²³ PARMENIDE, fr. 9 DIELS-KRANZ:

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἔστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀπάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν.

²⁴ Per le motivazioni e la documentazione di questa esegesi si vedano i nostri lavori, di cui abbiamo dato indicazione, sopra, nota 21.

²⁵ Cfr. EMPEDOCLE, fr. 17, vv. 27 ss., e fr. 26 DIELS-KRANZ.

siccome i numeri medesimi derivano da elementi ulteriori, *questi elementi, da cui essi derivano, sono gli elementi di tutte le cose.*

Ecco una delle più belle testimonianze, riferitaci da Aristotele, al riguardo:

Essi per primi si applicarono alle matematiche e le fecero progredire, e, nutriti delle medesime, credettero che i principi di queste fossero principi di tutti gli esseri. E, poiché nelle matematiche i numeri sono per loro natura i principi primi, e appunto nei numeri essi ritenevano di vedere, più che nel fuoco, nella terra e nell'acqua, molte somiglianze con le cose che sono e che si generano: per esempio ritenevano che una data proprietà dei numeri fosse la giustizia, un'altra, invece, l'anima e l'intelletto, un'altra ancora il momento e il punto giusto, e similmente, in breve, per ciascuna delle altre; e inoltre, poiché vedevano che le note e gli accordi musicali consistevano nei numeri; e, infine, poiché tutte le altre cose, in tutta la realtà, parevano a loro che fossero fatte a immagine dei numeri e che i numeri fossero ciò che è primo in tutta quanta la realtà, pensarono che gli elementi dei numeri fossero elementi di tutti di tutte le cose, e che tutto quanto il cielo fosse armonia e numero²⁶.

Ed ecco come questa concezione prepari in maniera considerevole quella di Platone.

I numeri sono tutti raggruppabili in due specie, *pari e dispari*, tranne l'uno, il quale fa eccezione, essendo capace di generare e il pari e il dispari. E nella misura in cui ciascuna cosa è riducibile a numeri, ciascuna cosa è espressione di numero pari o di numero dispari²⁷. Ma il pari e il dispari non sono ancora gli elementi ultimi. Filolao, esprimendo e portando a compimento una concezione che doveva già essere propria del primo Pitagorismo,

²⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 5, 985 b 24 - 986 a 3: τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι πρῶτοι ταῦτά τε προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾤθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὐσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῆ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως, ἔτι δὲ τῶν ἀρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὀρώντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους· ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιωθῆαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν.

²⁷ Cfr. FILOLAO, fr. 5 DIELS-KRANZ.

se non di Pitagora stesso, ci parla espressamente dell'*illimitato* (o indeterminato o infinito) e del *limite* (o limitante o determinante) *come di principi primi e supremi di tutte le cose:*

*Tutte le cose sono necessariamente o limitanti o illimitate, o insieme limitanti e illimitate. Solamente cose illimitate <oppure solamente cose limitanti> non potrebbero esserci. Poiché, dunque, risulta chiaro che le cose che sono non possono essere costituite né solamente di elementi limitanti né solamente di elementi illimitati, è evidente che l'universo e le cose che sono in esso sono costituite dall'accordo di elementi limitanti e di elementi illimitati*²⁸.

La tangenza con la teoria platonica dei Principi supremi è ben chiara. E che già i primi Pitagorici e Pitagora stesso fossero su questa via, lo dimostra il fatto che essi concepivano l'illimitato come un vuoto circondante il tutto, e si raffiguravano l'universo come scaturente da una specie di « ispirazione » di questo vuoto da parte di un *uno*. Appunto da questa ispirazione dell'illimitato vuoto nell'uno erano generati i numeri e le cose²⁹.

Dunque, la concezione bipolare di cui stiamo parlando, costituisce davvero un asse portante del pensiero greco, come lo stesso Aristotele ha riconosciuto nella maniera più esplicita:

*Inoltre, una delle due serie dei contrari è privazione, e tutti i contrari si possono ricondurre all'essere e al non-essere, all'uno e ai molti; per esempio, la quiete all'uno e il movimento al molteplice. Ora, quasi tutti i filosofi sono d'accordo nel ritenere che gli esseri e la sostanza siano costituiti da contrari; infatti tutti pongono come principi i contrari. Alcuni pongono come principi dispari e pari, altri caldo e freddo, altri ancora limite e illimitato, altri, infine, amicizia e discordia. E anche tutti gli altri contrari si riducono manifestamente all'uno e ai molti (presupponiamo questa riduzione già operata da noi altrove); quindi anche i principi degli altri filosofi si riducono interamente a questi due generi*³⁰.

²⁸ FILOLAO, fr. 2 DIELS-KRANZ: ἀνάγκη τὰ ἔοντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα· ἄπειρα δὲ μόνον <ἢ περαίνοντα μόνον> οὐ κα εἶη. ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὐτ' ἐκ περαίνοντων πάντων ἔοντα οὐτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τᾶρα ὅτι ἐκ περαίνοντων τε καὶ ἀπείρων ὁ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συν-αρμόχθη. (Si veda anche la traduzione di M. TIMPANARO CARDINI).

²⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, Δ 6, 213 b 22 ss. (= 58 B 30 DIELS-KRANZ).

³⁰ ARISTOTELE, *Metafisica*, Γ 2, 1004 b 27 - 1005 a 2 (GAISER, *Test. Plat.*, 40 A = KRÄMER, *Platone...*, III 16): ἔτι τῶν ἐναντίων ἢ ἑτέρα συστοι-

Naturalmente, oltre che sul pensiero filosofico, noi potremmo richiamare l'attenzione anche sul *pensiero morale* dei Greci, soprattutto come esso era espresso nei Sette Savi e nei poeti gnomici, in cui questa polarità e sintesi strutturale di principi opposti risulta evidente. Le massime « usa misura », « nulla di troppo », « il meglio sta nel mezzo », « la misura è la cosa migliore » presuppongono in maniera precisa ed essenziale un « limite » opposto ad un « illimitato » (quest'ultimo costituito dall'eccesso e dal difetto), ossia una visione sintetica polarmente connotata.

Ma su questo punto non ci soffermiamo, perché è a tutti ben noto, in quanto Aristotele stesso lo ha accolto e teorizzato nella sua celebre dottrina delle *virtù etiche*, che egli ha presentato come « medietà », ossia come giusta misura che la ragione impone a sentimenti o ad azioni, che di per sé tenderebbero agli eccessi del troppo o del troppo poco. Anzi, Aristotele si spinge addirittura a chiarire con grande perspicacia che la virtù come « medietà », ben lungi dall'essere intesa a livello orizzontale, va intesa in senso verticale, in quanto rispetto al bene e alla perfezione, essa costituisce « il punto più elevato »³¹. E, in questo modo, Aristotele esprimeva, oltre che la cifra della saggezza morale greca, il grande concetto di « misura » e « giusta misura » di Platone (e in ultima analisi accoglieva pienamente, nell'etica, il grande concetto dell'unità-nella-molteplicità, ordine portato nel disordine, se non a livello metafisico, almeno a livello etico)³².

Naturalmente, il discorso che stiamo facendo si amplierebbe ulteriormente e riceverebbe una serie di conferme collaterali, se esaminassimo anche la concezione della musica e della medicina

χία στέρησις, καὶ πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, καὶ εἰς ἓν καὶ πλῆθος, οἷον στάσις τοῦ ἑνός, κίνησις δὲ τοῦ πλήθους· τὰ δ' ὄντα καὶ τὴν οὐσίαν ὁμολογοῦσιν ἐξ ἐναντίων σχεδὸν ἅπαντες συγκεῖσθαι· πάντες γοῦν τὰς ἀρχὰς ἐναντίας λέγουσιν· οἱ μὲν γὰρ περιττὸν καὶ ἄρτιον, οἱ δὲ θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἱ δὲ πέρας καὶ ἄπειρον, οἱ δὲ φιλίαν καὶ νεῖκος. πάντα δὲ καὶ τᾶλλα ἀναγόμενα φαίνεται εἰς τὸ ἓν καὶ πλῆθος (εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν), αἱ δ' ἀρχαὶ καὶ παντελῶς αἱ παρὰ τῶν ἄλλων ὡς εἰς γένη ταῦτα πίπτουσιν.

³¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, B 6, 1107 a 6-8: διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

³² Cfr., più avanti, Capitolo tredicesimo, pp. 409 ss.

dei Greci. Ma in questa sede non vogliamo entrare in settori particolari.

In conclusione, come all'inizio notavamo, la teoria platonica dei Principi, proprio con le caratteristiche che abbiamo sopra illustrato, rappresenta davvero la dottrina filosofica più alta in quanto esprime nella maniera più perfetta il modo più tipico e più profondo del pensare in generale dei Greci e del loro stesso immaginare e sentire, e, pertanto, esprime veramente la cifra suprema della spiritualità della Grecità in tutte le sue più grandi manifestazioni.

I nessi fra misura, rapporti numerici, figura e bellezza nell'arte greca*

I. MOTIVO DI QUESTA APPENDICE

In questa appendice si intende suffragare, con immagini ed analisi di casi concreti, l'assunto del presente capitolo, vale a dire l'esistenza nell'arte greca di «canoni» e «regole di perfezione», basate su proporzioni ideali predeterminate, esprimibili mediante il numero: «numero», da intendersi specialmente nel senso greco di rapporto e proporzione e sotto veste geometrica.

Ci si limiterà a considerazioni di carattere generale, utili per avvicinare il lettore al nocciolo della questione, senza entrare in meandri specialistici. Non si terrà quindi conto, ad esempio, delle molte variazioni possibili sul tema della «sezione aurea», pur fondamentale per la storia dell'arte, non soltanto greca; esse richiederebbero dimestichezza con il linguaggio matematico. Si trascurerà altresì l'inquadramento storico, ignorando i pur cospicui precedenti egizi e l'evoluzione nel tempo, arricchita via via dagli apporti pitagorici, platonici, euclidei, eccetera.

II. PROPORZIONI BASATE SU GRANDEZZE COMMENSURABILI

Un primo tipo di proporzioni armoniche veniva ricercato dai Greci con l'uso sistematico di figure geometriche regolari e di rapporti esprimibili mediante numeri razionali. Le grandezze in gioco sono «commensurabili», ammettono cioè una comune unità di misura, della quale sono multiple.

1. *Il tracciato geometrico delle città*

È il caso delle regole metriche assunte per il tracciato urbanistico delle città ippodamee. Le strade, nel caso di Olinto, avevano larghezza fissa di 17 piedi (salvo per la principale, di 24 piedi) ed erano disposte secondo un

* Questa appendice si giova della collaborazione dell'ingegnere Pierangelo Frigerio, che ha realizzato a perfezione lo schema che gli abbiamo proposto, e lo ha altresì molto arricchito. Sue sono tutte le ricostruzioni e le precisazioni di carattere tecnico.

reticolo ortogonale; ne derivano pertanto «isole» di forma rettangolare, con dimensioni di 300×120 o 293×120 piedi¹.

2. Geometria del teatro classico

A semplici costruzioni geometriche è riconducibile la forma del teatro classico, la cui pianta risulta da semicerchi concentrici al cerchio base dell'«orchestra». Tre quadrati iscritti in quest'ultimo (o, che è lo stesso, i vertici del dodecagono regolare iscritto) determinavano — secondo Vitruvio — limite del proscenio e posizione delle scale².

3. Le proporzioni del tempio secondo Vitruvio

Lo stesso Vitruvio codificò, mediante rapporti fra numeri interi, le regole sulle quali riteneva basata l'architettura del tempio greco. L'unità di

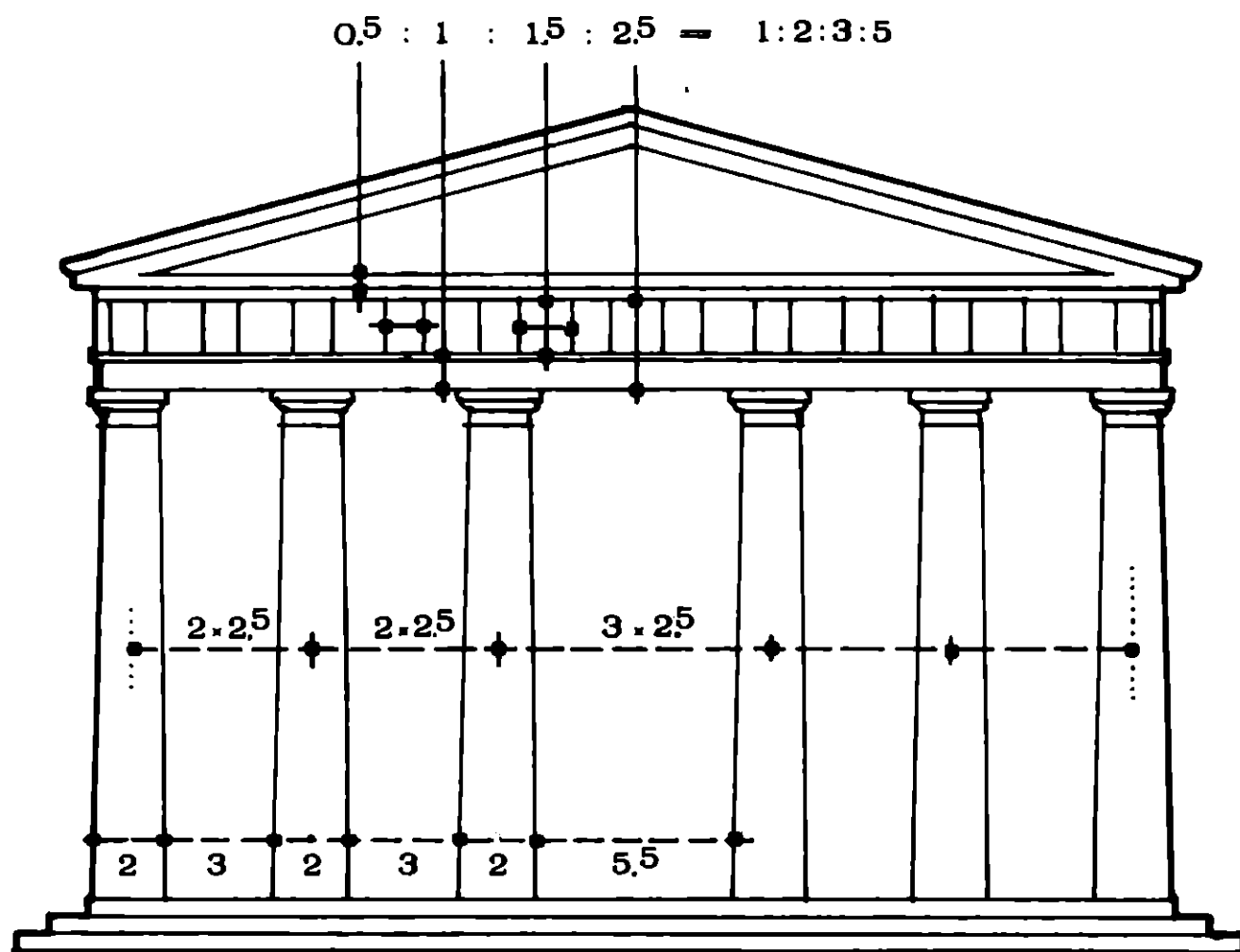


Fig. 1

¹ A. GIULIANO, *Urbanistica delle città greche*, Il Saggiatore, Milano 1974², p. 90.

² P. CHIOLINI, *I caratteri distributivi degli antichi edifici*, Hoepli, Milano 1959, p. 103. Circa le «casse acustiche» nei teatri, si veda TATARKIEWICZ, *History...*, p. 57 (trad. it. p. 83).

misura prescelta non è di tipo assoluto (come il «piede» per il tracciato urbano) ma consiste in un «modulo», proprio di ciascun tempio e pari al raggio delle colonne. Da un unico modello era quindi possibile dedurre, con scala diversa, esemplari più o meno grandi di edificio, tutti «simili» fra loro. Come si può vedere in fig. 1, i rapporti fra le diverse parti del tempio sono esprimibili mediante i numeri 1:2:3:4:5³. Il fascino esercitato dai «giochi» numerici è facilmente comprensibile quando si pensi che proprio Platone ebbe ad indicare la popolazione ideale della città in 5040 unità⁴, certo perché quel numero corrisponde al prodotto dei primi sette interi.

4. Il «canone» di Policleto

In tale quadro rientra, secondo l'interpretazione corrente, il «canone» per eccellenza, quello di Policleto, esemplarmente espresso nella statua detta del «Doriforo». Il grande scultore riteneva che la perfezione dell'opera dipendesse, anche nei minuti particolari, da rapporti numerici predeterminati. Purtroppo niente sappiamo dei precisi criteri da lui seguiti; arduo è dedurli dalle opere, pervenuteci soltanto in copia⁵.

Si pensa in genere a rapporti esprimibili con frazioni⁶, in relazione ad un modulo rintracciato nel corpo stesso dell'uomo; ad esempio l'altezza della testa, pari ad un ottavo della statura ed a sua volta tripartita dal naso⁷, ovvero la larghezza d'un dito che, moltiplicata per quattro, dà quella del palmo, eccetera⁸.

L'eco del canone policleteo era stata raccolta da Vitruvio: «la natura ha composto il corpo umano in tal modo che il viso, dal mento all'alto della fronte ed alle più basse radici dei capelli, fosse la decima parte [del corpo] ... il capo dal mento al vertice più alto, l'ottava parte ...; il sesto dell'altezza del corpo è costituito dal piede, il quarto dal cubito, e un altro quarto dal petto ...»⁹.

Oggetto di controversa interpretazione è il giudizio di Varrone sull'opera di Policleto: «quadrata tamen esse ea tradit Varro», come riferisce Plinio. C'è chi vi ha ravvisato la preferenza accordata ai quattro principali punti di vista, ortogonali fra di loro come i punti cardinali¹⁰, chi ha ricercato un reticolo entro il quale «inquadrare» la figura (cfr. fig. 2, schema tratto

³ J. MOE, *I numeri di Vitruvio*, Il Milione, Milano 1945.

⁴ *Leggi*, V, 737 C-E.

⁵ R. CARPENTER, *Greek Sculpture*, The University of Chicago Press, Chicago 1960, pp. 100 ss. Si possono vedere queste pagine riportate da: P.E. ARIAS, *Policleto*, Barbera, Firenze 1964, p. 105 ss.

⁶ E. PANOFKY, *Il significato delle arti visive*, Einaudi, Torino 1962, pp. 115 ss.; cfr. ARIAS, *Policleto*, pp. 115 ss., che riporta queste pagine.

⁷ J. VON SCHLOSSER, *Letteratura artistica*, La Nuova Italia, Firenze 1935, p. 52; cfr. ARIAS, *Policleto*, pp. 110 s., che riporta questa pagina.

⁸ M. COLLIGNON, *Histoire de la sculpture grecque*, Firmin Didot, Paris 1892, pp. 448 ss.; cfr. ARIAS, *Policleto*, pp. 73-76, che riporta queste pagine.

⁹ VITRUVIO, *De architectura*, III, 1, 65; cfr. ARIAS, *Policleto*, p. 47, n. 27 della raccolta delle *Fonti*.

¹⁰ CARPENTER, *Greek Sculpture*; cfr. ARIAS, *Policleto*, p. 108 (cfr., sopra, nota 5).

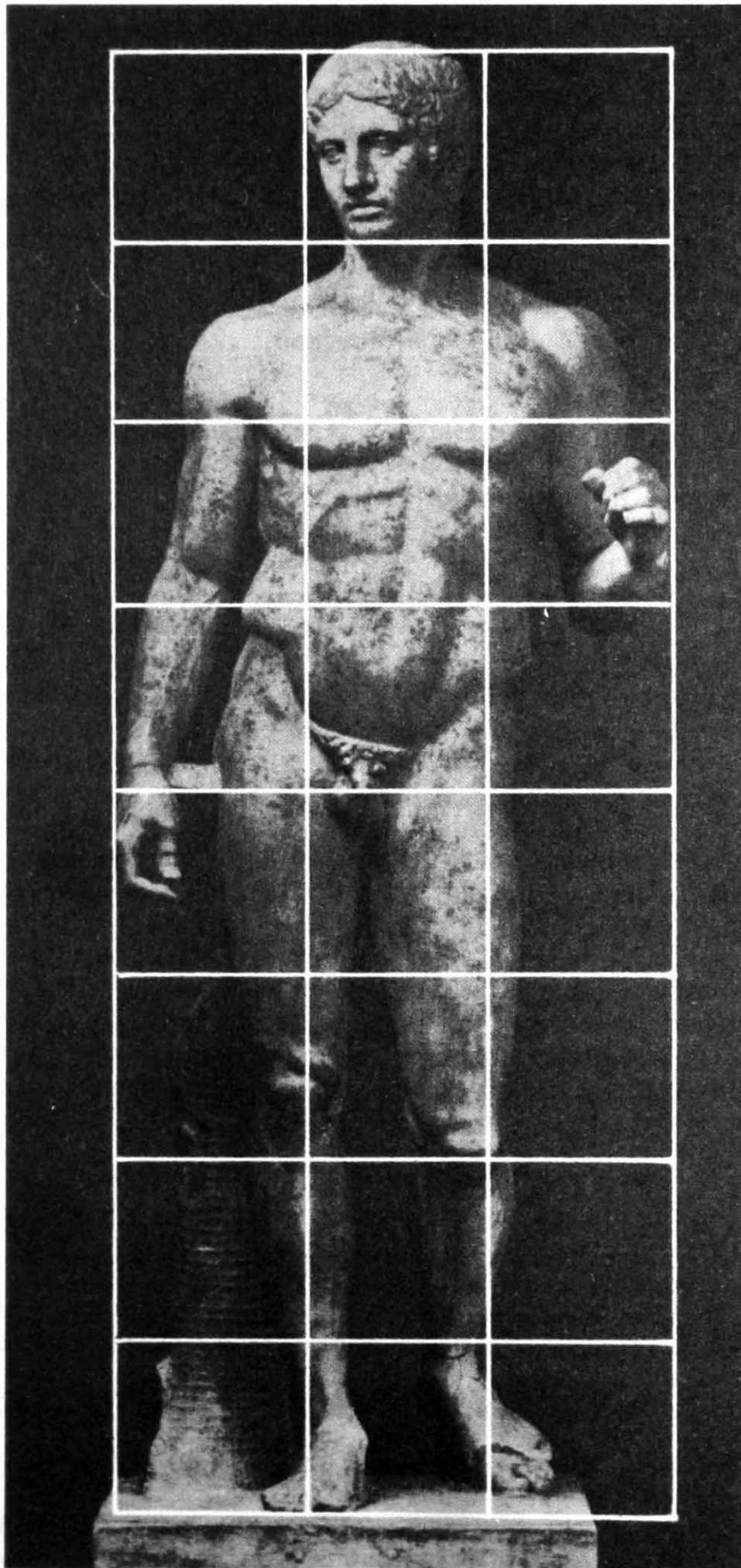


Fig. 2

dall'*Enciclopedia Universale dell'Arte*, s.v. «Proporzione»), chi più sottilmente si è riferito alla terminologia dell'antica retorica, spiegando la «quadratio» come connessione quaternaria fra le parti del corpo alternatamente chiasmiche ed omologhe¹¹.

5. Varietà dei canoni geometrici

A simile ordine di idee appartengono le composizioni basate sul triangolo pitagorico (il triangolo rettangolo con i lati commensurabili, nella proporzione di 3:4:5) (v. fig. 3)¹² o sul cerchio e triangolo equilatero. La semplificatrice mentalità romana ne farà uso regolare; il Pantheon è un esempio paradigmatico in tal senso (v. fig. 4). Può persino darsi che Vitruvio abbia schematizzato il complesso sistema di rapporti geometrici proprio dell'architetto greco; ciò induce a pensare il ricorrere, fra i «numeri» vitruviani, del rapporto 5:8, che esprime con buona approssimazione quello «aureo»¹³, di cui diremo.

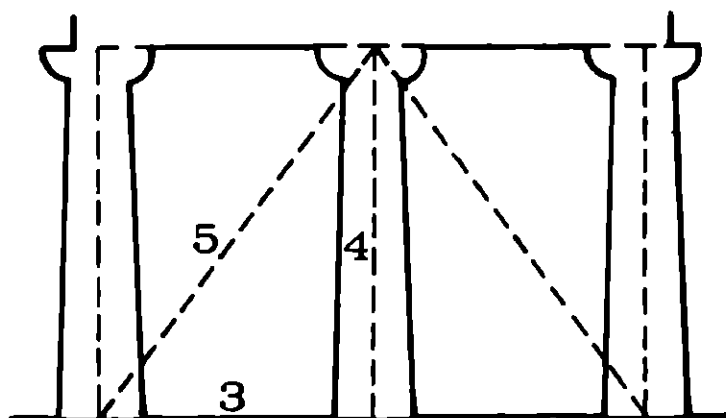


Fig. 3

III. PROPORZIONI BASATE SU GRANDEZZE INCOMMENSURABILI

Veniamo ora ad una seconda categoria di rapporti, basati su grandezze incommensurabili, le quali non ammettono alcuna unità di misura — per quanto piccola — che sia di esse sottomultipla; tali rapporti sono espressi mediante numeri «irrazionali».

¹¹ S. FERRI, *Nuovi contributi esegetici al "canone" della scultura greca*, «Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte», 7 (1940), pp. 117 ss.; cfr. ARIAS, *Policleto*, p. 95, che riporta la pagina che ci interessa. Cfr. anche, dello stesso FERRI, la voce «Quadratus» in *Enciclopedia dell'Arte Antica*.

¹² TATARKIEWICZ, *History...*, p. 51; trad. it. p. 79

¹³ C. BAIRATI, *La simmetria dinamica. Scienza ed arte nell'architettura classica*, Politecnica Tamburini, Milano 1952, p. 44.

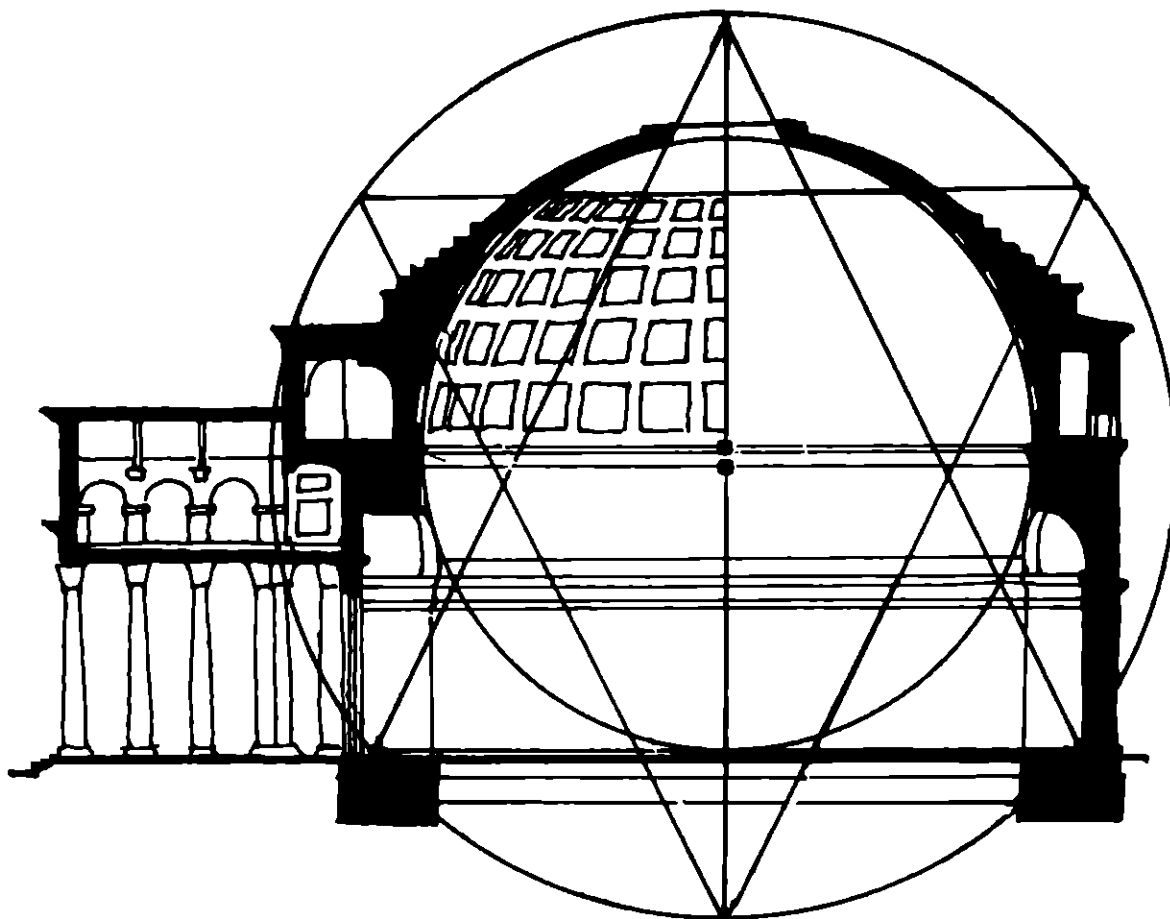


Fig. 4

1. Alcuni esempi in Platone

Fu certamente fonte di emozione per l'uomo greco, la scoperta che talune grandezze del genere diventavano commensurabili, se il confronto non era condotto fra le misure dei segmenti ma fra le superfici dei quadrati su di essi costruiti. Platone stesso ne fu talmente impressionato da parlarne spesso nei suoi dialoghi. Così nel *Menone*, dove si considera il problema di duplicare un quadrato, risolto ingegnosamente con la diagonale del quadrato stesso¹⁴, incommensurabile rispetto al lato.

Così nel *Teeteto*, dove si fa riferimento a quelle che noi denominiamo radici quadrate di 3, 5, ecc. ed a due sistemi di lunghezze, i cui quadrati sono rappresentati rispettivamente da numeri «equilateri» (risultanti da un numero moltiplicato per se stesso, es. $4 \times 4 = 16$) e da numeri «oblunghi» (risultanti dal prodotto di due numeri diversi, es. $2 \times 5 = 10$)¹⁵. I due sistemi sono incommensurabili ma commensurabili sono i sistemi formati dai loro quadrati.

Ma conviene che, almeno per cenni, anticipiamo alcuni concetti espressi da Platone nel *Timeo*, su cui si tornerà più avanti nel Capitolo ventesimo in modo adeguato (si veda anche l'Appendice al Capitolo ventesimo).

¹⁴ *Menone*, 84 D-85 B.

¹⁵ *Teeteto*, 147 D ss.

2. Il triangolo come elemento-base dell'universo

Figure geometriche, la cui struttura coinvolge i due sistemi di lunghezze, furono da Platone assunte, nel *Timeo*, come base della sua cosmogonia, come vedremo. Va anzitutto detto che egli considerava il triangolo come forma elementare dell'universo¹⁶. Si può in questo scorgere il riflesso d'una delle fondamentali conquiste geometriche dell'uomo antico: il procedimento basilare dell'agrimensura e della topografia, la «triangolazione» (da cui è nata la trigonometria), con cui è possibile misurare e rappresentare, in una parola «conoscere», secondo il voluto grado di approssimazione, qualsiasi superficie piana o solida, anche se solo parzialmente accessibile.

Il triangolo si presenta in natura sotto forme irregolari; esso è tuttavia sempre scomponibile in due triangoli rettangoli (fig. 5). Fra i triangoli rettangoli, due sono poi giudicati particolarmente significativi: quello isoscele e quello che costituisce la metà del triangolo equilatero (fig. 6)¹⁷. In essi, alcuni lati e gli angoli sono legati da rapporti semplici:

$$AC = AB \text{ e } \hat{C} = \hat{B} \text{ nel primo;}$$

$$AC = \frac{1}{2} BC \text{ e } \hat{C} = 2\hat{B} \text{ nel secondo.}$$

Ma i residui rapporti fra i lati sono irrazionali. In notazioni moderne:

$$BC/AC = BC/AB = \sqrt{2}; \quad AB/AC = \sqrt{3}.$$

Detti rapporti, se si considerano invece le superfici dei quadrati costruiti sui lati, divengono razionali, e rispettivamente uguali a 2 e 3.

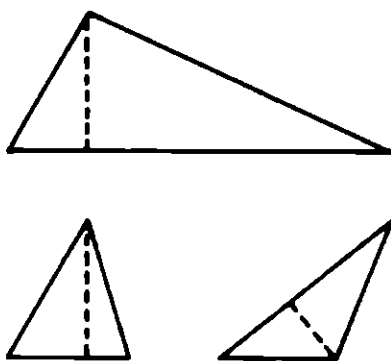


Fig. 5

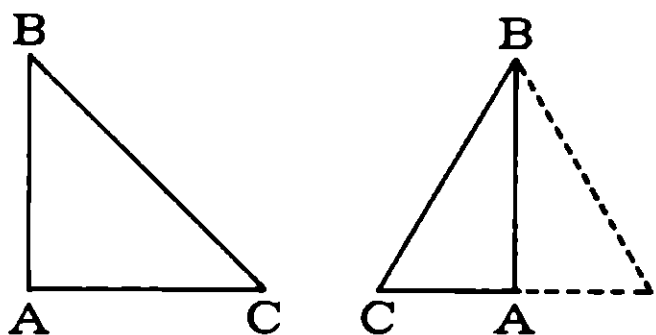


Fig. 6

3. Il triangolo e i solidi elementari degli «elementi» fisici

Il primo triangolo, quadruplicato, dà luogo al quadrato; sei quadrati formano il cubo. Cubiche sarebbero, per la loro stabilità, le particelle elementari di cui è composto l'elemento «terra»¹⁸. Con il secondo triango-

¹⁶ *Timeo*, 53 C s. Si veda, più avanti, pp. 636-645.

¹⁷ *Ibidem*. Si veda, più avanti, pp. 638 ss. e 678 ss.

¹⁸ *Timeo*, 55 C-E. Si veda, più avanti, pp. 640 e 678.

lo, quello che Platone considera «il più bello»¹⁹, ripetuto per sei volte, si compone ancora il triangolo equilatero. Si noti che la figura risultante, come anche nel caso precedente, potrebbe essere ottenuta con due soltanto delle figure componenti²⁰: ma fu preferito un tipo di composizione a simmetria centrale, di certo perché meglio intonata ad una concezione armonica dell'universo. Col triangolo equilatero si ottengono poi figure solide che costituiscono le parti base degli altri elementi naturali: tetraedro (fuoco), ottaedro (aria), icosaedro (acqua)²¹. Con ciò si individua un ordine nella infinita varietà delle forme e al di là di esse s'intravedono, sia pure in modo sfuocato, i Principi primi. Si vedano più precise indicazioni nell'Appendice al Capitolo ventesimo.

4. Il quinto solido regolare di Platone

Ad un quinto solido accenna Platone, «di cui si giovò Dio per l'ornamento dell'universo»²²; se esso, come vedremo, è il dodecaedro, ecco entrare in gioco strutturale un poligono, il pentagono, che Euclide dimostrerà poi esser legato al concetto di «sezione aurea». Il rapporto aureo, come subito vedremo, dipende a sua volta da $\sqrt{5}$, con cui si completa la serie di rapporti irrazionali (razionali quanto alle «potenze») che è alla base della cosiddetta «simmetria dinamica»²³, da interpretarsi appunto come serie di proporzioni basate su «potenze» razionali di numeri irrazionali. Tali rapporti sono rappresentati nella costruzione di fig. 7.

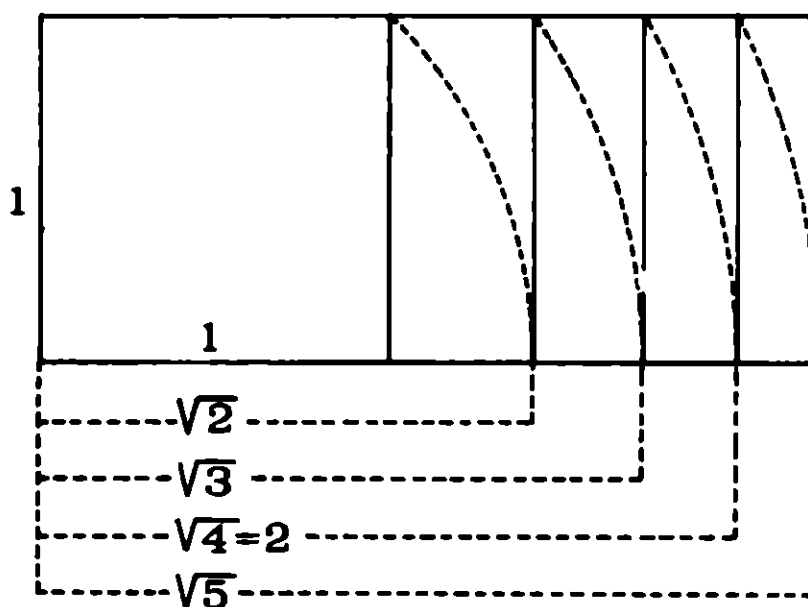


Fig. 7

¹⁹ *Timeo*, 54 A-B. Si veda più avanti, pp. 638 s.

²⁰ CORNFORD, *Plato's Cosmology*, pp. 210-239.

²¹ *Timeo*, 55 D-56 B. Si veda più avanti, pp. 640 s.

²² *Timeo*, 55 C 4-6. Su tale quinto elemento si parlerà nell'Appendice al Capitolo ventesimo, pp. 680 s.

²³ J. HAMBIDGE, *Dynamic Symmetry. The Greek Vase*, Yale University Press, New Haven-New York 1920, pp. 7 ss., *passim*; cfr. BAIRATI, *La simmetria...*, pp. 36 s.

5. La sezione aurea

Ma veniamo alla «sezione aurea». La sezione aurea di un segmento è l'operazione con cui lo si divide in due parti, di cui la maggiore sia media proporzionale tra la minore e l'intero. Lo stesso Platone, nel *Timeo*²⁴, definiva come il più bello dei legami fra tre numeri quello per cui il primo sta al medio come il medio sta all'ultimo:

$$a : b = b : c$$

Tanto più suggestiva doveva sembrare tale proporzione, se sceverata nel cuore d'una sola grandezza, se cioè $c = a + b$:

$$a : b = b : (a + b)$$

In termini algebrici:

$$b = \frac{1}{2}(\sqrt{5} - 1) c$$

Il numero (che si usa denominare con la lettera Φ)

$$\Phi = \frac{2}{\sqrt{5} - 1} \approx 1,618$$

definisce la sezione aurea. Ma la costruzione geometrica della sezione aurea è assai più semplice, e si effettua con riga e compasso, a partire dal rettangolo che ha un lato doppio dell'altro (e quindi con rapporto fra diagonale e lato minore pari a $\sqrt{5}$) (fig. 8). Se $CD = CB$, allora M (con $AM = AD$) è la sezione aurea di AB .

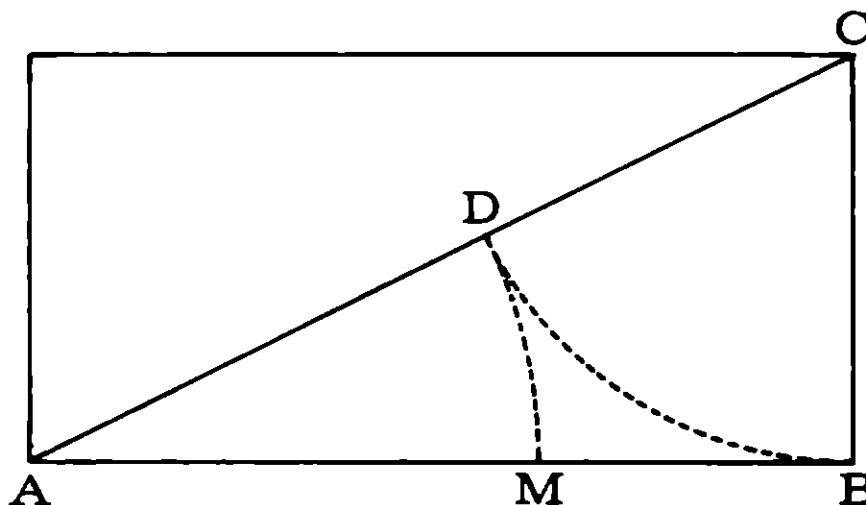


Fig. 8

Già i Pitagorici avevano forse inteso come la sezione aurea regolasse le dimensioni della stella a cinque punte, ottenuta tracciando le diagonali del pentagono regolare (si veda il disegno a p. 681); quel «pentagramma» che poteva essere il simbolo stesso della Scuola. Duemila anni dopo Keplero poteva individuare i due grandi tesori della geometria nel teorema di Pitagora e nella divisione di un segmento in media ed estrema ragione: la «sezione aurea», come proprio in quel torno di tempo si cominciò a denominarla.

²⁴ *Timeo*, 31 C.

IV. LE PROPORZIONI DELL'ARTE GRECA

1. I templi

I rettangoli con i lati nei rapporti $\sqrt{2}$ (1,414), $\sqrt{3}$ (1,732), $\sqrt{5}$ (2,236), Φ (1,618) — e con tali numeri irrazionali solitamente denominati — ricorrono spesso nei tracciati regolatori di opere d'arte greche e segnatamente nei templi: come il Partenone che, accuratamente misurato, ha rivelato complesse armonie basate sul rapporto $\sqrt{5}$ (figg. 9-11)²⁵. Simile schema interpretativo, ma sulla base di rettangoli $\sqrt{5}$ e Φ , è stato proposto per il tempio di Cerere a Paestum (figg. 12, 13)²⁶.

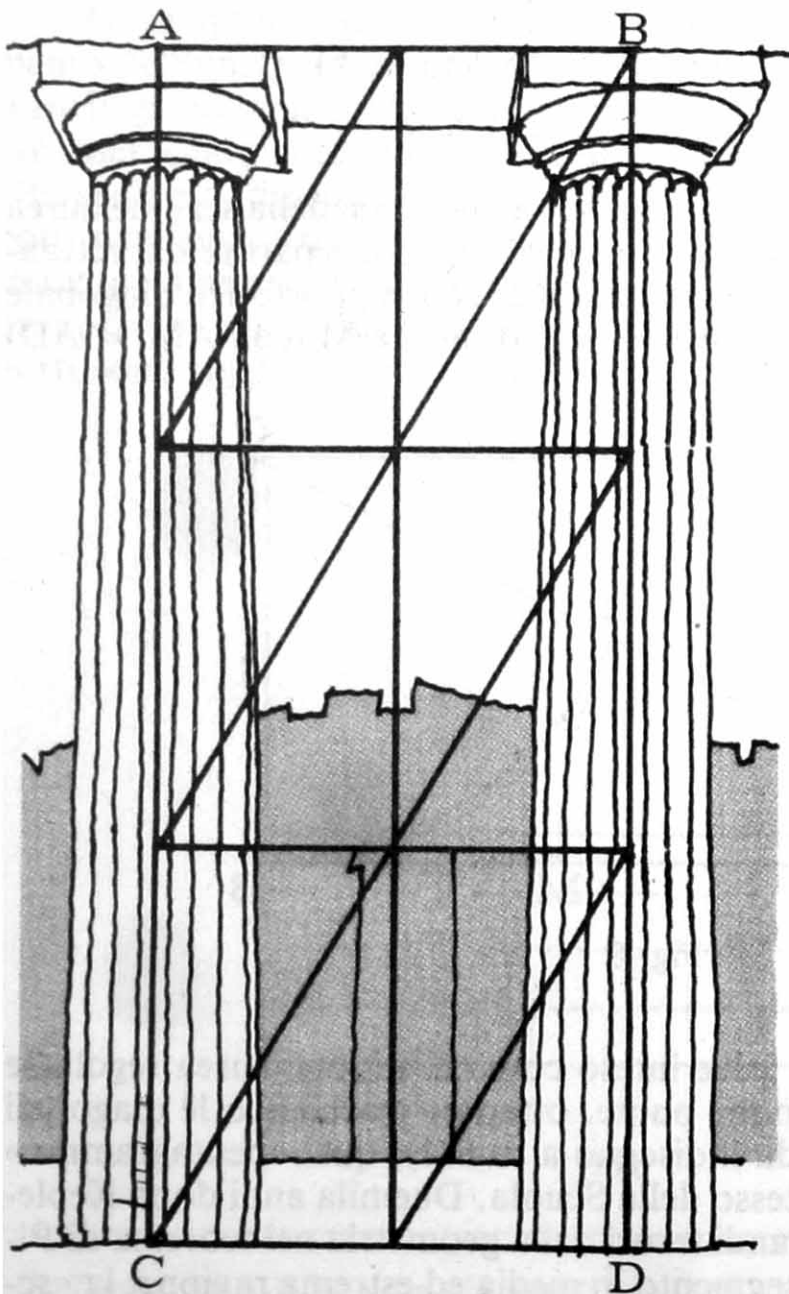


Fig. 9 - Il colonnato laterale del Partenone è proporzionato su sei rettangoli «aurei» (con rapporto dei lati, $\Phi \approx 1,618$). Poiché $AC \approx 2,427AB$, il rettangolo ABCD è divisibile anche in un quadrato e in un rettangolo, con lati nel rapporto assai vicino a $\sqrt{2}$.

²⁵ BAIRATI, *La simmetria...*, pp. 64-73.

²⁶ BAIRATI, *La simmetria...*, p. 74.

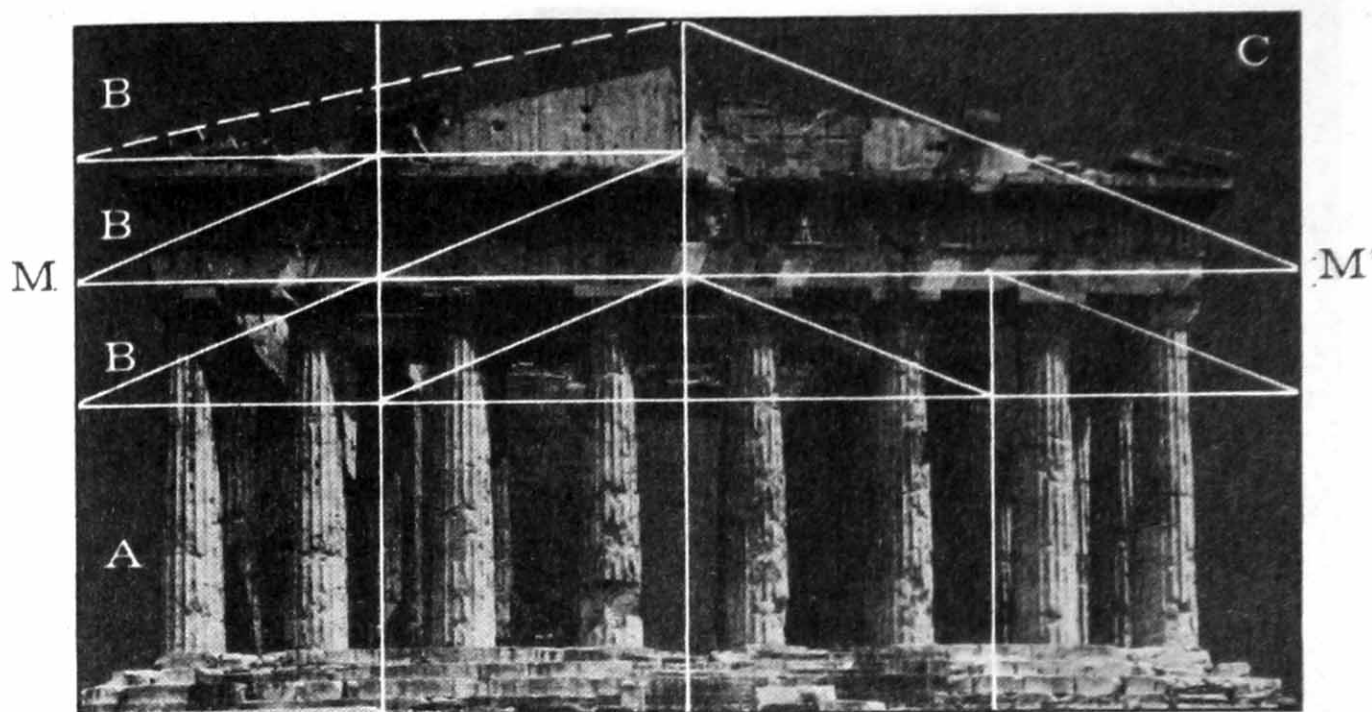


Fig. 10 - Fronte del Partenone. Il basamento («eythynteria») è diviso in quattro parti uguali su cui si impostano i quadrati [A], e — sopra di essi — i rettangoli $\sqrt{5}$, [B]. Quattro rettangoli [B] danno luogo al rettangolo $\sqrt{5}$, [C]. Pertanto l'imposta della trabeazione MM' divide in sezione aurea la massima altezza del tempio.

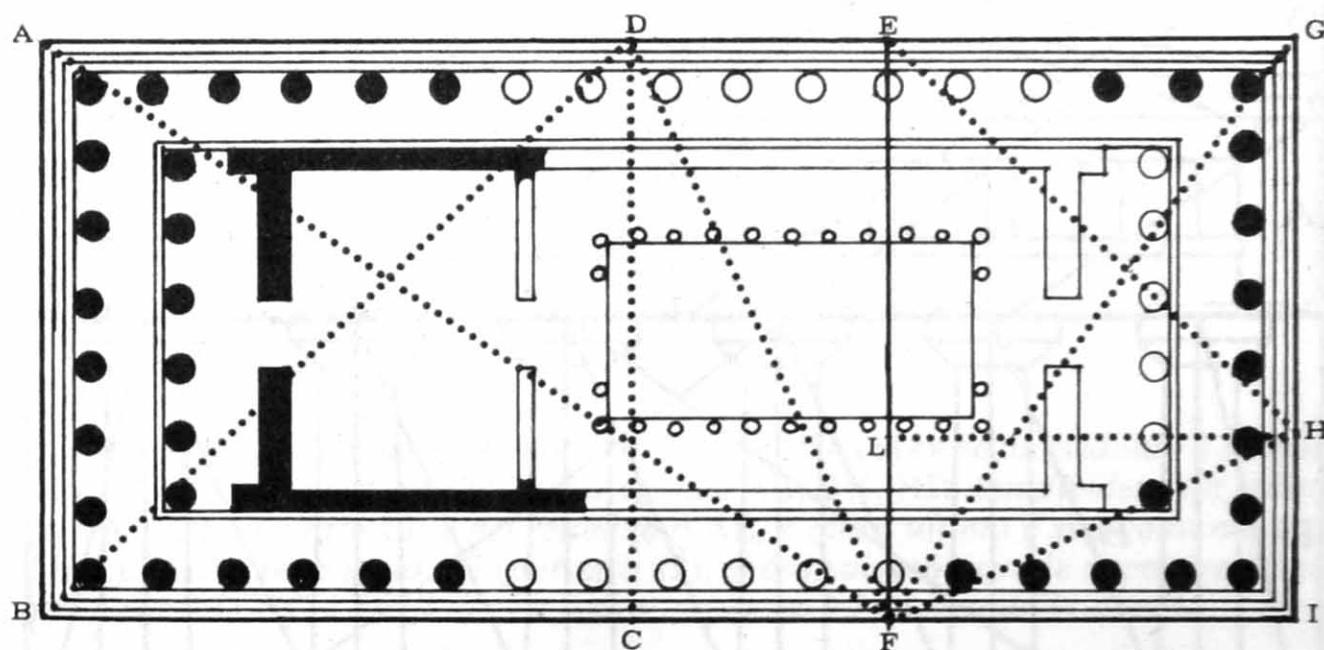


Fig. 11 - La pianta del Partenone, al livello dell'«eythynteria», è impostata su due rettangoli simili, ognuno composto da un quadrato (ABCD ed EGH) e da un rettangolo $\sqrt{5}$ (CDEF e FIHL). Le diagonali AF e FG sono quindi fra di loro perpendicolari.

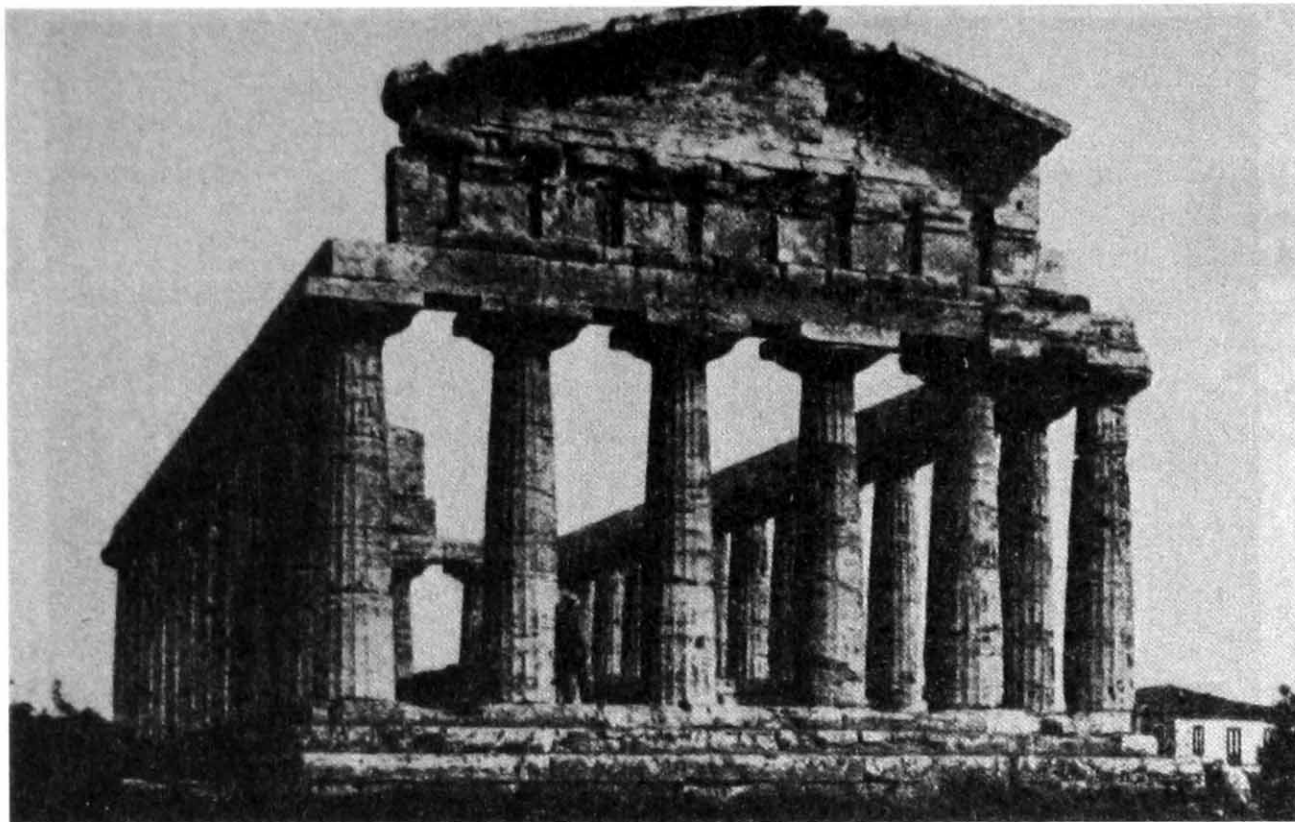
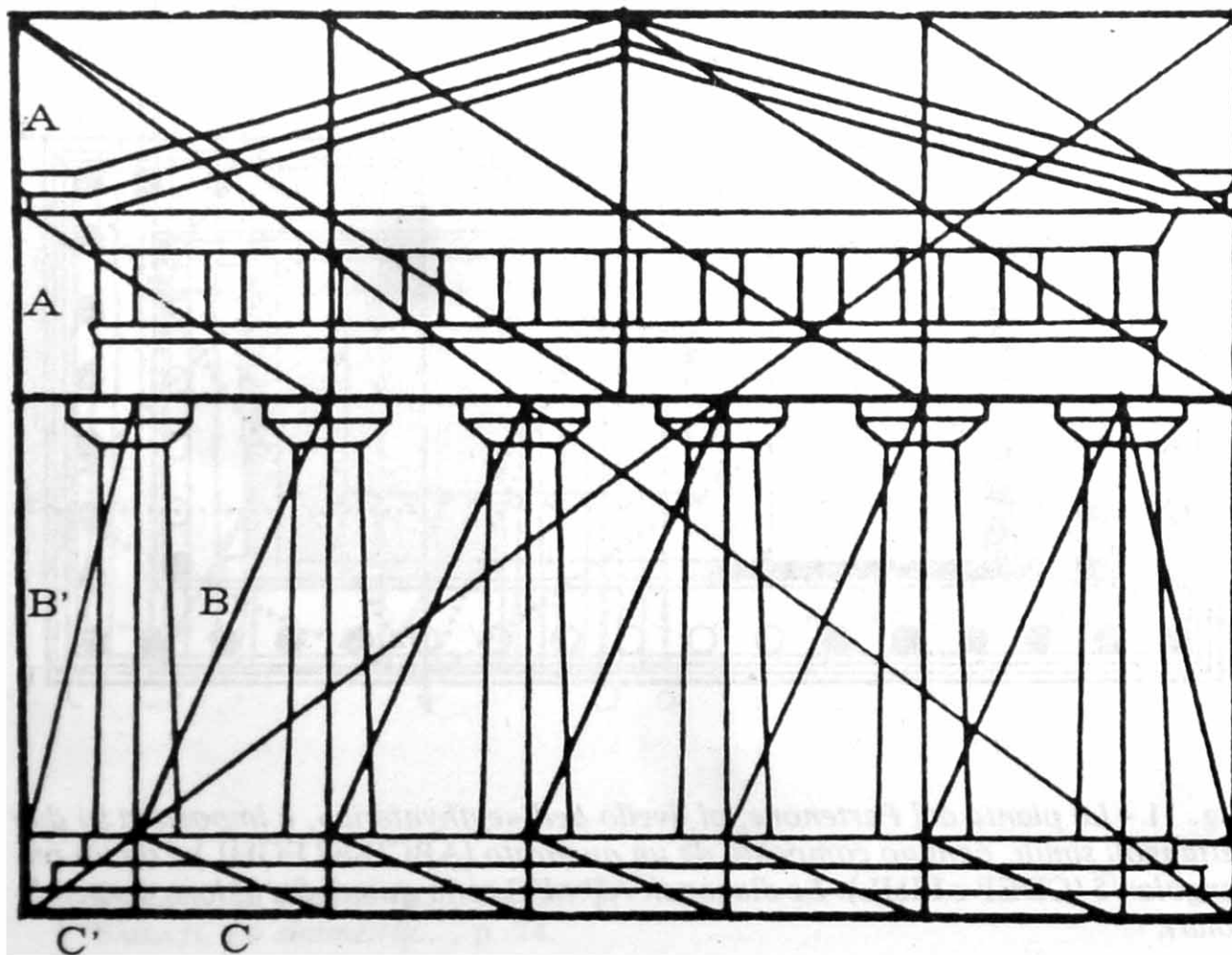


Fig. 12,13 - Paestum: tempio di Cerere. I rettangoli [A], in numero di otto, sono «aurei» (hanno cioè i lati nel rapporto $\Phi \approx 1,618$); i rettangoli [B], in numero di cinque, e [C] sono rettangoli $\sqrt{5}$; [B'] e [C'] sono rettangoli rispettivamente $\sqrt{5} - 2$ e $5/(\sqrt{5} - 2)$. Anche il rettangolo risultante dalla somma di [B] + [B'] + [C] + [C'] ha i lati nel rapporto $\sqrt{5}$.



2. L'arte dei vasi

Una indagine assai approfondita sui vasi greci dei musei di Boston e di Filadelfia, ha individuato analoghe corrispondenze, pazientemente messe in evidenza da L.D. Caskey nel volume di J. Hambidge (figg. 14-16)²⁷. Il medesimo risultato hanno raggiunto altri studiosi: in fig. 17 è riprodotta un'anfora del Dipylon e in fig. 18 l'analisi della sua forma, come proposta da C.L. Ragghianti²⁸.

È interessante rilevare che nell'arte ceramica i Greci ponevano assai grande cura non solo nell'esecuzione e nella decorazione ma altresì in quella che oggi chiameremmo «progettazione», alla quale sovrintendeva un artista distinto dall'artigiano che ne traduceva in pratica le idee. Non par quindi azzardato pensare che il «progettista» avesse una adeguata conoscenza della geometria.

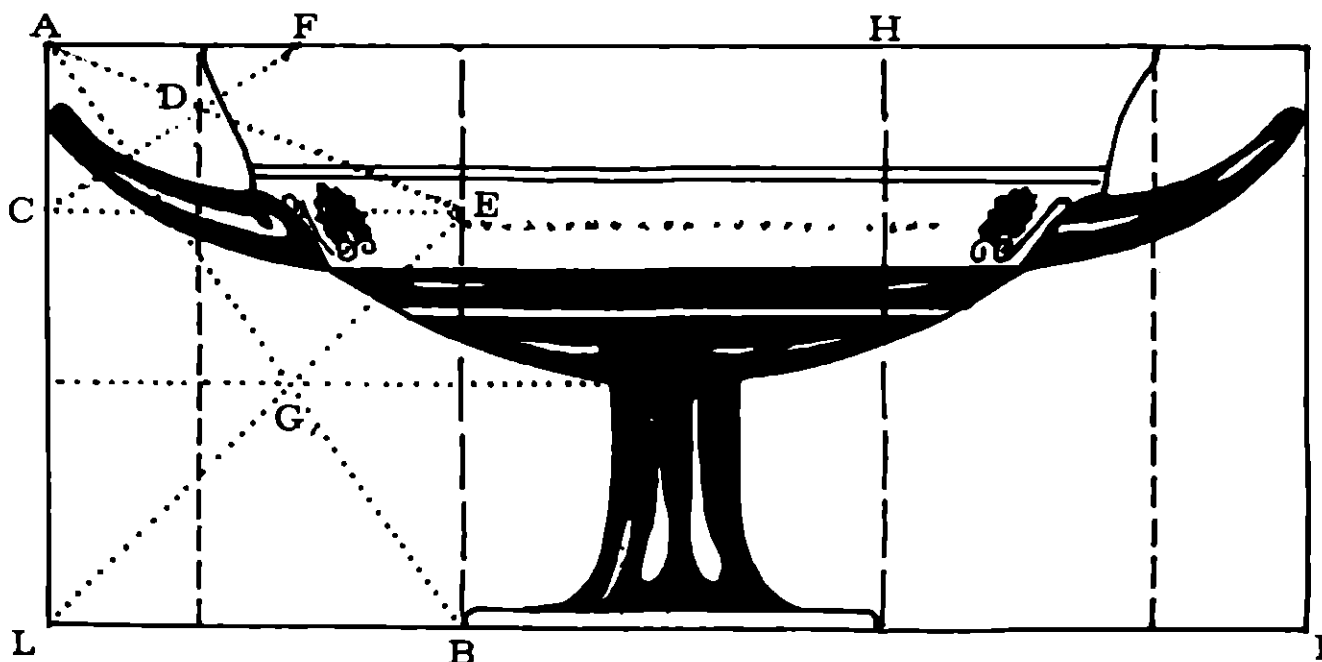


Fig. 14 - Kylix a figure nere del museo di Boston. Il Caskey ha individuato il tracciato regolatore in tre rettangoli $\sqrt{2}$ (di diagonali AB, BH, HI). Suddividendo il rettangolo AB nel quadrato LE e nel rettangolo AE, e quest'ultimo a sua volta nel quadrato EF e nel rettangolo CF (pur esso $\sqrt{2}$), si costruiscono con le rispettive diagonali i punti D e G i quali determinano larghezza ed altezza della coppa.

²⁷ HAMBIDGE, *Dynamic...*, pp. 53 s., 84 s., 68 s., figg. IV 14, VII 11, VI 8.

²⁸ L. COLLOBI, *Anfora funeraria del Dipylon*, «Critica d'arte», 49, quarta serie, n. 1 (1984), pp. 94-96; a p. 94 viene riportata appunto la ricostruzione proposta da Ragghianti nel 1952.

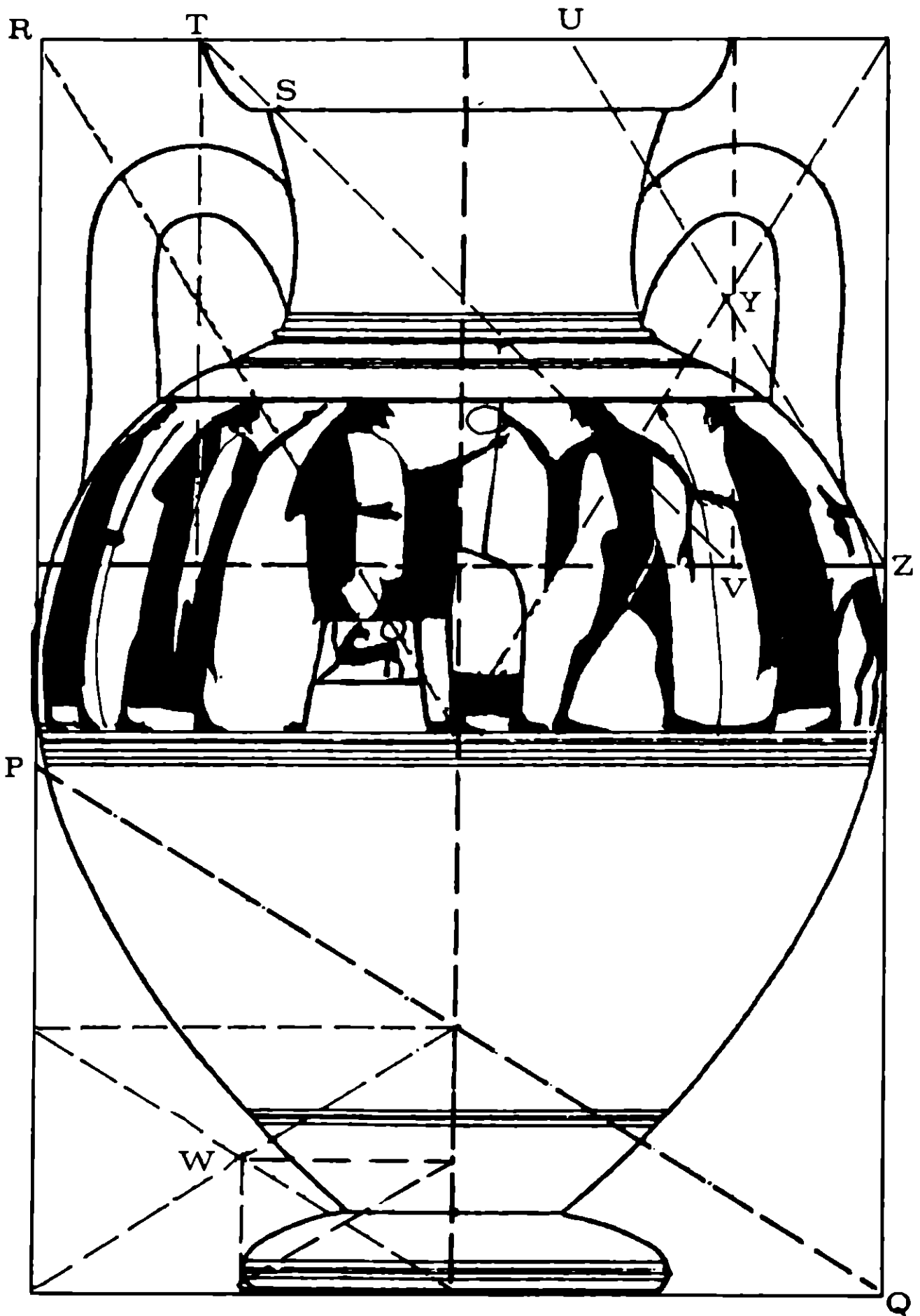


Fig. 15

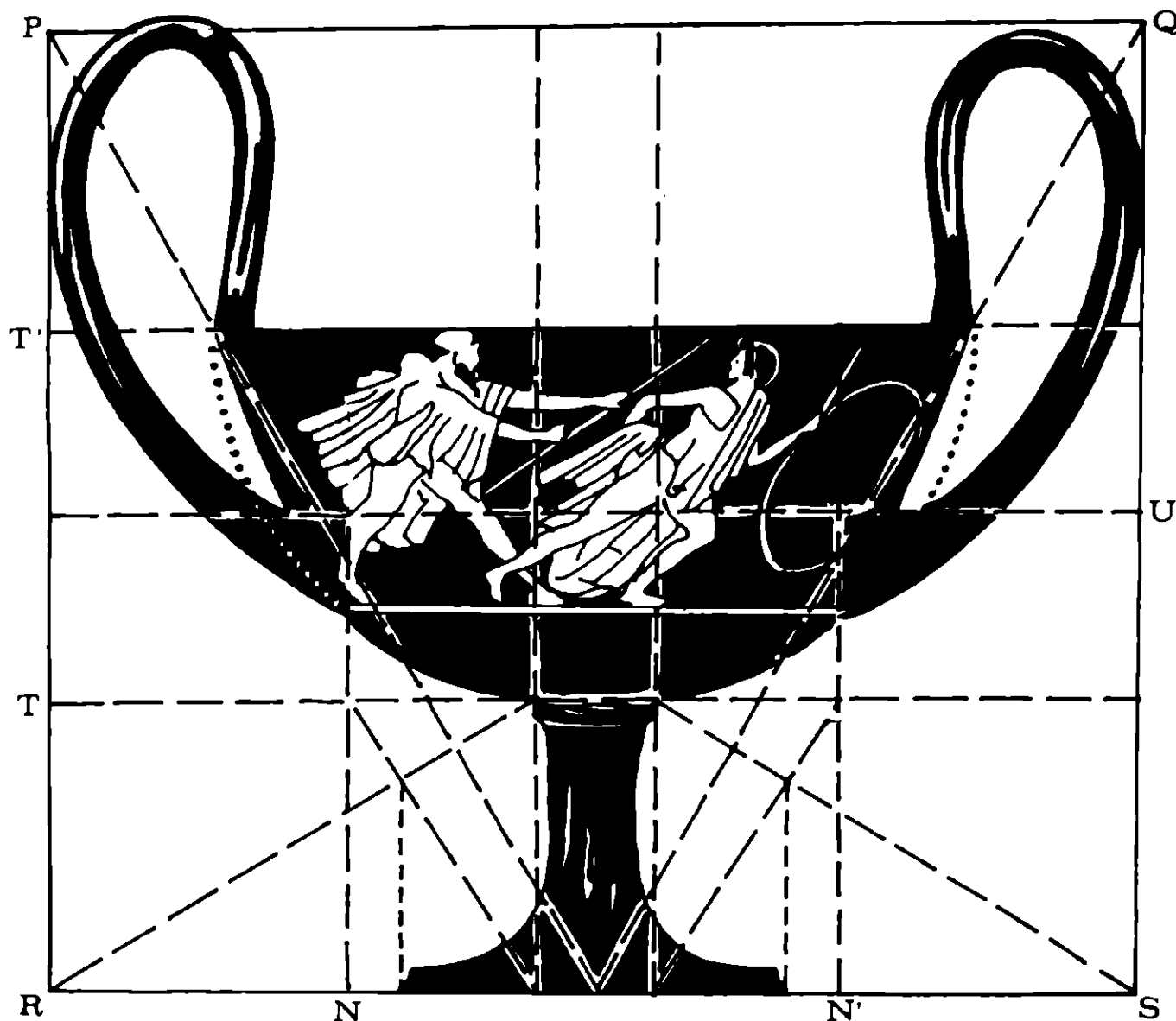


Fig. 16 - Lo splendido kantharos bostoniano è — sempre dal Caskey — inquadrato in due rettangoli $\sqrt{5}$ (rispettivamente di diagonali PU e RU). Le orizzontali per T e T' dividono in sezione aurea rispettivamente QU ed US. Sottraendo dal rettangolo di base due quadrati, residua un rettangolo 0,236 il quale è circoscritto al gambo. La parte inferiore della coppa è determinata dal quadrato di lato NN' (dove N e N' dividono in sezione aurea rispettivamente N'R e NS). Le diagonali dei rettangoli in gioco determinano a loro volta la bocca e il piede. Si noti l'irregolarità dei manici, deformati nella cottura, e pertanto in leggero contrasto con il tracciato ideale.

Alla pagina precedente:

Fig. 15 - Quest'anfora a figure nere, conservata nel museo di Boston, risulta — secondo gli studi del Caskey — inscritta in un rettangolo 1,472, composto da due rettangoli «aurei» (di diagonali RZ e PQ, e rapporto 0,618) e da un rettangolo 0,236 (pari a: $\sqrt{5} - 2$). L'imboccatura dell'anfora corrisponde al quadrato (di diagonale TV) inscritto nel rettangolo 0,618. In esso, il punto Y (a metà del lato) coincide con l'intersezione delle diagonali di due rettangoli parimenti 0,618, aventi come lati, rispettivamente minore e maggiore, la mezza base e l'altezza del rettangolo RZ. Il piede è determinato dalle diagonali di due rettangoli 0,618, rispettivamente quarta e sedicesima parte del rettangolo PQ.

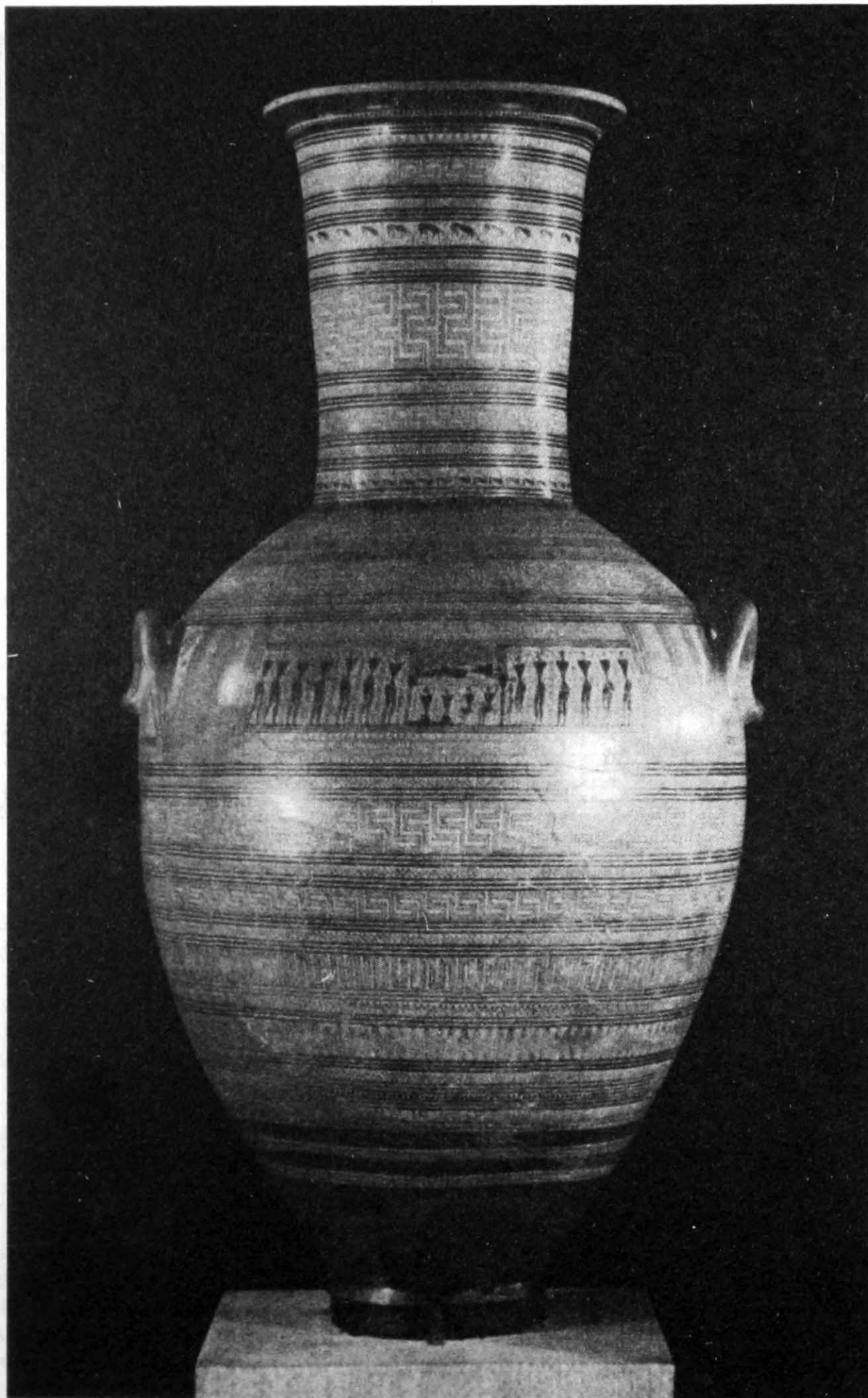


Fig. 17

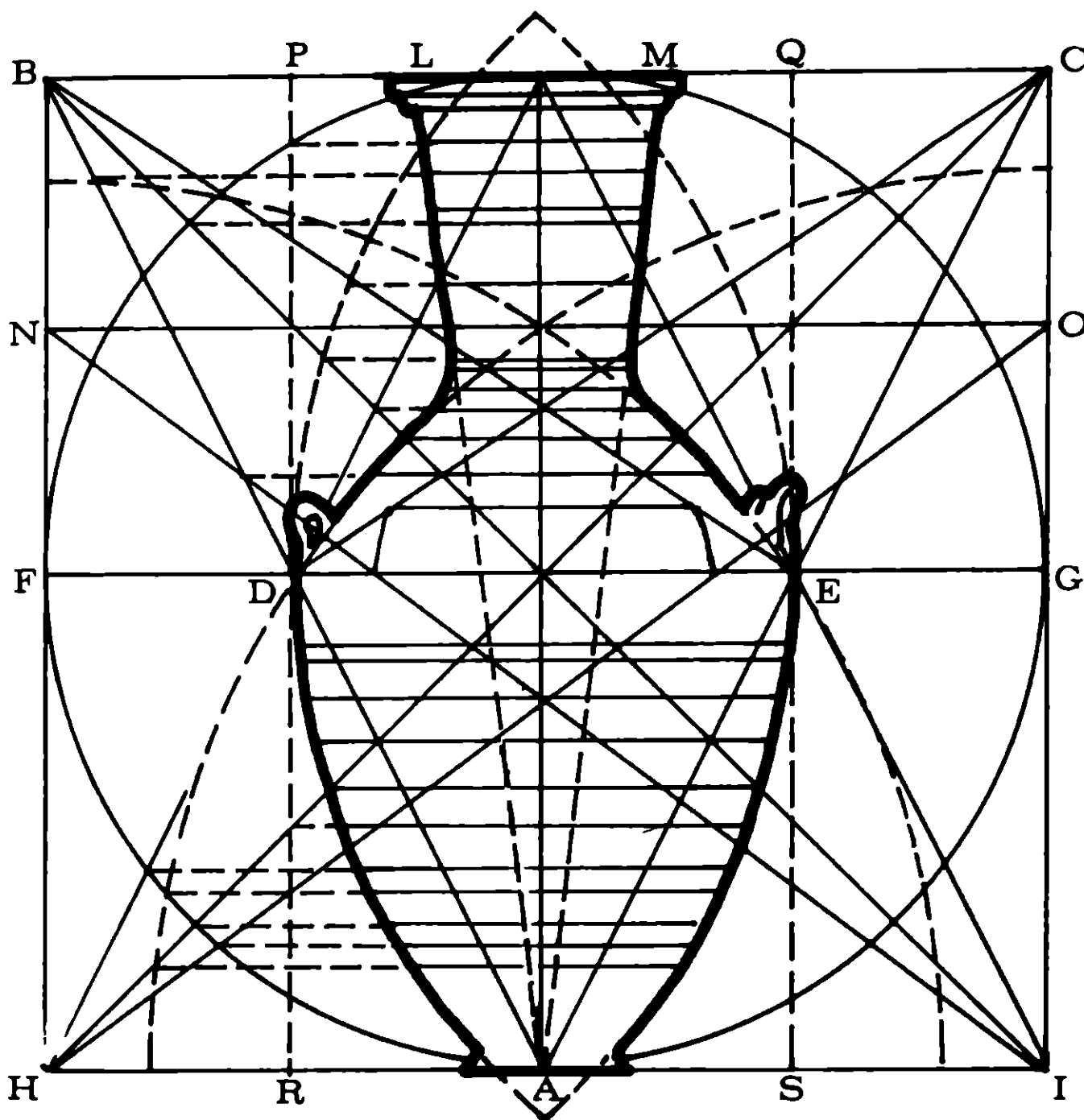


Fig. 18 - Con una costruzione complessa ma affascinante, C.L. Ragghianti (cfr. nota 28) è giunto ad interpretare non solo la forma complessiva dell'anfora, ma altresì il serrato ed apparentemente libero ritmo delle fasce decorative. L'anfora è iscritta nel rettangolo $\sqrt{5}$, PQRS. Se riteniamo $PQ=1$, i cerchi con centri rispettivamente in F, G (e raggi pari a $FE=GD=\frac{3}{2}$) e in H, I (e raggi $HE=ID$ pari alla diagonale del rettangolo con base $\frac{3}{2}$ ed altezza 1) delineano il corpo dell'anfora. Collo e fasce sono determinate rispettivamente dai segmenti AL ed AM (con $LM=\frac{1}{2}PQ$) e risultano dall'intersezione fra diagonali, lati dei rettangoli, cerchi che entrano a comporre la costruzione (ivi compresi il quadrato di lato 2 e il cerchio in esso inscritto).

3. *La voluta ionica*

Può darsi che talune risposdenze a troppo raffinati schemi geometrici siano casuali; ma è fuor d'ogni dubbio che nel mondo greco l'espressione d'arte fu sottoposta ad un costante controllo razionale, per il tramite di costruzioni geometriche, ritenute produttrici di bellezza perché informate alla intrinseca bellezza del principio ideale.

Come emblema di tal governo geometrico della forma d'arte, può essere addotta la voluta ionica, in cui l'invenzione estetica è incanalata entro rigorosi parametri, necessari di certo per una agevole produzione ripetitiva, ma nei quali c'è tutto il compiacimento d'una elegante costruzione intellettuale, tesa ad interpretare il senso riposto di quanto la natura stessa offre di bello (nel caso, le spirali di conchiglie e gusci di lumaca). Se ne danno qui quattro interpretazioni, da quella — al solito — semplificatrice di Vitruvio a quella raffinata dello Hambidge; probabilmente tutte usate, secondo l'epoca di esecuzione o il talento geometrico dello scultore (fig. 19)²⁹.

Alle pagine seguenti:

Fig. 19 a (Sopra) - *Schema della voluta ionica, secondo Vitruvio. I centri dei quadranti di cerchio, componenti la voluta, sono in numero di quattro e coincidono con i vertici d'un quadrato, di lato uguale al raggio dell'«occhio». La costruzione è assai semplice ma rozza, poiché la distanza fra due quadranti concentrici rimane costante e manca quindi quella progressiva variazione che è caratteristica delle spirali in natura.*

(Sotto) - *Costruzione proposta da J. Hambidge. Si parte dal rettangolo entro cui deve essere inscritta la voluta. Le bisettrici dell'angolo retto formato dalla diagonale d e dalla perpendicolare p ad essa condotta da vertice esterno alla medesima, determinano sul rettangolo i punti di tangenza del primo quadrante di cerchio. Il primo centro giace su p , e si individua conducendo per i citati punti di tangenza le parallele ai lati. I centri dei quadranti successivi sono alternatamente posti su d e su p , e si ottengono via via, a partire dal punto l , con parallele alla base ed all'altezza del rettangolo.*

Fig. 19 b (Sopra) - *I centri dei vari quadranti corrispondono ai vertici dei quadrati concentrici all'«occhio» di raggio r , ed aventi lati rispettivamente di $r/3$, $2r/3$ (quadrati che il Tatarkiewicz definisce «platonici»).*

(Sotto) - *Si suddivide il quadrato inscritto nell'«occhio» in sedici quadrati ed i quadrati interni ancora in sedici. I centri dei quadranti sono distribuiti nei vertici di tale reticolato, secondo una sequenza empirica, tuttavia di gradevole risultato.*

²⁹ Per gli schemi delle fig. 19, cfr.: *Enciclopedia dell'arte antica*, Atlante, tav. 316 e 315 (19 a in alto, 19 b in basso); BAIKATI, *La simmetria...*, p. 36 (19 a in basso); TATARKIEWICZ, *History...*, p. 51; trad. it. p. 80, fig. 6 (19 b in alto).

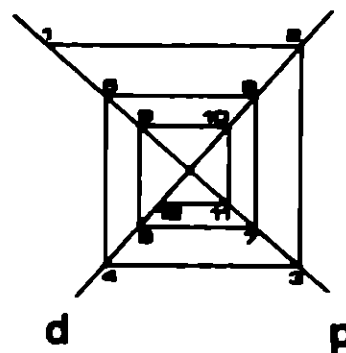
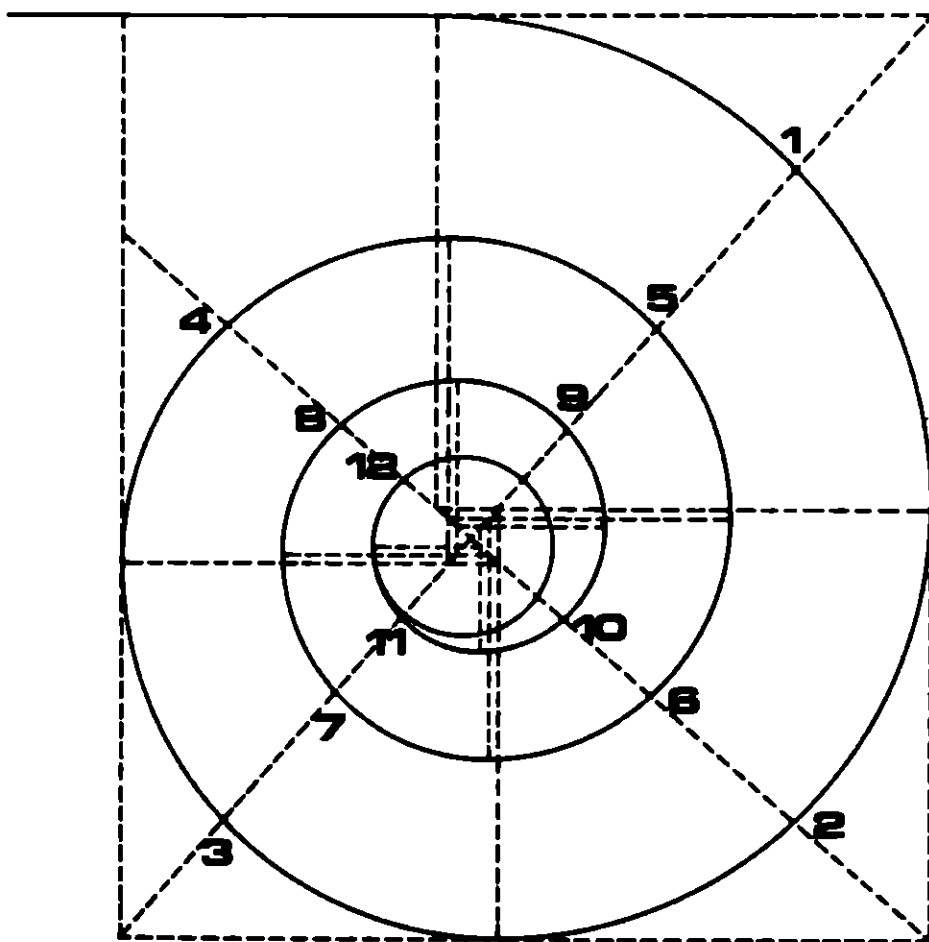
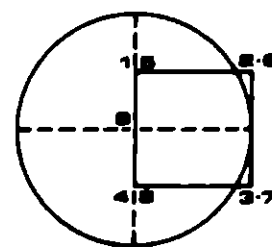
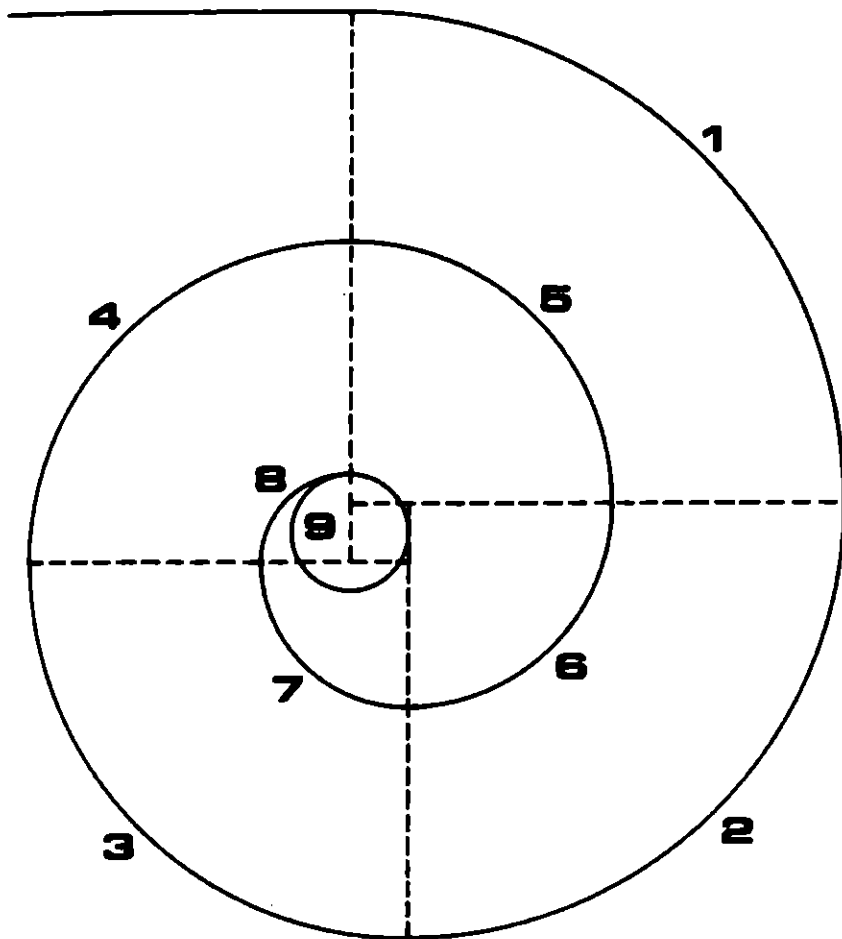


Fig. 19 a

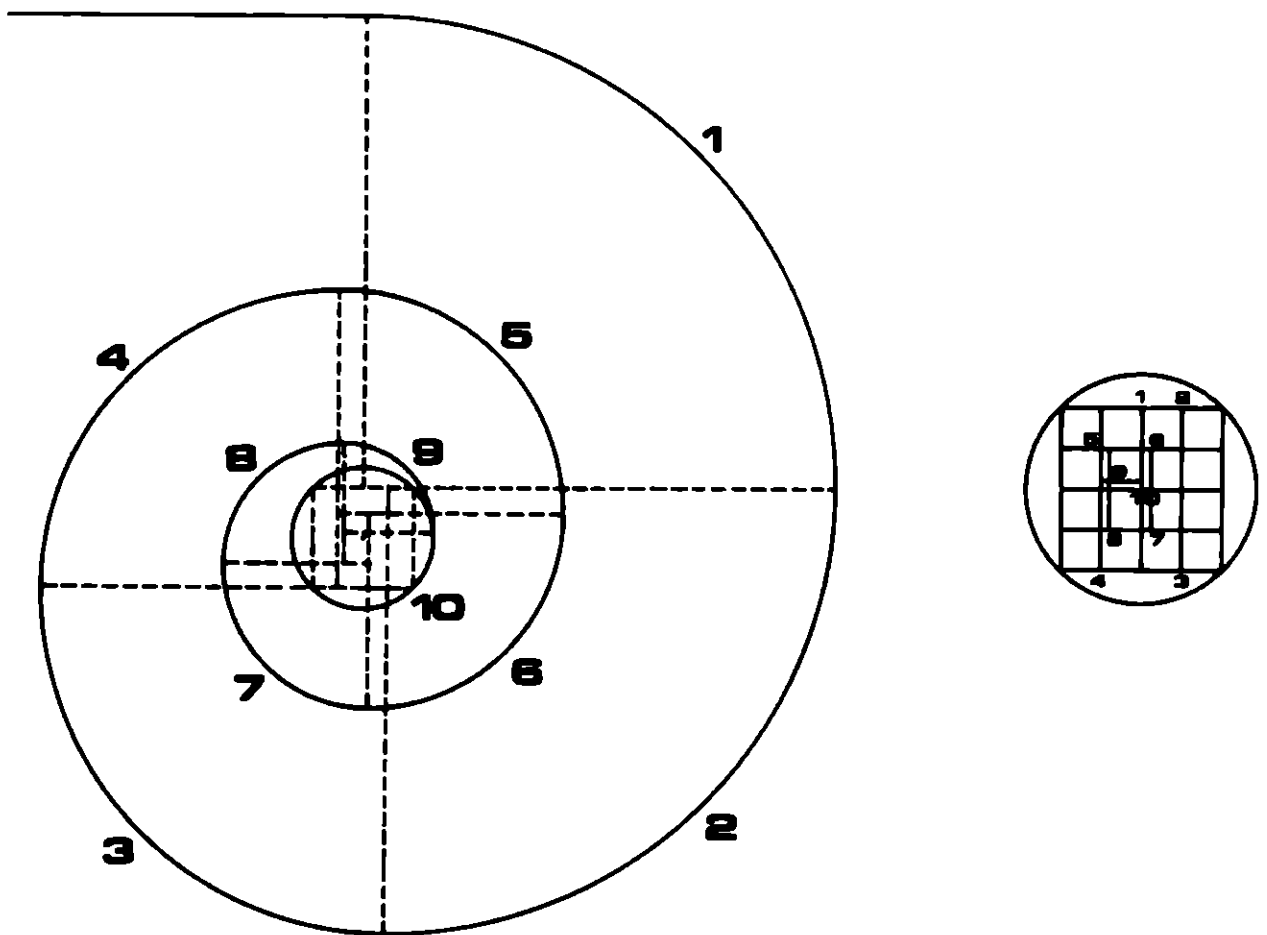
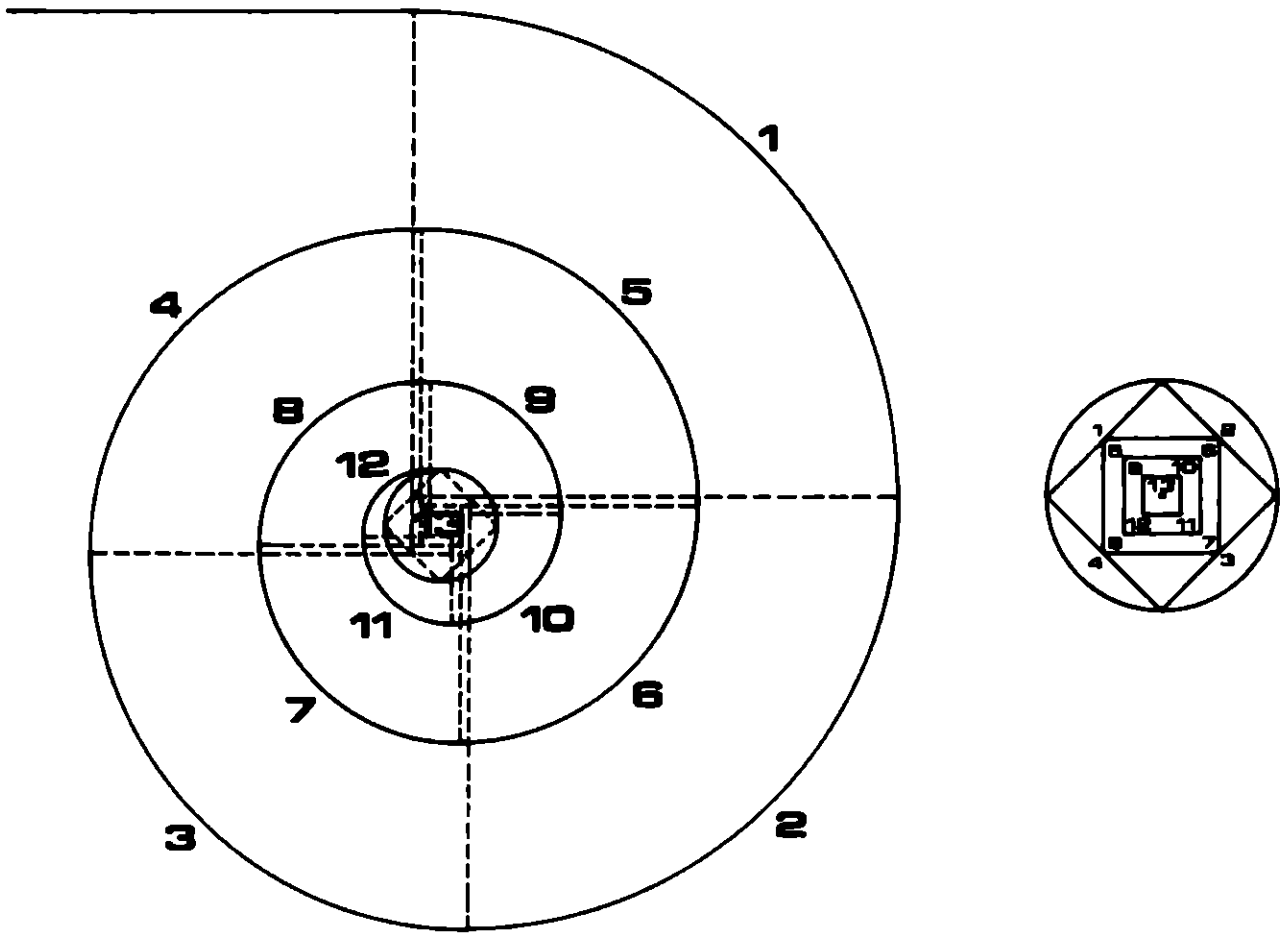


Fig. 19 b

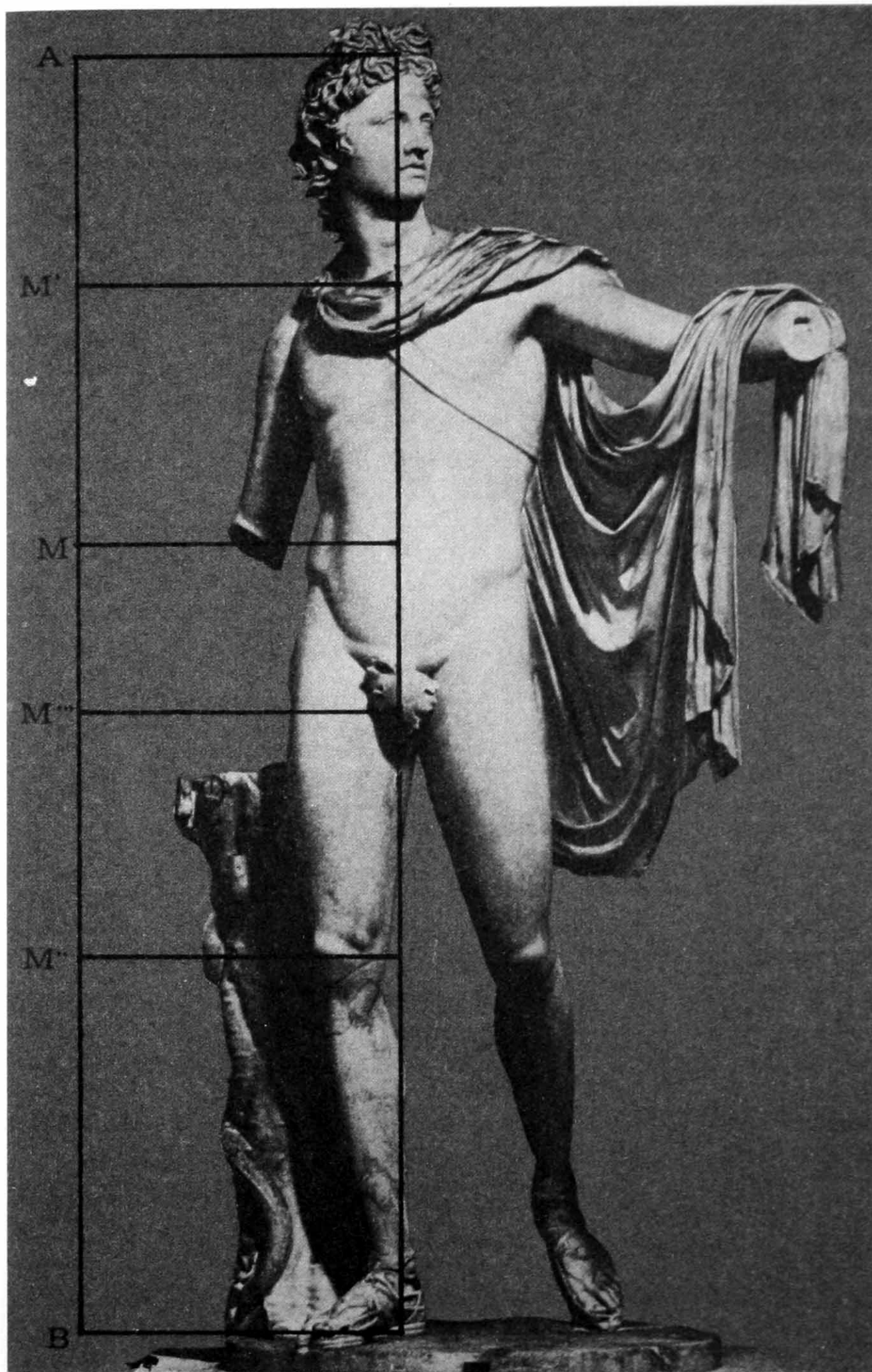


Fig. 20 (Ricostruzione Žoltovskij)

4. Alcune celebri statue greche e la sezione aurea

Lo Žoltovskij ha riscontrato rapporti basati sulla sezione aurea in alcune fra le più famose statue greche: l'Apollo del Belvedere e la Venere di Milo in particolare (figg. 20 e 21)³⁰.

Simili schemi sono proponibili per gran parte della statuaria greca, con maggiore o minore corrispondenza al reale; ma occorre avvertire che l'ordine proporzionale era ormai connaturato ed espresso quindi ad occhio, più che con strumenti di misura. Si indicano qui, a mo' di conclusione e in via congetturale, possibili tracciati regolatori dell'Erme di Prassitele e dei «guerrieri di Riace» (figg. 22-24).

La attenta osservazione di queste splendide figure e dei tracciati numerici regolatori (in particolare dei rapporti basati appunto sulla sezione aurea) renderà in modo intuitivo assai chiaro il concetto più volte espresso nelle pagine precedenti che per i Greci l'*eidos*, ossia la forma, non è la realtà ultimativa, in quanto essa deriva appunto da numeri e da principi.

Alla pagina precedente:

Fig. 20 - Apollo del Belvedere. M (all'altezza dell'ombelico) divide AB in sezione aurea: risulta quindi: $MB = \frac{1}{2}(\sqrt{5}-1) AB$; $AM \approx 0,382 AB$ e $MB \approx 0,618 AB$. Anche i punti M' e M'', all'altezza delle spalle e dei ginocchi, dividono AM e MB in rapporto legato a quello aureo ($MM' = \frac{2}{\sqrt{5}} AM'$; $BM'' = \frac{1}{2}\sqrt{5} MM''$). Approssimativamente: $AM' \approx 0,472 AM$; $M'M \approx 0,528 AM$; $MM'' \approx 0,528 MB$; $M''B \approx 0,472 MB$). Anche M''' (inguine) divide MM'' in sezione aurea.

Alla pagina seguente:

Fig. 21 - Venere di Milo. Valgono gli stessi rapporti della fig. 20.

³⁰ TATARKIEWICZ, *History...*, p. 73 (trad. it. p. 101).

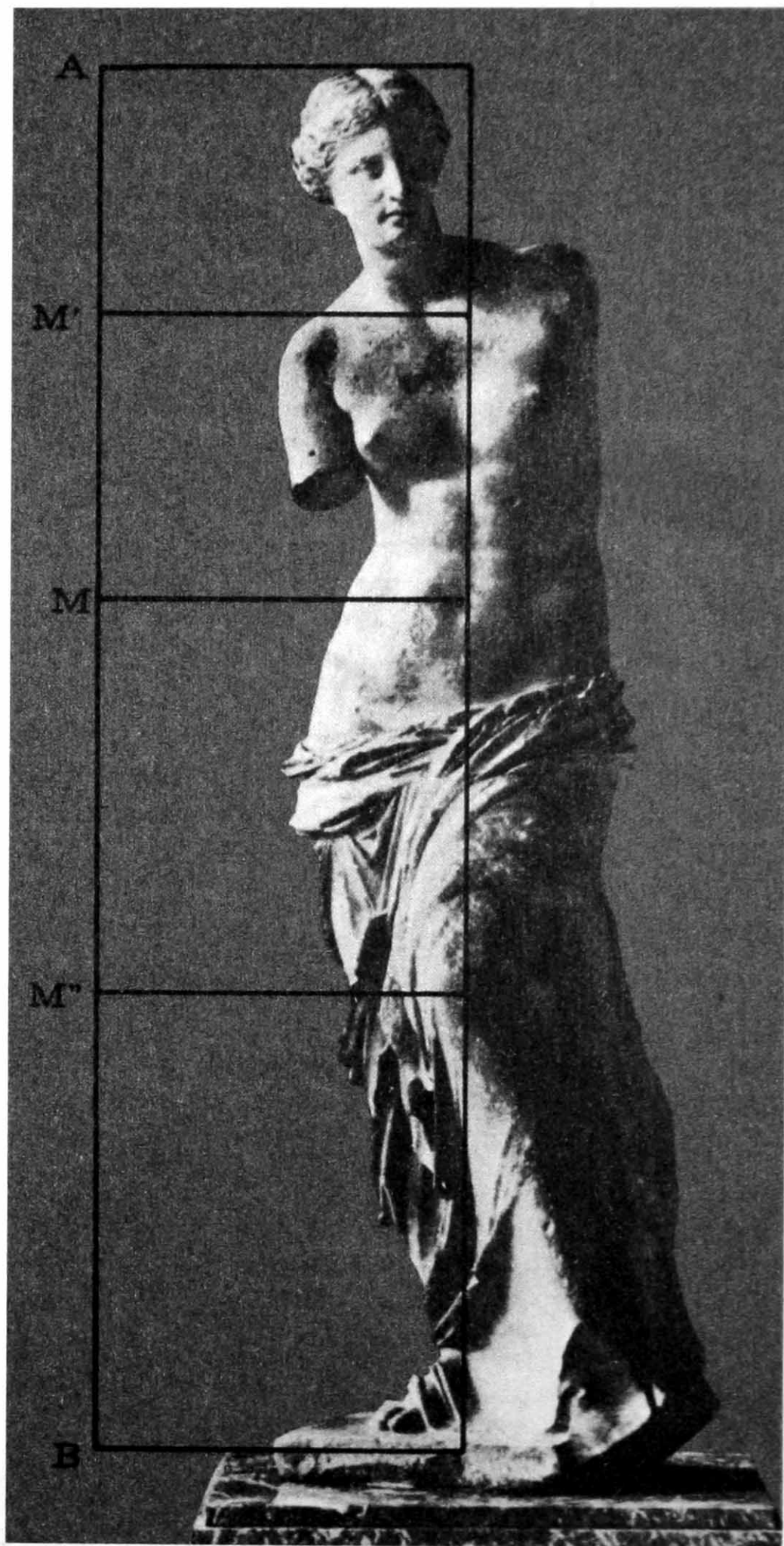


Fig. 21 (Ricostruzione Žoltovskij)

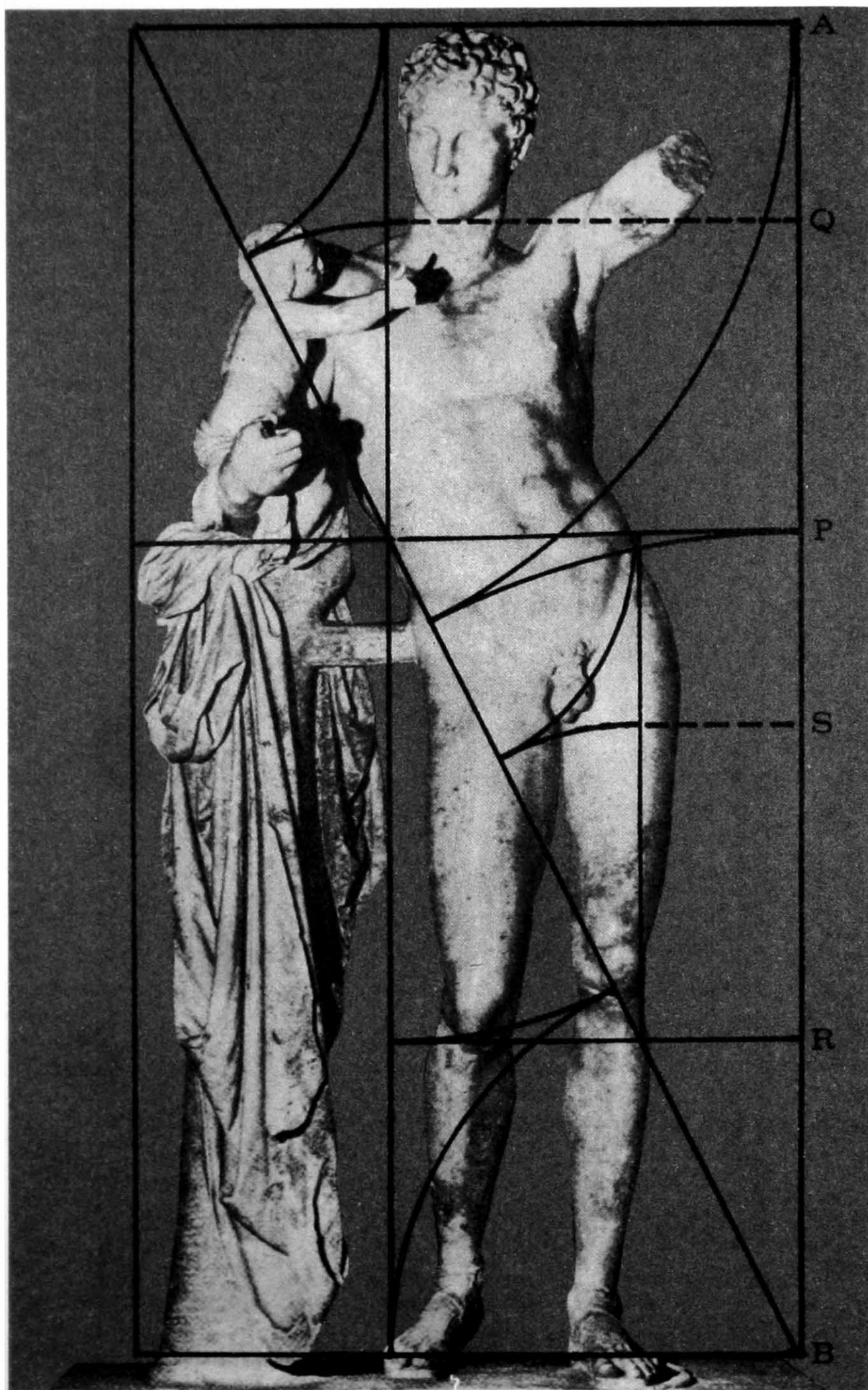


Fig. 22 (Ricostruzione Frigerio)

5. Mediazioni fra ideale e reale

Giova avvertire che manca ancora una completa indagine, filologicamente ineccepibile come molte delle ricerche parziali cui si è fatto riferimento, che dia conto di permanenze e variazioni nel tempo, parallelamente al progredire della scienza geometrica. Né va dimenticato che le forme espressive dei Greci, tanto permeate da principi ideali, venivano costantemente adeguate alla fisicità dei materiali ed alla limitatezza della percezione umana. Alla forma finale concorrevano pertanto varie correzioni del proporzionamento geometrico, per tenere conto tanto delle deformazioni ottiche quanto di esigenze costruttive. Così l'imposta dei colonnati e la trabeazione non erano orizzontali, né i colonnati di perimetro verticali, ma rispettivamente incurvate verso l'alto e inclinati verso l'interno; le colonne delle file interne avevano diametro minore poiché la luce assottigliava alla vista quelle esterne, eccetera³¹.

La teoria vitruviana è del resto contraddetta dai templi più alti, che presentano un intercolumnio minore: si avvertiva nel caso il pericolo di instabilità, connesso alla maggiore snellezza degli elementi portanti verticali e determinato da quello che nella scienza statica moderna si denomina «carico di punta»³².

Il «mestiere» dell'artista consisteva appunto nel conferire all'opera quel tanto di illusione necessaria per ristabilire all'occhio imperfetto dell'osservatore la proporzione ideale. Come ben ha messo in evidenza il Panofsky, vale quanto da Platone medesimo asserito: gli artisti si allontanano dal vero, conferendo alle loro figure non già le effettive proporzioni delle belle forme ma quelle che «sembrano» essere belle³³.

Le forme della materia, nello spazio (avrebbe concluso Platone), sono soltanto l'ombra di quelle ideali; ma tali ombre parlano tuttavia eloquentemente di principi estranei alla materia stessa.

Alla pagina precedente:

Fig. 22 - *L'Erme di Prassitele*. P divide AB in sezione aurea. A loro volta Q, R, S dividono in sezione aurea i segmenti minori.

Alle pagine seguenti:

Figg. 23-24 - *Bronzi di Riace*. Le figure s'inquadrano in un reticolo di rettangoli $\sqrt{5}$ e $(\sqrt{5} - 1)$. B (ombelico) è la sezione aurea di AC, D (mento) di AB, E (inguine) di BF, F (ginocchio) di BC. Il mento va considerato senza barba.

³¹ TATARKIEWICZ, *History...*, pp. 64 e 70 s. (trad. it. pp. 91, 97).

³² Impreciso in argomento il TATARKIEWICZ (*History...*, p. 61; trad. it. p. 88): non è tanto per il maggior peso del «basamento» che viene diminuito l'intercolumnio, bensì per l'aumentata snellezza dell'elemento portante.

³³ PANOFSKY, *Il significato...*, p. 69

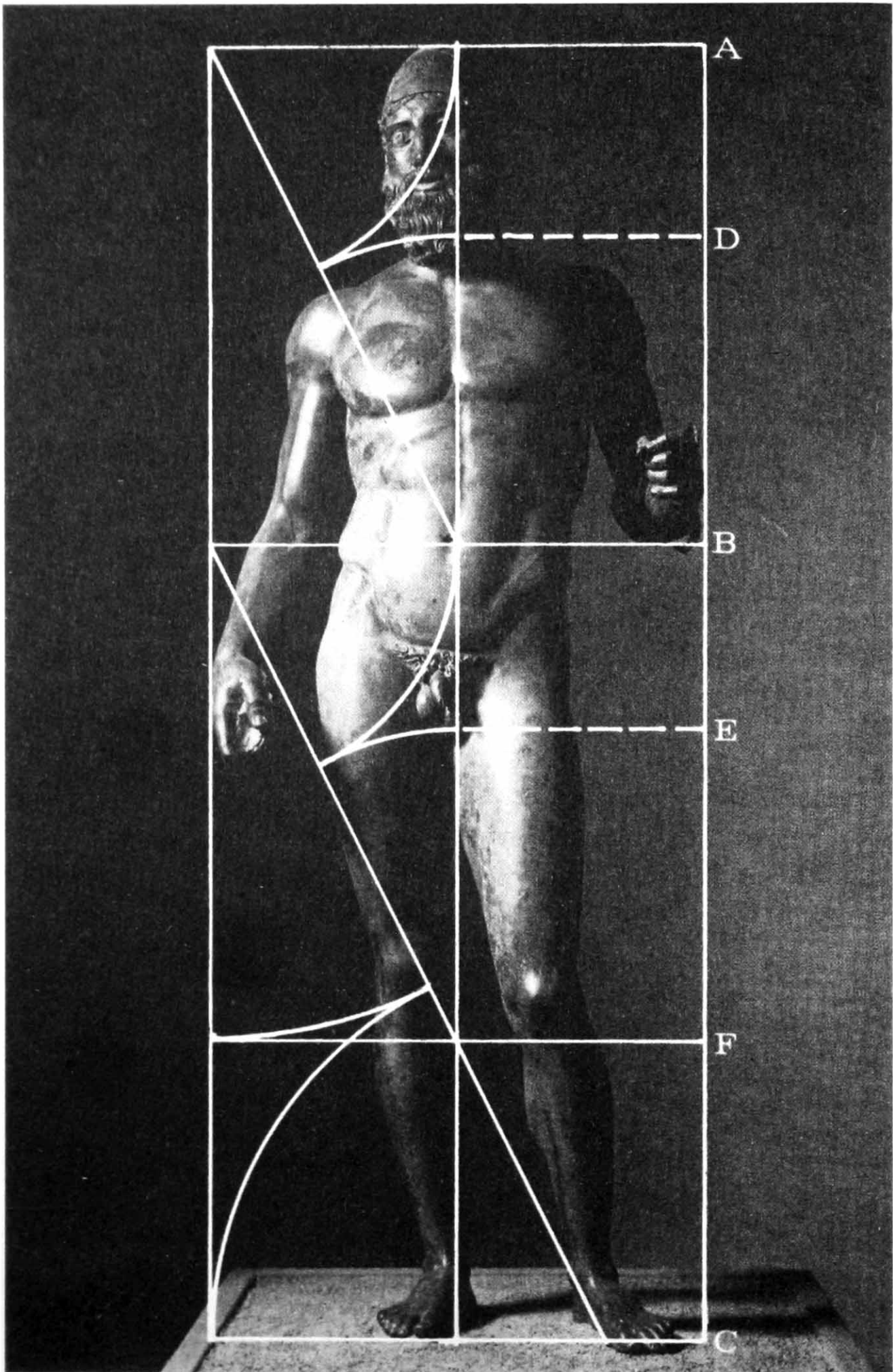


Fig. 23 (Ricostruzione Frigerio)

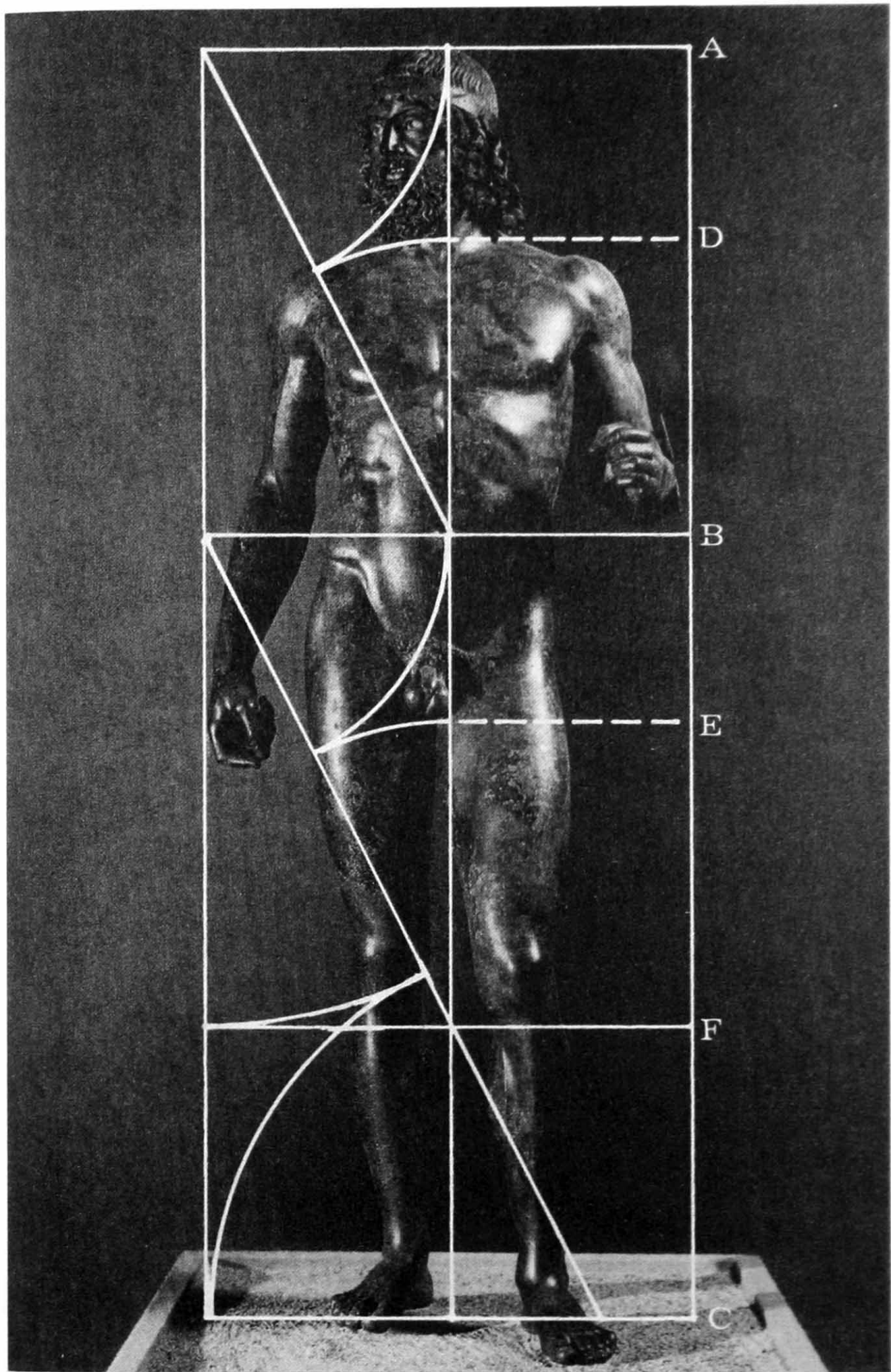


Fig. 24 (Ricostruzione Frigerio)

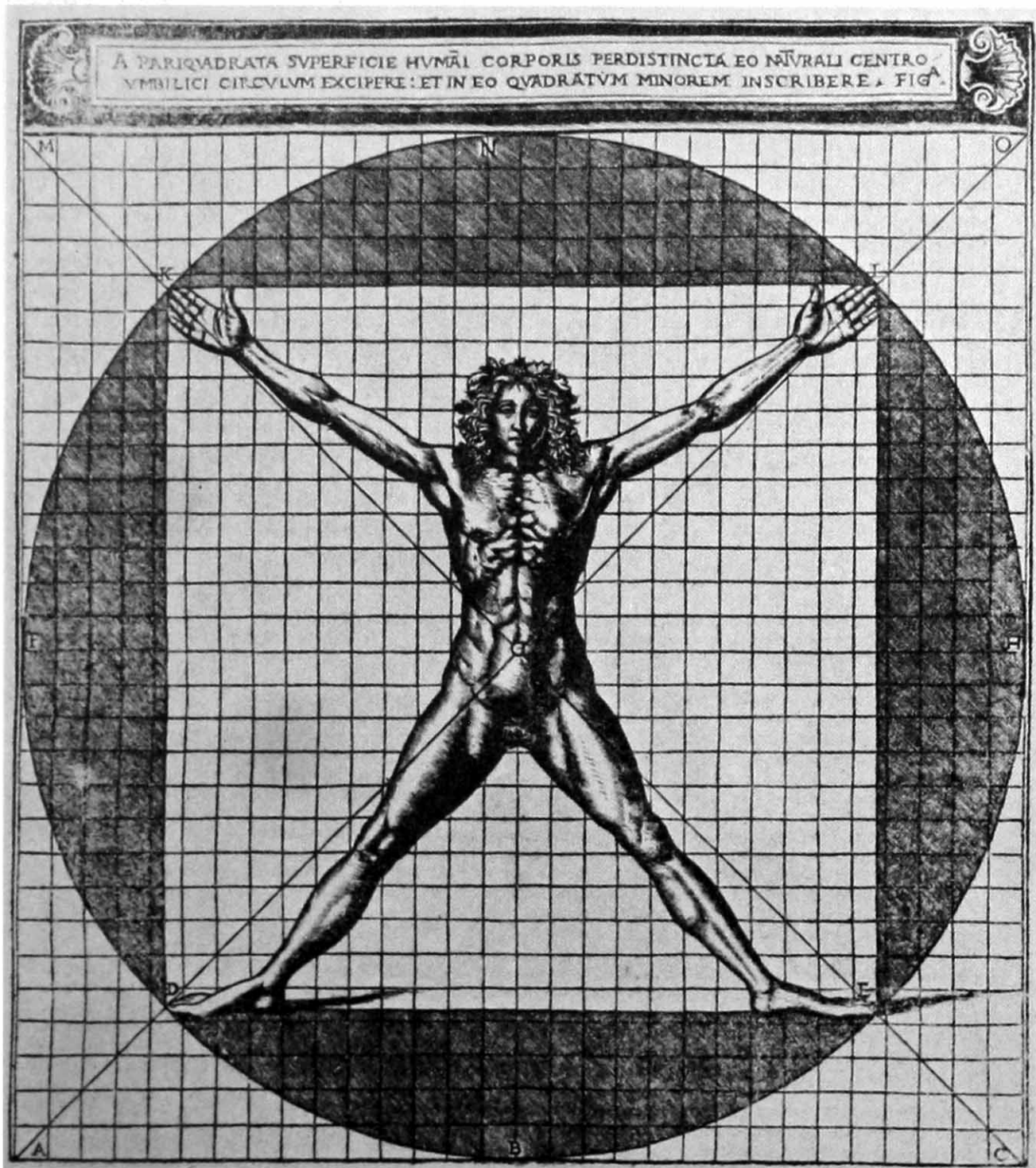


Fig. 25 - L'«homo quadratus», secondo una rappresentazione del Cesariano, nell'edizione di Vitruvio. L'uomo è qui raffigurato con braccia e gambe divaricate; in altra figura compare invece con braccia aperte orizzontalmente e gambe unite.

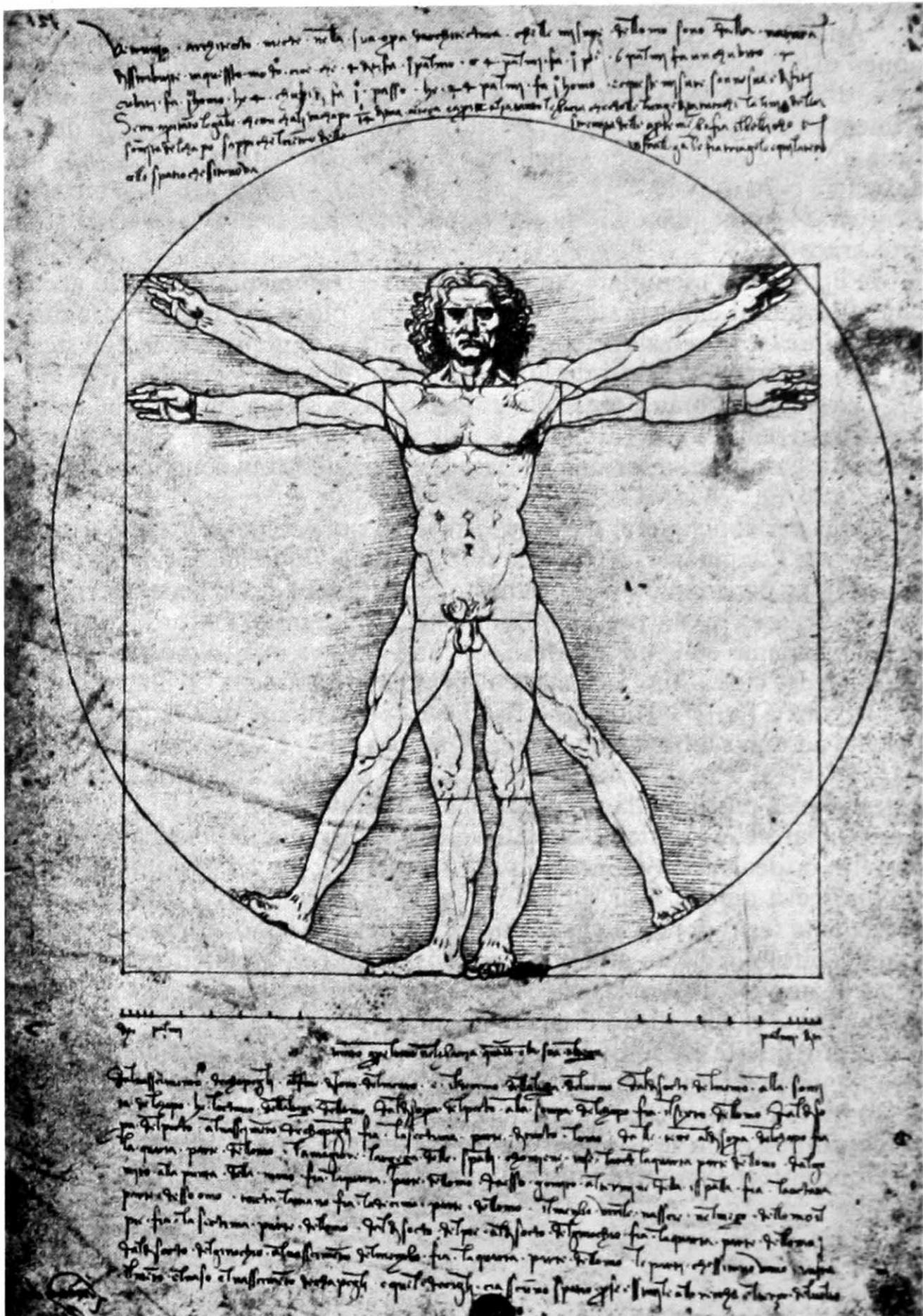


Fig. 26 - La doppia immagine di «homo quadratus» ed «homo rotundus», nel famoso disegno di Leonardo da Vinci.

V. L'«HOMO QUADRATUS», CANONE DELL'UMANA PROPORZIONE

Anche la figura umana, come già si è visto, era ricondotta ad un «canone» di equilibrata bellezza. Ne è simbolica espressione l'«homo quadratus», di cui parla Vitruvio, e che profondamente influenzò la cultura rinascimentale; a figg. 25-26 sono riprodotte le ben note interpretazioni del Cesariano e di Leonardo da Vinci (che riproduciamo alle pp. 682-692). Ma, a togliere ogni dubbio su possibili intromissioni vitruviane, ancor più significativa è l'immagine dell'«homo quadratus» che ci proviene dalla stessa arte greca³⁴.

Purtroppo l'esemplare cui ci riferiamo è frammentario: ma lo accompagna in modo emblematico un'impronta di piede, ad indicare l'unità di misura lineare in relazione con l'uomo, fonte d'ogni misura ed egli stesso, nel suo corpo, governato da armoniche rispondenze metriche (fig. 27).

Va notato, come è messo in evidenza nella stessa fig. 27, che cerchio e quadrato dell'«homo rotundus» e dell'«homo quadratus», sono legati dal rapporto basato sulla sezione aurea; ulteriori estensioni sono indicate nello schema di fig. 28.

Ma, per concludere, giova riportare questa eccellente pagina assai indicativa di Ragghianti (si tengano sott'occhio le figure della pagina a fronte): «Fino a poco tempo fa era rimasto quasi ignoto e non bene interpretato un bassorilievo in marmo, dell'Ashmolean Museum di Oxford, rotto a destra e mancante della parte inferiore, che a sinistra in alto mostra la pianta di un piede, cioè, l'unità di misura spesso adottata nella civiltà mediterranea (figura 1 [= 27 a]). Di questo rilievo, proveniente dall'Attica e appartenente ad uno scultore fidiaco del IV secolo a.C., è stato costruito (figura 2 [= 27 b]) il tracciato di base modulare a rete quadrata [...] e da questa è stato facile passare alla ricostruzione del totale (figura 3 [= 27 c]). — Si è reso chiaro che l'antico bassorilievo era la formula in plastica dell'uomo perfetto o ideale, dell'*homo quadratus* ovvero *homo ad quadratum*, quale si conosceva dal testo di Vitruvio (*De architectura*, III 2) tradotto da un precedente testo greco, e che significativamente è collocato come esempio in un capitolo dedicato alla *ratio compositionis* dell'architettura, intendendosi che non c'è differenza sostanziale tra la costruzione estetica di un corpo umano e quella di un tempio»³⁵.

Tutte queste esemplificazioni testimoniano *ad abundantiam* la tesi sostenuta nel presente capitolo, ossia la perfetta *corrispondenza analogica* del nesso fra le Forme o Idee e i Numeri proposto da Platone *a livello metafisico* con il nesso fra le forme o figure e i numeri, che è un vero e proprio asse portante e una cifra emblematica dell'arte greca.

³⁴ Immagini e interpretazioni sono tolte da: C.L. RAGGHIANI, *Trasmissioni di forme (storia del linguaggio)*, «Critica d'arte», 49, serie IV n. 1 (1984), pp. 90-93.

³⁵ RAGGHIANI, *Trasmissioni...*, pp. 90 s.

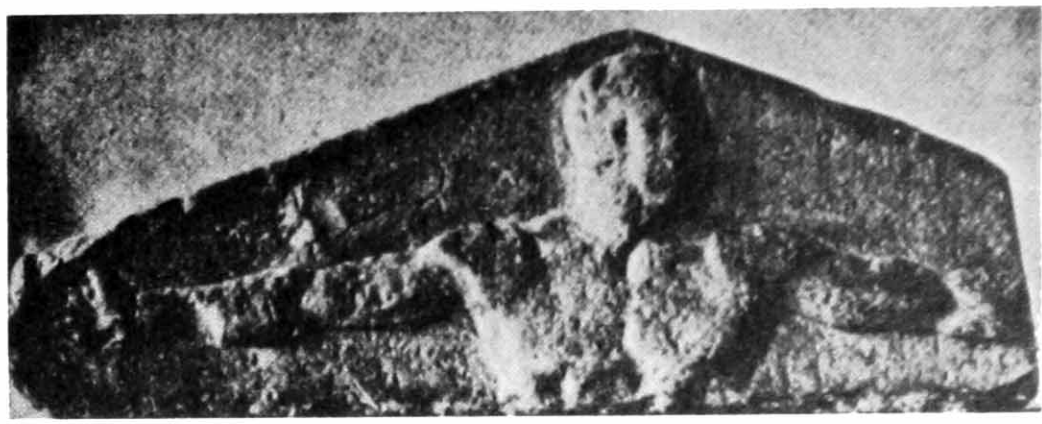


Fig. 27 a

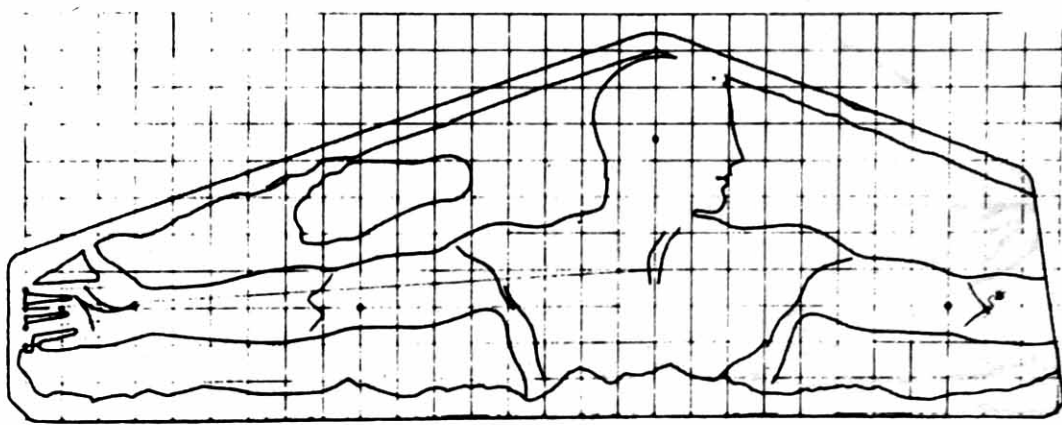


Fig. 27 b

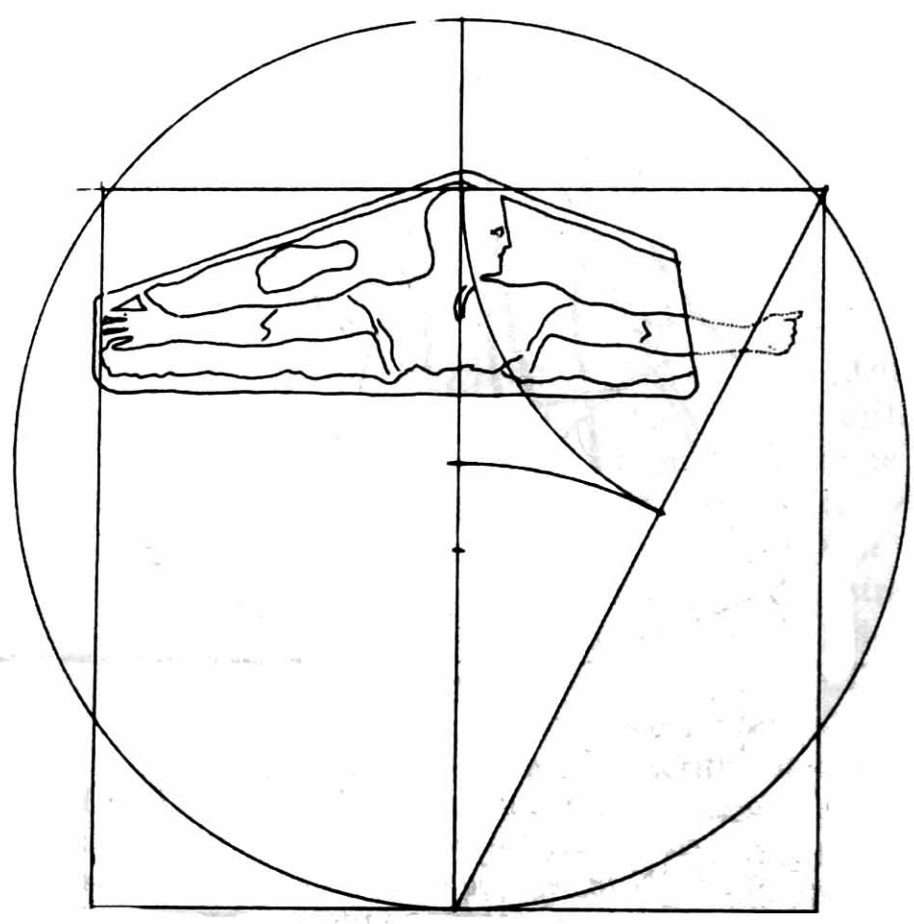


Fig. 27 c

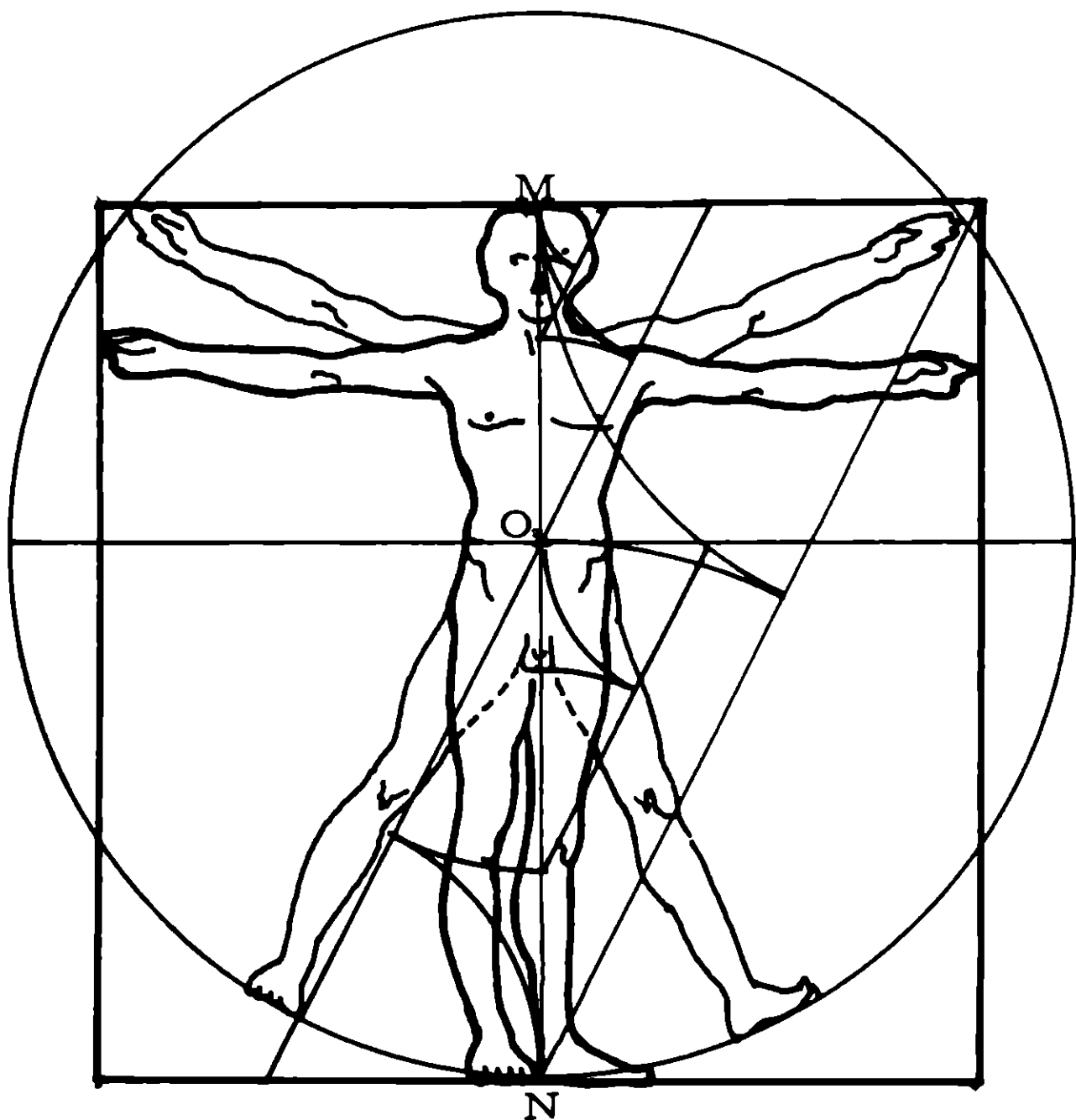


Fig. 28 - Considerando la figura umana inscritta nel quadrato, l'ombelico corrisponde alla sezione aurea del lato ed è il centro del cerchio circoscritto all'«homo rotundus». Suddividendo OM ed ON in sezione aurea, e poi ancora i segmenti risultanti nello stesso modo, si ottengono punti corrispondenti a ginocchio, inguine, spalle, occhio.

PARTE TERZA

I nessi strutturali fra la teoria delle Idee e la protologia

I temi e i passi metafisici centrali dei grandi scritti di Platone
riletti alla luce delle « Dottrine non scritte »

Si può applicare ai dialoghi platonici quel che Eraclito ha detto del Dio di Delfi: « Non afferma né nasconde, ma lascia intendere per cenni » [...] Sono testi, il cui significato si dischiude al lettore solo attraverso l'interpretazione e uno sforzo personale di assimilazione.

GAISER, *Platone come scrittore filosofico*, p. 89.

Nell'ambito dell'attività dell'insegnamento orale, nel quale Platone — a differenza che nei dialoghi in cui ha imitato Socrate — ha parlato veramente in nome proprio senza nascondersi, e « seriamente », sta *il punto di Archimede*, a partire dal quale si può dimostrare e garantire con fondamento la « serietà filosofica » altresì del contenuto dei dialoghi. La tradizione indiretta, quindi, è ben lontana dal portare ad una svalutazione degli scritti platonici. Al contrario, essa porta, invece, alla loro rivalutazione, in quanto dimostra che Platone ha parlato in nome proprio anche nei dialoghi.

KRÄMER, *Platone...*, p. 139.

Impostazione e soluzione dei grandi problemi metafisici della « Repubblica » non risolti nell'ambito del paradigma tradizionale

I. IL FONDAMENTO DELLA « REPUBBLICA » (DEFINIZIONE DEL BENE) PRESENTATO DA PLATONE COME UN « INTERESSE » DEL DEBITO IL CUI SALDO RESTA RIMANDATO ALLA ORALITÀ

1. *La « Repubblica » come banco di prova per il nuovo paradigma*

La *Repubblica* è certamente un banco di prova per il nuovo paradigma alternativo a quello tradizionale, e *dalle posizioni che si assumono nei confronti del capolavoro platonico dipende l'accettazione o la non accettazione di tale paradigma.*

Infatti, la *Repubblica*¹ è la sintesi più ricca e più cospicua dell'attività dello scrittore Platone (parliamo — si noti bene — di « scrittore » e non di « pensatore », nel senso che abbiamo

¹ La letteratura critica assai ricca sulla *Repubblica* che è stata pubblicata nel nostro secolo, si troverà in: PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, pp. 79* ss.; TOTOK, *Handbuch...*, pp. 193-197; CHERNISS, « Lustrum » 1959, pp. 153-177; BRISSON, « Lustrum », 1977, 1983, 1988, 1992, sotto la voce, con i relativi rimandi. Fra i commentari, purtroppo invecchiati, ma per molti aspetti ancora molto utili, ricordiamo: B. JOWETT - L. CAMPBELL, *Plato's Republic. The Greek Text, with Notes and Essays*, 3 voll., Oxford 1894; J. ADAM, *The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*, 2 voll., Cambridge University Press, 1902 (1963²; rist. 1965). M. UNTERSTEINER ha presentato un interessante commentario al libro X, in cui iniziava, sia pure in maniera assai parziale, a recepire alcuni punti del nuovo paradigma ermeneutico: PLATONE, *Repubblica, libro X. Studio introduttivo, testo greco e commento* a cura di M. UNTERSTEINER, Loffredo Editore, Napoli 1966. Si veda anche il succoso commentario: R.C. CROSS - A.D. WOOLEY, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London-Melbourne-Toronto-New York 1964.

sopra precisato)², e si colloca nel periodo centrale della sua vita, ossia fra due viaggi in Sicilia (il momento creativo culminante va collocato all'incirca intorno alla metà degli anni Settanta del IV secolo a.C.) e per di più riassume tutti i risultati degli scritti che precedono, e costituisce la base di quelli che seguono. Pertanto, *se si dimostra che la « Repubblica » ha effettivi e irrinunciabili rapporti con le « Dottrine non scritte », crollano per intero i vari tentativi di restringere i rapporti fra « scritto » e « non scritto », delimitandoli esclusivamente all'ultima fase dell'attività platonica; e quindi crolla ogni possibilità di salvare il paradigma tradizionale e di difenderlo ad oltranza.*

Si capisce, pertanto, la ragione per cui Krämer sia tornato su questo dialogo a più riprese³. Noi accettiamo in larga misura i risultati da lui guadagnati, dei quali richiameremo qui alcuni punti essenziali, presentando anche alcune argomentazioni di rincalzo e di conferma e alcune novità specialmente sul Principio antitetico all'Uno-Bene, che mostreremo essere largamente operante nel nostro dialogo con un gioco di contrappunto costantemente mantenuto come sottofondo. Dimostreremo, inoltre, che nella *Repubblica* risulta presente non solo uno stretto rapporto con le « Dottrine non scritte » dei Principi primi e supremi, ma anche uno stretto nesso con la dottrina del Demiurgo, che emerge come già chiaramente formulata. Pertanto, la mappa metafisica tracciata nel *Fedone* risulta già perfettamente attuata.

Data la complessità dei problemi che tutto questo comporta, tratteremo dei rapporti delle tesi metafisiche della *Repubblica* con le « Dottrine non scritte » in questo capitolo, mentre ci occuperemo delle tesi concernenti il Demiurgo, nella misura in cui sono presenti e operanti nel nostro dialogo, in un capitolo successivo⁴, dopo aver guadagnato gli elementi necessari per trattare in modo adeguato quest'ultimo problema.

² Cfr., sopra, pp. 128 ss.

³ KRÄMER, *EΠEKEINA...*; IDEM, *Über den Zusammenhang ...*, che nell'edizione italiana già citata ha il titolo *Dialettica e definizione del Bene in Platone ...*; IDEM, *Platone...*, pp. 184-198. Anche noi siamo tornati sulla *Repubblica*, nel già citato saggio: REALE, *L'«henologia» nella « Repubblica » di Platone...*, e anche in: *Ruolo delle dottrine non scritte di Platone « Intorno al Bene », nella « Repubblica » e nel « Filebo »*, Napoli 1991.

⁴ Cfr., più avanti, Capitolo sedicesimo, pp. 511-526 e 539 ss.

2. *Dichiarazioni di Platone di voler trattare del Bene solamente in maniera parziale*

Il primo argomento che dobbiamo affrontare è costituito esattamente dalle dichiarazioni fatte da Platone *proprio intorno alla dottrina del Bene* (che è il fulcro attorno a cui ruota in particolare questo capolavoro, così come attorno ad esso ruota in generale tutta la filosofia platonica), e precisamente intorno alla sua scelta di presentare questa dottrina *solamente in maniera parziale*.

Si tratta, per la verità, di *autentiche dichiarazioni programmatiche, che hanno messo gli interpreti del passato nel più serio imbarazzo, e che, ora, emergono invece in tutta la loro chiarezza e nella loro cospicua portata*.

Il passo più ricco e più importante in cui Platone parla del Bene⁵, in una maniera che sotto molti aspetti risulta di gran lunga la più ampia su questo tema nell'ambito di tutti i suoi scritti (un passo diventato e rimasto forse il suo più famoso sul piano metafisico, e un cardine fondamentale nella storia del Platonismo), *si apre con dichiarazioni preliminari di carattere metodologico⁶ e si conclude con affermazioni che ribadiscono concetti analoghi, in cui Platone rende conto delle sistematiche delimitazioni che egli si impone nella trattazione di questo tema⁷*.

Leggiamole attentamente prima di interpretarle.

« No, per Zeus, o Socrate » disse Glaucone « non ti allontanare ora che sei quasi alla fine. Infatti, a noi basterà che tu tratti anche del Bene, così come hai parlato della giustizia, della temperanza e delle altre virtù ».

« Anche a me » dissi io « basterebbe, caro amico, e molto. Ma *temo che non ne sarò capace, e col metterci impegno, esponendomi ad ignominia, mi attirerò derisione*. Ma, o carissimi, che cosa sia il Bene in sé, lasciamolo stare per ora. Infatti, mi pare una impresa superiore al tentativo che qui potremmo fare ora, il giungere a quello che io ho in mente. Ma quello che mi pare essere come il figlio del Bene e a lui somigliantissimo, lo voglio dire, se è gradito anche a voi, e se no, lasciamo stare ».

« Ma parla » disse « *la spiegazione del padre la pagherai un'altra volta* ».

⁵ *Repubblica*, VI, 507 A 7 - 509 C 2; riportiamo il passo alla nota 44.

⁶ *Repubblica*, VI, 506 D 2 - 507 A 6; riportiamo il passo alla nota 8.

⁷ *Repubblica*, VI, 509 C 1-11; riportiamo il passo alla nota 9.

« Vorremmo bene » dissi io « poter pagarvela e voi riscuoterla, e non come ora limitarci solamente agli interessi. Ma, intanto, prendetevi questo interesse e questo figlio del Bene. State però attenti che io non vi inganni senza volerlo, dandovi un conto falso dell'interesse ».

« Staremo attenti » disse « nella misura del possibile; ma tu, soltanto, parla! »⁸.

Ed ecco le dichiarazioni conclusive, che seguono all'esposizione della dottrina del Bene, fatta sulla base dei riferimenti analogici all'immagine del Sole, e che più avanti esamineremo.

« E Glaucone, molto comicamente: Apollo! » disse « Che divina superiorità! ».

« La colpa è tua » risposi « dato che mi costringi a dire le opinioni che io ho su questo punto ».

« E non smettere in nessun modo » disse « almeno fino a che tu non abbia esposto dettagliatamente la somiglianza col Sole, se mai hai tralasciato qualche parte ».

« *Ma veramente* » dissi « *ho tralasciato molte cose* ».

« Allora non tralasciarne neanche una piccola parte ».

« *Credo veramente* » dissi « *che ne tralascierò anche molte; ad ogni modo, quante al presente è possibile, non le tralascierò a ragion veduta* ».

« No davvero » disse⁹.

⁸ *Repubblica*, VI, 506 D 2 - 507 A 6: Μὴ πρὸς Διός, ἧ δ' ὄς, ὦ Σώκρατες, ὁ Γλαύκων, ὡσπερ ἐπὶ τέλει ὦν ἀποστῆς. ἀρκέσει γὰρ ἡμῖν, κἂν ὡσπερ δικαιοσύνης πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων διήλθες, οὕτω καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ διέλθης.

Καὶ γὰρ ἐμοί, ἦν δ' ἐγώ, ὦ ἑταῖρε, καὶ μάλα ἀρκέσει· ἀλλ' ὅπως μὴ οὐχ οἴός τ' ἔσομαι, προθυμούμενος δὲ ἀσχημονῶν γέλωτα ὀφλήσω. ἀλλ', ὦ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τάγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι — πλέον γὰρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὀρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν — ὅς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ, λέγειν ἐθέλω, εἰ καὶ ὑμῖν φίλον, εἰ δὲ μή, εἶαν.

Ἄλλ', ἔφη, λέγε· εἰς αὐθις γὰρ τοῦ πατρὸς ἀποτείσεις τὴν διήγησιν.

Βουλοίμην ἂν, εἶπον, ἐμέ τε δύνασθαι αὐτὴν ἀποδοῦναι καὶ ὑμᾶς κομίσασθαι, ἀλλὰ μὴ ὡσπερ νῦν τοὺς τόκους μόνον. τοῦτον δὲ δὴ οὖν τὸν τόκον τε καὶ ἔκγονον αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ κομίσασθε. εὐλαβεῖσθε μέντοι μὴ πη ἐξαπατήσω ὑμᾶς ἄκων, κίβδηλον ἀποδιδούς τὸν λόγον τοῦ τόκου.

Εὐλαβησόμεθα, ἔφη, κατὰ δύναμιν· ἀλλὰ μόνον λέγε.

⁹ *Repubblica*, VI, 509 C 1-11: Καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

3. Interpretazione delle importanti dichiarazioni di Platone intorno all'esposizione della dottrina del Bene

Questi due passi programmatici mettono bene in evidenza alcuni concetti basilari, che già abbiamo rilevato, soprattutto esaminando le autotestimonianze di Platone contenute nel *Fedro* e alcune delle testimonianze indirette¹⁰.

Esaminiamoli dettagliatamente.

(1) Platone dice chiaramente di avere precise opinioni sul Bene in sé, *ossia di conoscerne l'essenza*¹¹. Ma aggiunge che il fornire tale definizione implicherebbe il portarsi ad un livello superiore a quello della discussione condotta nel dialogo, e che, quindi, risulterebbe fuori luogo¹². Tuttavia, per tutto ciò che la discussione del dialogo richiede, ossia nella misura in cui risulta necessario in questo contesto, Platone assicura di non tralasciare nulla di ciò che occorre¹³. Questo significa che, *dato il carattere etico-politico del tema discusso, la trattazione del Bene si limiterà a precisare ciò che strettamente occorre per la soluzione di tale problema restando nell'ambito della scrittura.*

Si tenga presente, inoltre, il fatto che i personaggi protago-

Σὺ γάρ, ἦν δ' ἐγώ, αἴτιος, ἀναγκάζων τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα περὶ αὐτοῦ λέγειν.

Καὶ μηδαμῶς γ', ἔφη, παύση, εἰ μὴ τι, ἀλλὰ τὴν περὶ τὸν ἥλιον ὁμοιότητα αὐ διεξιῶν, εἴ πη ἀπολείπεις.

Ἄλλὰ μὴν, εἶπον, συχνά γε ἀπολείπω.

Μηδὲ σμικρὸν τοίνυν, ἔφη, παραλίπησ.

Οἶμαι μὲν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πολὺ ὅμως δέ, ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατὸν, ἐκὼν οὐκ ἀπολείψω.

Μὴ γάρ, ἔφη.

¹⁰ Cfr., sopra, il Capitolo terzo, *passim*.

¹¹ Si noti, in particolare, quanto si dice alle linee 506 D 8 - E 3 e alle linee 509 C 3 s., dove PLATONE afferma, al di là di qualsiasi possibilità di equivoci, di avere sue precise convinzioni sull'essenza del Bene: αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τάγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι — πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν. — [...] τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα περὶ αὐτοῦ λέγειν.

¹² Cfr. soprattutto quanto si dice alle linee 506 E 1 s.: πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν...

¹³ Si rifletta soprattutto su quanto si dice alle linee 509 C 9 s.: ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατὸν, ἐκὼν οὐκ ἀπολείψω.

nisti della *Repubblica* sono di elevato livello per cultura e per formazione spirituale, ma non sono tali da poter affrontare quel « di più », ossia quella grande fatica (l'arduo percorso della « lunga via » per raggiungere la « conoscenza suprema », di cui parleremo) che sarebbe indispensabile affrontare, al fine di entrare nella trattazione dell'essenza del Bene. Pertanto, lo schema del *Fedro*, che presenta i criteri ai quali lo scritto si deve ispirare per essere un buono scritto, viene perfettamente applicato: colui che scrive *conosce esattamente ciò su cui scrive* e conosce l'anima di coloro cui si rivolge (ricordiamo che due dei principali protagonisti della *Repubblica*, Glaucone e Adimanto, erano fratelli di Platone); e, di conseguenza, egli proporziona ciò che dice alla capacità di intendere di chi ascolta (si trattava di uomini con eccellenti doti, che però non erano filosofi veri e propri, e quindi non idonei a spingersi fino in fondo al problema *Intorno al Bene*)¹⁴.

(2) Si noti, inoltre, che Platone afferma addirittura di *non voler trattare dell'essenza del Bene per il timore di « attirarsi derisioni » affrontando questo argomento, ossia per timore di essere ridicolizzato e disprezzato*¹⁵.

Ora, noi sappiamo (e torneremo su questo tema ancora a più riprese) che per Platone l'essenza del Bene era l'Uno¹⁶, e che, proprio in un pubblico ciclo di lezioni, nel trattare questo punto, spingendosi ben al di là di quelli che dagli uomini comunemente vengono considerati beni, egli sostenne esplicitamente che « vi è un Bene », ossia « un Uno », e di conseguenza « alcuni lo disprezzarono, altri lo biasimarono »¹⁷.

Ebbene, nella *Repubblica* egli si propone proprio di dimostrare che « i cosiddetti beni »¹⁸ guastano la natura filosofica, e che il vero Bene è cosa ben più alta. Però, la scelta che Platone fa anche in questo scritto, è precisamente quella di *evitare queste*

¹⁴ Su questo problema e sulle questioni ad esso connesse, si veda soprattutto l'importante capitolo di SZLEZÁK, *Platone...*, pp. 354-415.

¹⁵ Si rifletta in modo particolare sulle linee 506 D 7 s.: ἀλλ' ὅπως μὴ οὐχ οἷός τ' ἔσομαι, προθυμούμενος δὲ ἀσχημονῶν γέλωτα ὀφλήσω.

¹⁶ Si veda quanto a questo proposito abbiamo detto, sopra, Capitolo settimo, e quanto diciamo, più avanti, pp. 336 ss.

¹⁷ ARISTOSSENSO, *Harm. elem.* II 39-40 DA RIOS (GAISER, *Test. Plat.*, 7 = KRÄMER, *Platone...*, III 1). Si veda il testo greco sopra, p. 221 nota 15.

¹⁸ Cfr. *Repubblica*, VI, 491 C 1 ss.; 495 A 7 s.

*incomprensioni, ossia di tacere quello che è necessario tacere con chi è necessario tacere, limitando, quindi, la trattazione allo stretto occorrente e riserbando tutto ciò che va riserbato, per colui al quale va riserbato, e come va riserbato*¹⁹.

(3) Le cose concernenti l'essenza del Bene, che Platone nella *Repubblica* afferma di voler tacere, sono esattamente quelle « cose di maggior valore » (τὰ τιμώτερα) che, come si legge nel *Fedro*, il filosofo conosce bene, ma non deve mettere per iscritto, e che la stessa « *Repubblica* » presenta come caratteristica essenziale del filosofo. Infatti, viene espressamente qualificato come « filosofo » colui che ama la realtà nella sua totalità e non rinuncia a nessuna parte di essa, né grande né piccola, né « di maggior valore », né « di minor valore »²⁰.

È questa la « conoscenza suprema », ossia la conoscenza del Bene, che al filosofo spetta per eccellenza²¹. Ma per poter raggiungere tale conoscenza, il filosofo dovrà percorrere « la via più lunga » e, in particolare, dovrà impegnarsi in essa non meno intensamente e faticosamente che negli esercizi ginnici²².

Ricordiamo che Platone concepiva questa via come *straordinariamente lunga*: essa doveva passare attraverso le scienze matematiche, fino a giungere alla dialettica, per poter salire alla conoscenza del Bene, che si compiva a trentacinque anni, più altri quindici anni in cui si dovevano portare a termine la contemplazione e l'attuazione pratica del Bene²³. Come ben si comprende, questa « lunga via » richiedeva un duro esercizio che, ovviamente, non si poteva realizzare per intero attraverso gli scritti, bensì solamente nella dimensione della oralità dialettica.

(4) E ora siamo in grado di interpretare correttamente il ri-

¹⁹ Cfr. *Fedro*, 276 A 1-9; si vedano, al Capitolo terzo, le autotestimonianze platoniche contenute nel *Fedro* e le analisi che ne facciamo, pp. 75-94.

²⁰ Si noti in *Repubblica*, VI, 485 B 6, il richiamo alla espressione allusiva e tecnica del *Fedro*, 278 D 8: τιμώτερα. Nel passo della *Repubblica*, VI, 485 B 5-7 si precisa che il filosofo abbraccia la realtà nel suo intero καὶ οὔτε σμικροῦ οὔτε μείζονος οὔτε τιμιωτέρου οὔτε ἀτιμιωτέρου μέρους έχόντες ἀφίενται. E addirittura sembra richiamata l'antitesi φαῦλα — τιμώτερα del *Fedro*.

²¹ Cfr. *Repubblica*, VI, 504 C-D.

²² Cfr. *Repubblica*, VI, 504 D 1 s.

²³ Cfr. *Repubblica*, libri VI e VII, *passim*.

mando ad « un'altra volta »²⁴ della definizione dell'essenza del Bene. Nell'ambito del paradigma tradizionale, si è maggiormente avvicinato al vero chi ha pensato che Platone, dal momento che in nessun altro dialogo definisce l'essenza del Bene e quindi in nessun altro dialogo paga il conto di cui nella *Repubblica* fornisce solo gli interessi, forse si riferisse al *Filosofo*, dialogo preannunciato, ma non scritto. Questa tesi diventa esatta se, invece di pensare ad un *dia-logo* promesso ma poi non scritto, si intende proprio il *logos non scritto* nella sua statura che ormai ben conosciamo, ossia il *logos affidato alla dimensione della oralità dialettica*, giacché solamente in questa dimensione sono percorribili tutte le tappe nei lunghi tempi richiesti per poter raggiungere la « conoscenza suprema »²⁵.

(5) Ma, se nella *Repubblica* Platone non paga il grosso conto della definizione del Bene in sé e rimanda al « non scritto », *nel pagare gli interessi di questo debito, si spinge molto avanti.*

Su questo punto egli insiste con molta abilità artistica, giocando sulla duplice valenza del termine τόκος, che vuole dire « interesse » e « frutto », e poi associandolo a ἔχγονος, che vuole dire « figlio », *per dire con tutta chiarezza che ciò che egli presenta è un interesse-frutto, che, appunto come tale, è « figlio » del Bene.* Invece dell'originario « capitale » (diremmo con termine moderno) e invece del « Padre », egli vuole presentare l'interesse-frutto di quel capitale, ossia il figlio di quel Padre; e, per giunta, *vuole presentare questo in una maniera del tutto corretta, ossia in proporzione non falsa*²⁶. Di conseguenza, se non si legge il testo e non lo si interpreta come tale (ossia nella giusta proporzione), se ne travisa per intero il significato e la portata.

Ma proprio questo mina nelle sue basi il paradigma tradizionale, che si appoggiava appunto sull'autonomia e sulla autarchia degli scritti: Platone *presenta il proprio capolavoro solo come un « interesse » e come un « frutto » di qualcosa che non affida allo scritto, e che quindi sta oltre lo scritto.* Di conseguenza, la *Repubblica* platonica può essere correttamente interpretata solo in questo modo. *È necessario, pertanto, per poter intendere a*

²⁴ Si noti bene il rimando in *Repubblica*, VI, 506 E 6: εἰς αὐθις...

²⁵ Sul *Filosofo* non scritto, si veda l'interpretazione che diamo nel Capitolo tredicesimo, pp. 416-434.

²⁶ *Repubblica*, VI, 507 A 1-5.

fondo questo capolavoro consegnato alla « scrittura », risalire dall'interesse o frutto al capitale originario riserbato all'oralità. Ma, per poter far questo, è necessario battere la sola strada che ad esso « storicamente », ossia oggettivamente, porta, vale a dire battere quella strada che la « tradizione indiretta » ha conservato, almeno nei suoi elementi decisivi.

Ma poiché il tema di fondo della *Repubblica* tocca il vertice del suo sistema filosofico, Platone ha avuto cura di fornire chiari accenni e precise indicazioni, che, a chi fosse a conoscenza delle « Dottrine non scritte », rendevano non solo possibile, ma addirittura agevole *passare dagli interessi al capitale originario, dal figlio al Padre, ossia all'essenza, o almeno ad alcune delle caratteristiche basilari dell'essenza del Bene*, come vedremo puntualmente.

II. I DUE IMPORTANTI PASSI INTORNO AL BENE CONTENUTI NELLA « REPUBBLICA » E LA LORO STRUTTURA

1. *Analisi e lettura del primo testo di base*

Il primo passo contiene una assai importante introduzione al problema del Bene e si articola nel modo che segue.

(a) Per raggiungere una *conoscenza adeguata* delle virtù (giustizia, temperanza, forza e sapienza), che nei precedenti libri della *Repubblica* erano state spiegate soprattutto sulla base della distinzione delle tre parti dell'anima, la concupiscibile, la irascibile e la razionale (mostrando, in particolare, come ciascuna di queste virtù abbia un riferimento determinato ad una di queste parti dell'anima, mentre la giustizia consiste in un armonico rapporto di queste parti fra di loro), è *necessario*, come già abbiamo messo sopra in rilievo, *percorrere « un'altra via più lunga »*²⁷, la quale conduce ad un piano fondativo superiore.

(b) Ciò che mancava alle precedenti spiegazioni (cui pure erano connesse determinate dimostrazioni, in proporzione al loro livello), *era proprio la fondazione ultimativa*, cui Platone fa qui rimando con i termini di « misura » e di « esattezza »²⁸, che ve-

²⁷ *Repubblica*, IV, 435 D 3; VI, 504 B 2: μακροτέρα ὁδός ε μακροτέρα περίοδος.

²⁸ *Repubblica*, VI, 504 B 8 - C 4.

dremo più avanti²⁹ essere fortemente allusivi. In effetti, la fondazione della dottrina fatta in precedenza era solo *parziale* e pertanto *incompiuta*. Di conseguenza, essa non raggiungeva la « misura » ultimativa di queste cose, in quanto ciò che è *incompiuto* non può essere « misura » di alcunché³⁰.

Dunque, è necessario cercare la *fondazione ultimativa*, con tutto quell'impegno che, per sua natura, essa richiede.

(c) Il percorrere questa lunga via che porta alla « conoscenza massima », ossia alla conoscenza suprema, come abbiamo già più volte ricordato, comporta una fatica assai notevole, non inferiore a quella richiesta, su altre basi, dagli esercizi ginnici, che richiedono un impegno lungo e costante. E poiché con la « conoscenza massima » (μέγιστον μάθημα) si raggiunge qualcosa che è maggiore della giustizia, ossia si perviene al piano più elevato, *bisogna raggiungere proprio l'esattezza massima*³¹.

(d) L'oggetto di questa « scienza massima » è appunto l'Idea del bene. Ed è precisamente dal Bene che la virtù deriva il proprio essere *utile e giovevole*, ed è quindi da esso che deriva ogni valore assiologico³².

(e) Se non si raggiunge la conoscenza del Bene, ne consegue che dalla conoscenza di tutte le altre cose così come dal possesso delle medesime, *non può derivare alcun vantaggio*³³. Il Bene, dunque, è il Principio che dà significato e valore a tutte le cose.

(f) Platone, rispondendo proprio alla domanda sull'oggetto intorno al quale verte la *scienza suprema*, sottolinea che l'interlocutore l'ha « sentito » (ἀκήκοας) già non poche volte da lui. Dunque, Platone *rimanda espressamente ad un « sentito »*, e ribadisce questo (« che l'Idea del Bene sia la conoscenza massima, *l'hai sentito dire molte volte* »), in modo che sia ben chiaro il rimando alle « *Dottrine non scritte* »: infatti, non si può davvero dire che i dialoghi anteriori alla *Repubblica* parlino « non poche volte » (οὐκ ὀλιγάκις), e addirittura « molte volte » (πολλάκις)

²⁹ Cfr. pp. 336 ss.

³⁰ *Repubblica*, VI, 504 C 2 s.: ἀτελές γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον.

³¹ *Repubblica*, VI, 504 D 2, 4, 6, 7; E 1-3.

³² *Repubblica*, VI, 505 A; cfr., più avanti, pp. 341 ss.

³³ *Repubblica*, 505 A 4 - B 1.

dell'Idea del bene³⁴. Anzi, la tematica dell'Idea del bene in preciso senso metafisico compare in questo dialogo per la prima volta.

Ecco il testo:

« Ti ricordi » dissi « che dopo aver distinto le tre forme dell'anima, ne abbiamo dedotto, a proposito della giustizia e della temperanza e della forza e della sapienza, che cosa sia ciascuna? ».

« Se non me lo ricordassi » disse « non meriterei di sentire le rimanenti cose ».

« E anche ciò che è stato detto prima di queste cose? ».

« Che cosa? ».

« Dicevamo, ad un certo punto, che per poterle vedere nel modo più bello, si doveva fare un altro *giro più lungo*, compiuto il quale ci sarebbero risultate evidenti, ma che era altresì possibile connettere a ciò che si era detto prima conseguenti dimostrazioni. E voi avete detto che questo era sufficiente, e in questo modo sono state dette le cose di allora, come mi pareva, con difetto di esattezza; se però per voi sono state dette in maniera sufficiente, questo lo potrete dire voi ».

« Per me » disse « sono state dette *in giusta misura*; e così pareva anche agli altri ».

« Ma o amico » dissi « *una misura di cose di questo genere, la quale lasci indietro una qualsiasi parte dell'essere, non risulta veramente una giusta misura: infatti nulla di incompiuto può essere misura di nulla*. Eppure talora sembra a qualcuno che questo sia sufficiente e che non si debba cercare più oltre ».

« E veramente » disse « molti si trovano in queste condizioni per loro indolenza ».

« Ma una cosa di questo tipo » risposi « non dovrà accadere ad un guardiano della Città e delle leggi ».

« Naturalmente » disse.

« *Per la via più lunga, dunque, o amico* » dissi « *costui dovrà andare, e dovrà faticare nell'apprendimento non meno che negli esercizi ginnici; se no, come ora dicevamo, non verrà mai a capo di quella conoscenza massima, che a lui conviene in grado supremo* ».

« *E non sono queste le cose massime* » rispose « ma c'è qualcosa che è ancora maggiore della giustizia e delle cose che abbiamo trattato? ».

« *C'è qualcosa ancora maggiore* » dissi « *e di queste medesime cose non bisogna considerare come ora solamente lo*

³⁴ *Repubblica*, VI, 504 E 7 - 505 A 4.

schizzo, e invece non bisogna trascurare la più perfetta esecuzione. O non sarebbe ridicolo sforzarsi per altre cose di scarso valore e far di tutto affinché riescano in grado sommo precise e senza difetti, e delle cose medesime non ritenere che debba essere massima anche la precisione? ».

« Certamente » disse « ma riguardo a questa conoscenza massima e ciò su cui tu dici che verte, credi forse che ci sia qualcuno che ti lascerà andare, senza domandarti che cosa sia? ».

« No di certo » proseguì « ma interroga anche tu. In ogni modo l'hai già sentito non poche volte; ma ora non ci rifletti, o stai pensando di darmi fastidio, facendo obiezioni. E io sono piuttosto convinto di questo: *infatti che l'Idea del bene sia la conoscenza massima*, servendosi della quale le cose giuste e le altre diventano utili e giovevoli, *l'hai sentito dire molte volte*. Ed anche ora tu sai abbastanza che io voglio dire questo, ed oltre a questo che noi *non conosciamo questa Idea a sufficienza*. E se noi *non la conosciamo, posto anche che conoscessimo, ma senza di questa, al più alto grado possibile tutte le altre cose, tu sai che per noi da questo non deriverebbe alcun vantaggio, e così anche se possedessimo qualsiasi cosa senza il Bene. O credi che ci sia un vantaggio ad avere ogni possesso, se questo possesso non è buono? O che si possa intendere tutte le altre cose senza il Bene, e non intendere per nulla il Bello e il Bene?* ».

« Per Zeus, io no » disse³⁵.

³⁵ *Repubblica*, VI, 504 A 4 - 505 B 4: Μνημονεύεις μὲν που, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τριττὰ εἶδη ψυχῆς διαστησάμενοι συνεβιβάζομεν δικαιοσύνης τε πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὃ ἕκαστον εἶη.

Μὴ γὰρ μνημονεύων, ἔφη, τὰ λοιπὰ ἂν εἶην δίκαιος μὴ ἀκούειν.

Ἦ καὶ τὸ προρρηθὲν αὐτῶν;

Τὸ ποῖον δῆ;

Ἐλέγομέν που ὅτι ὡς μὲν δυνατὸν ἦν κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν ἄλλη μακροτέρα εἶη περίοδος, ἦν περιελθόντι καταφανῆ γίγνοιτο, τῶν μέντοι ἔμπροσθεν προειρημένων ἐπομένας ἀποδείξεις οἷόν τ' εἶη προσάψαι. καὶ ὑμεῖς ἔφαρκεν ἔφατε, καὶ οὕτω δὴ ἐρρήθη τὰ τότε τῆς μὲν ἀκριβείας, ὡς ἐμοὶ ἐφαίνετο, ἐλλιπῆ, εἰ δὲ ὑμῖν ἀρεσκόντως, ὑμεῖς ἂν τοῦτο εἶποιτε.

Ἄλλ' ἔμοιγε, ἔφη, μετρίως· ἐφαίνετο μὴν καὶ τοῖς ἄλλοις.

Ἄλλ', ὦ φίλε, ἦν δ' ἐγώ, μέτρον τῶν τοιούτων ἀπολεῖπον καὶ ὀτιοῦν τοῦ ὄντος οὐ πάνυ μετρίως γίγνεται· ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον. δοκεῖ δ' ἐνίοτέ τισιν ἰκανῶς ἤδη ἔχειν καὶ οὐδὲν δεῖν περαιτέρω ζητεῖν.

Καὶ μάλ', ἔφη, συχνοὶ πάσχουσιν αὐτὸ διὰ ῥαθυμίαν.

Τούτου δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, τοῦ παθήματος ἥμισυ προσδεῖ φύλακι πόλεως τε καὶ νόμων.

Εἰκόσ, ἦ δ' ὅς.

Τὴν μακροτέραν τοίνυν, ὦ ἑταῖρε, ἔφην, περιτέον τῷ τοιούτῳ, καὶ οὐχ ἥττον μανθάνοντι πονητέον ἢ γυμναζομένῳ· ἦ, ὃ νυνδὴ

2. Analisi e lettura del secondo testo di base

E veniamo ora al secondo dei passi essenziali sul Bene, che è il più importante, perché in esso Platone si spinge ad illustrare *l'immagine del Bene*, il « figlio » del Bene, e pertanto *si impegna a pagare gli « interessi » del debito*, il cui saldo viene rimandato nel modo e nel senso che sopra abbiamo precisato.

Lo schema e le linee essenziali del ragionamento sono le seguenti.

(a) Platone prende le mosse dalla teoria delle Idee, di cui nella *Repubblica* aveva già trattato, e di cui ribadisce di avere parlato « spesso anche altre volte », e le presenta proprio in quella dimensione della problematica dell'« uno » e dei « molti », sulla quale abbiamo già discusso³⁶. Vi sono *molte* cose belle, *molte* cose buone, e così di seguito; ma vi è anche il bene in sé, il bello in sé e così di seguito; e ciascuna di queste realtà è « una » Idea *unica*. Ora, proprio considerando la molteplicità delle cose secondo la corrispondente Idea e ad essa riferendole, noi diciamo di ogni cosa ciò che essa è propriamente. Dunque, proprio questo superamento della *molteplicità* delle cose sensibili

ἐλέγομεν, τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος ἐπὶ τέλος οὐποτε ἔξει.

Οὐ γὰρ ταῦτα, ἔφη, μέγιστα, ἀλλ' ἔτι τι μείζον δικαιοσύνης τε καὶ ὧν διήλθομεν;

Καὶ μείζον, ἦν δ' ἐγώ, καὶ αὐτῶν τούτων οὐχ ὑπογραφὴν δεῖ ὥσπερ νῦν θεάσασθαι, ἀλλὰ τὴν τελεωτάτην ἀπεργασίαν μὴ παρῖναι. ἢ οὐ γελοῖον ἐπὶ μὲν ἄλλοις μικροῦ ἀξίοις πᾶν ποιεῖν συντεινόμενος ὅπως ὅτι ἀκριβέστατα καὶ καθαρώτατα ἔξει, τῶν δὲ μεγίστων μὴ μεγίστας ἀξιοῦν εἶναι καὶ τὰς ἀκριβείας;

Καὶ μάλα, ἔφη, [ἄξιον τὸ διανόημα]· ὁ μέντοι μέγιστον μάθημα καὶ περὶ ὅτι αὐτὸ λέγεις, οἶει τιν' ἂν σε, ἔφη, ἀφεῖναι μὴ ἐρωτήσαντα τί ἐστίν;

Οὐ πάνυ, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλὰ καὶ σὺ ἐρώτα. πάντως αὐτὸ οὐκ ὀλιγάκις ἀκήκοας, νῦν δὲ ἢ οὐκ ἐννοεῖς ἢ αὐ διανοῆ ἔμοι πράγματα παρέχειν ἀντιλαμβάνόμενος. οἶμαι δὲ τοῦτο μᾶλλον· ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἢ δὴ καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται. καὶ νῦν σχεδὸν οἶσθ' ὅτι μέλλω τοῦτο λέγειν, καὶ πρὸς τούτῳ ὅτι αὐτὴν οὐκ ἰκανῶς ἴσμεν· εἰ δὲ μὴ ἴσμεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τᾶλλα ἐπισταίμεθα, οἶσθ' ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθα τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ. ἢ οἶει τι πλεον εἶναι πᾶσαν κτῆσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθὴν; ἢ πάντα τᾶλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν;

Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη.

³⁶ *Repubblica*, VI, 507 A 7 ss.; cfr., sopra, pp. 186 ss. e 197 ss.

e il riferimento all'*unità* dell'Idea corrispondente, e quindi lo schema bipolare molteplicità-unità, costituisce il punto di partenza³⁷.

La molteplicità delle cose di cui parliamo si percepisce con i sensi (vista, udito, e così di seguito), mentre l'Idea e l'unità di ciascuna di esse si percepiscono con l'intelletto. La « molteplicità », dunque, si trova in prevalenza nella dimensione del sensibile, e l'« unità » in quella dell'intelligibile. Ricordiamo che le stesse Idee, sia pure in maniera differente, sono una forma di molteplicità intelligibile non solo nel loro complesso, ma altresì in quanto *ciascuna si moltiplica anche associandosi ad altre Idee*³⁸.

(b) L'Artefice dei sensi (il Demiurgo dei sensi)³⁹ ha foggato nella maniera più preziosa la facoltà del vedere e quella corrispondente dell'essere visibile, in quanto fra la vista ed il visibile ha introdotto *un terzo elemento* per collegarli. Ciascuno degli altri sensi risulta accoppiato direttamente con il suo oggetto, mentre la vista ed il visibile sono congiunti *da un legame di maggior valore*⁴⁰, ossia dalla luce. Orbene, la fonte della luce è il Sole. Ma la vista non coincide con il Sole; e tuttavia, fra gli organi dei sensi, essa risulta la più simile al Sole, e dal Sole deriva la propria capacità ed il proprio potere. Inoltre, come il Sole produce la facoltà di vedere che è propria della vista, così è da essa veduto. Dunque, la vista riceve la sua facoltà dal Sole, e *proprio per questo essa può vedere anche il Sole*⁴¹.

(c) Inoltre, il Bene può essere illustrato per analogia con il

³⁷ *Repubblica*, VI, 507 B 5 ss.

³⁸ *Repubblica*, V, 475 E 9 - 476 A 7; cfr., sopra, pp. 186 ss.

³⁹ Si veda quanto diciamo, su questo argomento, al Capitolo sedicesimo, pp. 511 ss.

⁴⁰ *Repubblica*, VI, 508 A 1: τιμιωτέρω ζυγῶ ἐζύγησαν; si noti il richiamo *analogico* al termine che esprime il concetto che determina l'oggetto che il filosofo non mette per iscritto nel *Fedro*; si veda, sopra, la nota 20.

⁴¹ *Repubblica*, VI, 508 B 9-10: αἴτιος δ' ὧν αὐτῆς ὁράται ὑπ' αὐτῆς ταύτης. Si tenga ben presente che questa affermazione implica, a motivo delle analogie che qui PLATONE sta mettendo in rilievo fra il Sole e il Bene, che, *in quanto l'intelligenza riceve la facoltà di conoscere dal Bene medesimo, per questo motivo conosce il Bene*, così come l'occhio, *in quanto riceve la vista dal Sole, vede anche il Sole*. E poco più avanti, alle linee 508 E 3 s., PLATONE lo specifica altrettanto esplicitamente, affermando che il Bene, essendo causa di conoscenza, è esso stesso conoscibile.

Sole, che appunto per questo è stato presentato come « figlio » del Bene. Infatti nella sfera dell'intelligibile il Bene sta, in relazione con l'intelligibile e con l'intelletto, in una funzione e in una proporzione analoga a quella in cui il Sole nella sfera del sensibile sta in relazione alla vista e al visibile. Quando gli occhi guardano le cose nell'oscuro chiarore della notte, vedono poco o nulla; invece, quando guardano le cose illuminate dal Sole, le vedono con chiarezza e la vista assume il suo ruolo adeguato. E così accade anche per l'anima, la quale, allorché fissa ciò che è mescolato a tenebre, ossia ciò che nasce e muore, allora è capace solo di opinare e congetturare, e sembra quasi che non abbia intelletto, mentre, allorché contempla ciò che la verità e l'essere illuminano, ossia il puro intelligibile, allora assume la sua statura e il suo ruolo adeguato.

Ecco, dunque, come, per analogia con il Sole (il « figlio »), il Bene (il « Padre ») svolga la propria funzione essenziale e che cosa derivi da questo.

L'Idea del bene dà alle cose conosciute *la verità*, e a chi le conosce *la facoltà di conoscerne la verità*; e, in quanto tale, l'Idea del bene risulta essa stessa conoscibile.

E come la vista e il veduto non sono il Sole, ma sono *affini al Sole*, così anche la conoscenza e la verità non sono il Bene, bensì sono *affini al Bene*.

Inoltre, come il Sole sta al di sopra della vista e del veduto, così il Bene sta al di sopra della conoscenza e della verità. Il Bene risulta, quindi, una bellezza straordinaria, in quanto *supera la bellezza della conoscenza e della verità*⁴².

(d) Ma il paragone con il Sole offre ulteriori indicazioni. Come il Sole non soltanto dà alle cose la capacità di essere viste, ma ne causa la generazione, la crescita ed il nutrimento, pur non essendo esso stesso implicato nella generazione, analogamente il Bene *non solo causa la conoscibilità delle cose, ma causa, altresì, l'essere e l'essenza*⁴³, essendo non οὐσία, ossia "essere" ed "es-

⁴² *Repubblica*, VI, 508 E 1 - 509 A 6.

⁴³ I termini che qui PLATONE usa sono εἶναι e οὐσία (509 B 7-9). Il termine οὐσία è particolarmente difficile da rendere in traduzione, in quanto sinteticamente copre un'area concettuale e semantica molto estesa. « Essenza » e « sostanza » sono termini che potrebbero andare bene, purché, però, a « sostanza » non si diano coloriture troppo aristoteliche. Alla riga 509 B 9 ricorre la ce-

senza'», ma al di sopra dell'οὐσία, e superiore all'essere e all'essenza per dignità e per potenza.

Ecco il testo, che è diventato veramente celeberrimo.

« Parlerò almeno dopo essermi messo d'accordo con voi » dissi « e dopo avervi ricordato le cose che sono state dette prima, e già altre volte e di frequente ».

« Che cosa? » disse.

« Molte cose belle » dissi « e molte cose buone, e così ciascuna delle altre cose, noi diciamo che ci sono e le definiamo nel nostro discorso ».

« Diciamo, infatti ».

« E anche il Bello stesso e il Bene stesso, e così tutte le altre cose che prima abbiamo considerato come molte, però a loro volta riferendole ad una Idea che è una sola in ciascun caso, noi diciamo "ciò che è" ciascuna ».

« È così ».

« E le une diciamo che vengono vedute, ma che non vengono pensate; e, invece, diciamo che le Idee vengono pensate, ma non vedute ».

« Proprio così ».

« E con che cosa di noi vediamo le cose visibili? ».

« Con la vista » disse.

« E allora » dissi « anche con l'udito le cose udibili e con gli altri sensi tutte le cose sensibili? ».

« Come no? ».

« E non hai forse considerato » dissi « quanto l'Artefice dei sensi abbia formato come preziosissima la facoltà del vedere e dell'essere veduto? ».

« Non troppo » disse.

« Ma rifletti come segue: c'è forse un altro genere di realtà di cui ci sia bisogno per l'udito e per la voce, al fine di potere, l'uno, udire e, l'altra, essere udita, e che, se non interviene come terzo, l'udito non può udire e la voce non può essere udita? ».

« Non c'è » disse.

« E credo » dissi « che neppure per molti altri sensi, per non dire per nessuno, ci sia bisogno di niente di simile. O tu ne avresti qualcuno da dire? ».

« Io no » disse.

« Invece, la facoltà della vista e del visibile, non pensi che ne hanno bisogno? ».

lebre espressione *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, e, in questo contesto, *οὐσία* può correttamente tradursi anche con « essere » in senso specifico. Si ricordi che l'essere di cui il nostro filosofo parla è sempre una realtà de-terminata e de-limitata.

« In che modo? ».

« Pur essendo presente negli occhi la vista, e accingendosi chi la possiede a farne uso, e pur essendoci d'altra parte i colori negli oggetti, se non si aggiunga un terzo genere di realtà, proprio per sua natura destinato in modo particolare appunto a questo, sai bene che la vista non vedrà nulla e che i colori saranno invisibili ».

« E che cos'è quest'altra cosa di cui parli? » domandò.

« È quella » dissi « che tu chiami luce ».

« È vero » disse.

« Non con una piccola Idea, dunque, il senso del vedere e la facoltà di essere veduto *sono stati riuniti da un vincolo di maggior valore degli altri accoppiamenti*, se la luce per te non è priva di valore ».

« È tutt'altro che priva di valore » disse.

« E allora, quale degli Dei che sono nel cielo tu puoi indicare come signore di questo, la cui luce fa sì che la nostra vista veda nel modo più bello e che le cose visibili siano vedute? ».

« Quello che indicheresti pure tu » disse « e anche gli altri: infatti è chiaro che tu mi domandi del Sole ».

« E allora la vista rispetto a questo Dio non ha per sua natura questo rapporto? ».

« E quale? ».

« La vista non è il Sole; e non lo è né essa, né ciò in cui si genera, e che noi chiamiamo occhio ».

« No di certo ».

« Ma, io credo, è il più simile al Sole fra tutti gli organi del senso ».

« Di molto ».

« E la facoltà che ha, non la possiede somministrata e come affluente dal Sole? ».

« Precisamente ».

« *Peraltro neanche il Sole è la vista; tuttavia, poiché è causa di essa, è da essa veduto* ».

« È così » disse.

« Questo, pertanto » dissi « ritieni pure che sia quello che io dico figlio del Bene, che il Bene generò analogo a se stesso: *ciò che è il Bene nel mondo intelligibile rispetto all'intelletto e agli intelligibili, così è il Sole nel visibile rispetto alla vista e ai visibili* ».

« Come » disse « spiegami ancora ».

« Gli occhi » dissi « tu sai che quando uno non li rivolge più a quelle cose sui cui colori si estende la luce del giorno, ma a quelle su cui si estendono solo i chiarori della notte offuscano la vista e sembrano simili ai ciechi, come se non ci fosse in essi una vista pura ».

« E come! » disse.

« Ma quando, io credo, li volga alle cose illuminate dal Sole, vedono chiaramente, e risulta chiaro che in questi occhi la vista è pura ».

« Ebbene? ».

« In questo modo, dunque, pensa che sia anche la condizione dell'anima, *quando si rivolge a ciò che la verità e l'essere illuminano, lo intende e lo conosce e risulta dotata di intelligenza; quando si rivolge invece a ciò che è mescolato con tenebra, a ciò che nasce e perisce, allora può solo opinare e resta ottusa, cambiando in su e in giù le opinioni, e assomiglia a chi non ha intelletto* ».

« Assomiglia, in effetti ».

« Questo, dunque, che *fornisce la verità alle cose conosciute e al conoscente la facoltà di conoscerle, devi dire che è l'Idea del bene. Ed essendo essa causa di conoscenza e di verità, ritienila conoscibile. E poiché sono belle e l'una e l'altra, la conoscenza e la verità, se tu riterrai quello come diverso da queste e ancor più bello, riterrai giustamente. E mentre la scienza e la verità, allo stesso modo che la luce e la vista è giusto ritenerle simili al Sole ma non ritenerle Sole, così anche qui, ritenerle simili al Bene ambedue è giusto, ma ritenere che o l'una o l'altra siano il Bene non è giusto, ma la condizione del Bene va giudicata ancora maggiore* ».

« Di straordinaria bellezza, tu parli » disse « se essa procura scienza e verità, ma essa stessa per bellezza è al di sopra di queste. Infatti tu non dici certamente che esso sia il piacere! ».

« Zitto! » dissi. « Ma considera la sua immagine in questo modo ».

« In che modo? ».

« Il Sole non soltanto dirai, io credo, che fornisce ai visibili la capacità di essere veduti, ma anche la generazione e la crescita e il nutrimento, pur non essendo esso generazione ».

« E come lo sarebbe? ».

« *E così anche ai conoscibili dirai che proviene dal Bene non solo l'essere conosciuti, ma che anche l'essere e l'essenza provengono loro da questo, pur non essendo il Bene essere, ma ancora al di sopra dell'essere, essendo superiore in dignità e in potere* ».

E Glaucone molto comicamente: « Apollo! » disse « che divina superiorità! »⁴⁴.

⁴⁴ *Repubblica*, VI, 507 A 7 - 509 C 2: Διομολογησάμενός γ', ἔφην ἐγώ, καὶ ἀναμνήσας ὑμᾶς τὰ τ' ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθέντα καὶ ἄλλοτε ἤδη πολλάκις εἰρημένα.

Τὰ ποῖα; ἡ δ' ὄς.

Πολλὰ καλὰ, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναι φάμεν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ.

Φάμεν γάρ.

Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς

3. *I principali problemi lasciati aperti dai due grandi passi esaminati*

Questi due passi sono veramente importantissimi, ma *lasciano aperti numerosi problemi che vanno risolti per dar loro il giu-*

πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μιᾶς οὐσης τιθέντες, "ὅ ἔστιν" ἕκαστον προσαγορεύομεν.

Ἔστι ταῦτα.

Καὶ τὰ μὲν δὴ ὀραῖσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὀραῖσθαι δ' οὐ.

Παντάπασι μὲν οὖν.

Τῷ οὖν ὀρώμεν ἡμῶν αὐτῶν τὰ ὀρώμενα;

Τῇ ὄψει, ἔφη.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἀκοῆ τὰ ἀκουόμενα, καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι πάντα τὰ αἰσθητά;

Τί μὴν;

Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ἐννεόηκας τὸν τῶν αἰσθήσεων δημιουργὸν ὅσω πολυτελεστάτην τὴν τοῦ ὀραῖν τε καὶ ὀραῖσθαι δύναμιν ἐδημιούργησεν;

Οὐ πάνυ, ἔφη.

Ἄλλ' ὥδε σκόπει. ἔστιν ὅτι προσδεῖ ἀκοῆ καὶ φωνῆ γένους ἄλλου εἰς τὸ τὴν μὲν ἀκούειν, τὴν δὲ ἀκούεσθαι, ὃ ἐὰν μὴ παραγένηται τρίτον, ἢ μὲν οὐκ ἀκούσεται, ἢ δὲ οὐκ ἀκουσθήσεται;

Οὐδενός, ἔφη.

Οἶμαι δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, οὐδ' ἄλλαις πολλαῖς, ἵνα μὴ εἶπω ὅτι οὐδεμιᾶ, τοιούτου προσδεῖ οὐδενός. ἢ σύ τινα ἔχεις εἰπεῖν;

Οὐκ ἔγωγε, ἦ δ' ὅς.

Τὴν δὲ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὀρατοῦ οὐκ ἐννοεῖς ὅτι προσδεῖται;

Πῶς;

Ἐνούσης που ἐν ὄμμασιν ὄψεως καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρῆσθαι αὐτῇ, παρουσίας δὲ χροᾶς ἐν αὐτοῖς, ἐὰν μὴ παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ' αὐτὸ τοῦτο πεφυκός, οἶσθα ὅτι ἢ τε ὄψις οὐδὲν ὄφεται, τὰ τε χρώματα ἔσται ἀόρατα.

Τίνος δὴ λέγεις, ἔφη, τούτου;

Ὁ δὴ σύ καλεῖς, ἦν δ' ἐγώ, φῶς.

Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις.

Οὐ σμικρὰ ἄρα ἰδέα ἢ τοῦ ὀραῖν αἰσθησις καὶ ἢ τοῦ ὀραῖσθαι δύναμις τῶν ἄλλων συζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῷ ἐζύγησαν, εἶπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς.

Ἀλλὰ μὴν, ἔφη, πολλοῦ γε δεῖ ἄτιμον εἶναι.

Τίνα οὖν ἔχεις αἰτιάσασθαι τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν τούτου κύριον, οὐ ἡμῖν τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὀραῖν ὅτι κάλλιστα καὶ τὰ ὀρώμενα ὀραῖσθαι;

Ὅνπερ καὶ σύ, ἔφη, καὶ οἱ ἄλλοι· τὸν ἥλιον γὰρ δῆλον ὅτι ἐρωτᾶς.

Ἄρ' οὖν ὥδε πέφυκεν ὄψις πρὸς τοῦτον τὸν θεόν;

Πῶς;

Οὐκ ἔστιν ἥλιος ἢ ὄψις οὔτε αὐτῇ οὔτ' ἐν ᾧ ἐγγίγνεται, ὃ δὴ καλοῦμεν ὄμμα.

sto senso. E le soluzioni di questi problemi rimandano, come abbiamo più volte rilevato, proprio alle « Dottrine non scritte », la

Οὐ γὰρ οὖν.

Ἄλλ' ἠλιοειδέστατόν γε οἶμαι τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων.

Πολύ γε.

Οὐκοῦν καὶ τὴν δύναμιν ἣν ἔχει ἐκ τούτου ταμειουμένην ὡσπερ ἐπίρρυστον κέκτηται;

Πάνυ μὲν οὖν.

Ἄρ' οὖν οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ' ὧν αὐτῆς ὁραταὶ ὑπ' αὐτῆς ταύτης;

Οὕτως, ἢ δ' ὅς.

Τοῦτον τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔχγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.

Πῶς; ἔφη· ἔτι δῖελθέ μοι.

Ὁφθαλμοί, ἣν δ' ἐγώ, οἶσθ' ὅτι, ὅταν μηκέτι ἐπ' ἐκεῖνά τις αὐτοὺς τρέπη ὧν ἂν τὰς χροὰς τὸ ἡμερινὸν φῶς ἐπέχη, ἀλλὰ ὧν νυκτερινὰ φέγγη, ἀμβλυώτουςί τε καὶ ἐγγύς φαίνονται τυφλῶν, ὡσπερ οὐκ ἐνούσης καθαρᾶς ὀψεως;

Καὶ μάλα, ἔφη.

Ὅταν δέ γ' οἶμαι ὧν ὁ ἥλιος καταλάμπει, σαφῶς ὁρῶσι, καὶ τοῖς αὐτοῖς τούτοις ὄμμασιν ἐνούσα φαίνεται.

Τί μὴν;

Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὐ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὐτῷ νοῦν οὐκ ἔχοντι.

Ἔοικε γάρ.

Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι· αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὡσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἠλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ' ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφοτέρα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὀπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζρόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν.

Ἀμήχανον κάλλος, ἔφη, λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν· οὐ γὰρ δήπου σύ γε ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις.

Εὐφήμει, ἣν δ' ἐγώ· ἀλλ' ὧδε μᾶλλον τὴν εἰκόνα αὐτοῦ ἔτι ἐπισκόπει.

Πῶς;

Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρασθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.

Πῶς γάρ;

Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

Καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

cui tesi di fondo Platone addirittura richiama nel finale dell'ultimo passo con una immagine allusiva molto significativa, come vedremo ⁴⁵.

Ecco i maggiori problemi lasciati aperti nei passi letti.

(1) *L'essenza stessa del Bene, di cui pure si parla e che è dichiarata conoscibile e che per di più Platone dice di possedere, non viene rivelata, e la sua definizione viene rimandata.*

(2) *La funzione causale e fondativa del Bene viene affermata, ma non spiegata.*

(a) Il Bene, nel primo passo, è presentato come *fondamento della giustizia (e, quindi, in generale della virtù) e di tutto quanto è utile e ha valore* (ossia come fondamento della dimensione assiologica), ma senza spiegazione adeguata.

(b) Nel secondo passo, inoltre, il Bene è presentato come *causa che dà all'intelletto la facoltà di conoscere, e altresì come causa che dà conoscibilità alle cose conosciute*, e dunque come causa della conoscenza e della verità (ossia come fondamento della dimensione gnoseologica), senza una corrispondente spiegazione.

(c) Platone parla addirittura del bene come *causa dell'essere e dell'essenza* (ossia come supremo fondamento della dimensione ontologica), ma non fornisce le ragioni di questo.

I due passi, dunque, si limitano ad affermare *che* il Bene è causa di valore, di verità e di essere, ma non spiegano il *perché*.

(3) Infine, il Bene è *posto al di sopra dell'essere*; ma anche in questo caso Platone si limita a dirci il *che*, e non ci spiega il *come* e il *perché*.

Di qui derivano gli imbarazzi e le incertezze degli studiosi e le diversità delle interpretazioni, fra loro assai discordanti. E, se si resta nell'ambito del paradigma ermeneutico tradizionale, questi problemi risultano insolubili.

Il nuovo paradigma ermeneutico, al contrario, è in grado di risolvere tutte le difficoltà relative a questi passi centrali della *Repubblica* in una maniera veramente soddisfacente, facendo ricorso non a supposizioni e a presupposti teoretici estranei a Pla-

⁴⁵ Cfr., più avanti, pp. 337 ss.

tone, bensì a precisi dati storici offertici dalla tradizione indiretta, che dà corpo a quei rimandi e a quei riferimenti che Platone ci presenta con insistenza.

Ebbene, considerati alla luce di tale tradizione, questi passi della *Repubblica* rappresentano, in un certo senso, la punta di un « iceberg », vale a dire l'emergere di una parte di quelle « Dottrine non scritte », che negli scritti fanno solo capolino, e la cui consistenza e statura si può ricavare esclusivamente dai « soccorsi » che la tradizione indiretta reca ⁴⁶.

Vediamo, dunque, come questi « soccorsi » della tradizione indiretta risolvano quei problemi, e per giunta in pieno accordo con i testi della *Repubblica*.

III. L'ESSENZA DEL BENE COME UNO E COME SUPREMA MISURA ED I CONSEGUENTI NESSI FONDATIVI ASSIOLOGICI, GNOSEOLOGICI E ONTOLOGICI

1. Nella « *Repubblica* » il Bene non viene definito come Uno, ma vengono date precise indicazioni in tale senso

Sulla determinazione dell'essenza del bene-in-sé da parte di Platone, la tradizione indiretta è molto esplicita. Aristotele, come abbiamo già sopra ricordato, ci riferisce che Platone « attribuì la causa del bene al primo dei suoi elementi » ⁴⁷, ossia all'Uno; e ribadisce che per i Platonici « lo stesso Uno è il bene-in-sé », e che *l'essenza del Bene è appunto l'Uno* ⁴⁸. E da Aristosseno sappiamo che proprio questa definizione in base alla quale il Bene è « un Uno » aveva suscitato disprezzo e biasimo, nella famosa occasione nella quale Platone aveva reso pubblico a viva voce il contenuto delle sue « Dottrine non scritte » ⁴⁹. E abbiamo già visto come le varie fonti concordino su questo elemento così importante ⁵⁰.

⁴⁶ Cfr. quanto abbiamo detto, sopra, Capitoli terzo e quarto, *passim*.

⁴⁷ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 988 a 14 ss. (GAISER, *Test. Plat.*, 22 A = KRÄMER, *Platone...*, III, 9).

⁴⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, N 4, 1091 b 13-15 (GAISER, *Test. Plat.*, 51 = KRÄMER, *Platone...*, III, 24).

⁴⁹ Cfr., sopra, nota 17.

⁵⁰ Cfr., sopra, Capitolo settimo, *passim*.

Ma il punto più delicato della questione che qui ci interessa, è il seguente: *quali sono le indicazioni che Platone nella Repubblica ha dato in questa direzione, in modo che chi conoscesse le sue dottrine riserbate all'oralità, si potesse orientare perfettamente?*

Ovviamente, stanti le ferme convinzioni di Platone, secondo le quali le verità ultimate si riassumono in brevissime proposizioni, ossia in poche parole, e non hanno bisogno di essere messe per iscritto, neppure per uno scopo ipomnemativo, per il motivo che colui che le ha capite, le ha anche assorbite e le ha fatte sue in maniera tale da non aver più bisogno di strumenti ipomnemativi per farle ritornare alla mente⁵¹, non ci si potrà aspettare dalla *Repubblica* se non allusioni di vario genere e a differenti livelli.

Ma ora mostreremo come queste allusioni siano fra le più efficaci, e addirittura fra le più belle fra quante si possano immaginare.

Nel passo decisivo intorno al Bene, quello in cui viene presentato l'« interesse » e il « figlio » del Bene⁵², Platone introduce la teoria delle Idee, ossia quel piano sul quale ci si deve muovere per giungere al Bene, scegliendo fra le loro caratteristiche essenziali (di cui sopra abbiamo parlato con ampiezza⁵³), proprio quella dell'unità, come abbiamo già più volte rilevato. I sensibili sono molti, mentre le Idee sono una unificazione di questa molteplicità (ciascuna Idea è una sola, e in quanto tale unifica i molti sensibili). E anche nel passo in cui ha introdotto il discorso sulla natura del filosofo, Platone ha puntato proprio su questa tematica uno-molti (alla quale fa rimando anche nel passo sul Bene), ribadendo in maniera netta che ciascuna delle Idee « è una, ma che presentandosi dovunque per la comunanza con azioni, con corpi e con altre (Idee), ognuna appare multipla »⁵⁴.

L'itinerario metafisico, dunque, procede dai molti (sensibili) all'unità delle Idee; ma queste, a loro volta, sono molte (molte unità), e quindi anche a livello intelligibile implicano molteplicità nel rapporto con le altre. Orbene, *proprio al fine di superare*

⁵¹ PLATONE, *Lettera VII*, 344 D-E.

⁵² Cfr., sopra, nota 44.

⁵³ Cfr. Capitolo sesto, *passim*.

⁵⁴ *Repubblica*, V, 476 A 6 s.; cfr., sopra, pp. 186 s. e nota 50.

questa ulteriore molteplicità a livello intelligibile, occorre guadagnare una ulteriore tappa, ossia occorre procedere ad una ulteriore uni-ficazione, e pertanto occorre mettere capo all'Uno assoluto.

E in questo senso Platone ci aiuta ulteriormente.

Proprio nell'accennare a quel particolare legame che solo la vista (= intelligenza) e il veduto (= intelligibile) hanno ricevuto, vale a dire la luce del Sole (= il Bene), usa l'espressione « con un legame di maggior valore » (τιμιωτέρω ζυγῶ)⁵⁵ con richiamo analogico (sia pure molto generico) a quelle « cose di maggior valore » che, come ci viene detto nel *Fedro*, il filosofo non mette nei suoi scritti⁵⁶. E dopo essersi spinto sulla posizione più avanzata che gli fosse possibile, date le limitazioni che egli imponeva strutturalmente alla « scrittura », ossia dopo averci detto che *il Bene produce l'essere e che è superiore all'essere per dignità e per potere, fa uso del termine più emblematico che gli fosse possibile, come suggello di queste sue asserzioni, vale a dire del nome del dio che per gli antichi simboleggiava l'Uno:*

*Apollo, che divina superiorità!*⁵⁷.

Si noti che il primo passo sul Bene concludeva con l'espressione « per Zeus! »⁵⁸; il secondo, invece, usa appunto « Apollo »; e solo in questo passo Platone se ne serve in questo modo⁵⁹.

⁵⁵ *Repubblica*, VI, 508 A 1.

⁵⁶ Cfr., sopra, nota 20.

⁵⁷ *Repubblica*, VI, 509 C 1 s.; cfr. il finale della nota 44.

⁵⁸ *Repubblica*, VI, 505 B 4.

⁵⁹ Si veda, a questo riguardo, l'elenco completo dei passi di Platone in cui compare Apollo in: L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato*, Leeds 1976, p. 104. In particolare, si veda il nostro saggio: *L'«henologia» nella « Repubblica » di Platone...*, pp. 133-151, in cui riportiamo tutti i passi in cui Platone cita Apollo e mostriamo come solo nella *Repubblica* venga usato come espressione di esclamazione. R. FERBER, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin 1989², rileva che « Apollo » significa, al più, « non molto » (pp. 76 s.) e ci obietta (p. 292, nota 28) che il richiamo ai Neoplatonici per intenderlo come « Uno », « evidentemente non basta ancora ». Ma i passi di Platone che riportiamo subito appresso e alle note 83 e 84 ci danno pienamente ragione. In ogni caso, posto anche che per « Apollo! » Platone non intendesse « Uno! », tutti i testi che riportiamo provano *in maniera irrefutabile* che, nella *Repubblica*, innegabilmente, Platone *intendeva il Bene come Uno*. Ed è appunto questa la tesi che sosteniamo.

In effetti, « *Apollo* » esprimeva il nome simbolico con il quale i Pitagorici indicavano appunto l'Uno. Dal punto di vista etimologico, si noti, A-pollo può essere, in effetti, inteso come « privazione del molteplice », appunto giocando sull' α privativo e il $\pi\alpha\lambda\lambda\acute{o}\nu$ = molto.

Ecco una assai bella e molto significativa testimonianza di Plotino a questo proposito:

Probabilmente questo nome "Uno" significa soppressione relativamente al molteplice. Per cui anche i Pitagorici fra loro lo chiamavano simbolicamente Apollo, per negazione dei molti⁶⁰.

È pertanto evidente che, qualsiasi lettore di questo passo della *Repubblica*, che fosse a conoscenza delle « Dottrine non scritte » anche solo parzialmente, avrebbe potuto capire quale fosse quel tal « conto » di cui Platone dice di voler fornire solamente gli interessi. Avrebbe cioè capito che *il debito da pagare era la definizione del Bene, che si fonda appunto sull'aggancio sistematico con l'Uno*. Ma avrebbe saputo, altresì, che per poter arrivare alla comprensione del significato di questa definizione, di cui sopra abbiamo parlato, e che Platone puntualmente richiama e in gran parte illustra, sarebbe stato necessario percorrere proprio la « lunga strada ».

Ma c'è di più.

Nel primo dei due passi in cui nella *Repubblica* Platone parla del Bene, strizzando l'occhio al lettore che lo conosceva sulla base di altre forme di comunicazione (ossia sulla base delle discussioni avvenute nella dimensione della oralità dialettica), *egli indica per cenni appunto quel concetto di « misura esattissima »*⁶¹, ossia di misura suprema di ogni forma di molteplicità, che, come già sappiamo, è la caratteristica dell'Uno, come avremo modo di precisare ulteriormente anche più avanti⁶².

Inoltre, ricordiamo come, parlando della aritmetica quale scienza che prepara alla dialettica, Platone insista in maniera impressionante proprio sull'Uno, ovviamente per richiamare il più

⁶⁰ PLOTINO, *Enneadi*, V, 5, 6: [...] τάχα δὲ καὶ τὸ "ἓν" ὄνομα τοῦτο ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλὰ. ὅθεν καὶ Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσει τῶν πολλῶν.

⁶¹ Cfr., sopra, pp. 223 s. e note 28-30.

⁶² Cfr., più avanti, pp. 415 s.

possibile l'attenzione del lettore esattamente su questo tema, sia pure *a livello analogico*.

Mette conto leggere il punto centrale di questo passo:

« Questo, infatti, anche poco fa cercavo di dire: che alcune cose sono sollecitatrici della ragione, mentre altre non lo sono, e quelle cose che si presentavano ai sensi insieme ai loro contrari le definivo sollecitatrici; invece quelle che non lo fanno le definivo non stimolatrici dell'intelligenza ».

« Ora capisco » disse « e pare così anche a me ».

« E allora? Il *numero* e *l'uno* a quali di queste cose ti pare che appartengano? ».

« Non lo capisco » disse.

« Ma ricavalo analogicamente dalle cose che abbiamo detto prima. Infatti, se *l'uno* lo si vedesse in sé e per sé adeguatamente o venisse percepito con un altro senso, non trarrebbe verso l'essere, così come abbiamo detto per il dito. Se, invece, si vedesse insieme ad esso qualcosa di contrario ad esso, così da non apparire l'uno piuttosto che il suo opposto, allora occorrerebbe chi giudicasse, e l'anima sarebbe spinta a dubitare su di esso e a fare ricerca, e muovendo in sé la riflessione a domandarsi *che cosa sia mai l'uno di per sé; e in tal modo, fra quelle scienze che conducono e convertono alla contemplazione dell'essere ci sarebbe anche la scienza che verte intorno all'uno* »⁶³.

Infine, richiamiamo l'attenzione in modo particolare su un passo, che sotto riporteremo per intero, ma il cui concetto-base va già evidenziato. Se il Bene è l'Uno, allora è evidente che il bene maggiore per la Città è proprio « ciò che la *legghi* e la faccia *una* » (ὁ ἄν συνδῆ τε καὶ ποιῆ μίαν), mentre il male peggiore

⁶³ *Repubblica*, VII, 524 D 2 - 525 A 2: Ταῦτα τοίνυν καὶ ἄρτι ἐπεχείρουν λέγειν, ὡς τὰ μὲν παρακλητικὰ τῆς διανοίας ἐστί, τὰ δ' οὐ, ἃ μὲν εἰς τὴν αἰσθησὶν ἅμα τοῖς ἐναντίοις ἑαυτοῖς ἐμπίπτει, παρακλητικὰ ὀριζόμενος, ὅσα δὲ μή, οὐκ ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως.

Μανθάνω τοίνυν ἤδη, ἔφη, καὶ δοκεῖ μοι οὕτω.

Τί οὖν; ἀριθμός τε καὶ τὸ ἐν ποτέρων δοκεῖ εἶναι;

Οὐ συννοῶ, ἔφη.

Ἄλλ' ἐκ τῶν προειρημένων, ἔφην, ἀναλογίζου. εἰ μὲν γὰρ ἱκανῶς αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὁράται ἢ ἄλλη τινὶ αἰσθήσει λαμβάνεται τὸ ἓν, οὐκ ἂν ὄλκον εἶη ἐπὶ τὴν οὐσίαν, ὡσπερ ἐπὶ τοῦ δακτύλου ἐλέγομεν· εἰ δ' αἰεὶ τι αὐτῷ ἅμα ὁράται ἐναντίωμα, ὥστε μηδὲν μᾶλλον ἐν ἢ καὶ τούναντίον φαίνεσθαι, τοῦ ἐπικρινουῦντος δὴ δέοι ἂν ἤδη καὶ ἀναγκάζοιτ' ἂν ἐν αὐτῷ ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, κινουσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν, καὶ ἀνερωτᾶν τί ποτέ ἐστὶν αὐτὸ τὸ ἓν, καὶ οὕτω τῶν ἀγωγῶν ἂν εἶη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἢ περὶ τὸ ἓν μάθησις. (Cfr. anche *Repubblica*, VII, 525 A-E.)

è ciò che la divide e « la faccia *molte* invece di *una* » (ὁ ἅν ποιῆ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς) ⁶⁴.

Queste massicce e convergenti indicazioni che portano all'essenza del Bene, sono emblematiche allusioni che non richiedono ulteriore commento.

2. *La funzione metafisica fondativa del Bene*

Precisato che l'essenza del *Bene* è l'Uno, il quale è la *suprema misura*, il secondo gruppo di problemi si risolve in maniera agevole.

(a) L'Uno è causa di giustizia e di virtù e di tutto ciò che giova e che è utile, *in quanto produce ordine e armonia*; e in questo senso, appunto, risulta fondamento ultimativo della dimensione assiologica ⁶⁵.

(b) Inoltre, l'Uno è causa di conoscibilità e di verità *nella misura in cui de-termina le cose e la loro essenza*. E proprio per questa sua capacità di determinare, risulta fondamento della dimensione veritativa e gnoseologica (in effetti, solo il de-terminato è conoscibile) ⁶⁶.

E anche l'affermazione sibillina che si legge nella *Repubblica*, ossia che *il Bene dà al conoscente la facoltà di conoscere*, si spiega benissimo, facendo ricorso ai soccorsi della tradizione indiretta che ci conserva le « Dottrine non scritte ». Infatti, il momento essenziale del conoscere umano consiste nel procedimento *sinottico*, ossia in quel tipo di procedimento essenzialmente *unificante*, che si realizza appunto *nella progressiva riduzione della molteplicità all'unità*, concludendosi nella *intuizione intellettuale dell'Uno medesimo*; e questo, evidentemente, è possibile solo se *la natura stessa della facoltà dell'intelletto sia uni-facente per la sua medesima struttura ontologica*.

Aristotele ci riferisce addirittura quanto segue:

[...] Fu stabilito [...] che l'intelletto è l'Uno [...] ⁶⁷.

(c) Infine, l'Uno è causa dell'essere e dell'essenza, in quan-

⁶⁴ *Repubblica*, V, 462, A 2 - B 3; si veda il testo alla nota 84.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶⁶ Si veda quanto diciamo, sopra, pp. 248 ss.

⁶⁷ ARISTOTELE, *De anima*, A 2, 404 b 22: [...] νοῦν μὲν τὸ ἓν.

to, fungendo da principio unificatore del molteplice, *lo determina ontologicamente*, a tutti i livelli, generando in tal modo i vari esseri. E in questo senso fonda la dimensione ontologica.

3. *Il significato della celebre affermazione che il Bene è al di sopra dell'essere.*

Ma, per concludere sulla metafisica della *Repubblica*, è necessario ritornare sulla affermazione che il Bene è *al di sopra dell'essere* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)⁶⁸, che diventerà espressione celeberrima e addirittura tecnica nel Neoplatonismo, ma che in Platone ha già un significato fortemente precorritore.

Che cosa significa, dunque, l'affermazione che *l'Uno-Bene è al di sopra dell'essere*?

Se l'essere, come sappiamo, è identificato soprattutto con il mondo delle Idee, e quindi con la *pluralità* degli enti ideali (la « *Repubblica* » è forse il dialogo in cui l'equazione del mondo delle Idee con il vero essere risulta più accentuata), e se le Idee sono tali in quanto sono generate da una delimitazione e determinazione di una molteplicità (la Diade indeterminata) ad opera dell'azione dell'Uno, ossia sono una sintesi, cioè un *misto* di due Principi, allora è chiaro che l'Uno, che funge appunto da causa unificante e limitante il molteplice indeterminato, *non deve essere semplicemente una οὐσία, ossia « sostanza » ed « essere »* (che implicano strutturalmente una *mistione* dei due Principi), *ma deve collocarsi al di sopra dell'essere in quanto non implica una sintesi e un misto, e deve essere « superiore in dignità e potenza » perché, appunto, è la causa suprema che determina, delimita ed unifica il Principio opposto, facendo sorgere tutte le essenze e quindi tutto l'essere*⁶⁹.

Sulla base della protologia platonica le varie affermazioni assai complesse della *Repubblica*, compresa quest'ultima che è la più difficile, risultano, dunque, tutte spiegabili in una maniera veramente soddisfacente.

È ben vero che Aristotele non conferma il fatto che Platone chiamasse l'Uno « al di sopra dell'essere ». Lo Stagirita, anzi, parlava dell'Uno platonico come di *supremo essere o essere in sé*,

⁶⁸ *Repubblica*, VI, 509 B 9.

⁶⁹ Cfr. KRÄMER, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ...*, *passim*.

a più riprese⁷⁰. Ma, a parte il fatto che anche Senocrate e Proclo alludono a questa determinazione platonica del primo Principio come *melius ente*⁷¹, il linguaggio eleatico preferito da Aristotele non smentisce nulla, anzi è convalidato da alcune espressioni parallele che si riscontrano nello stesso Platone, il quale, nella *Repubblica* medesima, chiama il Bene anche con l'espressione « il fulgore massimo dell'essere »⁷² e anche « l'ottimo fra gli esseri »⁷³.

È da notare che questo è semplicemente un modo diverso per designare il Bene come fonte dell'essere. In fondo l'affermazione che il Bene (Uno) è « al di sopra dell'essere » significa che ne è la fonte suprema, ossia l'origine nel senso sopra indicato. Insomma, parlare di « fulgore massimo dell'essere » o di « essere in sé » significa usare il termine « essere » in senso prototipico, e, quindi, in senso differente rispetto all'uso comune. In ultima analisi l'espressione « fulgore massimo dell'essere » ha lo stesso significato dell'affermazione che il Bene è *al di sopra dell'essere*.

Infine è opportuno ricordare una analogia di struttura fra la matematica e la metafisica in Platone, che su questo punto getta una ulteriore luce.

Come è noto, per i Greci l'uno non è semplicemente un numero, che è strutturalmente una *unità della molteplicità*, ma è *principio ed elemento del numero*, come lo stesso Platone implicitamente ci ricorda nel passo sopra riportato, in cui parla di uno e di numero, ben rilevando la distinzione fra essi⁷⁴, e come Aristotele ribadisce, in un passo che costituisce — sia pure su un differente piano e in altro contesto — un vero e proprio *parallelo analogico* con quello che stiamo interpretando:

Pertanto l'uno non è in sé una sostanza. E questo a

⁷⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, B 3, 998 b 9 s., 19 ss.; 4, 1001 a 9 ss., 22 s.; K 2, 1060 a 36 ss.; 3, 1061 a 15 ss.; N 2, 1089 a 2 ss.; e numerosi altri passi.

⁷¹ GAISER, *Test. Plat.*, 50; cfr., sopra, p. 222 e nota 16.

⁷² *Repubblica*, VII, 518 C 9: [...] τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον.

⁷³ La contemplazione del Bene da parte dell'uomo, in *Repubblica*, VII, 532 C 5 s., viene definita come la visione dell'ottimo fra gli esseri: ... τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι θεάν.

⁷⁴ *Repubblica*, VII, 524 D 7; qui chiaramente PLATONE usando questa espressione: ἀριθμός τε καὶ τὸ ἓν ποτέρων δοκεῖ εἶναι, distingue l'ἀριθμός da ἓν.

buona ragione: *l'uno significa, infatti, la misura di una molteplicità, e il numero significa una molteplicità numerata e una molteplicità di misure. Pertanto, a ragione non si considera l'uno come numero, perché l'unità di misura non è pluralità di misure, ma e l'uno e la misura sono principi*⁷⁵.

Pertanto l'uno, *come principio ed elemento del numero, è al di sopra del numero; e, per di più, qui si dice che non è ousia, non è sostanza o essenza, e si ricava chiaramente che, in quanto principio, ne è al di sopra*⁷⁶.

Insomma: *come l'uno in quanto condizione dei numeri non è numero, così, analogamente, l'Uno in quanto condizione dell'essere non è essere, nel senso che la condizione metafisicamente si differenzia in modo strutturale dal condizionato*⁷⁷.

IV. IL PRINCIPIO OPPOSTO ALL'UNO-BENE E L'IMPIANTO BIPOLARE DEL REALE NELLA « REPUBBLICA »

Nella *Repubblica* non ci sono esplicite citazioni del Principio opposto all'Uno (ossia della Diade indefinita, di cui parlano le « Dottrine non scritte ») espresse in maniera forte e massiccia come per l'Uno. Tuttavia, da questo non si può affatto ricavare che, a quest'epoca, Platone non avesse ancora scoperto questo Principio. Infatti, nella *Repubblica*, oltre che precise ragioni teo-

⁷⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, N 1, 1088 a 3-8: ὡς οὐκ ὄντος τινὸς τοῦ ἐνὸς καθ' αὐτὸ οὐσίας. καὶ τοῦτο κατὰ λόγον· σημαίνει γὰρ τὸ ἐν ὅτι μέτρον πλῆθους τινός, καὶ ὁ ἀριθμὸς ὅτι πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων (διὸ καὶ εὐλόγως οὐκ ἔστι τὸ ἐν ἀριθμὸς· οὐδὲ γὰρ τὸ μέτρον μέτρα, ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ ἐν).

⁷⁶ Si noti come nel passo aristotelico la tesi non risulti semplicemente implicita, ma costituisca un fulcro del ragionamento. Naturalmente, qui prevale la dottrina aristotelica delle categorie; ma una trasposizione analogica della dottrina platonica ci pare evidente. Inoltre, è appena il caso di rilevare che il fatto che l'uno sia posto dai Greci al di sopra dei numeri, è semplicemente un *antecedente*, ossia uno spunto, che, trasposto nel contesto della *henologia* platonica, assume un ben più profondo e un ben più ampio spessore teoretico.

⁷⁷ Chiaramente ARISTOTELE medesimo afferma, in *Metafisica*, B 3, 999 a 17-19, essere necessario che il principio e la causa siano, rispetto alle cose di cui sono principi, al di là di esse e separate da esse: τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν δεῖ καὶ τὴν αἰτίαν εἶναι παρὰ τὰ πράγματα ὧν ἀρχή, καὶ δύνασθαι εἶναι χωρισμένην αὐτῶν.

retiche di carattere strutturale che presuppongono necessariamente tale Principio, si trovano anche rimandi allusivi, variamente modulati e opportunamente sfumati, e per di più di un certo rilievo, e che a nostro avviso si impongono in maniera veramente irreversibile.

Ed ecco quali sono queste ragioni teoretiche e questi rimandi allusivi.

(a) È da ricordare, in primo luogo, che Platone, nei suoi dialoghi, per ragioni che ormai conosciamo bene, fa esplicitamente richiamo solamente a quelle dottrine metafisiche che sono indispensabili allo svolgimento del tema in oggetto, *evitando ogni richiamo a quelle dottrine che implicherebbero deviazioni troppo ampie della linea del discorso*. Di conseguenza, è evidente che nello svolgimento della tematica politica della *Repubblica* e in base allo schema in funzione del quale viene trattata, la questione del Principio della Diade indefinita, così come anche la questione dei Numeri ideali e delle Idee-Numeri, potevano benissimo essere lasciate parzialmente in ombra, stanti appunto i precisi limiti che discriminano lo scritto dalla oralità, che Platone aveva stabilito e applicato in maniera inequivoca.

(b) Si tenga presente, inoltre, che, se si supponesse assente dal quadro teoretico guadagnato da Platone all'epoca di composizione della *Repubblica* proprio il Principio diadico, ne deriverebbe la seguente conseguenza. La causalità del Bene, che viene qualificata espressamente come *efficiente*, diventerebbe necessariamente di tipo assoluto, ossia di tipo creazionistico, o tutt'al più processionistico, contro ogni evidenza teoretica e storica (dato che a tali teorie il pensiero occidentale arrivò solamente in epoca cristiana) e contro tutti i testi platonici, oltre che contro la tradizione indiretta.

(c) Se si esamina attentamente l'immagine del Sole (il quale è detto essere somigliantissimo a ciò di cui è immagine), si constata che *essa è basata proprio sulla struttura bipolare sussistente fra il Sole e ciò su cui il Sole agisce, illuminandolo e nutrendolo*. E, del resto, Platone stesso ribadisce chiaramente la polarità dei Principi, richiamando le immagini antitetiche di *giorno e notte, luce e tenebre*⁷⁸.

⁷⁸ *Repubblica*, VI, 508 C-D.

(d) Ma ancora più forte è il richiamo alla *struttura bipolare del reale*, proprio all'inizio del discorso sui veri filosofi, dove Platone fa riferimento precisamente al *giusto e ingiusto*, al « *Bene* » e al « *Male* »⁷⁹; richiamo che, poi, più di una volta ribadisce⁸⁰. E in tale ottica egli presenta anche la antitesi polare di « *misura* » e « *mancanza di misura* »⁸¹, oltre che, naturalmente, quella di « *unità* » e « *molteplicità* »⁸².

(e) Ma, per concludere sulla struttura bipolare dei Principi — che contrariamente a quanto alcuni studiosi hanno creduto, a nostro avviso è un vero e proprio asse portante di tutta la *Repubblica*, anche se non viene portato in primo piano come l'Uno-Bene —, richiamiamo l'attenzione su tre passi di assai grande importanza, e tali da eliminare ogni dubbio.

Seguendo un criterio di una straordinaria squisitezza artistica (di cui si potrebbero far vedere esatte corrispondenze in altri dialoghi), Platone porta i « *suoi* » lettori (i lettori che per altra via conoscevano le sue idee di fondo) a ben intendere la sua concezione dell'essenza e della definizione del Bene e quindi quella del suo opposto, ossia quella del Male, non già nel momento in cui tutti se l'aspetterebbero (nel nostro caso, non nelle pagine in cui presenta l'immagine del Bene, perché, come abbiamo sopra detto, qui egli *non paga il conto, ma solamente gli interessi*), bensì *prima* e anche *dopo*, circondando in maniera evidente quasi tutto attorno, e in modo convergente, il punto focale al quale si deve pervenire.

Ricordiamo quanto Aristotele e tutte le fonti antiche ci dicono sull'essenza del Bene e del Male (Bene = Uno; Male = Diade = Molti), applichiamolo alla costruzione dello Stato e domandiamoci: in questa ottica *henologica* quale è lo Stato *perfetto* e quale è quello *antitetico*?

La risposta non può che essere una sola: se Bene = Uno, lo Stato perfetto è quello che realizza l'*Unità*; e se Male = Diade di grande-e-piccolo e Molti, lo Stato imperfetto è quello dominato dalla *dualità* (dalla scissione) e dalla *molteplicità*, appunto

⁷⁹ *Repubblica*, V, 476 A.

⁸⁰ Per esempio in coppia analogamente bipolare sono: giusto-ingiusto, bello-brutto: V, 479 A-B; VI, 484 A-B; IX, 589 C-D.

⁸¹ *Repubblica*, VI, 486 D.

⁸² *Repubblica*, V, 476 A; 479 A-B; VI, 493 E; 507 B-C; VII, 524 B ss.

perché il Bene è l'unità e il male è la divisione e la molteplicità disgregante.

Ebbene, in maniera sorprendente Platone, con tutta la chiarezza che noi potremmo da lui desiderare nell'ambito di uno « scritto » (ossia al di fuori della oralità dialettica), a debita distanza dalle pagine in cui tratta del Bene prevalentemente per immagini ce lo dice in modo chiarissimo.

Nel quarto libro leggiamo:

« Contento tu » dissi io « se ritieni che meriti dare il nome di Città ad alcun'altra tranne a questa che stavamo costruendo ».

« Ma perché? » disse.

« Le altre occorre chiamarle con un nome maggiore: infatti ciascuna delle altre Città è *moltissime* Città e non *una* Città [...]. In primo luogo, sono *due* [si noti addirittura il richiamo simbolico della Diade!] in ogni caso, nemiche l'una dell'altra, l'una dei poveri e l'altra dei ricchi. E *in ciascuna di queste due* (!) ce ne sono poi *moltissime*, e se tu le tratti come fossero *una*, ti sbaglieresti completamente; se, invece, le tratti come *molte*, dando agli uni le cose degli altri, e le ricchezze e la potenza e le persone stesse, ti farai sempre molti alleati e pochi nemici. E fino a che la tua Città venga governata con saggezza, come ora è stato stabilito, sarà *la massima*, non dico per fama, ma *la massima veramente*, anche se disponga solamente di mille difensori. Infatti, questa grande Città *una* non la troverai fra i Greci e fra i Barbari; ne troverai invece *molte* che sembrano tali, e anche *molte* volte maggiori di questa. O la pensi diversamente? ».

« No, per Zeus », disse ⁸³.

⁸³ *Repubblica*, IV, 422 E 3 - 423 B 3:

Εὐδαίμων εἶ, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι οἶε ἄξιον εἶναι ἄλλην τινὰ προσειπεῖν πόλιν ἢ τὴν τοιαύτην οἴαν ἡμεῖς κατεσκευάζομεν.

Ἄλλα τί μὲν; ἔφη.

Μειζόνως, ἦν δ' ἐγώ, χρὴ προσαγορεύειν τὰς ἄλλας· ἐκάστη γὰρ αὐτῶν πόλεις εἰσὶ πάμπολλαι ἀλλ' οὐ πόλις [...]. δύο μὲν, καὶν ὅτιοῦν ἢ, πολεμία ἀλλήλαις, ἢ μὲν πενήτων, ἢ δὲ πλουσίων· τούτων δ' ἐν ἑκατέρῃ πάνυ πολλαί, αἷς ἐὰν μὲν ὡς μιᾷ προσφέρῃ, παντὸς ἂν ἀμάρτοις, ἐὰν δὲ ὡς πολλαῖς, διδούς τὰ τῶν ἐτέρων τοῖς ἐτέροις χρήματά τε καὶ δυνάμεις ἢ καὶ αὐτούς, συμμάχοις μὲν αἰεὶ πολλοῖς χρήσῃ, πολεμίοις δ' ὀλίγοις. καὶ ἕως ἂν ἡ πόλις σοι οἰκῆ σωφρόνως ὡς ἄρτι ἐτάχθη, μεγίστη ἔσται, οὐ τῷ εὐδοκιμεῖν λέγω ἀλλ' ὡς ἀληθῶς μεγίστη, καὶ ἐὰν μόνον ἢ χιλίων τῶν προπολεμούντων· οὕτω γὰρ μεγάλην πόλιν μίαν οὐ ραδίως οὔτε ἐν Ἑλλησιν οὔτε ἐν βαρβάροις εὐρήσεις, δοκούσας δὲ πολλὰς καὶ πολλαπλασίας τῆς τηλικαύτης. ἢ ἄλλως οἶε;

Οὐ μὰ τὸν Δί', ἔφη. (Cfr. anche 423 D 3-6; 443 E 1).

Nel quinto libro, poi, Platone ci presenta una allusione talmente forte, che le definizioni del *Bene come Uno* e del *Male come Molti* vengono quasi esplicitamente espresse.

« Non è questo, allora, il punto da cui dobbiamo incominciare per trovarci d'accordo, ossia il domandarci quale possiamo dire che sia *il massimo Bene* per l'ordinamento della Città, al quale il legislatore deve mirare nel porre le leggi, e quale *il massimo Male*, e quindi vedere se ciò di cui ora si è trattato si accordi con l'*orma del Bene* e non si accordi con *quella del Male*? »

« Precisamente », disse.

« E potremo avere *un male maggiore* nella Città di quello che *la divide*, e che invece di una ne fa molte? Un *Bene maggiore* di quello che *legghi insieme e ne faccia una*? ».

« Non l'abbiamo »⁸⁴.

Infine, richiamiamo l'attenzione su un altro passo, del libro secondo della *Repubblica*, in cui Platone contrappone in modo assai netto a Dio, che è buono per sua natura (e quindi il Bene), un principio antitetico, in quanto il Bene è causa di tutte le cose buone, ma delle cose cattive non può in alcun modo essere causa. Di conseguenza, è *necessario supporre un'altra causa dalla quale derivano i mali*.

Ecco il testo:

« Allora *il Bene non è causa di ogni cosa, ma delle cose buone, mentre dei mali non è causa* ».

« Assolutamente », rispose.

⁸⁴ *Repubblica*, V, 462 A 2 - B 3:

Ἄρ' οὖν οὐχ ἤδε ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας, ἐρέσθαι ἡμᾶς αὐτοὺς τί ποτε τὸ μέγιστον ἀγαθὸν ἔχομεν εἰπεῖν εἰς πόλεως κατασκευήν, οὐ δεῖ στοχαζόμενον τὸν νομοθέτην τιθέναι τοὺς νόμους, καὶ τί μέγιστον κακόν, εἶτα ἐπισκέψασθαι ἄρα ἃ νυνδὴ διήλθομεν εἰς μὲν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἵχνος ἡμῖν ἀρμόττει, τῷ δὲ τοῦ κακοῦ ἀναρμοστεῖ;

Πάντων μάλιστα, ἔφη.

Ἔχομεν οὖν τι μεῖζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾶ καὶ ποιῇ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς; ἢ μεῖζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν συνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν;

Οὐκ ἔχομεν.

Il testo riportato alla nota precedente e questo smentiscono *in toto* la tesi sostenuta dalla DE VOGEL nel suo volume: *Ripensando Platone...*, la quale ammette che Platone nella *Repubblica* intendesse senz'altro l'essenza del Bene come Uno, ma che non introducesse il principio antitetico. Si veda quanto diciamo nella nostra Introduzione al libro della DE VOGEL, *passim*.

« Dunque » dissi « dal momento che Dio è buono, *non potrebbe essere causa di tutte le cose, come dicono i più; ma per gli uomini è causa di poche cose, mentre di molte non è causa.* Infatti per noi sono molto minori i beni rispetto ai mali; e dei beni non si deve dare causa a nient'altro, *mentre dei mali si dovrà cercare qualche altra causa, ma non Dio* »⁸⁵.

Davvero Platone, per iscritto, ossia in un'opera come la *Repubblica* in cui vuole pagare solamente gli interessi e non saldare il conto di base, non avrebbe potuto spingersi oltre nella indicazione del suo pensiero sulla struttura bipolare della realtà e sui due Principi.

V. STRUTTURA NUMERICA DEL MONDO IDEALE E DELLA REALTÀ IN GENERALE E IDEE-NUMERI NELLA « REPUBBLICA »

Ma c'è di più. Nel contesto in cui si inserisce il passo, che abbiamo già sopra riportato sull'importanza dell'aritmetica per giungere alla dialettica, tutto incentrato intorno all'uno, il discorso viene ampliato con un abile gioco sull'*uno* e sul *due*, con una chiamata in causa addirittura del *grande e piccolo*⁸⁶. Ed è ben difficile sostenere che questo testo non volesse richiamare, per i lettori che ne erano a conoscenza, *proprio la questione della Diade di grande-e-piccolo*. Ed è anche ben difficile non vedere sullo sfondo *la dottrina della struttura numerica del mondo ideale* e quindi della realtà in generale.

Abbiamo già avuto modo di verificare come nel *Fedone*, nel tracciare la grande mappa metafisica, Platone giochi insistentemente proprio sull'*uno* e sul *due* in modo massiccio⁸⁷. Ma questo si verifica anche in altri dialoghi, e Platone deve aver insistito su questo, *al punto che perfino i comici ne avevano approfittato per far ridere*⁸⁸. E la *Repubblica*, nel passo su

⁸⁵ *Repubblica*, II, 379 B 15 - C 7; si veda il testo greco al capitolo sedicesimo, p. 525, nota 30 verso la fine.

⁸⁶ *Repubblica*, VII, 524 B - 526 B; parte del testo è stata riportata sopra, alla nota 63.

⁸⁷ Cfr., sopra, Capitolo quinto, *passim*.

⁸⁸ Si veda il frammento di TEOPOMPO, riportato da DIOGENE LAERZIO, III, 26, che viene citato anche nel passo di GADAMER, che riportiamo subito appresso.

cui stiamo discutendo, fornisce addirittura uno dei più tipici esempi.

Su questo problema H.G. Gadamer, il quale ha una posizione che rientra nel nuovo paradigma, ha visto ben chiaro. Vogliamo, pertanto, riportare una sua pagina, che risulta veramente esemplare, al fine di convincere i sostenitori del paradigma tradizionale che *il vecchio schema ermeneutico non regge più*.

Gadamer rileva molto bene come il problema della « molteplicità » fin dall'inizio si associ con quello della « dualità »: questa è una concezione che sta alla base della *struttura numerica del logos* (proprio in quel senso che in pagine precedenti abbiamo già spiegato), e *quindi delle Idee*. Il Bene e il Bello vengono intesi da Platone come *numero* e come *misura*, e appunto in questo senso anche noi *dobbiamo intenderli*, se vogliamo rileggere il nostro filosofo in modo corretto.

Ma ecco la pagina in cui Gadamer giunge al passo della *Repubblica* che ci interessa, partendo dall'*Ippia maggiore*, dopo aver ricordato un frammento del comico Teopompo, e passando attraverso il *Fedone*: « [...] l'unità indivisibile dell'essenza non costituisce l'ultima parola — a tale scopo è *il numero a servire di modello*. Il vero enigma del numero è infatti il seguente: che *uno più uno faccia due, senza che uno di essi, da solo, sia due, e senza che il due sia uno*. È quanto, a spese di Platone, veniva già motteggiato in un verso comico di Teopompo, un contemporaneo di Aristofane:

“poiché uno non è nemmeno uno

E due? Il due è a mala pena uno, come afferma Platone”.

(Diogene Laerzio, III, 26)

« Questo indovinello, se vedo bene, compare per la prima volta nell'*Ippia maggiore* senza che vi venga sviluppata una qualsiasi conseguenza positiva. Esso serve unicamente alla critica di un tentativo di definizione. Non se ne deve concludere che con la *particolare struttura del numero*, Platone alludeva a qualcosa di grande importanza in un altro contesto, e non era forse la struttura di *arithmos* del *logos* che egli aveva in mente già allora? Ovviamente la mera partecipazione a un'idea non significa ancora conoscenza. Io penso che una teoria della dottrina delle idee, che si fosse presentata come un eleatismo atomistico, sarebbe stata sempre inadeguata, e di ciò Platone sembra essersi accorto molto presto. Che cosa significhi conoscere, lo si comprende soltanto quando si sia anche compreso *come sia possibile che uno più uno faccia due e “il due” sia uno*. Questo problema della

dualità e del suo rapporto con l'uno compare ora più di frequente in Platone, e sempre in contesti motivati che determinano fin dall'inizio il pensiero platonico. Ricordo l'indovinello di come sorga il due, se per addizione o per divisione dell'uno, un indovinello che, nel *Fedone*, costringe Socrate a mutare pensiero e provoca la famosa fuga nei *logoi* (*Phaed.* 96 e ss.). In quel dialogo, proprio sulla base della domanda, che *cosa sia il due*, viene sviluppata l'*ipotesi dell'idea*. Anche il problema della relatività della percezione sensibile, che in Platone riveste un'importanza tanto fondamentale, lascia intuire una connessione con il problema del due. Nel *Fedone* (96 d-e) esso compare in questo contesto, e nel libro VII della "Repubblica" viene posto con risolutezza il problema, se il "grande" e il "piccolo", che vengono attribuiti contemporaneamente al dito posto tra il medio e il mignolo, sono uno o due, e la risposta suona: nel pensiero dovremo distinguerli. Poiché, manifestamente, ognuno è per sé uno, e insieme essi sono due (*Resp.* 524 b-c). Quale banalità! O si tratta di un primo accenno alla struttura dell'uno-due, che in seguito diventerà la struttura del grande-piccolo o del più o meno (μέγα καὶ μικρόν, μάλλον καὶ ἧττον)? In effetti il problema della relatività, che qui accenna al rapporto esistente tra l'uno e il due e, quindi, alle archai dell'έν e della δυάς, è il famoso "invito al pensiero", con cui ha inizio l'intera introduzione all'idea. Noi possiamo superare la contraddizione, in cui ci irretisce la testimonianza dei sensi, soltanto col pensiero, distinguendo, nella medesima cosa, la grandezza e la piccolezza. Ciò non implica soltanto che la coesistenza di aspetti diversi nello stesso oggetto non sia affatto una contraddizione reale, ma anche, tacitamente, che gli aspetti così distinti nel solo pensiero, le idee, siano inseparabili l'uno dall'altro e, quindi, si coappartengano — questo sarà in effetti il tema esplicito del *Parmenide*. Mi sembra un dato di fatto, non ancora sufficientemente rilevato dagli studiosi, che la relatività delle percezioni sensibili — vale a dire: uno dei temi più antichi nei dialoghi platonici — implichi già tutto quello che più tardi verrà esplicitato come la reciproca partecipazione delle idee e condurrà al modello dell'*arithmos*, da noi designato come la teoria dei numeri ideali »⁸⁹.

⁸⁹ H. G. GADAMER, *Platons ungeschriebene Dialektik*, in: AA.VV., *Idee und Zahl...*, pp. 9-31; ora in *Gesammelte Werke*, 6, pp. 129-153 (cfr. pp. 137 s.), saggio tradotto in italiano nel volume: GADAMER, *Studi platonici...*, vol. 2 (le pagine riportate sono 130 s.; i corsivi sono nostri). Data

Il passo della *Repubblica*, poi, su cui più volte abbiamo insistito nelle pagine precedenti, alludendo alla *molteplicità* che la

l'importanza dal punto di vista tecnico della pagina del libro VII della *Repubblica* a cui GADAMER fa riferimento, la riportiamo qui appresso, rilevando con l'accorgimento della evidenziazione in neretto termini su cui il lettore si deve concentrare (*uno, due; grande, piccolo*), al fine di potersi rendere conto in maniera adeguata dei richiami alle « Dottrine non scritte ». A questa pagina fa seguito il passo che riportiamo, sopra, alla nota 63.

Repubblica, VII, 523 C 4 - 524 D 1: [...] ὧδε δὲ ἄ λέγω σαφέστερον εἶση. οὗτοί φαμεν τρεῖς ἄν εἶεν δάκτυλοι, ὃ τε σμικρότατος καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ μέσος.

Πάνυ γ', ἔφη.

Ὅς ἐγγύθεν τοίνυν ὀρωμένους λέγοντός μου διανοοῦ. ἀλλά μοι περὶ αὐτῶν τόδε σκόπει.

Τὸ ποῖον;

Δάκτυλος μὲν που αὐτῶν φαίνεται ὁμοίως ἕκαστος, καὶ ταύτη γε οὐδὲν διαφέρει, ἔαντε ἐν μέσῳ ὀραῖται ἔαντ' ἐπ' ἐσχάτῳ, ἔαντε λευκὸς ἔαντε μέλας, ἔαντε παχὺς ἔαντε λεπτός, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον. ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις οὐκ ἀναγκάζεται τῶν πολλῶν ἢ ψυχῇ τὴν νόησιν ἐπερέσθαι τί ποτ' ἐστὶ δάκτυλος· οὐδαμοῦ γὰρ ἢ ὄψις αὐτῇ ἅμα ἐσήμηεν τὸν δάκτυλον τούναντίον ἢ δάκτυλον εἶναι.

Οὐ γὰρ οὖν, ἔφη.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, εἰκότως τό γε τοιοῦτον νοήσεως οὐκ ἂν παρακλητικὸν οὐδ' ἐγερτικὸν εἶη.

Εἰκότως.

Τί δὲ δή; τὸ μέγεθος αὐτῶν καὶ τὴν σμικρότητα ἢ ὄψις ἄρα ἱκανῶς ὀραῖ, καὶ οὐδὲν αὐτῇ διαφέρει ἐν μέσῳ τινὰ αὐτῶν κείσθαι ἢ ἐπ' ἐσχάτῳ; καὶ ὡσαύτως πάχος καὶ λεπτότητα ἢ μαλακότητα καὶ σκληρότητα ἢ ἀφή; καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ἄρ' οὐκ ἐνδεῶς τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν; ἢ ὧδε ποιεῖ ἐκάστη αὐτῶν· πρῶτον μὲν ἢ ἐπὶ τῷ σκληρῷ τεταγμένη αἰσθησις ἠνάγκασται καὶ ἐπὶ τῷ μαλακῷ τετάχθαι, καὶ παραγγέλλει τῇ ψυχῇ ὡς ταῦτόν σκληρόν τε καὶ μαλακὸν αἰσθανομένη;

Οὕτως, ἔφη.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἀναγκαῖον ἐν γε τοῖς τοιούτοις αὐτὴν τὴν ψυχὴν ἀπορεῖν τί ποτε σημαίνει αὐτῇ ἢ αἰσθησις τὸ σκληρόν, εἴπερ τὸ αὐτὸ καὶ μαλακὸν λέγει, καὶ ἢ τοῦ κοῦφου καὶ ἢ τοῦ βαρέος, τί τὸ κοῦφον καὶ βαρὺ, εἰ τὸ τε βαρὺ κοῦφον καὶ τὸ κοῦφον βαρὺ σημαίνει;

Καὶ γάρ, ἔφη, αὐταί γε ἄτοποι τῇ ψυχῇ αἱ ἐρμηνεῖται καὶ ἐπισκέψεως δεόμεναι.

Εἰκότως ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἐν τοῖς τοιούτοις πρῶτον μὲν πειράται λογισμὸν τε καὶ νόησιν ψυχῇ παρακαλοῦσα ἐπισκοπεῖν εἴτε ἐν εἴτε δύο ἐστὶν ἕκαστα τῶν εἰσαγγελλομένων.

Πῶς δ' οὐ;

Οὐκοῦν ἔαν δύο φαίνηται, ἕτερόν τε καὶ ἐν ἑκάτερον φαίνεται;

Ναί.

Εἰ ἄρα ἐν ἑκάτερον, ἀμφοτέρω δὲ δύο, τά γε δύο κεχωρισμένα νοήσει· οὐ γὰρ ἂν ἀχώριστά γε δύο ἐνοεῖ, ἀλλ' ἓν.

stessa Idea-una assume sul piano dell'intelligibile congiungendosi ad altre Idee, e quindi strutturandosi come Unità-di-una molteplicità, ossia in forma numerica, conferma in modo inconfutabile la struttura di *arithmos* del mondo delle Idee e la presenza della teoria dei Numeri ideali nella *Repubblica*:

« *E sul giusto e sull'ingiusto, sul bene e sul male e su tutte le altre Idee vale lo stesso discorso, e cioè che ciascuna di esse è una, e che presentandosi dovunque per la comunanza con azioni, con corpi e con altre [scil.: Idee], ognuna appare multipla* »⁹⁰.

Ed ecco, infine, un riflesso della struttura ontologica dell'*arithmós* sulla vita morale, che sta sullo sfondo del seguente passo:

« ...Infatti, o Adimanto, chi ha il suo pensiero veramente rivolto alle cose che sono, non ha neppure il tempo di guardare in basso alle faccende degli uomini e di riempirsi di invidia e di ostilità litigando con loro, ma, guardando e contemplando cose che sono sempre ben *ordinate e sono sempre nel medesimo modo*, che non fanno né subiscono ingiustizie fra di loro, ma sono sempre *in ordine e disposte secondo proporzione*, egli *imita appunto queste cose e si fa simile ad esse*, quanto più è possibile. O tu credi che ci sia qualche possibilità che chi ha dimestichezza con una cosa e l'ammira, non la imiti? ».

« Non è possibile », disse.

« Perciò il filosofo, avendo dimestichezza con ciò che è

Ὅρθως.

Μέγα μὴν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἑώρα, φαμέν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι. ἦ γάρ;

Ναί.

Διὰ δὲ τὴν τούτου σαφήνειαν μέγα αὐ καὶ σμικρὸν ἢ νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν, οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα, τούναντίον ἢ 'κείνη.

Ἀληθῆ.

Οὐκοῦν ἐντεῦθεν ποθεν πρῶτον ἐπέρχεται ἐρέσθαι ἡμῖν τί οὖν ποτ' ἐστὶ τὸ μέγα αὐ καὶ τὸ σμικρὸν;

Παντάπασι μὲν οὖν.

Καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ' ὄρατὸν ἐκαλέσαμεν.

Ὅρθότατ', ἔφη.

Che questo passo, così spesso trascurato dagli studiosi, contenga un chiaro rimando alla *Diade indefinita*, era già stato riconosciuto da STENZEL, *Zahl und Gestalt...*, pp. 175 s.

⁹⁰ *Repubblica*, V, 476 A 4-7; si veda il testo greco a p. 187, nota 50.

divino e *ordinato*, diviene egli pure *ordinato* e divino, per quanto è possibile a un uomo »⁹¹.

Dunque, Platone, puntando l'attenzione sulle cose su cui il filosofo fissa la propria contemplazione, le definisce come cose *ordinate* (τεταγμένα), che *sono sempre nel medesimo modo* (κατὰ ταῦτὰ ἀεὶ ἔχοντα), che a vicenda le une rispetto alle altre *non fanno né subiscono ingiustizie* (οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων), e sono tutte « in ordine » (κόσμῳ) e « secondo rapporto » o « secondo proporzione » (κατὰ λόγον ἔχοντα), ossia *strutturate secondo un rapporto*, evidentemente di tipo « numerico » (λόγος = ἀριθμός, nel senso da noi precisato sopra), che τάξις e κόσμος richiedono necessariamente.

Ma si noti, poi, come la « imitazione del divino » su cui avremo occasione di ritornare più avanti, venga qui considerata proprio in quest'ottica del fare *ordine* nella vita, e sia presentata come un introdurre questa *trama di rapporti* nell'etica e nella politica. Queste cose, dunque (o meglio la struttura metafisica di queste cose), il filosofo deve *imitare*; e ad esse deve il più possibile *assimilarsi* (ταῦτα μιμεῖσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι).

Ed è proprio la struttura del *logos-arithmós*, che può portare ordine-nel-disordine, misura-nella-dismisura, unità-nella-molteplicità, come più avanti avremo modo di riconfermare con ampiezza.

VI. CENNI SU ALTRI PUNTI-CHIAVE DELLA « REPUBBLICA » CHE SI CHIARISCONO IN FUNZIONE DEL NUOVO PARADIGMA

(1) Ricordiamo, in primo luogo, gli accenni alla struttura composta dell'anima, che si riferiscono non solo all'anima nella

⁹¹ *Repubblica*, VI, 500 B 8 - D 1: Οὐδὲ γάρ που, ὦ Ἀδείμαντε, σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὔσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας, καὶ μαχόμενον αὐτοῖς φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐμπίμπλασθαι, ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτὰ ἀεὶ ἔχοντα ὀρῶντας καὶ θεωμένους οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι. ἢ οἶει τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτῳ τις ὀμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο;

Ἄδύνατον, ἔφη.

Θεῖω δὴ καὶ κοσμίω ὃ γε φιλόσοφος ὀμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπων γίγνεται.

sua triplice forma razionale, irascibile e concupiscibile, ma che risultano alludere alla struttura composta della stessa anima razionale⁹². Siffatti accenni non possono spiegarsi se non in riferimento a quanto solo nel *Timeo* viene esplicitato, con i complessi rapporti con le « Dottrine non scritte »⁹³.

(2) Ma anche il celebre e per molti aspetti oscurissimo « discorso delle Muse »⁹⁴, in cui si parla del misterioso « numero nuziale »⁹⁵, può ricevere la spiegazione più plausibile, se lo si rilegge nell'ottica delle dottrine esoteriche delle Idee-Numeri e dei rapporti numerici, come ha dimostrato Gaiser in maniera veramente egregia⁹⁶.

(3) E lo stesso grandioso mito della caverna riceve cospicui vantaggi ermeneutici proprio nella individuazione e nella interpretazione di alcuni passaggi e di alcune figure, che in passato non erano stati compresi, come *le ombre e le immagini riflesse nell'acqua*, che simboleggiano la posizione intermedia degli enti matematici, e *le stelle*, che simboleggiano le Metaidee⁹⁷.

VII. LA SFERA DEI « μεταξύ » NELLA « REPUBBLICA »

Ma i problemi che qui ci interessano maggiormente sono quelli dell'interpretazione di due dei punti più delicati della celebre *immagine della retta*⁹⁸: quello della conoscenza matematica, e in particolare quello della dialettica, e quindi dei due tratti finali della retta medesima.

Platone, come è noto, descrive la conoscenza umana e le parti in cui essa si scandisce, ricorrendo appunto all'immagine di

⁹² Cfr. *Repubblica*, X, 611 B-C; cfr. anche IX, 589 C-D e 590 C-D. Si veda quanto diciamo, più avanti, al Capitolo quindicesimo, pp. 477-489.

⁹³ Cfr., più avanti, Capitolo ventesimo, pp. 657-675.

⁹⁴ *Repubblica*, VIII, 545 D - 547 A.

⁹⁵ *Repubblica*, VIII, 546 A-D.

⁹⁶ K. GAISER, *Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung: Platon Politeia VIII 545 D - 547 A*, in: AA.VV., *Studia Platonica. Festschrift für H. Gundert*, Amsterdam 1974, pp. 49-85.

⁹⁷ Cfr. KRÄMER, *Platone...*, p. 193, nota 34, e p. 194. Si veda anche: K. GAISER, *Il paragone della caverna*, Napoli 1985, p. 16.

⁹⁸ Per la bibliografia sul tema si vedano le indicazioni essenziali che fornisce KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene...*, p. 77, nota 3.

una retta divisa in due, di cui ciascuna metà è ulteriormente divisa in due. La prima parte della linea rappresenta la conoscenza sensibile, la seconda la conoscenza intelligibile. Il nostro filosofo dice che il primo segmento della conoscenza intelligibile corrisponde ad una forma di conoscere meno chiara della seconda, e chiama la prima *dianoia* e la seconda *noesi*. Orbene, siccome le forme del conoscere (come sappiamo) sono esattamente corrispondenti a quelle dell'essere, ne consegue che nel mondo intelligibile (cui si riferisce tutta la conoscenza rappresentata dalla seconda parte della retta) occorre necessariamente distinguere due piani: uno superiore costituito dalle *pure Idee*, e uno inferiore costituito da *enti intelligibili in parte simili e in parte differenti rispetto alle pure Idee*.

Ora, poiché Platone identificava la *dianoia* appunto con le conoscenze matematiche, è evidente che i corrispettivi enti intelligibili presupposti dalla *dianoia* sono proprio quegli « enti matematici » di cui parlano le « Dottrine non scritte », i quali costituiscono il piano *di mezzo* (μεταξύ) sussistente fra le pure Idee e il sensibile⁹⁹.

Questa tesi era stata sostenuta da tempo in vario modo, ma era stata anche in vario modo contestata sulla base del fatto che Platone non parla espressamente di questi « intermedi » nel nostro dialogo. Ebbene, alla luce delle « Dottrine non scritte » tutto risulta molto chiaro. Platone ha evitato nella *Repubblica* di parlare espressamente di essi, attenendosi al solito criterio dell'*economia dottrinale*. Infatti dice espressamente, in maniera molto significativa, di voler tacere su tale questione, poiché essa porterebbe molto al di là dei limiti dello scritto:

[...] i rapporti coi loro oggetti e la divisione nelle due sezioni dell'opinabile e dell'intelligibile lasciamoli stare, o Glaucone, al fine di non prenderci il carico di ragionamenti molte volte maggiori di quelli già fatti [...] ¹⁰⁰.

Ma come se ciò non bastasse, Platone, sempre nella *Repubblica*, indica, in maniera fortemente allusiva, proprio con il termi-

⁹⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 987 b 14-16 (GAISER, *Test. Plat.*, 22 A = KRÄMER, *Platone...*, III 9). Cfr., sopra, pp. 237 ss.

¹⁰⁰ *Repubblica*, VII, 534 A 5-8: τὴν δ' ἐφ' οἷς ταῦτα ἀναλογίαν καὶ διαίρεσιν διχῆ ἑκατέρου, δοξαστοῦ τε καὶ νοητοῦ, ἐῷμεν, ὦ Γλαύκων, ἵνα μὴ ἡμᾶς πολλαπλασίων λόγων ἐμπλήσῃ ἢ ὅσων οἱ παρεληλυθότες.

ne « intermedio » (μεταξύ), il tipo di conoscenza della « dianoia » che si occupa degli enti matematici, così come nelle « Dottrine non scritte » chiamava « intermedia » (μεταξύ) la posizione e la collocazione metafisica degli enti matematici medesimi. Infatti, come gli enti matematici ontologicamente stanno a mezzo fra le Idee e i sensibili, in maniera perfettamente coerente, la *dianoia*, come corrispettivo gnoseologico degli enti matematici, sta a mezzo fra l'intelligenza che coglie le Idee e l'opinione che coglie i sensibili.

Ecco il testo:

E mi pare che la condizione propria dei geometri e quella di coloro che son simili ai geometri tu la chiami *dianoia* e non intelligenza, come se la *dianoia* fosse un *alcunché di intermedio* fra l'opinione e l'intelligenza ¹⁰¹.

VIII. VERTICE DELLA DIALETTICA E DEFINIZIONE DEL BENE NELLA « REPUBBLICA »

Ancora maggiori sono i vantaggi che il nuovo paradigma ermeneutico apporta nell'interpretazione dell'ultimo tratto della linea, che corrisponde alla dialettica ¹⁰².

I due passi focali della dialettica sono i seguenti:

« Considera, dal canto tuo, anche la sezione dell'intelligibile, in quale modo si debba dividere ».

« In che modo? ».

« In questo modo: che, una parte di essa, l'anima è costretta ad indagarla, servendosi delle cose di prima come delle immagini, e procedendo per via di postulato non verso il principio, ma verso le conclusioni; l'altra parte, invece, — *poggiante su un principio [!] che non è più solo un postulato*

¹⁰¹ *Repubblica*, VI, 511 D 2-5: *διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν ἄλλ' οὐ νοῦν, ὡς μεταξὺ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὔσαν.*

¹⁰² Si ricordi che questi passi sono stati molto discussi, e tuttavia in maniera inadeguata, perché si è preteso di ricavare da essi tutto ciò che PLATONE pensava in materia, mentre egli, anche in questo caso, così come ha fatto a proposito del Bene, avverte, proprio introducendo il discorso conclusivo sulla dialettica, non solo che si tratta di cose *difficili*, ma che esse non devono solamente essere ascoltate *nel momento presente* e che si dovrà ritornare spesso su di esse (*αὔθις πολλάκις ἐπανιτέον*), come risulta chiaramente dal passo di *Repubblica*, VII, 532 D 4-5, che riportiamo alla nota 113.

— l'anima la indaga procedendo da postulati e senza immagini riferentisi all'altra sezione, *seguendo un procedimento con le Idee e per mezzo delle Idee* »¹⁰³.

« Sappi, dunque, che io intendo l'altra immagine dell'intelligibile, quella che il ragionamento stesso attinge con la potenza della dialettica, facendo dei postulati non già dei principi ma procedendo dai postulati in senso vero e proprio, ossia come punti di appoggio e di partenza, *fino a ciò che non è più solo un postulato, al principio di tutto [!], e raggiunto e quindi attenendosi a ciò che ad esso consegue, così proceda verso il termine, senza far uso in nessun modo di alcuna cosa sensibile, ma solo delle Idee stesse con se stesse e per se stesse e termini nelle Idee* »¹⁰⁴.

Questi passi contengono le due espressioni più difficili da capire se si rimane nell'ambito del paradigma tradizionale, vale a dire « principio anipotetico », ossia « principio non postulato »¹⁰⁵ e « principio di tutto »¹⁰⁶, che indicano il Bene, che qui Platone non ha voluto chiamare « Idea », ma appunto « *Principio* », e per di più insistendo molto sul termine.

Come il lettore avrà ben potuto rendersi conto, il discorso già fatto nella mappa metafisica del *Fedone*¹⁰⁷ risulta ampliato, e anche in maniera cospicua, e tuttavia anche in questo dialogo

¹⁰³ *Repubblica*, VI, 510 B 2-9: Σκόπει δὴ αὐτὴ καὶ τὴν τοῦ νοητοῦ τομὴν ἢ τμητέον.

Πῆ;

Ἦι τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτῆν, τὸ δ' αὐτὸ ἕτερον — τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον — ἐξ ὑποθέσεως ἰούσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.

¹⁰⁴ *Repubblica*, VI, 511 B 3 - C 2: Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὐ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴων, ἀπάμενος αὐτῆς, πάλιν αὐτὸς ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτῆν καταβαίνη, αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρῶμενος, ἀλλ' εἶδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾶ εἰς εἶδη.

¹⁰⁵ *Repubblica*, VI, 511 B 6: ἀνυπόθετον.

¹⁰⁶ *Repubblica*, VI, 511 B 7: τοῦ παντὸς ἀρχή.

¹⁰⁷ Cfr., sopra, Capitolo quinto, *passim*.

non viene risolto. Ancora una volta, la soluzione resta rimandata.

Questa volta, però, Platone, concludendo il suo ragionamento sulle scienze matematiche che portano alla dialettica, dopo aver ribadito che questa, cogliendo l'essenza del Bene¹⁰⁸, arriva al termine e alla « fine del viaggio »¹⁰⁹ (alla conclusione della « seconda navigazione », potremmo dire), offre alcuni rimandi decisivi nel seguente passo:

« E, anche, non chiami tu *dialettico chi sa rendere ragione dell'essenza di ciascuna cosa*, e chi non ne è capace, in quanto non ne sa dar conto né a sé né agli altri, per questa ragione non dirai che di questo non ha intelligenza? ».

« Ma come » disse « lo potrei dire? ».

« E, allora, così sarà anche per il Bene: chi non è *capace di definire l'Idea del Bene con il ragionamento, astraendola [!] da tutte le altre*, e come in battaglia passando attraverso tutte le prove, desideroso di provarla non secondo opinione, ma secondo l'essenza, non affronti queste cose con un ragionamento che non crolla, tu dirai che chi si trova in tale condizione non conosce né il Bene-in-sé, né nessun'altra cosa buona; ma che se anche ne apprenda una qualche immagine, non dirai forse che la coglie con l'opinione e non con la scienza, e che dormendo e sognando in questa vita, prima di potersi risvegliare qui, scendendo nell'Ade terminerà il suo sonno? »¹¹⁰.

Già lo Jaeger nel nostro secolo aveva notato, ma solo per accenni, la connessione della « separazione » o « astrazione » del Bene dalle altre Idee, di cui parla il nostro passo (ἀφελών), con

¹⁰⁸ Si veda il testo alla nota 110.

¹⁰⁹ Cfr., sotto, nota 114.

¹¹⁰ *Repubblica*, VII, 534 B 3 - D 1: Ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχη λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν;

Πῶς γὰρ ἂν, ἢ δ' ὅς, φαίην;

Οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως· ὅς ἂν μὴ ἔχη διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελών τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν, καὶ ὡσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορευῆται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ' εἴ πη εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ οὐκ ἐπιστήμη ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὄνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξεγρέσθαι, εἰς Ἄιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθεῖν;

l'aristotelico trattato *Intorno al Bene*¹¹¹; ma è stato Krämer a sottoporre questo brano ad una attenta analisi e a dimostrarne tutte le complesse implicanze, in un saggio condotto con un metodo veramente magistrale¹¹².

Si noti bene quanto segue: uno (a) che sostiene (come Platone fa nel nostro passo) che è « dialettico » solo chi sa *definire l'essenza* di ogni singola cosa; (b) che aggiunge che chi non ne sa *dare definizione* non ne ha conoscenza; (c) che *ribadisce che questo vale perfettamente anche per l'Idea del Bene*; (d) e, in particolare, che sostiene che *chi non è capace di definire l'essenza del Bene astraendola da tutte le altre, dopo averle percorse, non conosce il Bene e vive e vivrà dormendo*: ebbene, uno che afferma tutte queste cose che Platone sostiene nel nostro passo, *ovviamente le può affermare solo se è in totale possesso di quella definizione, ossia è a conoscenza dell'essenza del Bene in modo preciso*.

In effetti, mettendo in rapporto l'ultimo passo letto con quelli precedenti, si traggono esattamente le linee maestre che abbiamo ricavato dalle « Dottrine non scritte ». Vi sono alcune Idee che conseguono al Principio primo molto da vicino: sono le Idee generalissime, e che, quindi, costituiscono come *il tramite di passaggio alle altre Idee*; pertanto, nell'ascesa dialettica che procede appunto attraverso le Idee e verso le Idee, esse costituiscono il tratto finale. Così come dalle Idee particolari bisogna sinotticamente risalire alle Idee più generali *astraendole* dalle particolari, analogamente, anche partendo da queste Idee generalissime (Identico-Diverso, Uguale-Disuguale, Simile-Dissimile, e così via) *bisogna saper compiere l'astrazione ultimativa, che separa appunto l'Uno dalle sue stesse supreme determinazioni che si esplicano nelle*

¹¹¹ W. JAEGER, *Recensione a: P. WILPERT, Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, « Gnomon », 23 (1951), pp. 246-252, in particolare p. 252. (Questa recensione si può trovare anche in: W. JAEGER, *Scripta minor*, Roma 1960, vol. II, pp. 419-428, in particolare si veda p. 427).

¹¹² Il vago cenno di JAEGER sarebbe, ovviamente, sfuggito a tutti, se KRÄMER non avesse messo a punto il problema nel già citato saggio: *Über den Zusammenhang...*, del 1966, presentato nell'edizione italiana col titolo: *Dialettica e definizione del Bene...*, del 1989. Nella nostra Introduzione a questo lavoro il lettore potrà trovare una serie di precisazioni che potranno servire per la recezione dei concetti di base. Per la spiegazione del concetto di ἀφαίρεσις che fornisce Krämer, si vedano le pp. 49 ss., e per la definizione del Bene come Uno (con la relativa documentazione) si vedano le pp. 56-62.

Idee generalissime.

E quale è, allora, la definizione del Bene?

La tradizione indiretta ci riferisce che *l'essenza del Bene per Platone era l'Uno* (proprio come il secondo dei passi sul Bene della *Repubblica* ci dice con l'emblematico « A-pollo »), e che *questo era inteso come misura esattissima* (proprio come il primo dei passi sul Bene della *Repubblica* ci ricorda).

E dunque, la conclusione risulta, finalmente, definitiva: *il Bene è l'Uno, e l'Uno è la misura assoluta di tutte le cose.*

Per il lettore moderno, l'aver questa definizione, che riassume davvero quelle « brevissime proposizioni » o « pochissime parole », cui si riducevano, a detta di Platone medesimo, le « Dottrine non scritte », può costituire un grosso vantaggio; però solo se il lettore medesimo è in grado, per proprio conto, di percorrere quella « lunga strada », che proprio qui nella *Repubblica* Platone ha cercato di illustrare nella maniera più ampia; e quindi solo se è in grado di portare a termine, impegnandosi con le proprie forze, quella « seconda navigazione », di cui Platone ci ha parlato nel *Fedone*.

Del resto, proprio prima di concludere con il grande passo riassuntivo che sopra abbiamo letto, Platone rimanda in una maniera veramente emblematica proprio alla dimensione dell'oralità, scrivendo con tutta chiarezza che queste cose

*[...] non vanno ascoltate solo al momento presente, ma bisognerà tornarci sopra molte volte*¹¹³.

E, inoltre, egli ci dice nel modo più chiaro che solo in questo modo sarà possibile arrivare a quel luogo

*[...] dove chi giunge troverà riposo del cammino e fine del viaggio*¹¹⁴.

¹¹³ *Repubblica*, VII, 532 D 4-5: οὐ γὰρ ἐν τῷ νῦν παρόντι μόνον ἀκουστέα, ἀλλὰ καὶ αὐθις πολλάκις ἐπανιτέον.

¹¹⁴ *Repubblica*, VII, 532 E 1-3: αὐταὶ γὰρ ἄν ἤδη, ὡς ἔουκεν, αἱ πρὸς αὐτὸ ἄγουσαι εἶεν, οἱ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἄν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας.

Metabasi della dialettica dal piano fisico a quello metafisico, aporie concernenti la teoria delle Idee e polarità dei Principi primi nel « Parmenide »

I. LE OPPOSTE INTERPRETAZIONI DEL « PARMENIDE » E LA POSSIBILITÀ DI RILEGGERLO IN UNA MANIERA COSTRUTTIVA ALLA LUCE DEL NUOVO PARADIGMA ALTERNATIVO

Il *Parmenide* è certamente il dialogo più enigmatico¹. In effetti, la storia delle interpretazioni che di esso sono state date, risulta la più sconcertante e la più tormentata.

(a) I Neoplatonici, come abbiamo già ricordato, trovarono in questo dialogo la espressione suprema delle massime verità metafisiche e teologiche, e, di conseguenza, lo considerarono, sotto questo aspetto, la più cospicua *summa* della metafisica platonica.

¹ Per la bibliografia critica concernente il *Parmenide* pubblicata nel nostro secolo, si vedano: PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, p. 83*; TOTOK, *Handbuch...*, pp. 198-200; CHERNISS, « Lustrum », 1959, pp. 118-127; BRISSON, « Lustrum », 1977, 1983, 1988, 1992, s.v., con i relativi rimandi. Ora è disponibile l'ampio studio di M. MIGLIORI, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990, che non solo offre una vasta bibliografia e una diffusa discussione delle posizioni precedenti, ma verifica in modo analitico l'interpretazione che qui si fornisce. In questo attento e completo scavo del testo platonico, MIGLIORI procede applicando proprio la metodologia richiesta dal nuovo paradigma alternativo. Come sottolinea KRÄMER, nella sua *Prefazione*, questo commentario si differenzia nettamente dagli altri proprio perché mette « fra loro in relazione, in maniera metodica, per la prima volta, le due tradizioni platoniche, ossia quella diretta e quella indiretta... Dopo le monografie di base e le raccolte delle testimonianze, mediante questa parallela operazione di commento degli scritti di Platone, la precipua integrazione delle due tradizioni ha il suo promettente inizio. MIGLIORI offre a questo riguardo un modello esemplare che, in differenti modi, promette di diventare un indicatore di direzione » (p. 9).

(b) Hegel e una serie di studiosi al suo seguito ritennero il nostro dialogo come il capolavoro della dialettica platonica (il che significa, in ultima analisi, di tutta la dialettica antica).

(c) Altri invece, all'opposto, lo interpretarono come un puro gioco di intelligenza, oppure come una sorta di forbita esercitazione scolastica, o addirittura come un'opera piena di « sterpame logico », e, pertanto, come opera di limitato valore.

(d) Altri ancora intesero il nostro dialogo come espressione di crisi spirituale di Platone e come considerevole autocritica.

(e) Alcuni studiosi, invece, hanno interpretato e interpretano il *Parmenide* come un'opera di carattere fondamentalmente critico, intesa a demolire gli avversari megareggianti o eleatizzanti, e in genere quei pensatori che si basarono su posizioni megareggianti nei confronti della teoria delle Idee.

(f) Infine, nel secolo scorso non sono mancati studiosi che hanno addirittura negato che il dialogo possa essere autentico, o che, comunque, ne hanno messo in dubbio l'autenticità².

Più che mai, nella rilettura di questo scritto, il ricorso alla tradizione indiretta e alle « Dottrine non scritte » si rivela decisivo ai fini della sua corretta interpretazione.

In primo luogo, il nuovo paradigma offre un cospicuo aiuto per far ordine in questa ridda di contrastanti interpretazioni. In effetti, tutte le esegesi di cui abbiamo fatto cenno non tengono in alcun conto la precisa presa di posizione di Platone nei confronti dello scritto nelle sue « autotestimonianze », e quindi confondono completamente le due dimensioni del « gioco » e della « serietà », i cui rapporti, come sopra abbiamo ampiamente veduto, sono essenziali e addirittura *la struttura portante di tutta l'opera di Platone*, e sono tali che, se non vengono comprese, fatalmente si fraintende l'opera di Platone proprio per ciò che concerne il suo autentico messaggio. (Si ricordi che Parmenide stesso presenta il suo discorso dialettico come un « giocare un gioco laborioso », in modo inequivoco)³.

² Per una più analitica verifica di queste affermazioni, cfr. MIGLIORI, *Dialettica...*, pp. 43-68.

³ Cfr. *Parmenide*, 137 B 2: [...] πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν. Si veda il finale del passo che riportiamo alla nota 24.

(a) In particolare, per quanto riguarda il nostro dialogo, è da rilevare come coloro che hanno creduto di potervi scorgere la metafisica di Platone espressa in maniera globale, hanno preteso di trovare in esso per intero proprio quella « serietà » (e quindi quelle « cose di maggior valore ») che Platone aveva fermamente deciso di non affidare (se non in parte) allo scritto; e pertanto *hanno falsato l'ottica in cui va letto questo dialogo, così come tutti gli altri dialoghi di Platone.*

(b) Inoltre, coloro che hanno attribuito un valore determinante e assoluto alla dialettica del *Parmenide*, non hanno tenuto in alcun conto il fatto che Platone medesimo ci dice che la vera arte dialettica, nel suo senso pieno e globale, è solo quella che si attua nella dimensione della oralità. E, dunque, la dialettica presentata nel *Parmenide* sarà necessariamente solo *una parte della dialettica, e non la totalità e l'intero quadro della dialettica medesima, che può trovare il suo luogo adeguato nella oralità.*

(c) Per contro, coloro che hanno svalutato il *Parmenide*, giudicandolo in larga misura quasi come una vacua logomachia, non hanno tenuto in nessun conto il fatto che Platone, senza alcuna possibilità di equivoco, ha giudicato gli scritti, condotti con giuste regole, certamente un « gioco », ma « molto bello »; e bello non già nel senso estetico inteso dai moderni, bensì nel senso greco del termine, ossia *come cosa buona che ha un suo preciso valore.*

(d) Ancora, resta completamente fuori gioco il criterio seguito da coloro che hanno creduto di poter leggere nel *Parmenide* una autocritica fatta da Platone alla propria teoria delle Idee, e quindi come espressione di una particolare fase, interpretabile con il criterio della « evoluzione » spirituale. Infatti, per i motivi che abbiamo sopra chiarito, l'« evoluzione » spirituale di Platone assunta come criterio ermeneutico globale è priva di fondamenti sia teorici sia storici.

(e) D'altra parte, anche nell'ambito del paradigma tradizionale, si era capito, da parte di alcuni studiosi, che la critica della teoria delle Idee nel *Parmenide* si impernia, come vedremo, intorno a errate interpretazioni di tale teoria. Tuttavia non è stato ben messo a tema il rapporto della seconda con la terza parte del dialogo: infatti, come mostreremo, questo rapporto implica un nesso strutturale, addirittura previsto nel *Fedone*.

(f) Infine la negazione dell'autenticità del *Parmenide* era semplicemente la negazione di un « controfatto », che per alcuni studiosi non rientrava bene in una loro interpretazione del paradigma tradizionale. Oggi non è più sostenuta da nessuno studioso.

Lo schema corretto per una rilettura del *Parmenide* risulta, invece, il seguente.

Platone in questo dialogo si spinge molto avanti nel parlare di ciò che riguarda il vertice della metafisica, ossia i Principi, di cui rivela addirittura *la struttura bipolare*; tuttavia, *egli non rivela affatto la dialettica nella sua interezza, e soprattutto non rivela se non molto parzialmente l'essenza di questi Principi, ed i loro nessi fondativi*.

In particolare, Platone tace per intero *i nessi fondativi assiologici* (non parla affatto del Bene). E questo risulta in perfetta coerenza con i personaggi scelti (cioè gli Eleati) e con i loro interessi. Essi non affrontavano la problematica del Bene.

Le norme seguite da Platone in questo scritto, infine, sono esattamente quelle codificate dal *Fedro*: chi scrive ha perfetta scienza di ciò intorno a cui scrive, e presenta i temi in giusta proporzione rispetto allo spirito di coloro che il dialogo chiama in causa, ossia, in questo caso, i grandi eleati Parmenide e Zenone, oltre a Socrate e un giovanissimo Aristotele. E inoltre, come vedremo, Platone restringe solo *a poche persone* (ossia a una cerchia di intenditori, che per altra via conoscevano le regole del gioco) le cose che intende dire.

In questo senso il « gioco » del *Parmenide* risulta davvero « molto bello »: si parla dei vertici della metafisica fra un gruppo ristretto di persone, per di più con un limitato taglio di « esemplificazione », e con una ristretta prospettiva ontologico-gnoseologica, specie nell'ultima grande parte (la terza), e quindi con esclusione della dimensione assiologica, proprio perché questa era estranea a Parmenide, che in quest'ultima parte è il protagonista che parla con un giovanissimo Aristotele; *ma, appunto in questi limiti, i vertici della metafisica sono assai efficacemente presentati, sia pure con tutte le maschere comiche confacenti al gioco grandioso e bello*.

C'è ancora un punto che merita di essere rilevato.

Se si esamina attentamente lo schema teoretico del dialogo e se lo si riduce alle sue linee essenziali, si nota che *esso riprende con esattezza le grandi linee della mappa metafisica del Fedone*.

La discussione di Socrate con Zenone, che occupa la prima parte del dialogo, è condotta a livello di « prima navigazione », in quanto discute la problematica dell'Uno e dei Molti restando sul piano della filosofia dei Fisici⁴. La discussione della teoria delle Idee, che viene fatta nella seconda parte del dialogo, corrisponde esattamente alla prima tappa della « seconda navigazione », e prepara il passaggio alla seconda tappa: ricordiamo, infatti, che il passaggio dalla prima alla seconda tappa della « seconda navigazione », deve realizzarsi proprio *esaminando le conseguenze della teoria delle Idee e le critiche di coloro che la attaccano, al fine di poter procedere a postulati più elevati, fino a raggiungere l'ultimo e il più adeguato*. Infine, nella terza parte del dialogo, Parmenide stesso, con il giovanissimo Aristotele, svolge una complessissima discussione, che, *abbordando proprio la struttura bipolare del reale*, si incentra sulle ipotesi *se l'Uno è e se l'Uno non è*, e presenta ampi squarci proprio sui Principi primi, e in questo modo realizza quell'ultima tappa, sia pure ad un livello dialettico chiaramente parziale, e con varie maschere ironiche; *ma in questa ottica viene rivelata la tesi dualistico-polare dei Principi primi, addirittura più che in altri dialoghi*⁵.

II. LA PRIMA PARTE DEL « PARMENIDE »

Esaminiamo queste tre parti da vicino, iniziando dalla prima.

Questa parte è divenuta celeberrima, perché fornisce l'interpretazione e il quadro generale della dialettica zenoniana⁶. In breve, in essa si spiega come i celebri argomenti zenoniani intendessero essere una prova di rincalzo alle tesi di Parmenide. Que-

⁴ Cfr. *Parmenide*, 126 A - 128 E.

⁵ Cfr. *Parmenide*, 128 E - 135 C (seconda parte), 135 C - 166 C (terza parte). MIGLIORI, a questo proposito, conferma la nostra interpretazione e, nel contempo, svolge alcune ulteriori riflessioni; egli, infatti, sottolinea che « se dal punto di vista logico il *Parmenide* è certamente strutturato a tre livelli, per l'aspetto espositivo e letterario si presenta diviso in due parti: la prima da 126 A a 136 E, la seconda da 136 E a 166 C » (p. 99).

⁶ Sulla natura di tale interpretazione, che da Zenone passa a Parmenide dando luogo a un ridisegno complessivo della scuola di Elea, e sul significato di questa operazione rispetto alla stessa filosofia platonica, cfr. MIGLIORI, *Dialettica...*, pp. 370-397.

sti affermava che il Tutto è Uno (ossia affermava l'*unità* e l'*unicità* dell'essere); e gli avversari dalla affermazione « l'Uno è » ricavavano tutta una serie di conseguenze assurde, contrarie alla tesi in maniera sistematica, e, quindi, tali da distruggerla.

Orbene, nel suo scritto, Zenone restituiva la pariglia agli avversari di Parmenide, mostrando come l'ipotesi di tali avversari, i quali sostenevano all'opposto che « i molti sono » (e quindi che l'*Uno non è*), comportasse conseguenze *ancora più assurde rispetto a quelle comportate dalla tesi di Parmenide*. Di conseguenza, la prova della impossibilità della tesi « pluralistica », opposta a quella « monistica » di Parmenide, risultava una conferma dialettica del monismo medesimo, come dice il seguente testo:

« Capisco, Parmenide » disse Socrate « che il nostro Zenone non vuole guadagnarsi il tuo affetto solo per altre cose con l'amicizia, ma anche con lo scritto. Infatti, in un certo senso, ha scritto lo stesso che hai scritto tu; però cambiando direzione, cerca di illuderci che dice alcunché di diverso. Tu, infatti, nel tuo poema dici che *il tutto è uno*, e di questo fornisci prove belle e buone. Zenone, da parte sua, dice che *i molti non sono*, e anch'egli adduce prove assai numerose e grandi. Orbene, il fatto che uno di voi due *affermi l'uno* e che l'altro *neghi invece i molti*, e che ciascuno di voi due parli in maniera da sembrare di non dire le medesime cose, pur dicendo all'incirca le medesime cose, mi dà l'impressione che i vostri discorsi vengano fatti al di sopra di noi ».

« Sì, o Socrate » rispose Zenone. « Però tu non hai colto per intero la verità del mio scritto. Però, come le cagne della Laconia tu inseguì bene e trovi le tracce delle cose dette. Ma, prima di tutto, ti sfugge questo: che il mio scritto non ha affatto la pretesa di essere scritto con il proposito che dici tu, e in modo da renderlo oscuro agli uomini, come se venisse portata a compimento una grande cosa. Ma tu parli di qualcosa di marginale, mentre, in verità, queste cose sono un soccorso al discorso di Parmenide, contro coloro che cercano di renderlo comico, sostenendo che, *se l'uno è*, ne deriva che il discorso subisce molte conseguenze ridicole e in contrasto con esso. Perciò questo scritto controbatte obiezioni contro coloro che affermano che *i molti sono*, e contrappone le stesse cose e anche di più, volendo dimostrare questo: che verrebbe a subire conseguenze ancora più ridicole la loro ipotesi "*se i molti sono*" che non l'ipotesi "*se l'uno è*", se uno la segue in maniera adeguata »⁷.

⁷ *Parmenide*, 128 A 4 - D 6: Μανθάνω, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ὃ Παρμενίδη, ὅτι Ζήνων ὅδε οὐ μόνον τῇ ἄλλῃ σου φιλίᾳ βούλεται ὠκειῶσθαι, ἀλ-

III. ALCUNE OBIEZIONI CONTRO LA TEORIA DELLE IDEE

Nella seconda parte, Socrate presenta la teoria delle Idee, le quali sono strutturalmente *molteplici*. Il dialogo ridifende, quindi, la molteplicità, ma spostandosi su un altro piano rispetto ai Pluralisti avversari degli Eleati. Questi ultimi, infatti, si muovevano *sul piano del sensibile*, mentre Platone, nel nostro scritto, si muove sul piano guadagnato con la « seconda navigazione », ossia *sul piano dell'intelligibile*. Ora, come già sappiamo, tutte le contraddizioni del *molteplice sensibile* sono risolte e superate appunto con la dottrina delle Idee. La *partecipazione* delle cose alle Idee spiega, dunque, tutte le contraddizioni che si riscontrano nell'ambito del molteplice sensibile. Sarebbe, pertanto, cosa assai grave se le contraddizioni rilevate nell'ambito del molteplice sensibile si ripresentassero nella stessa forma o in forma analoga sul nuovo piano delle Idee, ossia se le contraddizioni si ripresentassero anche nell'ambito della pluralità intelligibile. È proprio su questo problema che Platone richiama fermamente l'attenzione. Ecco il testo molto importante:

« Ma io lo ammetto » rispose Socrate « e credo che la cosa stia come tu dici. Ma dimmi un po' questo: non credi che ci sia una Idea in sé e per sé di Somiglianza, ed un'altra a questa contraria, che è il Dissimile; e che di queste, che so-

λά και τῷ συγγράμματι. ταῦτόν γάρ γέγραφε τρόπον τινά ὅπερ σύ, μεταβάλλων δὲ ἡμᾶς πειράται ἐξαπατᾶν ὡς ἕτερόν τι λέγων. σύ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φῆσι εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τούτων τεκμήρια παρέχη καλῶς τε καὶ εὖ· ὅδε δὲ αὐτὸ οὐ πολλά φησιν εἶναι, τεκμήρια δὲ καὶ αὐτὸς πάμπολλα καὶ παμμεγέθη παρέχεται. τὸ οὖν τὸν μὲν ἐν φάναι, τὸν δὲ μὴ πολλά, καὶ οὕτως ἐκάτερον λέγειν ὥστε μηδὲν τῶν αὐτῶν εἰρηκέναι δοκεῖν σχεδόν τι λέγοντας ταῦτά, ὑπὲρ ἡμᾶς τοὺς ἄλλους φαίνεται ὑμῖν τὰ εἰρημένα εἰρησθαι.

Ναί, φάναι τὸν Ζήνωνα, ὦ Σώκρατες. σύ δ' οὖν τὴν ἀλήθειαν τοῦ γράμματος οὐ πανταχοῦ ἤσθησαι. καίτοι ὥσπερ γε αἱ Λάκαινοι σχύλακες εὖ μεταθεῖς τε καὶ ἰχνεύεις τὰ λεχθέντα· ἀλλὰ πρῶτον μὲν σε τοῦτο λανθάνει, ὅτι οὐ παντάπασιν οὕτω σεμνύνεται τὸ γράμμα, ὥστε ἅπερ σύ λέγεις διανοηθὲν γραφῆναι, τοὺς ἀνθρώπους δὲ ἐπικρυπτόμενον ὡς τι μέγα διαπραττόμενον· ἀλλὰ σύ μὲν εἶπες τῶν συμβεβηκότων τι, ἔστι δὲ τό γε ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα [τὰ γράμματα] τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμωδεῖν ὡς εἰ ἐν ἔστι, πολλά καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ. ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλά λέγοντας, καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτά καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις, εἰ πολλά ἐστίν, ἢ ἡ τοῦ ἐν εἶναι, εἴ τις ἰκανῶς ἐπεξίει.

no due, partecipiamo tu ed io e le altre cose che chiamiamo molte? E le cose che partecipano della Somiglianza diventano simili a causa di questa, e tanto quanto ne partecipano; mentre le cose che partecipano della Dissomiglianza diventano dissimili, e quelle che partecipano dell'una e dell'altra diventano e l'una e l'altra? E se anche tutte le cose che partecipano dell'una e dell'altra sono contrarie, e appunto perché partecipano sono simili e dissimili rispetto a se medesime, che meraviglia c'è? *Infatti, se uno dimostrasse che i Simili in sé diventano Dissimili, o i Dissimili Simili, sarebbe, credo, una cosa mostruosa; ma se dimostrasse che le cose che partecipano dell'una e dell'altra sono affette dall'una e dall'altra, non mi sembra, o Zenone, che sia affatto una cosa assurda; e nemmeno se uno dimostrasse che tutte le cose sono uno per il motivo che partecipano dell'Uno, e che quelle cose sono, d'altra parte, molte per il motivo che partecipano della Molteplicità. Ma se dimostrerà che ciò che è Uno è esso stesso Molti, e che i Molti sono Uno, questo mi meraviglierebbe veramente.* E questo vale per tutte le altre cose: *se uno dimostrasse soggetti a queste affezioni contrarie i generi e le Idee in sé, questo meriterebbe davvero meraviglia; ma se uno dimostrasse che io sono una e molte cose, che cosa implicherebbe meraviglia, se dicesse, quando volesse farmi apparire molti, che io ho cose a destra e altre a sinistra, ed altre davanti e altre dietro, e alla stessa maniera in alto e in basso: infatti io partecipo, credo, della Molteplicità; e, invece, quando vorrà dimostrare che sono uno, dirà che di sette che siamo noi, io sono un solo uomo, in quanto partecipo anche dell'Uno, di modo che dimostrerà vera e l'una e l'altra.* Dunque, se uno cercherà di dimostrare per siffatte cose che sono uno e molti, come ad esempio pietre e legni e cose del genere, diremo che egli dimostra che quelle cose sono uno e molti, *ma non che l'Uno è Molti e i Molti sono Uno; e non ci dice niente di sorprendente, bensì cose che tutti potremmo ammettere.* Ma, e questo era ciò che poco fa dicevo, *se uno prima di tutto distinguesse separando l'una dall'altra le Idee in sé, come ad esempio la Somiglianza e la Dissomiglianza, la Molteplicità e l'Uno, la Quietè e il Moto, e così tutte le altre di questo tipo, e poi dimostrasse che esse sono capaci in se stesse di mescolarsi e di separarsi, allora sì, o Zenone, rimarrei veramente stupito.* Queste cose, è vero, mi pare che tu le abbia trattate con grande vigore, tuttavia mi stupirebbe molto di più, come dico, *se uno potesse dimostrare queste stesse aporie addirittura nell'ambito delle Idee medesime, ossia che come le avete dimostrate negli oggetti che vediamo,*

così si verificano anche negli oggetti che cogliamo con il ragionamento »⁸.

Questa sfida socratica provoca l'intervento dello stesso Parmenide, il quale si assume di persona l'onere della confutazione. Si noti che, a questo punto, *la dialettica eleatica si sposta, con una vera e propria metabasi, sul piano guadagnato dalla platonica « seconda navigazione »*. Tuttavia al primo giro la dialettica di Parmenide si limita a rilevare aporie, ossia difficoltà e contraddizioni incluse nella stessa teoria delle Idee, mentre nella terza parte si dispiegherà in tutta la sua potenza e portata, spingendosi fino al livello dei Principi supremi.

Le difficoltà sollevate da Parmenide contro la teoria delle

⁸ *Parmenide*, 128 E 5 - 130 A 2: 'Ἄλλ' ἀποδέχομαι, φάναι τὸν Σωκράτη, καὶ ἡγοῦμαι ὡς λέγεις ἔχειν. τόδε δέ μοι εἶπέ· οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὐ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον· τούτοις δὲ δυοῖν ὄντων καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τὰλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν; καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίνεσθαι ταύτη τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα; εἰ δὲ καὶ πάντα ἐναντίων ὄντων ἀμφοτέρων μεταλαμβάνει, καὶ ἔστι τῷ μετέχειν ἀμφοῖν ὁμοιά τε καὶ ἀνόμοια αὐτὰ αὐτοῖς, τί θαυμαστόν; εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὁμοιά τις ἀπέφαινε ἀνόμοια γιγνόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, τέρας ἂν οἶμαι ἦν· εἰ δὲ τὰ τούτων μετέχοντα ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα ἀποφαίνει πεπονθότα, οὐδὲν ἔμοιγε, ὦ Ζήνων, ἄτοπον δοκεῖ, οὐδέ γε εἰ ἐν ἅπαντα ἀποφαίνει τις τῷ μετέχειν τοῦ ἐνός καὶ ταῦτα ταῦτα πολλὰ τῷ πλήθους αὐ μετέχειν. ἀλλ' εἰ ὃ ἔστιν ἓν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὐ τὰ πολλὰ δὴ ἓν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι. καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὡσαύτως· εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη ἐν αὐτοῖς ἀποφαίνοι τὰναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα, ἄξιον θαυμάζειν· εἰ δ' ἐμὲ ἐν τις ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλὰ, τί θαυμαστόν, λέγων, ὅταν μὲν βούληται πολλὰ ἀποφῆναι, ὡς ἕτερα μὲν τὰ ἐπὶ δεξιὰ μου ἔστιν, ἕτερα δὲ τὰ ἐπ' ἀριστερά, καὶ ἕτερα μὲν τὰ πρόσθεν, ἕτερα δὲ τὰ ὀπίσθεν, καὶ ἄνω καὶ κάτω ὡσαύτως — πλήθους γὰρ οἶμαι μετέχω — ὅταν δὲ ἓν, ἐρεῖ ὡς ἐπὶ τῶν ὄντων εἰς ἐγὼ εἶμι ἄνθρωπος μετέχων καὶ τοῦ ἐνός· ὥστε ἀληθῆ ἀποφαίνει ἀμφοτέρα. ἐὰν οὖν τις τοιαῦτα ἐπιχειρῇ πολλὰ καὶ ἐν ταῦτόν ἀποφαίνειν, λίθους καὶ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα, τί φήσομεν αὐτόν πολλὰ καὶ ἐν ἀποδεικνύναι, οὐ τὸ ἓν πολλὰ οὐδὲ τὰ πολλὰ ἓν, οὐδέ τι θαυμαστόν λέγειν, ἀλλ' ἅπερ ἂν πάντες ὁμολογοῖμεν· ἐὰν δὲ τις ὧν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη, οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλήθος καὶ τὸ ἓν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἴτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράνυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ', ἔφη, θαυμαστῶς, ὦ Ζήνων. ταῦτα δὲ ἀνδρείως μὲν πάνυ ἡγοῦμαι πεπραγματεῦσθαι· πολὺ μεντᾶν ὧδε μᾶλλον, ὡς λέγω, ἀγασθείην εἰ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν ταύτην ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἶδεσι παντοδαπῶς πλεκομένην, ὡπερ ἐν τοῖς ὄρωμένοις διήλθετε, οὕτως καὶ ἐν τοῖς λογισμῶ λαμβανομένοις ἐπιδείξαι.

Idee sono sette⁹, e alcune di esse erano evidentemente già molto diffuse all'epoca della composizione del dialogo (alcune delle principali ritornano anche nella *Metafisica* di Aristotele e sono per questo diventate famosissime)¹⁰.

Gioverà elencarle e riassumerle in breve, perché alcune di esse sono molto importanti, *in quanto dimostrano come Platone fosse perfettamente consapevole di una serie di difficoltà che la nuova teoria implicava, e anche del modo in cui si dovessero risolvere.*

(1) La prima serie di problemi posti da Parmenide non comporta, strettamente parlando, una vera difficoltà, anzi culmina in un'affermazione di valore generale. Si parte dalla necessità di *stabilire di che cosa esistano Idee* (naturalmente si intendono le Idee come trascendenti rispetto alle cose sensibili). Socrate dice (a) di essere sicurissimo dell'esistenza delle Idee corrispondenti ai valori etici, (b) di avere avuto qualche perplessità nell'ammettere Idee per gli oggetti naturali (come uomo, acqua, fuoco e simili), (c) di non ammettere Idee di peli, di fango, di macchie, e in genere di cose spregevoli.

⁹ Queste aporie, che esamineremo, ruotano tutte, in modi differenti e complessi, sulla concezione delle Idee intelligibili come *separate* dalle cose sensibili. Si tenga però presente che la « separazione » com'è qui intesa, implica una scarsa comprensione dell'esito della « seconda navigazione ». Non sono quindi critiche che PLATONE fa a sé, ma sono rivolte a quei pensatori che facevano obiezioni alla teoria delle Idee senza aver compreso il piano sul quale essa si fondava.

¹⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 9. MIGLIORI ha scritto un intero capitolo (pp. 132-160) per evidenziare la ricchezza di informazioni e di approfondimenti teoretici che è contenuta in questa sezione del dialogo. Emerge così una notevole articolazione delle cosiddette sette aporie. Esse risultano, in realtà, essere: a) un'affermazione in positivo (la prima, sull'esistenza di Idee per tutti gli oggetti); b) due aporie vere e proprie (la seconda, sulla partecipazione; la terza, sulla natura dell'Idea); c) due fallimentari tentativi svolti da Socrate per fuoriuscire da queste difficoltà (il quarto argomento, che propone di intendere l'Idea come pensiero; il quinto che ipotizza un rapporto tra Idee e cose come tra modello e copie); d) due difficoltà maggiori (che non riguardano le Idee in sé e per sé, ma la conoscenza delle Idee da parte degli uomini e della realtà terrena da parte degli Dei). Inoltre, MIGLIORI, mettendo in risalto come il ruolo di Socrate scemi via via che l'argomentare procede, sottolinea correttamente che, così, ci si avvia verso un ambito di pensiero che è ben oltre il quadro della reinterpretazione platonica del socratismo, in quanto implica quei Principi che richiedono il diretto apporto della dialettica eleatica in modo strutturale. (pp. 164-167).

Parmenide nota che questa limitazione è *ingiustificata*, e che solo perché giovanissimo, ossia perché inesperto, Socrate la pensa in questo modo. Quando Socrate sarà cresciuto e in lui la filosofia sarà penetrata a fondo, e comprenderà che non sono da tenere in conto le opinioni comuni degli uomini, *imparerà a non disprezzare alcun oggetto, e quindi ad ammettere Idee di tutto*.

È chiaro che Platone ci dice, con questo, quale sia la corretta posizione da assumere: una volta imboccata una strada, bisogna avere il coraggio di spingersi fino in fondo, in modo coerente e conseguente. Dunque, dal mondo ideale nulla va escluso. Con la implicita ammissione di questa tesi, prosegue la restante discussione ¹¹.

(2) La seconda aporia, come la successiva, cerca di mettere in crisi la teoria delle Idee, rilevando le difficoltà del rapporto di *partecipazione* fra oggetti sensibili e Idee. Infatti gli oggetti sensibili non possono « partecipare » dell'Idea corrispondente *per intero* (ossia dell'Idea tutta intera), perché non si vede come essa potrebbe restare *una e identica* in ciascuno e in tutti gli oggetti che ne partecipano, se non frazionandosi, cioè moltiplicandosi. Ma, se si ammette questo, si avranno conseguenze altrettanto assurde: per esempio si dovrà ammettere che le cose grandi sensibili partecipino di una *frazione* dell'Idea di grande, e quindi di una *parte* dell'Idea di grande, che è ovviamente minore (in quanto frazione) rispetto al grande-in-sé (ossia rispetto all'Idea nella sua totalità). Ma questo non regge ¹².

(3) La terza aporia cerca di dimostrare che il nesso logico-metodologico che conduce alla teoria delle Idee, a ragione porta a superare le Idee medesime, trascinando in una sorta di *processo all'infinito* nel modo che segue.

Le Idee sono introdotte come unità del molteplice: per esempio, la molteplicità delle cose grandi e i vari tipi di grandezze sensibili vengono spiegati supponendo che esista una unica Idea di grande, partecipando alla quale le cose grandi sono grandi. Ma, obietta Parmenide, applicando lo stesso procedimento logico, io posso sostenere che fra le molte cose grandi sensibili, da una parte, e l'Idea di grande, dall'altra, occorra un *tertium quid*

¹¹ *Parmenide*, 130 B-E.

¹² *Parmenide*, 130 E - 131 E.

che le unifichi, ossia l'esistenza di una *terza grandezza*. Ma poi, daccapo, per le medesime ragioni, si dovrà introdurre una ulteriore grandezza ideale che unifichi le altre, e così di seguito, *all'infinito*¹³.

L'argomento è diventato celeberrimo con l'espressione « argomento del terzo uomo » consacrata da Aristotele. Per spiegare i molteplici uomini sensibili, sulla base della logica su cui si ritiene costruita la teoria delle Idee di Platone, occorre introdurre l'Idea di uomo concepita come unità (intelligibile) della molteplicità (sensibile). Ma fra gli uomini sensibili e l'Idea dell'uomo, occorrerebbe stabilire una ulteriore unificazione, ossia introdurre una ulteriore Idea unificante gli uomini sensibili e l'Idea di uomo, e, quindi, si introdurrebbe in tal modo un « terzo » uomo; e poi, daccapo, sulla base dei medesimi principi, occorrerebbe introdurre un « quarto » uomo, un « quinto », e così via all'infinito. È stato, questo, uno dei cavalli di battaglia di Aristotele contro la teoria delle Idee di Platone¹⁴.

(4) Socrate tenta di evitare le aporie di cui sopra, proponendo di intendere le Idee come « pensiero » (νόημα), e quindi di *spostare la dottrina dal piano ontologico a quello noologico, e quindi di ridurla ad una pura dimensione dell'anima, ossia dell'intelligenza*. In tal caso, ciascuna Idea-pensiero sarebbe una sola, e pertanto cadrebbero tutti gli inconvenienti.

Ma Parmenide risponde che *un pensiero è sempre pensiero di qualche cosa di reale*, e che questo « qualcosa » si dovrà supporre presente in tutte le cose che si pensano mediante le Idee. Ma allora ne derivano queste conseguenze. (a) Tutte le cose, essendo formate di pensieri, sono pensanti. (b) Oppure, pur essendo formate di pensieri, risultano essere pensieri che non pensano. Queste conseguenze sono, ovviamente, assurde e insostenibili¹⁵.

(5) La quinta aporia riprende la questione del nesso di partecipazione delle cose alle Idee, cercando di intenderlo nel senso di « imitazione ». Le Idee sono come « modelli », le cose sensi-

¹³ *Parmenide*, 132 A-B.

¹⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 9, 990 b 15 ss. Cfr. il nostro commentario, vol. I, pp. 193 ss.

¹⁵ *Parmenide*, 132 B-C.

bili sono come copie e immagini, e il rapporto di queste e quelle è di *somiglianza*.

Ma, in questo modo, rispunterà la difficoltà già emersa nel « terzo uomo ». Infatti se, per spiegare la somiglianza fra alcune cose sensibili, postuliamo una Idea unica di cui esse sono copie, e a cui quindi comunemente somigliano, a sua volta occorrerà introdurre una ulteriore Idea-archetipo che spieghi la somiglianza fra le cose e la prima Idea introdotta, e poi, per le stesse ragioni, una ulteriore Idea con analoga funzione, e così all'infinito ¹⁶.

(6) La sesta difficoltà, la prima delle due che Parmenide considera più importanti, gioca sulla separazione totale fra mondo delle Idee e mondo delle cose sensibili, come esito delle precedenti aporie. Le Idee sono *in sé e per sé* e non *in noi*. Pertanto esse dipendono esclusivamente da se medesime e dai rapporti che intrattengono fra di loro, mentre, dal canto loro, le cose di questo mondo, pur avendo lo stesso nome delle Idee, non dipendono dalle Idee, ma da se stesse. Le Idee non hanno efficacia su di noi, né ciò che è in noi lo ha sulle Idee. Insomma, i due mondi non interagiscono reciprocamente dal punto di vista ontologico.

Una conclusione dello stesso genere viene tratta, per analoghe ragioni, anche dal punto di vista gnoseologico. L'*idea di scienza* non è *la nostra scienza*. La scienza della verità è, ovviamente, solo la prima; per contro, la *nostra scienza*, quella cioè che è presente in noi uomini qui sulla terra, non potrà essere, di conseguenza, scienza della verità, ossia scienza delle Idee. Pertanto, a noi uomini le Idee risulteranno inconoscibili ¹⁷.

(7) La settima argomentazione è il rovesciamento simmetrico della sesta. Se ciascuno dei due mondi (quello sensibile e quello intelligibile) ha rapporto solamente con se medesimo, il potere perfetto e la scienza vera che Dio possiede avranno efficacia nell'ambito del mondo delle Idee, ma non avranno efficacia alcuna su di noi e sul nostro mondo. Dio conoscerà l'Idea dell'uomo e le Idee delle cose e agirà su di loro, ma non conoscerà gli uomini reali, e non agirà su di loro. Ma tale conclusione appare talmente inaccettabile a Socrate che egli deve concludere che è un discorso ben strano quello che priva la divinità del sapere ¹⁸.

¹⁶ *Parmenide*, 132 C - 133 B.

¹⁷ *Parmenide*, 133 B - 134 C.

¹⁸ *Parmenide*, 134 C-E.

Queste sono le difficoltà espressamente tematizzate nel testo che stiamo esaminando; ma si dice esplicitamente che ve ne sono anche « altre ». Ovviamente, già all'epoca in cui Platone scriveva questo dialogo, come abbiamo sopra accennato, circolava un intero repertorio di obiezioni, di cui Aristotele ci ha tramandato un elenco nutritissimo¹⁹.

Leggere queste critiche è un autentico divertimento dello spirito, per chi ha compreso il giusto senso della teoria delle Idee. Qui Platone si comporta con gli avversari, per usare una immagine plastica, come il gatto con il topo: non vibra subito il colpo mortale, ma giocherella, fingendo addirittura di lasciarlo libero, salvo a riprenderlo al momento giusto per appioppargli il colpo di grazia.

Si potrebbe già dire che, in generale, queste critiche, e proprio quelle che appaiono come le più terribili, in realtà nascono da un clamoroso errore di fondo: esse trattano le Idee, che sono da Platone introdotte come « cause », alla stregua stessa delle cose di cui sono cause, *ossia abbassano la causa allo stesso livello dei causati*, con tutte le conseguenze che questo errore comporta.

Ma Platone preferisce non imboccare questa scorciatoia e battere *la strada più lunga*, che, per lui, in filosofia è l'unica sicura.

La sua risposta globale, che serve a chiudere questa seconda parte e ad aprire la terza, è la seguente. Platone fa dire in breve a Parmenide che *ci vuole uno spirito privilegiato per capire la teoria delle Idee* (ossia che essa è ben lungi dall'essere conosciuta da molti) e che *ce ne vuole uno ancor più privilegiato per saperla insegnare e per saperla comunicare agli altri*.

E in bocca a Socrate, Platone mette la seguente conclusione: *la teoria delle Idee suscita aporie, ma se la si elimina, si eliminano lo stesso pensare e la stessa dialettica; ma con ciò finirebbe la filosofia*. È, questa, una affermazione importantissima:

« Eppure, o Socrate » disse Parmenide « le Idee implicano necessariamente queste difficoltà, e molte altre ancora oltre queste, se tali Idee degli esseri ci sono, e si definisce ciascuna Idea come qualcosa in sé; cosicché, chi ascolta tro-

¹⁹ Cfr. *Parmenide*, 135 A; cfr. inoltre: ARISTOTELE, *Metafisica*, A 9, *passim*.

va difficoltà, e obietta che queste Idee non ci sono, oppure che, *se anche ci fossero veramente, sarebbe assai necessario che esse fossero inconoscibili alla natura umana*; e chi dicesse questo, sembrerebbe dire qualcosa di concreto, e, come poco fa si diceva, sarebbe, in maniera straordinaria, difficile da persuadere. *E dovrebbe essere un uomo di natura veramente eccellente colui che potesse essere in grado di comprendere che c'è di ciascuna cosa un genere e una essenza in sé e per sé; ma dovrebbe essere un uomo ancor più mirabile colui che fosse in grado di trovare e di insegnare ad un altro tutte queste cose dopo aver fatto un esame in modo adeguato* ».

« Sono d'accordo con te, o Parmenide » disse Socrate « infatti tu parli certamente secondo il mio pensiero ».

« Però, o Socrate » disse Parmenide « se qualcuno non ammetterà che ci siano Idee degli esseri, riferendosi alle aporie di prima e ad altre simili, e non distinguerà un'Idea per ogni singola cosa, *non avrà neppure un punto di riferimento per il suo pensiero, appunto non ammettendo che ci sia un'Idea di ciascuno degli esseri che sia sempre la medesima, e in questo modo distruggerà la potenza della dialettica*. Ma una cosa di questo genere mi pare che tu l'abbia capita, e anche molto »²⁰.

È chiaro, dunque, che la teoria delle Idee va mantenuta. Come sia possibile liberarla dalle aporie, risulterà dalla dottrina dei Principi introdotta nella terza parte.

²⁰ *Parmenide*, 134 E 9 - 135 C 3: Ταῦτα μέντοι, ὦ Σώκρατες, ἔφη ὁ Παρμενίδης, καὶ ἔτι ἄλλα πρὸς τούτοις πάνυ πολλὰ ἀναγκαῖον ἔχειν τὰ εἶδη, εἰ εἰσὶν αὐταὶ αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων καὶ ὀριεῖται τις αὐτό τι ἕκαστον εἶδος· ὥστε ἀπορεῖν τε τὸν ἀκούοντα καὶ ἀμφισβητεῖν ὡς οὔτε ἔστι ταῦτα, εἴ τε ὅτι μάλιστα εἶη, πολλὴ ἀνάγκη αὐτὰ εἶναι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἄγνωστα, καὶ ταῦτα λέγοντα δοκεῖν τε τι λέγειν καί, ὃ ἄρτι ἐλέγομεν, θαυμαστῶς ὡς δυσανάπειστον εἶναι. καὶ ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφυοῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἕκαστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὐτήν, ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὐρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένου διδάξαι ταῦτα πάντα ἱκανῶς διευκρινησάμενον.

Συγχωρῶ σοι, ἔφη, ὦ Παρμενίδη, ὁ Σωκράτης· πάνυ γάρ μοι κατὰ νοῦν λέγεις.

Ἄλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἴ γέ τις δὴ, ὦ Σώκρατες, αὐτὴν μὴ εἶδει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὀριεῖται εἶδος ἑνὸς ἕκαστου, οὐδὲ ὅποι τρέπει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἑῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἕκαστου τὴν αὐτὴν αἰεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασιν διαφθερεῖ. τοῦ τοιούτου μὲν οὖν μοι δοκεῖς καὶ μᾶλλον ἠσθῆσθαι.

IV. IL METODO DIALETTICO PORTATO DAL PIANO FISICO A QUELLO METAFISICO CON LA « SECONDA NAVIGAZIONE »

Si apre, così, la terza parte del dialogo (la più lunga e la più complessa)²¹. Questa parte ha una sorta di prologo di carattere metodologico e programmatico, che disvela gran parte degli intendimenti perseguiti da Platone. Intanto, si dice che la condizione per non cadere in quelle aporie che abbiamo esaminato e quindi per risolverle, è *l'esercizio dialettico* (quell'esercizio di lunga durata e di grande impegno che Platone prescriveva nell'Accademia). E non sarà certamente il vecchio esercizio dialettico condotto sul piano fisico dagli Eleati, ma un nuovo esercizio condotto sul piano guadagnato da quella che il *Fedone* chiama la « seconda navigazione » e che ben conosciamo, ossia la dialettica a livello del mondo intelligibile. Lo schema dicotomico della dialettica di Zenone va dunque ripreso, sul nuovo piano, e quindi *operando una autentica metabasi*²².

Lo schema del procedimento formulato da Zenone e da applicare sul nuovo piano metafisico è il seguente. Si deve porre l'ipotesi dell'esistenza di una Idea, e poi vedere che cosa ne consegua, considerandola in rapporto a sé e in rapporto al suo contrario; quindi si deve porre anche l'ipotesi che quell'Idea non esista e si deve verificare in modo analogo che cosa ne consegua considerandola in rapporto a sé e in rapporto al suo opposto. Questo dovrà farsi non solo per l'Uno e per i Molti, ma altresì per le Idee di *simile* e di *dissimile*, di *movimento* e di *quiete*, di *essere* e di *non-essere*, e così via, ossia per tutte le Metaidee²³.

Per richiamare l'attenzione del lettore al fatto che le cose di cui si discuterà avranno alcuni legami con le « Dottrine non scritte » *riserbate alla ristretta cerchia degli scolari*, Platone mette in bocca a Zenone la significativa affermazione che, *se i presenti fossero più numerosi, non sarebbe conveniente chiedere a Parmenide di parlare, perché i più non si rendono conto della necessità di compiere quel lungo giro attraverso la totalità delle cose*. E poco più avanti Parmenide stesso riprende questo tema, dicendo *di essere disposto ad assecondare le richieste, appunto perché*

²¹ Cfr. *Parmenide*, 135 C - 166 C.

²² Cfr. *Parmenide*, 135 D-E.

²³ Cfr. *Parmenide*, 136 A-C.

« *come dice Zenone, siamo tra noi* », cioè in una cerchia ristretta di uomini scelti, appunto come era richiesto da Platone per le sue lezioni all'interno dell'Accademia intorno agli argomenti che non dovevano essere scritti.

Ma leggiamo la pagina metodologica, che contiene la dottrina-cardine del dialogo:

« Che cosa farai, dunque, della filosofia? Dove ti rivolgerai, se ignorerai queste cose? ».

« Davvero non mi pare di vederlo, almeno al momento presente ».

« Perché troppo presto » disse « prima di esserti esercitato, o Socrate, cerchi di definire il Bello, il Giusto e il Bene, e ad una ad una ciascuna delle Idee. Ho pensato su questo anche ieri l'altro, sentendoti discutere qui con questo nostro Aristotele. È bello e divino, sappi bene, l'ardore con cui tu affronti i ragionamenti, ma trattieni te stesso ed esercitati mediante quell'esercizio che pare inutile, e che dai più è denominato una chiacchiera, finché sei ancora giovane. Altrimenti la verità ti fuggirà via ».

« E quale è » disse « o Parmenide, il modo di questo esercizio? ».

« Quello » rispose « che hai sentito da Zenone. Eccetto questo, che mi è piaciuto sentirti dire a lui, ossia *che tu non eri d'accordo che l'indagine si applicasse alle cose visibili e solamente ad esse, ma che si doveva applicare a quelle cose che si possono soprattutto cogliere con il ragionamento, e che si può ritenere che siano Idee* ».

« Infatti mi pare » disse « che in questo modo non ci sia nessuna difficoltà a mostrare che gli esseri sono simili e dissimili, e che sono soggetti a qualunque altra cosa ».

« Va bene » disse. « Però oltre a quello, si deve fare anche questo: non solo, supposto che una cosa sia, esaminare le conseguenze che derivano da tale ipotesi, ma bisogna anche supporre che questa cosa medesima non sia, se vuoi fare un maggiore esercizio ».

« Come dici? » domandò.

« Per esempio » rispose « se vuoi, a proposito di questa ipotesi che Zenone ha posto, ossia *se i molti sono*, esaminare che cosa debba conseguire *sia per i molti medesimi rispetto a se medesimi e rispetto all'uno, sia per l'uno rispetto a se medesimo e rispetto ai molti. E d'altra parte, se i molti non sono*, esaminare di nuovo che cosa ne conseguirà e per l'uno e per i molti, sia rispetto a se medesimi sia gli uni rispetto agli altri. E ancora, se si suppone che la *somiglianza* ci sia, oppure che non ci sia, che cosa conseguirà in riferimento all'una e all'altra ipotesi, sia per le stesse cose poste come ipotesi sia per le altre, sia rispetto a se medesime sia rispetto alle altre. E lo stesso è il

discorso intorno al *dissimile*, intorno al *movimento*, intorno alla *quiete*, intorno alla *generazione* e alla *corruzione*, intorno all'essere stesso e al *non-essere*. E, in una parola, intorno a qualunque cosa di cui uno ogni volta ponga l'ipotesi che sia e che non sia o che sia affetto da qualunque altra affezione, bisogna esaminare le conseguenze che ne derivano sia in rapporto alla cosa stessa sia in rapporto a ciascuna delle altre, qualunque cosa scelga, e sia rispetto a più cose sia rispetto a tutte quante insieme; e, viceversa, bisogna esaminare queste cose sia rispetto a se medesime sia rispetto a qualsiasi altra cosa tu ogni volta scelga, sia che la cosa posta come ipotesi tu abbia posto che sia, sia che tu abbia posto che non sia, dopo aver fatto un esercizio perfetto, se vuoi vedere la verità in maniera compiuta ».

« Tu parli » disse « di un esercizio enorme, o Parmenide, ed io non capisco molto. Ma perché non mi offri tu stesso una esposizione, ponendo una ipotesi, affinché io possa capire di più? ».

« Una gran fatica, o Socrate » disse « tu imponi ad un uomo della mia età ».

« Ma perché, Zenone » disse Socrate « non ci offriresti tu una esposizione? ».

« E Zenone » disse « rispose ridendo: Ma abbiamo bisogno di Parmenide stesso, o Socrate, perché non è davvero una cosa di poco conto quella che dici. O non vedi quale grande fatica imponi? *Se noi fossimo qui in maggior numero, non sarebbe conveniente pregarlo, perché è sconveniente parlare di cose simili davanti a molti, specialmente per un uomo della sua età. Infatti i più non sanno che, senza questo percorrere tutte le cose in tutti i sensi è impossibile incontrare la verità e averne conoscenza.* E dunque, Parmenide, anch'io mi unisco a Socrate per poterti ascoltare dopo molto tempo ».

« Dopo queste cose Antifonte narrò che Pitodoro riferiva che lui stesso e Aristotele e gli altri avevano pregato Parmenide di offrire dimostrazione di ciò che intendeva dire e di non fare diversamente ».

« E Parmenide, allora, disse: È necessario ubbidire, però mi pare che mi accada ciò che è accaduto al cavallo di Ibico, al quale, con molte gare alle spalle e molto vecchio, al momento di affrontare una gara e legato al cocchio e in trepidazione per la sua esperienza di ciò che stava per affrontare, il poeta, paragonando se stesso, diceva che anch'egli, pur essendo così vecchio, era costretto ad affrontare l'amore. E anche a me, al ricordo, pare di provare una gran paura di come alla mia età debba attraversare un tale e così grande mare di discorsi. *Tuttavia, bisogna che io vi accontenti, anche perché, come dice Zenone, siamo tra di noi.* Dunque, da dove dovremo cominciare, e che cosa porremo come prima ipotesi? Oppure volete, dal momento che si ritiene di *giocare questo gioco laborioso, che io cominci proprio da me e dalla*

mia stessa ipotesi, ossia ponendo l'ipotesi intorno all'Uno medesimo, tanto che esso sia Uno quanto che esso non sia Uno, quali siano le conseguenze che ne debbono derivare? ».

« Certamente » rispose Zenone.

« Allora, chi mi darà risposta? Non il più giovane? Infatti il più giovane mi darà pochissime preoccupazioni, e mi darà in risposta soprattutto le cose che crede, e dunque la sua risposta sarà per me un riposo ».

« Eccomi a te, Parmenide » disse Aristotele. « È a me, infatti, che ti riferisci, quando dici "il più giovane". Domanda, dunque, ed io risponderò »²⁴.

²⁴ *Parmenide*, 135 C 5 - 137 C 3: Τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι; πῆ τρέψῃ ἀγνοουμένων τούτων;

Οὐ πάνυ μοι δοκῶ καθορᾶν ἔν γε τῷ παρόντι.

Πρῶ γάρ, εἰπεῖν, πρὶν γυμνασθῆναι, ὧ Σώκρατες, ὀρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλόν τέ τι καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἔν ἕκαστον τῶν εἰδῶν. ἐνενόησα γάρ καὶ πρῶην σου ἀκούων διαλεγόμενου ἐνθάδε Ἀριστοτέλει τῷδε. καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὐ ἴσθι, ἡ ὀρμὴ ἦν ὀρμᾶς ἐπὶ τοὺς λόγους· ἔλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύζεται ἡ ἀλήθεια.

Τίς οὖν ὁ τρόπος, φάναι, ὧ Παρμενίδη, τῆς γυμνασίας;

Οὗτος, εἶπεν, ὄνπερ ἤκουσας Ζήνωνος. πλὴν τοῦτό γέ σου καὶ πρὸς τοῦτον ἠγάσθην εἰπόντος, ὅτι οὐκ εἷας ἐν τοῖς ὀρωμένοις οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἶδη ἂν ἠγήσασαίτο εἶναι.

Δοκεῖ γάρ μοι, ἔφη, ταύτη γε οὐδὲν χαλεπὸν εἶναι καὶ ὅμοια καὶ ἀνόμοια καὶ ἄλλο ὅτιοῦν τὰ ὄντα πάσχοντα ἀποφαίνειν.

Καὶ καλῶς γ', ἔφη. χρὴ δὲ καὶ τότε ἔτι πρὸς τούτῳ ποιεῖν, μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι.

Πῶς λέγεις; φάναι.

Οἶον, ἔφη, εἰ βούλει, περὶ ταύτης τῆς ὑποθέσεως ἦν Ζήνων ὑπέθετο, εἰ πολλά ἐστὶ, τί χρὴ συμβαίνειν καὶ αὐτοῖς τοῖς πολλοῖς πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς τὸ ἔν καὶ τῷ ἐνὶ πρὸς τε αὐτὸ καὶ πρὸς τὰ πολλά· καὶ αὐ εἰ μὴ ἐστὶ πολλά, πάλιν σκοπεῖν τί συμβήσεται καὶ τῷ ἐνὶ καὶ τοῖς πολλοῖς καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα· καὶ αὐθις αὐ εἰ ἂν ὑποθῆ εἰ ἔστιν ὁμοιότης ἢ εἰ μὴ ἔστιν, τί ἐφ' ἑκατέρας τῆς ὑποθέσεως συμβήσεται καὶ αὐτοῖς τοῖς ὑποτεθεῖσιν καὶ τοῖς ἄλλοις καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα. καὶ περὶ ἀνομοίου ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ κινήσεως καὶ περὶ στάσεως καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι· καὶ ἐνὶ λόγῳ, περὶ ὅτου ἂν αἰεὶ ὑποθῆ ὡς ὄντος καὶ ὡς οὐκ ὄντος καὶ ὅτιοῦν ἄλλο πάθος πάσχοντος, δεῖ σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἕκαστον τῶν ἄλλων, ὅτι ἂν προέλη, καὶ πρὸς πλείω καὶ πρὸς σύμπαντα

V. LA GRANDE DISCUSSIONE SUI PRINCIPI SUPREMI (L'UNO E L'ALTRO DALL'UNO) E LA DIMOSTRAZIONE DIALETTICA DELLA STRUTTURA BIPOLARE DEL REALE

Parmenide, dunque, dopo aver accettato di discutere, incomincia dall'ipotesi su cui è basata la sua stessa filosofia (che Platone intende in senso rigorosamente monistico²⁵), ossia dall'ipotesi « se l'Uno è ». Di questa ipotesi, dunque, in base allo sche-

ώσαύτως· καὶ τὰλλα αὐτὸς πρὸς αὐτὰ τε καὶ πρὸς ἄλλο ὅτι ἂν προαιρῆ αἰεὶ, ἔαντε ὡς ὄν ὑποθῆ ὁ ὑπετίθεσο, ἄντε ὡς μὴ ὄν, εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές.

Ἀμήχανόν γ' ἔφη, λέγεις, ὦ Παρμενίδη, πραγματείαν, καὶ οὐ σφόδρα μανθάνω. ἀλλὰ μοι τί οὐ διήλθες αὐτὸς ὑποθέμενός τι, ἵνα μᾶλλον καταμάθω;

Πολὺ ἔργον, φάναι, ὦ Σώκρατες, προστάτεις ὡς τηλικῶδε.

Ἄλλὰ σύ, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, Ζήνων, τί οὐ διήλθες ἡμῖν;

Καὶ τὸν Ζήωνα ἔφη γελάσαντα φάναι· Αὐτοῦ, ὦ Σώκρατες, δεώμεθα Παρμενίδου· μὴ γὰρ οὐ φαῦλον ἦ ὁ λέγει. ἦ οὐχ ὄρας ὅσον ἔργον προστάτεις; εἰ μὲν οὖν πλείους ἤμεν, οὐκ ἂν ἄξιον ἦν δεῖσθαι· ἀπρεπῆ γὰρ τὰ τοιαῦτα πολλῶν ἐναντίον λέγειν ἄλλως τε καὶ τηλικούτῳ· ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν. ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Παρμενίδη, Σωκράτει συνδέομαι, ἵνα καὶ αὐτὸς διακούσω διὰ χρόνου.

Ταῦτα δὴ εἰπόντος τοῦ Ζήωνος, ἔφη ὁ Ἀντιφῶν φάναι τὸν Πυθόδωρον, αὐτὸν τε δεῖσθαι τοῦ Παρμενίδου καὶ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς ἄλλους, ἐνδείξασθαι ὁ λέγοι καὶ μὴ ἄλλως ποιεῖν. τὸν οὖν Παρμενίδην· Ἀνάγκη, φάναι, πείθεσθαι. καίτοι δοκῶ μοι τὸ τοῦ Ἴβυκείου ἵππου πεπονθέναι, ὦ ἐκεῖνος ἀθλητῆ ὄντι καὶ πρεσβυτέρῳ, ὑφ' ἄρματι μέλλοντι ἀγωνιεῖσθαι καὶ δι' ἐμπειρίαν τρέμοντι τὸ μέλλον, ἑαυτὸν ἀπεικάζων ἄκων ἔφη καὶ αὐτὸς οὕτω πρεσβύτης ὢν εἰς τὸν ἔρωτα ἀναγκάζεσθαι ἰέναι· καγὼ μοι δοκῶ μεμνημένος μάλα φοβεῖσθαι πῶς πῶς χρὴ τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων· ὅμως δὲ δεῖ γὰρ χαρίζεσθαι, ἐπειδὴ καί, ὁ Ζήνων λέγει, αὐτοὶ ἐσμεν. πόθεν οὖν δὴ ἀρξόμεθα καὶ τί πρῶτον ὑποθησόμεθα; ἢ βούλεσθε, ἐπειδὴ περ δοκεῖ πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν, ἀπ' ἑμαυτοῦ ἄρξωμαι καὶ τῆς ἑμαυτοῦ ὑποθέσεως, περὶ τοῦ ἐνός αὐτοῦ ὑποθέμενος, εἴτε ἓν ἐστὶν εἴτε μὴ ἓν, τί χρὴ συμβαίνειν;

Πάνυ μὲν οὖν, φάναι τὸν Ζήωνα.

Τίς οὖν, εἰπεῖν, μοι ἀποκρινεῖται; ἢ ὁ νεώτατος; ἦκιστα γὰρ ἂν πολυπραγμονοῖ, καὶ ἃ οἶεται μάλιστα ἂν ἀποκρίνοιτο· καὶ ἅμα ἐμοὶ ἀνάπαυλα ἂν εἴη ἢ ἐκείνου ἀπόκρισις.

Ἔτοιμός σοι, ὦ Παρμενίδη, φάναι, τοῦτο, τὸν Ἀριστοτέλη· ἐμὲ γὰρ λέγεις τὸν νεώτατον λέγων. ἀλλὰ ἐρώτα ὡς ἀποκρινουμένου.

²⁵ In realtà, la forte coloritura monistica più che in PARMENIDE si riscontra nei discepoli ZENONE e MELISSO.

ma generale proposto, verranno esaminate le conseguenze dialettiche, concernenti appunto *l'Uno stesso e l'Altro dall'Uno*, e poi ancora le conseguenze che derivano per ciascuno di essi, considerati sia in sé sia reciprocamente; quindi verrà esaminata l'ipotesi opposta, seguendo la stessa scansione logica. Si avranno in tal modo *otto ipotesi* (meglio sarebbe dire otto corni di quattro gruppi di antinomie)²⁶, come dimostra lo schema nella pagina a fronte.

L'esame dialettico di ciascuna di queste otto tesi mette capo a risultati positivi e a risultati negativi che si alternano, ossia che dell'Uno *non si può dire nulla e che si può dire tutto*; anche dell'Altro dall'Uno, analogamente, non si può dire nulla e si può dire tutto.

Ad una superficiale lettura, potrebbe parere che il faticosissimo esercizio debba concludersi con un laboriosissimo *zero*, cioè in maniera totalmente negativa.

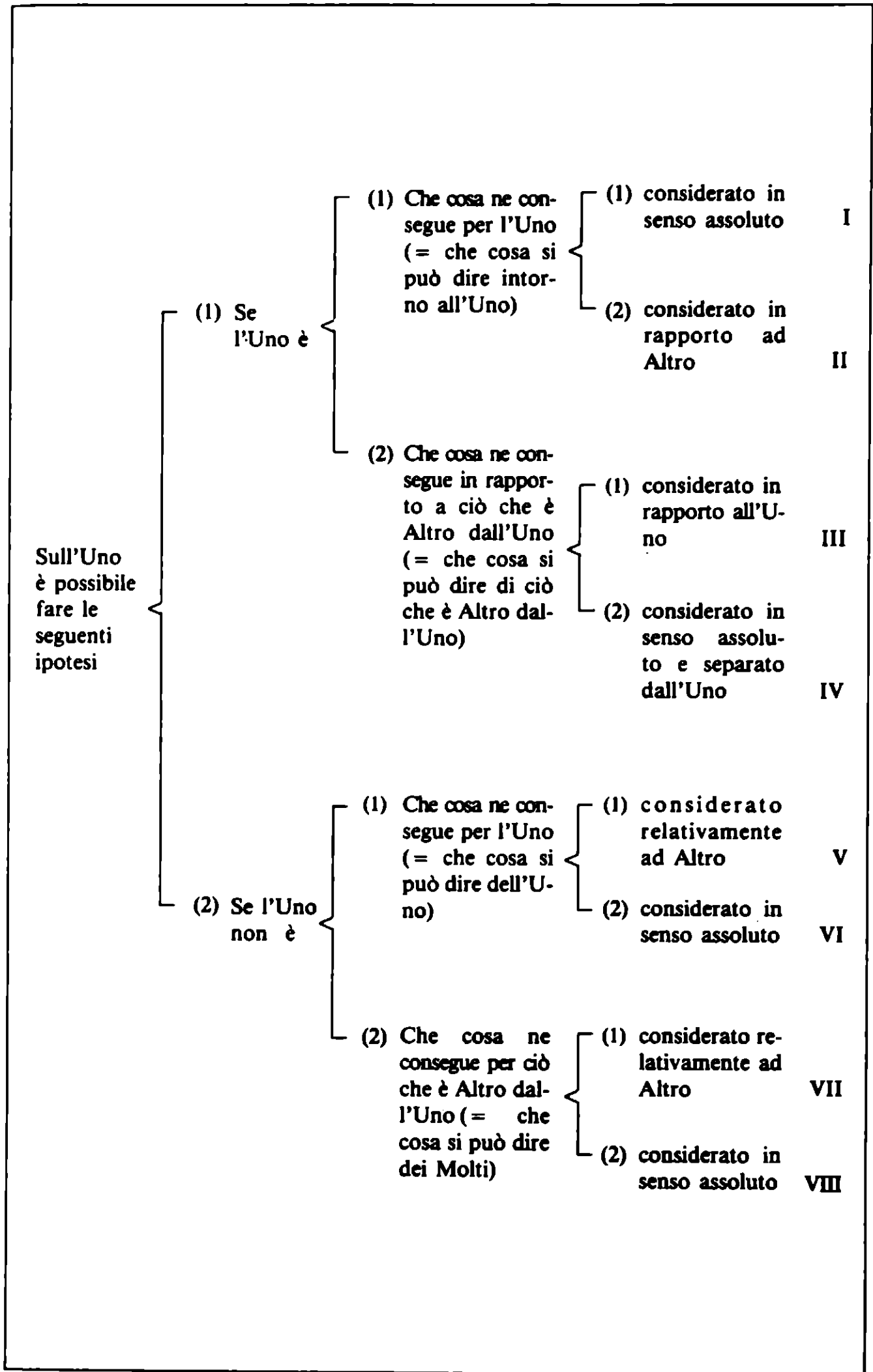
²⁶ La distinzione di nove ipotesi fatta da alcuni studiosi risulta inesatta. La maggioranza degli studiosi ammette otto ipotesi, come, del resto, lo schema che sopra riportiamo, conferma pienamente. Peraltro è da tenere presente quanto segue. Questo è lo schema chiaramente proposto da Parmenide nella sua formulazione iniziale e apparentemente svolto nel testo successivo. Tuttavia, l'analisi condotta da MIGLIORI consente di riarticolare ulteriormente questo schema, in quanto Platone, in un certo senso, non è fedele alle sue stesse indicazioni. Ma non si tratta di un gioco fine a se stesso: « il Parmenide, proprio perché vuole darci un esempio scritto della ricerca filosofica nel suo complesso, deve essere opera assolutamente e massimamente inconcludente, ma di quella inconcludenza ricchissima e fertile che il nuovo paradigma intende valorizzare a fondo » (p. 364). Risulta allora chiaro perché Platone, dovendo offrire solo un esempio di un lavoro infinito, da riservare all'attività orale, abbia continuamente variato il suo stesso schema, fornendo nel contempo chiarissimi segnali al lettore attento, che quindi è in grado di seguire tutte le indicazioni didattiche del grande maestro dialettico. Emerge allora il seguente schema, che è quello concretamente svolto dall'analisi dialettica di Parmenide (cfr. MIGLIORI, *Dialettica...*, soprattutto pp. 419-433).

i. Prima ipotesi: Se l'Uno è Uno, che cosa ne consegue per l'Uno considerato in sé (prima tesi).

ii. Seconda ipotesi: Se l'Uno è, che cosa ne consegue per l'Uno considerato rispetto agli Altri (seconda tesi); per gli Altri considerati rispetto all'Uno (terza tesi); per gli Altri considerati in sé (quarta tesi).

iii. Terza ipotesi: Se l'Uno non è, ma è (non è in senso relativo), che cosa ne consegue per l'Uno considerato rispetto agli Altri (quinta tesi).

iv. Quarta ipotesi: Se l'Uno non è (in senso assoluto), che cosa ne consegue per l'Uno considerato in sé (sesta tesi); per gli Altri considerati rispetto agli Altri (settima tesi); per gli Altri considerati in sé (ottava tesi).



In realtà, non è affatto così. Il gruppo delle ultime quattro ipotesi, che svolgono la proposizione negativa generale « se l'Uno non è », ridà una sorta di controprova delle prime quattro. Di queste, a loro volta, risulta da escludere in modo reciso la prima, che intende l'Uno in senso assoluto come *unico* in tutti i sensi²⁷. La seconda²⁸ e la terza tesi²⁹, *che suppongono, rispettivamente, l'Uno come avente dei predicati, e quindi relazioni con Altro da sé, e l'Altro dall'Uno come avente una relazione di partecipazione con l'Uno, si impongono, in quanto ruotano sull'asse portante di base della metafisica platonica, ossia sulla struttura bipolare.*

Da tempo alcuni studiosi, in effetti, hanno riconosciuto nella seconda e nella terza tesi (soprattutto nella terza) alcuni concetti basilari che ritornano nel *Filebo*. Ma il *Filebo* non è un dialogo univoco, e il termine più sicuro di confronto e di riferimento restano le « Dottrine non scritte » tramandateci dalla tradizione indiretta, le quali confermano che, effettivamente, *nella terza tesi Platone scopre almeno qualcuna delle sue carte più significative, parlando dell'Uno che « partecipa » dell'Altro, inteso come infinita molteplicità, e alludendo alla funzione di limite dell'Uno*³⁰.

Infine, la quarta tesi del primo gruppo veniva tradizionalmente intesa come riferita alla molteplicità posta a prescindere dall'Uno. Dobbiamo ora a Migliori la sottolineatura del fatto che questa posizione appare più propria delle tesi del secondo gruppo, le quali appunto argomentano sulla base della negazione dell'Uno e non della sua sola separazione dai Molti, come viceversa qui avviene. Appare dunque possibile interpretare questo argomento come riferito non solo e tanto alla pura molteplicità, quanto all'altro termine della bipolarità originaria, come uno squarcio rivelatore sulla natura della Diade di grande-e-piccolo³¹.

²⁷ Non a caso l'argomentazione è conclusa con una esplicita e netta condanna dell'esito della ricerca: ed è l'unico caso in tutta la seconda parte del dialogo (142 A 6-8).

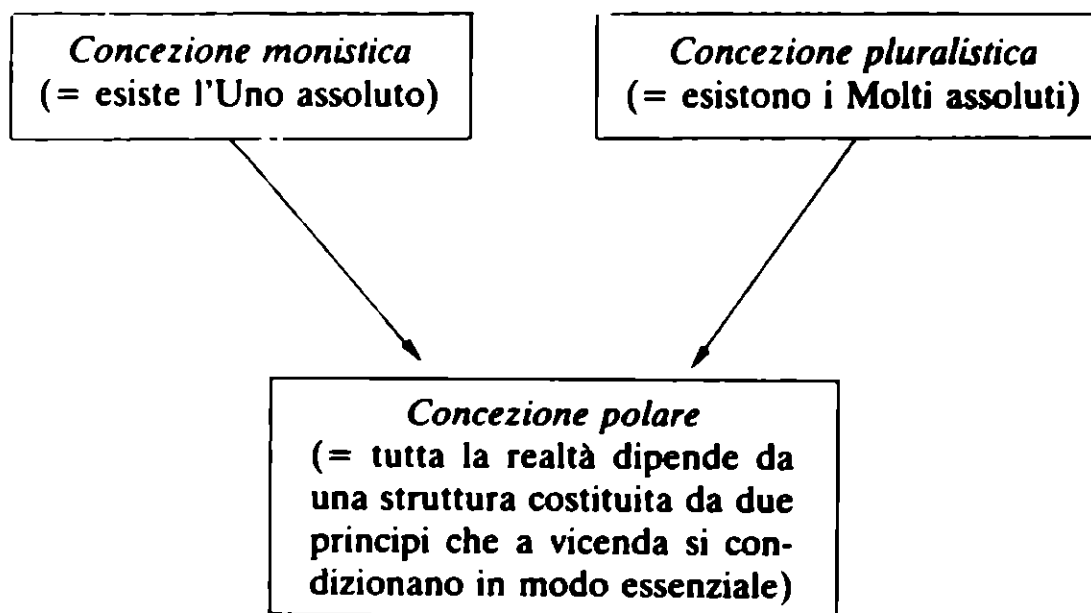
²⁸ *Parmenide*, 142 B - 157 B.

²⁹ *Parmenide*, 157 B - 160 B.

³⁰ Ad esempio, all'inizio della terza ipotesi, affrontando il problema di ciò che consegue agli *Altri dall'Uno*, se l'Uno è, si parla di una *partecipazione* degli *Altri all'Uno* (157 C). Ma soprattutto alla pagina 158 A e seguenti, il discorso si approfondisce, e vengono chiamati in causa i concetti di *limite* e *illimitate*, di cui parleremo a proposito del *Filebo*.

³¹ Per la dimostrazione di questa tesi, che è tra le più originali del testo, cfr. MIGLIORI, *Dialettica...*, pp. 318-321.

Il nocciolo teoretico del dialogo, dunque, risulta essere il seguente: la concezione monistica degli Eleati non regge, perché cade in aporie insuperabili; non regge neppure una posizione semplicemente pluralistica (come ad esempio quella atomistica). *Ma fra monismo e pluralismo esiste una via sintetica di mezzo, che è quella che ammette una struttura polare, o meglio bipolare del reale, struttura che fa capo a due Principi — l'Uno e il Molteplice indefinito — tali che uno non è senza l'altro e viceversa, ossia a due Principi che risultano indissolubilmente legati.*



Questa concezione dei due Principi supremi e della loro strutturale partecipazione getta una luce tutta diversa sulla teoria delle Idee. Il rapporto Idee/cose sensibili va riesaminato alla luce della generale struttura bipolare dell'Unità e della Molteplicità. E con questa concezione il piano su cui si basano le aporie della seconda parte resta interamente rovesciato.

Due punti meritano ancora di essere rilevati.

A più riprese, Platone chiama in causa le *Metaidee*, come abbiamo già accennato, e ampiamente se ne avvale: Identico-Diverso, Uguale-Disuguale, Simile-Dissimile³².

Inoltre, vengono più volte chiamati in causa anche i numeri, e proprio in contesti di discorsi legati ai Principi supremi, sia pu-

³² Si veda, in particolare, *Parmenide*, 129 D s.; 136 A s.; 145 E s.; 147 C; 149 D; 158 B ss.; 158 E ss.; 159 E ss.

re con la maschera ironica, che, peraltro, è la cifra caratteristica di tutto il dialogo³³.

³³ Riportiamo qui volentieri due pagine di E. BERTI, che a questo tema ha dato adeguato rilievo; e le riportiamo a riprova del fatto assai importante che anche fra gli studiosi che non accolgono il nuovo paradigma alternativo, almeno i più attenti e perspicaci, dal *Parmenide* in poi *ammettono le tangenze dei dialoghi con le « Dottrine non scritte »*. Come abbiamo sopra spiegato, questa ammissione non supera il paradigma tradizionale, ma lo ristrutturata e lo riarticola in una maniera che ne sfoca ampiamente i lineamenti. Tuttavia, riteniamo questi riconoscimenti molto significativi.

Traiamo queste pagine dall'articolo: *Struttura e significato del « Parmenide » di Platone*, pubblicato dapprima in « Giornale di Metafisica », 26 (1971), e ristampato in: E. BERTI, *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, pp. 297-327; le pagine che riportiamo sono 323-325: « Nella trattazione della seconda ipotesi, dove, come abbiamo visto, Platone espone la sua concezione positiva dell'uno in rapporto ai molti, è contenuta un'importante pagina sul modo in cui dall'uno si generano i molti, nella quale chiunque sia immune da pregiudizi circa l'esistenza, testimoniata da vari autori antichi, di un insegnamento orale (ἄγραφα δόγματα) di Platone, riservato ai membri dell'Accademia, non può non riconoscerne le tracce. — L'uno che è, cioè partecipa dell'essere, afferma Platone, se viene considerato nel nostro pensiero soltanto per se stesso, e cioè senza ciò di cui partecipa, ci appare soltanto uno. Ma, se viene considerato in quanto è, cioè in quanto partecipa dell'essere, immediatamente si divide in due, cioè da un lato è uno e dall'altro è essere, poiché essere uno ed essere sono due cose diverse. E se l'uno e l'essere sono tra loro diversi, lo sono in quanto partecipano entrambi del diverso, il quale viene ad essere così una terza realtà accanto all'uno e all'essere. Come dall'uno si era generato il due, dal due si genera ora il tre. Ma, prosegue Platone, se c'è il due, ci sarà anche il *due volte*, e, se c'è il tre, ci sarà il *tre volte*; avremo così il due volte due, cioè il *quattro*, il due volte tre, cioè il *sei*, il tre volte due, cioè ancora il *sei*, e il tre volte tre, cioè il *nove*. In tal modo si genereranno tutti i numeri, anzi "non rimarrà alcun numero il quale non sia necessario (ἀνάγκη) che sia". "Se quindi — conclude Platone — l'uno è, è necessario (ἀνάγκη) che sia anche il numero", vale a dire dall'uno si generano necessariamente i numeri [143 a - 144 a]. — Aristotele e altri membri dell'Accademia (Ermodoro, Teofrasto) testimoniano che Platone nel suo insegnamento orale aveva ridotto le idee, le quali erano a loro volta i principi delle cose sensibili, a numeri, ed aveva fatto derivare i numeri da due principi opposti, il primo unanimemente indicato come l'uno ed il secondo indicato ora come diade indefinita, ora come grande e piccolo ed ora come illimitata molteplicità. Tale derivazione, o generazione, sarebbe avvenuta, sempre secondo le suddette testimonianze, attraverso la partecipazione della diade all'uno, partecipazione che implica chiaramente la divisione dicotomica (διάρεσις) dell'uno [ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 987 b 18-22]. Le analogie tra questa dottrina e la generazione dei numeri nella seconda ipotesi del *Parmenide* sono evidenti. Possiamo concludere pertanto che, nel momento in cui scrisse il dialogo, Platone era già in possesso di una dottrina positiva capace di spiegare il rapporto tra l'uno e i molti mediante la riduzione dell'intera realtà a numeri e la deduzione dei numeri dal-

In sintesi, dunque, il *Parmenide* (a parte le diverse polemiche con le varie scuole filosofiche) dice questo: dal piano della dialettica degli Eleati, che erano Naturalisti, bisogna spostare la dialettica su quello della teoria delle Idee (sul piano guadagnato dalla « seconda navigazione »); ma la teoria delle Idee suscita numerose difficoltà, che *si risolvono solamente se si risolvono i*

l'uno. — Che non si tratti di una semplice considerazione marginale rispetto alla discussione sul modo di intendere l'uno, è provato dal ricorrere della medesima dottrina in tutte le otto ipotesi, con formulazioni negative nelle ipotesi comportanti conseguenze inaccettabili. Ad esempio, nella terza ipotesi ritroviamo la medesima dottrina, esposta questa volta non più, per così dire, dal punto di vista dell'uno, ma dal punto di vista dei molti, dato che questa ipotesi esamina appunto che cosa deriva ai molti dall'affermazione dell'uno. Se consideriamo i molti, afferma Platone, per se stessi, essi saranno molteplicità illimitata (ἄπειρον); ma, non appena verranno a partecipare dell'uno, riceveranno in se stessi un limite (πέρας), e cioè diventeranno molteplicità limitata, vale a dire numeri [158 c d]. — Nelle due ipotesi opposte alla seconda e alla terza, cioè la *prima* e la *quarta*, la medesima dottrina è formulata negativamente, cioè mediante l'esclusione che dall'uno in senso assoluto o dai molti in senso assoluto si possano generare i numeri. Così, nella prima ipotesi si afferma che l'uno, considerato unicamente in se stesso, diventa esso stesso illimitato (ἄπειρον), dove l'illimitato è la negazione della molteplicità limitata, cioè dei numeri [137 a]. E nella quarta si afferma che i molti, considerati esclusivamente in se stessi, cioè non partecipando in alcun modo all'uno, non potranno essere né due né tre, cioè non potranno essere numeri [159 d]. — Se passiamo poi alle ultime quattro ipotesi, vediamo che nella quinta, in cui l'uno è negato soltanto in senso relativo, esso viene ad essere uguale e disuguale, e come disuguale viene ad essere grande e piccolo: ora l'uguale, il più grande e il più piccolo sono precisamente le determinazioni dei numeri [151 c-e]. Invece nella sesta, in cui l'uno è negato in senso assoluto, esso non può essere uguale, né grande, né piccolo, cioè non può avere nessuna determinazione numerica [164 a]. Infine nella settima ipotesi, in cui la negazione in senso relativo dell'uno si risolve, come abbiamo visto, nell'affermazione dell'uno apparente, i molti vengono ad essere numeri almeno in apparenza, cioè appaiono essere numeri pari e dispari, piccoli, grandi e uguali, nel senso che ciascuno dei gruppi (ὄχλοι) in cui essi si distribuiscono verrà ad essere, almeno in apparenza, limitato (πέρας ἔχων) [164 e - 165 a]. La separazione tra la realtà e l'apparenza, cioè tra il mondo delle idee e il mondo delle cose sensibili, che riaffiora in questa ipotesi, significa che i numeri reali considerati nelle ipotesi precedenti sono le idee, ridotte appunto a numeri, cioè le idee-numeri, mentre quelli apparenti, considerati nella settima, sono le cose sensibili, ridotte anch'esse a numeri, ma a numeri che si percepiscono con i sensi, come quando si numera una molteplicità di oggetti materiali. Reciprocamente, nell'ipotesi ottava, in cui la negazione dell'uno è assoluta, scompare non solo ogni realtà, ma anche ogni apparenza di numeri [166 b] ». — Berti non dà rilievo alla componente ironica del *Parmenide*, e trae conclusioni teoretiche che noi non condividiamo. Tuttavia riteniamo queste pagine molto rilevanti, per i motivi sopra spiegati.

*problemi protologici concernenti i Principi primi e supremi. Ma di questa teoria (che è poi il tratto finale della « seconda navigazione »)*³⁴ il *Parmenide* lascia intravedere solamente il nocciolo (fornisce solamente un saggio a titolo di esemplificazione, come dice lo stesso Parmenide), e lascia alla dimensione della « oraltà dialettica » la sua compiuta trattazione³⁵.

³⁴ Cfr., sopra, Capitolo quinto, *passim*.

³⁵ Inoltre il *Parmenide* offre una molteplicità di argomentazioni filosofiche, anche di grande interesse, come ad esempio la trattazione del *divenire* e del *movimento*, che culmina con la delineazione del tema dell'*istante* in quanto dimensione extratemporale (156 C-157 B). Dobbiamo a MIGLIORI uno scavo particolarmente attento di questa dimensione del dialogo, che approda ad una ricostruzione dei singoli contributi teoretici, letti attraverso le varie tesi: il risultato è che appaiono, solo a una lettura superficiale, in contrasto tra loro (per questo, oltre a tutte le osservazioni *ad locum*, cfr. soprattutto il Capitolo ventesimo: « Una rilettura trasversale delle categorie platoniche », pp. 451-488).

La trilogia « Sofista » - « Politico » - « Filosofo » interpretata nell'ottica del nuovo paradigma

I. L'ONTOLOGIA DEI « GENERI SUPREMI » DEL « SOFISTA » RILETTA SULLO SFONDO DELLE « DOTTRINE NON SCRITTE »

1. *Il « Sofista » non tratta dei Principi primi ma solo di un ristretto gruppo di Metaidee*

Meno complessa, di primo acchito, parrebbe l'interpretazione delle grandi pagine metafisiche del *Sofista*¹; ma è solamente una illusione, che nasce nell'ottica del paradigma tradizionale. In effetti, se non si inquadra il dialogo sullo sfondo teoretico delle « Dottrine non scritte », è molto facile cadere in una serie di equivoci, come è accaduto a non pochi studiosi. Pertanto, anche per la comprensione delle grandi pagine metafisiche del *Sofista*, il contributo che il nuovo paradigma ermeneutico apporta, risulta veramente decisivo.

D'altra parte, poiché il *Sofista* tratta dei concetti dell'*essere* e del *non-essere*, i quali, nel contesto di numerose forme di metafisica incentrate sull'ontologia, *sono concetti ultimativi supremi*, è facile pensare che Platone, in quanto qui si occupa appunto di questi concetti, dia fondo alla sua protologia, e, quindi,

¹ La letteratura critica sul *Sofista* pubblicata nel nostro secolo si trova in: PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, pp. 83* s.; TOTOK, *Handbuch...*, pp. 202 s.; CHERNISS, « Lustrum », 1959, pp. 177-189; BRISSON, « Lustrum », 1977, 1983, 1988, 1992, s.v., con i relativi rimandi. In parallelo alla decima edizione di questo nostro volume, viene pubblicata una interpretazione analitica e molto approfondita del *Sofista* (che si inserisce nell'ambito del nuovo paradigma) di G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991, in cui si trova anche una bibliografia assai ricca.

presenti una trattazione ultimativa del complesso dei generi supremi. Ma, *in realtà, non è così, e proprio per esplicite dichiarazioni di Platone medesimo, il quale, per ben due volte, ha cura di avvertire che egli non tratta delle Idee supreme e dei generi sommi nella loro totalità, ma solamente di un gruppo scelto fra questi.*

Dunque, Platone opera *una scelta opportuna* fra le Idee generalissime, in base alla necessità dello svolgimento e della trattazione del tema che è oggetto di discussione nel dialogo, il quale vuole pervenire alla esatta definizione appunto del « sofista ».

Ecco il più importante testo in cui si indica questa scelta:

Straniero - Dunque, poiché conveniamo nel ritenere che alcuni generi ammettano una reciproca comunione degli uni fra loro e con gli altri, e invece altri no, e alcuni in modo ristretto e altri in modo ampio, e che niente impedisca che altri ancora, estendendosi attraverso tutti, abbiano comunione con tutti, seguiamo con il ragionamento ciò che ne consegue, *conducendo l'esame in questo modo, ossia non riguardo a tutte le Idee, per non confonderci fra molte, bensì scegliendo alcune di quelle che sono considerate più grandi.* In primo luogo, esaminiamo quale sia ciascuna di esse, poi quale capacità esse abbiano di comunione fra di loro, *affinché, se pure non possiamo cogliere l'essere e il non-essere con tutta chiarezza, il nostro ragionamento non venga a mancare di nulla intorno ad essi, per lo meno per quanto il procedimento della attuale ricerca lo permetta, se mai a noi che diciamo che il non-essere è veramente non-essere, riesca possibile cavarcela senza danno*².

A breve distanza, Platone ribadisce ulteriormente, dopo aver completato la mappa delle cinque Idee di cui intende trattare:

² *Sofista*, 254 B 7 - D 2:

ΞΕ. "Οτ' οὖν δὴ τὰ μὲν ἡμῖν τῶν γενῶν ὠμολόγηται κοινωεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις, τὰ δὲ μὴ, καὶ τὰ μὲν ἐπ' ὀλίγον, τὰ δ' ἐπὶ πολλά, τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν κωλύειν τοῖς πᾶσι κεκοινωνηκέναι, τὸ δὴ μετὰ τοῦτο συνεπισπώμεθα τῷ λόγῳ τῆδε σκοποῦντες, μὴ περὶ πάντων τῶν εἰδῶν, ἵνα μὴ ταραττώμεθα ἐν πολλοῖς, ἀλλὰ προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων ἅττα, πρῶτον μὲν ποῖα ἕκαστά ἐστιν, ἔπειτα κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμεως, ἵνα τό τε ὄν καὶ μὴ ὄν εἰ μὴ πάση σαφηνείᾳ δυνάμεθα λαβεῖν, ἀλλ' οὖν λόγου γε ἐνδεεῖς μηδὲν γινώμεθα περὶ αὐτῶν, καθ' ὅσον ὁ τρόπος ἐνδέχεται τῆς νῦν σκέψεως, εἰ ἄρα ἡμῖν πη παρεικάθη τὸ μὴ ὄν λέγουσιν ὡς ἔστιν ὄντως μὴ ὄν ἀθῶοις ἀπαλλάττειν.

Cfr. le analisi di ΜΟΝΙΑ, *Apparenze...*, pp. 318-322.

Straniero - Dunque, dobbiamo dire che è quinta la natura del « diverso » tra le Idee nell'ambito delle quali abbiamo fatto la scelta.

Teeteto - Sì³.

Qui, dunque, non sono chiamati in causa i Principi supremi (l'Uno e la Diade indefinita), ma un gruppo scelto di Metaidee, e si vuole stabilire in quale maniera possano combinarsi fra loro nei loro rapporti reciproci di partecipazione positiva e negativa.

Pertanto, la trama logica della totalità delle Forme è qui espressamente dichiarata fuori tema, e, come abbiamo detto sopra, viene sottolineato l'intento di chiarire tutto ciò che occorre al preciso fine di pervenire a stabilire senza contraddizione che il « non-essere » è, tesi necessaria per spiegare l'arte, l'inganno e l'errore del « sofista », i quali suppongono appunto il « non-essere ».

Tralasciamo qui la definizione di « sofista », che non ci interessa direttamente, e concentriamoci sulle affermazioni metafisiche del nostro dialogo.

Sulla tesi che, in questo scritto, Platone non tratti dei fondamenti supremi, ma solo di alcune delle Idee generalissime, ha insistito con grande energia e con molta efficacia Krämer⁴.

Ma già alcuni dei più attenti studiosi lo avevano ben rilevato, anche nell'ambito del paradigma tradizionale.

Taylor, ad esempio, scriveva: « In nessun luogo [del *Sofista*] viene detto che la lista degli *universalia universalissima* sia completa, per quanto i Platonici più tardi, come Plotino in *Enneadi*, VI, 1-3, considerino questa come una lista completa dei "sommi universali" o "categorie platoniche" »⁵.

Dal canto suo A. Levi, dopo aver sottolineato che i generi supremi di cui tratta il *Sofista* sono una scelta limitata, scrive: « Nel *Sofista* non si parla del principio incondizionato della *Repubblica* e non si cerca nemmeno di applicare il procedimento di divisione ai supremi generi dell'essere che vengono studiati in

³ *Sofista*, 255 D 9 - E 2:

ΞΕ. Πέμπτον δὴ τὴν θατέρου φύσιν λεχτέον ἐν ταῖς εἰδεσιν οὖσαν, ἐν οἷς προαιρούμεθα.

ΘΕΑΙ. Ναί.

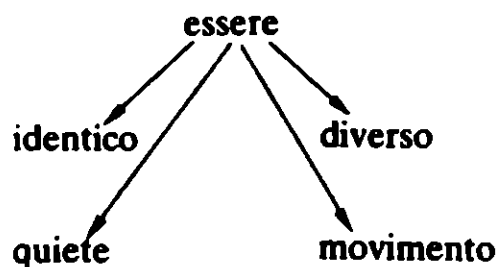
⁴ Cfr. KRÄMER, *Platone...*, pp. 205 ss., ed ora anche i rilievi di MOVIA, *Apparenze...*, pp. 319-321.

⁵ A.E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work*, London 1949⁶; traduzione italiana di M. CORSI: *Platone*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 604.

modo particolare (*non si può dire che i cinque generi ricordati siano gli unici, perché è chiaro che almeno altri due, l'unità e la molteplicità, hanno diritto alla stessa qualificazione*) »⁶. E ancora: « [...] non si menziona un primo principio delle Idee; e siccome si dice che sono in quanto partecipano dell'Essere, pare che sia abbandonata la tesi della *Repubblica*, la quale afferma che l'essere e l'essenza derivano dall'Idea del Bene. *Che Platone rinunciassse a vedere in questa il primo principio non è ammissibile, perché essa riappare nel Filebo e nella teoria delle Idee-Numeri [...]* »⁷. Levi lamenta comunque di non vedere come nel *Sofista* Platone potesse mettere in rapporto l'Idea dell'essere con il Bene.

In realtà, questo problema che Levi lamenta di non veder risolto, resta invece chiarito, se si tiene presente che nelle « Dottrine non scritte », come ha chiaramente spiegato Krämer, l'essere è considerato un « misto » derivante dall'Uno-Bene (e dalla Diade), di guisa che il Bene è un sopra-essere e non semplicemente un essere⁸, e comunque *non un essere in senso usuale*. L'essere di cui il *Sofista* parla, pertanto, è già una determinata Idea, sia pure molto generale, e, quindi, *ha i Principi supremi al di sopra di sé*.

Qualcuno ha pensato che la gerarchia dei generi supremi di cui parla il *Sofista* si potrebbe rappresentare con il seguente schema sinottico:

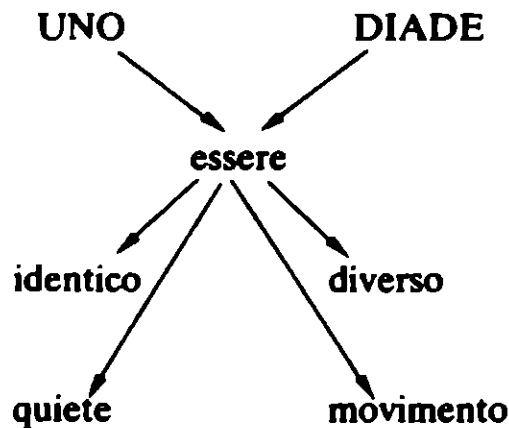


⁶ A. LEVI, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*. Opera postuma a cura di G. REALE, Padova 1971², p. 100. (In questa citazione e nella seguente i corsivi sono nostri).

⁷ LEVI, *Il problema dell'errore...*, p. 102.

⁸ Cfr., sopra, pp. 342 ss.

In realtà, questo schema risulterebbe adeguatamente illustrativo, solamente se Platone, nel *Sofista*, presentasse la totalità dei generi sommi, e non si limitasse a una « scelta » di un gruppo di generi sommi che interessano il tema del dialogo; pertanto, risulta molto parziale. In ogni caso, questo schema andrebbe corretto come segue, tenendo presenti le « Dottrine non scritte », che non solo fanno da sfondo, ma che vengono altresì espressamente richiamate, come vedremo:



Naturalmente, in questo schema tralasciamo i nessi di comunione positiva e negativa, che ciascuna di queste Idee implica ulteriormente, e di cui diremo più avanti.

Ma, prima di passare alla trattazione di questo tema, ricordiamo che *una mappa delle Metaidee non solo non ci è stata data in nessun dialogo, ma non ci è stata tramandata nemmeno nell'ambito della tradizione indiretta, se non in maniera parziale.*

Si tratta, è bene ricordarlo, di una problematica che già i Pitagorici avevano considerato molto importante, e la loro sistemazione secondo una struttura decadica in coppie di contrari era diventata famosa e ci è stata tramandata da Aristotele⁹.

Ecco i dieci supremi contrari codificati dai Pitagorici:

- (1) limite-illimito
- (2) dispari-pari
- (3) uno-molteplice
- (4) destro-sinistro
- (5) maschio-femmina
- (6) quiete-movimento
- (7) retto-curvo

⁹ ARISTOTELE ce l'ha tramandata in *Metafisica*, A 5, 986 a 22 ss.

- (8) luce-tenebra
- (9) buono-cattivo
- (10) quadrato-rettangolo.

Che anche Platone avesse tracciato una tavola completa delle grandi Metaidee secondo coppie di contrari, è verosimile, o almeno possibile. Intanto, è da rilevare che la sistemazione in coppie di contrari *era resa necessaria dalla struttura dualistico-polare dei Principi primi supremi, e dalla struttura polare che si estende, di conseguenza, a tutto il reale*. E Aristotele stesso, come abbiamo già sopra ricordato, aveva addirittura scritto una sua opera su questo tema ¹⁰.

Di conseguenza, è possibile tracciare, almeno a livello indicativo, una tavola delle più significative di queste Metaidee, seguendo la scansione *ontologico-metafisica* e quella *assiologica*.

Ecco la tavola indicativa:

UNO	DIADE
(1) unità	molteplicità
(2) essere	non-essere
(3) in sé	relativi
(4) identità	differenza
(5) uguaglianza	disuguaglianza
(6) somiglianza	dissomiglianza
(7) limitatezza	illimitatezza
(8) determinatezza	indeterminatezza
(9) forma	privazione di forma
(10) indivisibilità	divisibilità
(11) immobilità	mobilità
(12) immutabilità	mutabilità
(13) ordine	disordine
(14) dispari	pari
(15) buono	cattivo
(16) virtù	vizio

Naturalmente, l'elenco potrebbe essere notevolmente ampliato, specialmente se si includessero coppie di Idee di carattere *aritmico, geometrico, gnoseologico* ¹¹. Tuttavia, questo è più che

¹⁰ Su questo problema si veda: E. BERTI, *La « riduzione dei contrari » in Aristotele*, in BERTI, *Studi aristotelici* cit., pp. 209-231.

¹¹ Si veda, ad esempio, un analogo elenco curato da GAISER, *Platons...*, p. 19.

sufficiente per far comprendere la forte limitazione della « scelta » che viene fatta nell'economia della trattazione della tematica del *Sofista*. Le cinque grandi Idee discusse *sono esattamente quelle che, come abbiamo sopra rilevato, era indispensabile chiamare in causa al fine di riformare l'Eleatismo, nella misura in cui questo era necessario per poter spiegare l'oggetto intorno al quale si muove il sofista, oggetto che si riduce alla mera apparenza*. E anche lo studio dei rapporti di comunione viene limitato a ciò che occorre per poter approfondire questo tema.

E su questo punto, chi ci ha seguito, difficilmente potrà ancora nutrire dei dubbi: Platone già nel *Fedone* e nella *Repubblica*, come abbiamo dimostrato, parlava di nessi sussistenti fra le Idee¹²; nel *Sofista* li esplicita maggiormente, sempre a motivo del tema di cui si occupa, e tuttavia sempre in una prospettiva limitata alle esigenze dello scritto.

2. *I nessi dialettici delle cinque Metaidee scelte per poter risolvere il problema della definizione del sofista*

Chiarito questo, vediamo quale sia il nesso dialettico che collega questi generi generalissimi (o Metaidee) scelti nel *Sofista* per lo svolgimento del suo peculiare argomento.

Platone parte dalle tre seguenti Idee: « Essere », « Quietè » e « Movimento ». Fra queste ultime due sussiste un rapporto negativo, perché non partecipano l'una dell'altra. Invece l'Idea dell'Essere ha rapporti di partecipazione positiva con ambedue le altre, in quanto la Quietè « è » e anche il Movimento « è ». Ma queste tre Idee, proprio per essere tre, devono essere ciascuna *diversa dall'altra, e, ad un tempo, ciascuna identica a se medesima*. Allora, di conseguenza, si hanno altre due Idee generali: l'« Identico » e il « Diverso ».

Abbiamo ottenuto, in questo modo, cinque Idee generalissime. Ed ecco il nesso dialettico che le collega, che il Taylor mette assai ben a fuoco in maniera sintetica nel modo che segue: « Movimento non è riposo, né riposo è movimento. Ma ambedue *sono e sono identici* a se stessi, e quindi "*partecipano*" [...] di essere e identità, ed anche, poiché ciascuno è differente dall'altro, di *differenza*. Quindi possiamo dire, per esempio, che il movimento è: *è movimento*; ma anche che *non è: non è riposo*. Ma

¹² Cfr., sopra, pp. 197-204.

alla medesima stregua possiamo dire che il movimento “partecipa” dell’essere e quindi è: c’è una cosa che è il movimento; eppure movimento non è identico ad essere, e in questo senso possiamo dire che esso *non* è, vale a dire che è non essere. Col medesimo procedimento si dimostra che è possibile affermare il “non essere” di tutte le cinque idee di cui sopra, perfino dell’essere stesso, dato che ciascuna di esse è differente da ciascun’altra, e quindi *non* è alcuna delle altre »¹³.

Ecco, allora, che è stato scoperto ciò che si cercava. Noi parliamo di « non-essere » in due sensi molto differenti: (a) talora lo intendiamo come il contraddittorio dell’essere (ossia come negazione dell’essere); (b) talora, invece, lo intendiamo come l’« altro » dall’essere, ossia lo intendiamo non come il contrario ma come il *diverso* dall’essere.

(a) Nel primo senso il non-essere non può esistere (perché *non può essere* ciò che è negazione dell’essere); (b) invece, nel secondo senso può esistere, perché *possiede una sua natura specifica (la natura dell’alterità e della diversità)*.

3. *Il parricidio di Parmenide e il suo significato (l’ammissione di un non-essere)*

Si compie, in questo modo, quello che Platone stesso ha chiamato il « parricidio » di Parmenide. Infatti Platone si traveste, in questo dialogo, da Straniero di Elea (cioè da Eleate), per poi trasgredire il supremo comandamento di Parmenide, secondo cui *il non-essere non è*. E, invece, dice testualmente Platone-Straniero di Elea: *il non-essere è, se viene inteso appunto nel senso di « Diverso »*.

Ecco la grande pagina, in cui Platone ci presenta il « parricidio » di Parmenide:

Straniero - Ma di questo io ti prego ancora di più.

Teeteto - Di che cosa?

Straniero - Che tu non ritenga che io sia diventato *una sorta di parricida*.

Teeteto - Perché?

Straniero - *Per difenderci, per noi sarà necessario sottoporre a prova il discorso del nostro padre Parmenide e for-*

¹³ TAYLOR, *Platone...*, p. 604: si vedano in particolare le dettagliate analisi di MOVIA, *Apparenze...*, pp. 267-421.

- *zare il non-essere sotto un certo rispetto ad essere, e l'essere, a sua volta, sotto un certo rispetto a non essere.*

Teeteto - Questo, mi pare, è il punto su cui dovremo dar battaglia nei nostri ragionamenti.

Straniero - E come non lo vedrebbe, come si suole dire, anche un cieco? Infatti, fino a quando queste cose non vengano né confutate né approvate, difficilmente, allorché si venga a parlare di ragionamenti falsi o di opinioni o di immagini o di copie o di imitazioni o di parvenze o anche delle arti che si occupano di queste cose, si sarà in grado di non apparire ridicoli, giacché si è costretti a dire cose che risultano in contraddizione con se medesime.

Teeteto - Verissimo!

Straniero - Dunque, per queste ragioni, *dobbiamo avere il coraggio, ora, di attaccare il discorso paterno; se no, dovremo assolutamente lasciar correre, se c'è qualche ritegno che ci trattiene dal fare questo.*

Teeteto - Ma nulla ci trattenga dal fare questo, in nessuna maniera! ¹⁴

Ed ecco la pagina, che è divenuta veramente celeberrima nella storia dell'ontologia; in essa ha luogo il « parricidio » di Parmenide appunto sul piano dell'ontologico:

Straniero - *Dunque, come sembra, la contrapposizione di una parte della natura del diverso e della natura dell'esse-*

¹⁴ *Sofista*, 241 D 1 - 242 A 4:

ΞΕ. Τόδε τοίνυν ἔτι μᾶλλον παραιτοῦμαί σε.

ΘΕΑΙ. Τὸ ποῖον;

ΞΕ. Μή με οἶον πατραλοῖαν ὑπολάβης γίγνεσθαι τινα.

ΘΕΑΙ. Τί δή;

ΞΕ. Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη.

ΘΕΑΙ. Φαίνεται τὸ τοιοῦτον διαμαχετέον ἐν τοῖς λόγοις.

ΞΕ. Πῶς γὰρ οὐ φαίνεται καὶ τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο τυφλῶ; τούτων γὰρ μήτ' ἐλεγχθέντων μήτε ὁμολογηθέντων σχολῆ ποτέ τις οἶός τε ἔσται περὶ λόγων ψευδῶν λέγων ἢ δόξης, εἴτε εἰδώλων εἴτε εἰκόνων εἴτε μιμημάτων εἴτε φαντασμάτων αὐτῶν, ἢ καὶ περὶ τεχνῶν τῶν ὅσαι περὶ ταῦτά εἰσι, μὴ καταγέλαστος εἶναι τὰ <γ'> ἐναντία ἀναγκαζόμενος αὐτῶ λέγειν.

ΘΕΑΙ. Ἀληθέστατα.

ΞΕ. Διὰ ταῦτα μέντοι τολμητέον ἐπιτίθεσθαι τῷ πατρικῷ λόγῳ νῦν, ἢ τὸ παράπαν ἑατέον, εἰ τοῦτό τις εἴργει δρᾶν ὄκνος.

ΘΕΑΙ. Ἀλλ' ἡμᾶς τοῦτό γε μηδὲν μηδαμῆ εἴρηξη.

Su questo passo si veda il commento di ΜΟΝΙΑ, *Apparenze...*, Capitolo quindicesimo, *passim*.

re, fra di loro antitetiche, non è, se è lecito dirlo, meno realtà dell'essere in sé, giacché essa indica non un contrario di quello, bensì semplicemente un diverso da quello.

Teeteto - È molto chiaro.

Straniero - E, allora, come la dovremo chiamare?

Teeteto - *È evidente che il non-essere, che noi cerchiamo a motivo del sofista, è appunto questo.*

Straniero - Dunque, come tu hai affermato, il diverso non è affatto difettoso di essere rispetto a nessuno degli altri generi? *E bisogna avere il coraggio di affermare che il non-essere possiede in modo stabile la propria natura.* E come abbiamo visto che il grande è grande e il bello è bello, e che il non-grande è non-grande e il non-bello è non-bello, *così anche il non-essere per la medesima ragione era ed è non-essere, ossia una unità di Idea che rientra nel novero dei molteplici esseri?* O abbiamo ancora qualche dubbio, o Teeteto, nei confronti di esso?

Teeteto - Nessun dubbio.

Straniero - Sai, allora, che noi abbiamo disubbidito a Parmenide, andando molto al di là del suo divieto?

Teeteto - Perché?

Straniero - Noi, spingendoci nella ricerca ancor più avanti di quanto egli ci ha vietato di indagare, ne abbiamo fornito una dimostrazione.

Teeteto - In che modo?

Straniero - Perché egli dice in un certo luogo:

*« Infatti questo non imporrà mai: che il non-essere sia
Ma tu da questa via di ricerca trattieni il pensiero ».*

Teeteto - Dice davvero così.

Straniero - *Invece noi abbiamo non solo mostrato che il non-essere è, ma abbiamo anche mostrato quale sia la forma del non-essere.* Infatti, dopo aver mostrato che la natura del diverso è e che è suddivisa in tutte le cose che sono fra loro in rapporti reciproci, *abbiamo avuto il coraggio di dire che ciascuna parte di essa che è contrapposta all'essere, proprio questa è veramente il non-essere.*

Teeteto - E veramente, o Straniero, mi sembra che noi abbiamo detto cose verissime.

Straniero - Dunque, non si deve dire che noi, mentre dimostriamo il non-essere come contrario dell'essere, osiamo tuttavia dire che esso è. Infatti, già da un pezzo noi abbiamo dato addio ad un contrario dell'essere, sia che esso sia, sia che esso non sia, sia che se ne possa dare ragione, sia che esso sia del tutto irrazionale. Invece, ciò che noi ora abbiamo detto, ossia che il non-essere è, o qualcuno dovrà cercare di persuaderci che noi non diciamo bene, confutandoci; oppure, fintanto che non ne sarà capace, bisogna che anche lui dica come diciamo noi, ossia che *i generi si mescolano fra di lo-*

ro, e che l'essere e il diverso penetrano attraverso tutti i generi e l'uno nell'altro, e che il diverso, partecipando dell'essere, non è però, a motivo di questa partecipazione, ciò di cui partecipa, bensì è diverso; e poiché è diverso dall'essere, è evidente che è necessario che esso sia non-essere. E poiché l'essere, dal canto suo, è partecipe del diverso, dovrà essere diverso dagli altri generi; ma, poiché è diverso da tutti quei generi, non è né ciascuno di essi né tutti gli altri presi insieme, all'infuori di sé. Di conseguenza l'essere, a sua volta, per innumerevoli cose in innumerevoli casi indiscutibilmente non è, e così anche gli altri generi, ciascuno preso a sé e tutti insieme, per molti rispetti sono, e invece per molti altri rispetti non sono.

Teeteto - È vero ¹⁵.

¹⁵ *Sofista*, 258 A 11 - 259 B 7:

ΞΕ. Οὐκοῦν, ὡς ἔοικεν, ἡ τῆς θατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἄλληλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις οὐδὲν ἦττον, εἰ θέμις εἶπειν, αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν, οὐκ ἐναντίον ἐκείνῳ σημαίνουσα ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ἕτερον ἐκείνου.

ΘΕΑΙ. Σαφέστατά γε.

ΞΕ. Τίν' οὖν αὐτὴν προσεῖπωμεν;

ΘΕΑΙ. Δῆλον ὅτι τὸ μὴ ὄν, ὃ διὰ τὸν σοφιστὴν ἐζητοῦμεν, αὐτό ἐστι τοῦτο.

ΞΕ. Πότερον οὖν, ὡσπερ εἶπες, ἔστιν οὐδενὸς τῶν ἄλλων οὐσίας ἐλλειπόμενον, καὶ δεῖ θαρροῦντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον, ὡσπερ τὸ μέγα ἦν μέγα καὶ τὸ καλὸν ἦν καλὸν καὶ τὸ μὴ μέγα <μὴ μέγα> καὶ τὸ μὴ καλὸν <μὴ καλόν>, οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὄν κατὰ ταύτῃ ἦν τε καὶ ἐστὶ μὴ ὄν, ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἓν; ἢ τίνα ἔτι πρὸς αὐτό, ὧ Θεαίτητε, ἀπιστίαν ἔχομεν;

ΘΕΑΙ. Οὐδεμίαν.

ΞΕ. Οἶσθ' οὖν ὅτι Παρμενίδη μακροτέρως τῆς ἀπορρήσεως ἠπιστήκαμεν;

ΘΕΑΙ. Τί δῆ;

ΞΕ. Πλεῖον ἢ ἕκαστος ἀπεῖπε σκοπεῖν, ἡμεῖς εἰς τὸ πρόσθεν ἔτι ζητήσαντες ἀπεδείξαμεν αὐτῷ.

ΘΕΑΙ. Πῶς;

ΞΕ. "Ὅτι ὁ μὲν πού φησιν—

Οὐ γὰρ μὴ ποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἔόντα,
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

ΘΕΑΙ. Λέγει γὰρ οὖν οὕτως.

ΞΕ. Ἡμεῖς δὲ γε οὐ μόνον τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὐσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὄν ἕκαστον μῶριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἶπειν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.

ΘΕΑΙ. Καὶ παντάπασί γε, ὧ ξέने, ἀληθέστατά μοι δοχοῦμεν εἰρηχέναι.

ΞΕ. Μὴ τοίνυν ἡμᾶς εἶπη τις ὅτι τούναντίον τοῦ ὄντος τὸ μὴ ὄν ἀπο-

4. *Ulteriori implicanze teoretiche del « parricidio » di Parmenide (l'ammissione del molteplice)*

Il « parricidio » di Parmenide non avviene, però, solamente nella prospettiva ontologica, ossia in base alla discussione dei concetti di *essere* e di *non-essere*, e in particolare a motivo dell'ammissione di quest'ultimo, come normalmente si ritiene. *Platone, infatti, chiama in causa anche la tematica henologica dell'Uno e dei Principi primi, e prospetta altresì la necessità di ammettere la struttura gerarchica dell'essere.*

Del resto, già nel *Parmenide*, ponendo in bocca al grande Eleate quel grandioso esercizio dialettico, che, come abbiamo veduto, mette capo alla *evidenziazione della struttura dialettico-polare della realtà*, Platone aveva costretto Parmenide stesso a « uccidere » se medesimo, appunto con la evidenziazione di questo « polarismo », che ribalta radicalmente il monismo eleatico ¹⁶.

Ma ecco come, subito dopo aver parlato proprio del « parricidio » di Parmenide, Platone sottoponga ad un assalto le « conclusioni » del padre.

Questo assalto — si noti bene — non parte dalla discussione intorno al non-essere, bensì proprio dalla *discussione intorno all'essere medesimo e alla sua struttura, e in modo particolare in-*

φαινόμενοι τολμῶμεν λέγειν ὡς ἔστιν. ἡμεῖς γὰρ περὶ μὲν ἐναντίου τινὸς αὐτῷ χαίρειν πάλαι λέγομεν, εἴτ' ἔστιν, εἴτε μή, λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάπασιν ἄλογον· ὁ δὲ νῦν εἰρήκαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ἢ πεισάτω τις ὡς οὐ καλῶς λέγομεν ἐλέγξας, ἢ μέχριπερ ἂν ἀδυνατῆ, λεχτέον καὶ ἐκείνῳ καθάπερ ἡμεῖς λέγομεν, ὅτι συμμείγνυται τε ἀλλήλοις τὰ γένη καὶ τό τε ὄν καὶ θάτερον διὰ πάντων καὶ δι' ἀλλήλων διεληλυθότε τὸ μὲν ἕτερον μετασχὼν τοῦ ὄντος ἔστι μὲν διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν, οὐ μὴν ἐκεῖνό γε οὐ μετέσχευ ἀλλ' ἕτερον, ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὄν ἔστι σαφέστατα ἐξ ἀνάγκης εἶναι μὴ ὄν· τὸ δὲ ὄν αὐθιγέτερον μετεληφὸς ἕτερον τῶν ἄλλων ἂν εἴη γενῶν, ἕτερον δ' ἐκείνων ἀπάντων ὄν οὐκ ἔστιν ἕκαστον αὐτῶν οὐδὲ σύμπαντα τὰ ἄλλα πλὴν αὐτό, ὥστε τὸ ὄν ἀναμφισβητήτως αὐμυρία ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι, καὶ τὰ ἄλλα δὴ καθ' ἕκαστον οὕτω καὶ σύμπαντα πολλαχῆ μὲν ἔστι, πολλαχῆ δ' οὐκ ἔστιν.

ΘΕΑΙ. Ἀληθῆ.

Si vedano su questo passo gli importanti approfondimenti di MOVIA, *Apparenze...*, Capitolo ventiduesimo.

¹⁶ Cfr., sopra, il Capitolo dodicesimo, *passim*.

torno alla insostenibilità della concezione dell'essere-uno in senso monistico-eleatico:

Teeteto - Di' in maniera più chiara ciò che intendi dire.

Straniero - Mi sembra che con facile contentatura Parmenide discorresse con noi, e così anche chiunque si sia talora messo alla prova di *definire gli esseri, quanti e quali siano*¹⁷.

Su tale questione, ci dice Platone, sono state dette cose non chiare e contraddittorie: alcuni hanno detto che gli esseri sono *due*, altri che sono *tre*; invece gli Eleati hanno sostenuto che l'essere è una *unità*, un *uno-tutto* (un uno unico); altri ancora hanno cercato di conciliare queste due posizioni, sostenendo che l'essere è *uno e multiplo*.

Senonché tutte queste tesi comportano insuperabili difficoltà, dimostrando, in questo modo, che non solo la comprensione del non-essere è difficile, ma che *la stessa comprensione di ciò che è l'essere implica cospicui problemi*.

Ecco le più notevoli di queste difficoltà, che derivano dalle risposte fornite dai filosofi presocratici.

(1) Prendiamo, ad esempio, coloro che ammettono *due* « Principi » supremi (naturalmente, a livello dei Fisici presocratici), come ad esempio il *caldo* ed il *fresco* (o Principi simili a questi). Ebbene, che cos'è, per costoro, *l'essere*?

(a) O è un *terzo termine* che si aggiunge al primo e al secondo Principio; ma, allora, il « tutto » non è il *due*, bensì diventa il *tre* (i due Principi, più l'essere che li include ambedue).

(b) Oppure si intende come essere *sia* l'uno *sia* l'altro Principio; ma, in tal modo, l'essere viene ad assorbirli in sé ambedue (in quanto ambedue vengono ad identificarsi con l'essere). Di conseguenza, non ci sarà più il *due*, perché, appunto, *i due elementi verranno a risolversi nella unità dell'essere*, e così il *due* diventerà *uno*.

¹⁷ *Sofista*, 242 C 3-6:

ΘΕΑΙ. Λέγε σαφέστερον ὃ λέγεις.

ΞΕ. Εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πώποτε ἐπὶ κρίσιν ὤρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν.

(2) Prendiamo, ora, in esame la posizione degli Eleati, i quali ritengono che l'Essere sia Uno.

(a) Orbene, « Essere » e « Uno » sono *due* nomi; ma, ammettere *due* nomi, dal momento che si ammette solo l'Uno e nient'altro, è contraddittorio. Ma diventerà addirittura assurdo ammettere che un nome *sia*, perché, se esso è differente (in quanto nome) dalla cosa che esprime, insieme ad essa costituirà un *due* (*una cosa* è il nome e *una seconda cosa* è ciò che il nome indica). Di conseguenza, il monismo assoluto, per essere coerente, dovrà inglobare nell'unità anche il nome.

(b) Ma la posizione degli Eleati implica ulteriori complicazioni, nella misura in cui essi fanno coincidere *l'Uno con il Tutto*. Infatti Parmenide, identificando il Tutto con una sfera, viene ad attribuirle, per necessaria conseguenza, un centro e degli estremi, e quindi delle « parti ». Senonché, ciò che ha parti, può partecipare dell'uno, ma non può essere l'uno di per sé; infatti, l'uno in quanto tale è indivisibile, e quindi è al di sopra delle parti. Né con Parmenide si può identificare in generale *Essere*, *Uno* e *Tutto*, perché ciascuno di essi *ha una propria e distinta natura*: l'essere partecipa dell'uno, e quindi non è l'uno; e il tutto è qualcosa di più dell'uno, in quanto ingloba sia l'essere, sia l'uno¹⁸.

Ed ecco la pagina in cui Platone, sia pure in maniera dialettica e nel contesto di una discussione polemica vivace nella quale confuta Parmenide, *chiama in causa alcuni elementi della sua protologia*, anche se con quella variopinta maschera ironica che egli ama usare particolarmente in questi casi, ma che tuttavia non nasconde, se non in parte, alcuni tratti salienti delle « Dottrine non scritte »:

Straniero - E allora? Diranno che *l'intero* è qualcosa di diverso dall'*uno che è*, oppure che è qualcosa di identico?

Teeteto - E come non lo diranno e non lo dicono?

Straniero - Dunque, se *l'intero* è, come anche Parmenide dice:

« *Da ogni parte, simile a massa di ben rotonda sfera,
Di egual forza dal centro in ogni parte, infatti né più
[grande*

¹⁸ Cfr. *Sofista*, 242 D - 245 D. Cfr. le puntuali analisi di MOVIA, *Apparenze...*, pp. 240-250.

*Né più piccolo è necessario che sia in un punto o in un
[altro] ».*

Appunto essendo tale, l'essere ha mezzo e ha estremi; e poiché ha queste cose, è in tutto necessario che abbia parti. O no?

Teeteto - È così.

Straniero - Ma nulla impedisce che ciò che si trova diviso in parti possa partecipare dell'uno in tutte le sue parti, ed essendo un tutto e un intero in questo modo, possa essere uno.

Teeteto - E perché no?

Straniero - Ma ciò che si trova in queste condizioni, non è impossibile che sia l'uno medesimo?

Teeteto - Come?

Straniero - Bisogna dire che sia assolutamente senza parti ciò che è veramente uno, secondo il corretto ragionamento.

Teeteto - Bisogna, in effetti.

Straniero - E invece tale uno, poiché è costituito da molte parti, non risulterà in accordo con il ragionamento.

Teeteto - Capisco.

Straniero - Forse l'essere, avendo partecipazione dell'uno, sarà in questo modo uno e un intero, o diremo che l'essere non è affatto un intero?

Teeteto - Tu hai proposto una difficile scelta!

Straniero - E dici cose molto vere. Infatti, se l'essere è uno in qualche modo per partecipazione, esso risulterà non essere identico all'uno, e tutte le cose saranno più che uno.

Teeteto - Sì.

Straniero - Eppure se l'essere non è l'intero in quanto partecipa dell'uno, e se l'intero medesimo è, l'essere si trova mancante nei confronti di se medesimo.

Teeteto - Certamente.

Straniero - Di conseguenza, in base a questo discorso, essendo mancante nei confronti di se medesimo, l'essere verrà a non essere.

Teeteto - Proprio così.

Straniero - E, a loro volta, tutte le cose risultano più di uno, dal momento che l'essere e l'intero risultano avere una propria natura.

Teeteto - Sì ¹⁹.

¹⁹ *Sofista*, 244 D 14 - 245 C 10:

ΞΕ. Τί δέ; τὸ ὅλον ἕτερον τοῦ ὄντος ἐνὸς ἢ ταῦτόν φήσουσι τούτω;

ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ οὐ φήσουσί τε καὶ φασίν;

ΞΕ. Εἰ τοίνυν ὅλον ἐστίν, ὥσπερ καὶ Παρμενίδης λέγει,

Πάντοθεν εὐχύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεὸν ἐστὶ τῇ ἢ τῇ,

Questo testo contiene il « parricidio » di Parmenide sul piano dell'henologia nella nuova dimensione raggiunta da Platone, e rivela quanto segue.

(a) L'Uno in senso primario è assolutamente indivisibile, cioè assolutamente semplice.

(b) Ciò che ha parti può avere unità, ma solo per partecipazione all'Uno.

(c) L'Essere partecipa dell'Uno, ma non coincide con l'Uno (l'Uno è al di sopra dell'Essere, e dall'Uno dipende l'Essere).

(d) L'Intero non coincide né con l'Uno né con l'Essere, ma costituisce, in un certo senso, l'orizzonte che li include.

τοιούτον γε ὄν τὸ ὄν μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν· ἢ πῶς;

ΞΕ. Εἰ τοίνυν ὄλον ἐστίν, ὡσπερ καὶ Παρμενίδης λέγει, Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ,

τοιούτον γε ὄν τὸ ὄν μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν· ἢ πῶς;

ΘΕΑΙ. Οὕτως.

ΞΕ. Ἄλλὰ μὴν τό γε μεμερισμένον πάθος μὲν τοῦ ἐνὸς ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσι πᾶσιν οὐδὲν ἀποκωλύει, καὶ ταύτῃ δὴ πᾶν τε ὄν καὶ ὄλον ἓν εἶναι.

ΘΕΑΙ. Τί δ' οὔ;

ΞΕ. Τὸ δὲ πεπονθὸς ταῦτα ἄρ' οὐκ ἀδύνατον αὐτό γε τὸ ἓν αὐτὸ εἶναι;

ΘΕΑΙ. Πῶς;

ΞΕ. Ἄμερές δῆπου δεῖ παντελῶς τό γε ἀληθῶς ἓν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον εἰρησθαι.

ΘΕΑΙ. Δεῖ γὰρ οὖν.

ΞΕ. Τὸ δὲ γε τοιούτον ἐκ πολλῶν μερῶν ὄν οὐ συμφωνήσει τῷ [ὄλω] λόγῳ.

ΘΕΑΙ. Μανθάνω.

ΞΕ. Πότερον δὴ πάθος ἔχον τὸ ὄν τοῦ ἐνὸς οὕτως ἓν τε ἔσται καὶ ὄλον, ἢ παντάπασι μὴ λέγωμεν ὄλον εἶναι τὸ ὄν;

ΘΕΑΙ. Χαλεπήν προβέβληκας αἴρεσιν.

ΞΕ. Ἀληθέστατα μέντοι λέγεις. πεπονθὸς τε γὰρ τὸ ὄν ἓν εἶναι πῶς οὐ ταῦτόν ὄν τῷ ἐνὶ φανεῖται, καὶ πλέονα δὴ τὰ πάντα ἐνὸς ἔσται.

ΘΕΑΙ. Ναί.

ΞΕ. Καὶ μὴν ἐάν γε τὸ ὄν ἢ μὴ ὄλον διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ' ἐκείνου πάθος, ἢ δὲ αὐτὸ τὸ ὄλον, ἐνδεὲς τὸ ὄν ἑαυτοῦ συμβαίνει.

ΘΕΑΙ. Πάνυ γε.

ΞΕ. Καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ἑαυτοῦ στερόμενον οὐκ ὄν ἔσται τὸ ὄν.

ΘΕΑΙ. Οὕτως.

ΞΕ. Καὶ ἐνός γε αὐτῷ πλείω τὰ πάντα γίγνεται, τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ὄλου χωρὶς ἰδίαν ἑκατέρου φύσιν εἰληφότος.

ΘΕΑΙ. Ναί.

Su questo passo si veda ΜΟΝΙΑ, *Apparenze...*, Capitolo diciassettesimo.

(e) E poiché l'Essere non coincide con l'Intero, perché implica l'Uno fuori di sé, di cui partecipa, l'Essere non è di per sé la completezza e includerà il Non-essere (nel senso, ben si intende, chiarito dal nostro dialogo, ossia di Diversità: in particolare, non è l'Uno).

Si tratta, come si vede, di alcuni *spunti protologici di primaria importanza*, anche se Platone li stempera in vario modo, con quei toni di « gioco » che lo scritto in quanto tale per lui richiedeva.

5. *La « gigantomachia » e alcune interessanti indicazioni sulla struttura gerarchica dell'essere*

Nel nostro dialogo Platone non finisce di sorprenderci.

L'essere, egli ci fa capire, *non si può comprendere in maniera adeguata, se non si intende anche la sua struttura gerarchica*, e in modo particolare i due piani del sensibile e del soprasensibile, su cui più volte ci siamo già soffermati, ma che nel *Sofista* vengono richiamati in maniera originalissima, e riproposti attraverso la bellissima metafora della « gigantomachia », ossia della grande lotta dei giganti contro gli Dei ²⁰. Questa grande lotta è quella che ha luogo, per dirla in termini moderni, fra *materialisti e spiritualisti*, fra coloro che sostengono che l'essere è il corporeo e che appunto il sensibile è il corporeo e fra coloro che invece sostengono che il vero essere sta nella dimensione dell'intelligibile, del metasensibile e dell'incorporeo.

Ma leggiamo il bel passo, che, pur riferendosi ad una determinata condizione storica dei tempi di Platone, esprime una verità che permane sempre valida, con differenze di forme, ma con identità di contenuti:

Straniero - Dunque, coloro che discutono con accuratezza intorno all'essere e al non-essere, non li abbiamo divisi. Tuttavia, sia sufficiente. Invece dobbiamo esaminare, a loro volta, coloro che dicono diversamente, in modo che possiamo renderci conto che *il dire che cosa è l'essere non è più facile rispetto al dire che cos'è il non-essere*.

Teeteto - Procediamo, dunque, anche nei confronti di questi.

Straniero - Veramente sembra che fra di loro ci sia *una battaglia di giganti*, tanta è la controversia che fra di loro c'è intorno all'essere.

²⁰ Cfr. ESODO, *Teogonia*, 674 ss.; cfr. anche 629 ss.

Teeteto - Come?

Straniero - *Gli uni tirano giù dal cielo e dall'invisibile tutte le cose sulla terra, afferrando veramente rupi e quercie con le mani. Infatti, attaccandosi a cose di questo tipo, affermano che è essere soltanto ciò che offre appoggio e contatto, definendo corpo ed essere come una stessa cosa; e se qualcuno degli altri dice che c'è qualcosa che non ha corpo, lo disprezzano totalmente e non vogliono sentire da lui niente altro.*

Teeteto - Hai parlato di uomini tremendi; in effetti, anch'io mi sono incontrato con parecchi di costoro.

Straniero - E appunto per questa ragione, quelli che sono in polemica con costoro, si difendono con molta precauzione dall'alto, come da un luogo invisibile, sostenendo a forza che il vero essere sono certe Idee intelligibili e incorporee. E i corpi degli altri e la verità che essi affermano, spezzandoli in parti minute nei loro discorsi, invece di « essere » li chiamano « divenire continuo ». E tra i due eserciti, o Teeteto, su queste cose c'è sempre una battaglia accanita.

Teeteto - È vero! ²¹

In questa sede non ci interessa entrare nelle argomentazioni

²¹ *Sofista*, 245 E 6 - 246 C 4:

ΞΕ. Τοὺς μὲν τοίνυν διακριβολουμένους ὄντος τε πέρι καὶ μῆ, πάντας μὲν οὐ διεληλύθαμεν, ὅμως δὲ ἰκανῶς ἐχέτω· τοὺς δὲ ἄλλως λέγοντας αὐθεατέον, ἴν' ἐκ πάντων ἴδωμεν ὅτι τὸ ὄν τοῦ μῆ ὄντος οὐδὲν εὐπορώτερον εἶπεῖν ὅτι ποτ' ἔστιν.

ΘΕΑΙ. Οὐκοῦν πορεύεσθαι χρὴ καὶ ἐπὶ τούτους.

ΞΕ. Καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἷον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ οὐσίας πρὸς ἀλλήλους.

ΘΕΑΙ. Πῶς;

ΞΕ. Οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἔλκουσι, ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρυὲς περιλαμβάνοντες. τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων δισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταύτῃ σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζομενοι, τῶν δὲ ἄλλων εἴ τίς <τι> φήσει μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, καταφρονοῦντες τὸ παράπαν καὶ οὐδὲν ἐθέλοντες ἄλλο ἀκούειν.

ΘΕΑΙ. Ἡ δεινούς εἶρηκας ἄνδρας· ἤδη γὰρ καὶ ἐγὼ τούτων συχνοῖς προσέτυχον.

ΞΕ. Τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερόμενην τινὰ προσαγορεύουσιν. ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις, ὦ Θεαίτητε, αἰεὶ συνέστηκεν.

ΘΕΑΙ. Ἀληθῆ.

particolari con cui Platone tratta il problema, anche se, di per sé, sono molto interessanti. Ci preme, invece, indicare *la via seguita dal nostro filosofo, che risulta veramente rivelativa della struttura di fondo del suo sistema. Anche in questo caso, infatti, la struttura polare del reale viene portata in primo piano in maniera determinante.*

Per far ben comprendere questo punto, Platone non contrappone ai materialisti la propria dottrina delle Idee, bensì la dottrina di quegli « amici delle Idee », il cui pensiero rappresenta *un eccesso di segno opposto* rispetto a quello dei materialisti. Chi siano questi « amici delle Idee » non è davvero facile stabilire. Gli studiosi hanno pensato ai Megarici o a dei pensatori megarreggianti (oppure anche a dei Pitagorici). Certamente sono fuori strada quegli esegeti i quali pensano che Platone presenti una propria precedente concezione delle Idee, per criticarla; infatti, anche volendo ammettere il vecchio paradigma, questo non risulterebbe accettabile, perché in nessuna parte degli scritti anteriori al *Sofista* si può dimostrare che Platone sostenesse esattamente quelle tesi che qui mette in bocca agli « amici delle Idee », e soprattutto in quella dimensione in cui qui le presenta²². Qualunque sia il volto di costoro, è certo che *la loro posizione risulta essere semplicemente quella estremistica, caratterizzata da una riduzione eleatizzante della teoria delle Idee e delle realtà incorporee, incentrata sulla tesi della totale e assoluta immobilità di tutto l'essere.*

E allora, ecco come Platone ribadisce la *struttura polare* del reale anche in questo senso.

I materialisti sostengono la tesi secondo cui è essere solo ciò che è corporeo, e il corporeo è caratterizzato da una *globale mobilità*; gli « amici delle Idee » sostengono, invece, la tesi esattamente opposta, ossia che il vero essere è l'incorporeo, e che questo è caratterizzato dalla *totale immobilità*.

Orbene, i corporeisti hanno torto nel ritenere che sia essere

²² Naturalmente, è appena il caso di rilevare che non serve assolutamente estrapolare qualche frase e qualche espressione da dialoghi anteriori al *Sofista*, al fine di trovare antecedenti. Quello che conta è la visione globale che qui viene presentata, che non trova corrispondenze negli scritti platonici anteriori al *Sofista*. Del resto, in *Sofista* 249 C 10 - D 4, che riportiamo sotto alla nota 27, PLATONE abbina esattamente la tesi di PARMENIDE con quella degli « amici delle Idee », mostrando chiaramente che questi ultimi sono degli eleatizzanti.

solo il corporeo (vale a dire ciò che si può prendere con le mani e stringere in pugno), però *hanno ragione nell'includere nell'essere il movimento*; gli eleatizzanti hanno ragione nel sostenere che il vero essere è l'incorporeo, ma *hanno torto nell'escludere dall'essere ogni forma di movimento*.

Ed ecco quello che Platone indica nell'ottica della sua concezione pluralistica dell'essere, che implica *nessi comunicativi e struttura gerarchica*.

Il conoscere stesso, su cui gli eleatizzanti « amici delle Idee » si fondano, implica un « *conoscente* » *che agisce* e un « *conosciuto* » *che subisce questa azione*, e quindi una *mobilità* attiva e passiva. Pertanto, l'essere *nella sua totalità* (παντελῶς ὄν)²³ non va inteso come « solenne e venerato, privo di intelligenza e immobile »²⁴, ma va concepito come necessariamente includente in sé « moto, vita, anima e intelletto »²⁵. Infatti, l'intelletto implica appunto *vita e anima* e quindi *mobilità*; pertanto nella sfera dell'essere bisognerà includere tutto questo. Il che non significa, ovviamente, rendere *tutto l'essere* (ossia ciascuna e tutte le Idee) fornito di questi caratteri, ma *significa ammettere nell'ambito dello stesso essere ideale una polarità strutturale*: il movimento (almeno una forma di movimento) va ammesso per poter spiegare l'intelletto conoscente, e quindi la vita e l'anima; invece, l'immobilità va ammessa come condizione oggettiva del conoscere: se si togliesse l'immobilità, si toglierebbero, ad esempio, le Idee di identità, somiglianza e relazione, e altre Idee come queste che, ovviamente, non implicano mobilità, vita e animazione²⁶.

²³ *Sofista*, 248 E 7 s.

²⁴ *Sofista*, 249 A 1 s.: [...] σεμνὸν καὶ ἄγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον.

²⁵ *Sofista*, 248 E 6 s.: [...] κίνησιν καὶ ζῶην καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν.

²⁶ Questo passo del *Sofista* ha suscitato interpretazioni del tutto contraddittorie, soprattutto a causa di una inesatta interpretazione di παντελῶς ὄν. (a) Alcuni lo hanno inteso come espressione delle Idee e dell'essere che loro compete; (b) altri lo hanno inteso come espressione del cosmo; (c) altri come espressione del Demiurgo. In realtà, il contesto richiede che all'espressione παντελῶς ὄν si dia il senso di *essere come intero*, essere *nella sua interezza e totalità*. È all'interno di questa interezza e totalità dell'essere, che vanno collocate vita, anima, intelletto e moto, come « parti » o « momenti » di questo intero, così come all'interno di questa interezza si devono ammettere anche i contrari di questi, con i generali nessi di comunione e non-comunione. In questo senso si vedano anche le osservazioni di MOVIA, *Apparenze...*, 257 e nota 10.

Dunque, *bisognerà ammettere la polarità del reale a tutti i livelli.*

L'introduzione delle due grandi Metaidee di immobilità e movimento e i loro nessi di partecipazione positiva e negativa, di cui abbiamo già parlato, sono, appunto, una conseguenza fondamentale di tale concezione.

Ed ecco il passo conclusivo di questa discussione, che illustra bene la *concezione bipolare* di cui abbiamo parlato:

Straniero - Dunque, per chi è filosofo, e tiene queste cose in onore, c'è, per queste ragioni, come si vede, la totale necessità di non accettare dai sostenitori dell'Uno o delle molteplici Idee, che il tutto sia immobile, e neppure di prestare per intero ascolto a coloro che *muovono l'essere in tutti i sensi*; ma seguendo l'aspirazione dei fanciulli, che « ciò che è immobile anche si muova », *deve dire dell'essere e del tutto e l'una e l'altra cosa*²⁷.

Sulla chiamata in causa dell'Intelletto nella discussione con gli leatizzanti, torneremo a discutere più avanti, perché questo implica la messa a tema della complessa questione del Demiurgo e della sua funzione.

Ora dobbiamo passare al *Politico*.

II. LA TEORIA DELLA « GIUSTA MISURA » NEL « POLITICO » E I SUOI RAPPORTI COL PRINCIPIO SUPREMO INTESO COME « ESATTISSIMA MISURA »

1. *Il problema della metretica assiologica*

Già fin dal *Protagora*, che rientra nel novero degli scritti del periodo giovanile, Platone parlava di una « metretica », ossia di un'arte e di una scienza della misurazione che si differenzia da quella puramente matematica²⁸. Il suo ragionamento era il se-

²⁷ *Sofista*, 249 C 10 - D 4: ΞΕ. Τῷ δὴ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἶδη λεγόντων τὸ πᾶν ἐστηκὸς ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὐτῶν πανταχῆ τὸ ὄν κινούντων μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παιδῶν εὐχὴν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφοτέρα λέγειν.

Cfr. Movia, *Apparenze...*, pp. 257-263.

²⁸ Cfr. la nostra traduzione con commento del *Protagora*, pubblicata presso La Scuola Editrice, Brescia 1969, più volte riedita.

guente: posto anche che il bene fosse il piacere, come credono per lo più tutti gli uomini (ipotesi data da Platone, ma da lui non concessa), *il bene non sarebbe il piacere come tale, bensì sarebbe la corretta scelta dei piaceri e dei dolori*. Orbene, la corretta scelta suppone *una scienza e un'arte*. Quale scienza e quale arte?

Ecco la risposta di Platone.

(a) Se il nostro *vivere bene* dipendesse dalla scelta corretta di ciò che è più grande rispetto a ciò che è più piccolo, ci sarebbe una scienza che potrebbe aiutarci a scegliere ciò che è bene e a non incorrere in errori di prospettiva e a non lasciarci ingannare da mere apparenze. Questa scienza sarebbe la geometria con la relativa arte di misurare, che ci garantirebbe da qualsiasi errore.

(b) Analogamente, se il nostro *vivere bene* dipendesse dalla corretta scelta del *pari* e del *dispari*, del *più o meno numeroso*, ci sarebbe un'altra scienza della misurazione, ossia l'aritmetica, che ci garantirebbe da qualsiasi errore.

(c) Orbene, siccome la nostra vita dipende da una complessa valutazione dei piaceri, e quindi da calcoli di *eccesso* e *difetto* e *uguaglianze reciproche* che li riguardano, è chiaro che ciò che può garantire queste valutazioni e questi calcoli non può essere se non una *scienza e arte di misurazione morale*.

Già nel *Protagora* Platone mostra di conoscere questa scienza; ma non la rivela e scrive espressamente:

Quale scienza e quale arte sia, poi, questa, *lo esamineremo un'altra volta*²⁹.

Tale questione, nell'ambito degli scritti, viene ripresa solamente nel *Politico*³⁰, che è un dialogo tardo. E qui Platone *scopre le carte, ma solo a metà, ossia ai fini della fondazione metafisica del discorso di carattere politico che sta svolgendo*. Per il resto, ossia per la fondazione protologica ultimativa, rimanda,

²⁹ *Protagora*, 357 B 5 s.: ἥτις μὲν τοίνυν τέχνη καὶ ἐπιστήμη ἐστὶν αὕτη, εἰς αὐτὴς σκεπόμεθα.

³⁰ Per la letteratura critica sul *Politico* pubblicata nel nostro secolo, si vedano: PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, p. 84*; TOTOK, *Handbuch...*, pp. 203 s.; CHERNISS, « Lustrum », 1959, pp. 146-149; BRISSON, « Lustrum », 1977, 1983, 1988, 1992, s.v., con i relativi rimandi.

con le solite formule, ad altra sede (o, se si preferisce, ad altro momento), impegnandosi a fondo solamente per ciò che interessa il tema del dialogo. Insomma, anche in questo scritto egli non procede al saldo del « debito », ma, ancora una volta, si limita a pagare gli « interessi ».

E, ancora una volta, per il saldo del capitale, bisognerà rifarsi a quanto in materia ci ha tramandato la tradizione indiretta, oltre agli accenni dei dialoghi. Qualche interprete ha pensato che Platone rimandasse al dialogo intitolato *Filosofo*, preannunciato, ma non scritto. In realtà il rimando non è ad un dialogo non scritto per ragioni contingenti, bensì è alle « Dottrine non scritte », come vedremo.

2. *Il testo metafisico basilare del « Politico »*

Incominciamo, dunque, da quanto il *Politico* dice, che è di notevole importanza, muovendo dalla lettura del testo basilare:

Straniero - *Se non si pone la natura del più in rapporto a null'altro che al meno, non sarà mai in rapporto al giusto mezzo. Non è così?*

Socrate il giovane - È così.

Straniero - Ma, allora, con questo ragionamento, non distruggeremo tutte le arti e tutte le loro opere, e non vanificheremo la politica che ora cerchiamo e l'arte tessile di cui abbiamo parlato? Infatti, tutte queste arti, nella loro attività, si guardano dal più e dal meno di quello che è il giusto mezzo, non già come da cosa che non esiste, bensì come da cosa che è cattiva, e, salvando in questo modo la misura, fanno tutte le loro opere buone e belle.

Socrate il giovane - Non c'è dubbio.

Straniero - Ma se noi elimineremo l'arte politica, di conseguenza non risulterà senza sbocco la nostra indagine della scienza regia?

Socrate il giovane - Sì, è così.

Straniero - E allora, forse che, così come nel *Sofista* siamo stati costretti ad ammettere che il non-essere è, poiché a questo ci spingeva il ragionamento, così, analogamente, *anche ora non dovremo costringere il più e il meno ad essere misurabili non soltanto nei loro rapporti reciproci, ma anche in rapporto alla produzione del giusto mezzo?* Perché non è possibile che ci possa essere né politico né alcun altro che sia indiscutibilmente competente nel suo operare, se non si è ammesso questo.

Socrate il giovane - Dunque, bisogna fare questo anche ora, nella migliore maniera possibile.

Straniero - *Questa impresa, o Socrate, è ancora più grande dell'altra — anche se ci ricordiamo bene quanto fu lunga anche quella! —, ma almeno sarà legittimo supporre al riguardo una cosa di questo genere.*

Socrate il giovane - *Quale?*

Straniero - *Che, ad un certo momento, si avrà bisogno di ciò che fu detto ora ai fini della dimostrazione della esattezza assoluta. Che, poi, riguardo a ciò che ci interessa ora, la cosa sia dimostrata bene e quanto basta, mi pare che ci soccorra magnificamente questo argomento, e cioè che occorre ritenere che tutte le arti esistano, e che, ad un tempo, il più ed il meno si misurino non solo nel loro rapporto reciproco, ma altresì in rapporto alla produzione del giusto mezzo. Infatti, se questo esiste, esisteranno altresì le arti, e se esistono le arti esisterà anche questo: invece, se o l'una o l'altra di queste due cose non esiste, non potrà esistere neppure l'altra.*

Socrate il giovane - *Questo è giusto. Ma che cosa ne consegue?*

Straniero - *Ne consegue che potremo evidentemente distinguere l'arte del misurare nel modo che è stato detto, dividendola così in due parti: ponendo, cioè, da una parte di essa, tutte le arti che misurano il numero, la lunghezza, l'altezza, la larghezza e la velocità rispetto ai loro contrari e, dall'altra parte, tutte quelle arti che misurano in rapporto col giusto mezzo, col conveniente, con l'opportuno, col doveroso e con tutto quello che rifugge dagli estremi e tende al mezzo³¹.*

³¹ *Politico*, 284 A 1 - E 8:

ΞΕ. Εἰ πρὸς μηδὲν ἕτερον τὴν τοῦ μείζονος ἐάσει τις φύσιν ἢ πρὸς τοῦλαττον, οὐκ ἔσται ποτὲ πρὸς τὸ μέτριον· ἦ γάρ;

ΝΕ. ΣΩ. Οὕτως.

ΞΕ. Οὐκοῦν τὰς τέχνας τε αὐτὰς καὶ τὰργα αὐτῶν σύμπαντα διολοῦμεν τούτῳ τῷ λόγῳ, καὶ δὴ καὶ τὴν ζητουμένην νῦν πολιτικὴν καὶ τὴν ῥηθεῖσαν ὑφαντικὴν ἀφανιοῦμεν; ἅπασαι γὰρ αἱ τοιαῦται που τὸ τοῦ μετρίου πλεόν καὶ ἔλαττον οὐχ ὡς οὐκ ὄν ἀλλ' ὡς ὄν χαλεπὸν περὶ τὰς πράξεις παραφυλάττουσι, καὶ τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τὸ μέτρον σώζουσαι πάντα ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἀπεργάζονται.

ΝΕ. ΣΩ. Τί μὴν;

ΞΕ. Οὐκοῦν ἂν τὴν πολιτικὴν ἀφανίσωμεν, ἄπορος ἡμῖν ἢ μετὰ τοῦτο ἔσται ζήτησις τῆς βασιλικῆς ἐπιστήμης;

ΝΕ. ΣΩ. Καὶ μάλα.

ΞΕ. Πότερον οὖν, καθάπερ ἐν τῷ σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ κατὰ τοῦτο διέφυγεν ἡμᾶς ὁ λόγος, οὕτω καὶ νῦν τὸ πλεόν αὐτῆ καὶ ἔλαττον μετρητὰ προσηναγκαστέον γίγνεσθαι μὴ πρὸς ἀλληλα μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν; οὐ γάρ δὴ δυνατόν γε οὔτε πολιτικὸν οὔτ' ἄλλον τινὰ τῶν περὶ τὰς

Platone spiega che il grande e il piccolo, il più e il meno, l'eccesso e il difetto possono intrattenere due diversi tipi di rapporti:

(1) un primo tipo di *rapporti che li commisura fra di loro reciprocamente*;

(2) un secondo tipo di *rapporti che, invece, li commisura con il « giusto mezzo ».*

Questa bipartizione, dice Platone, ha un preciso fondamento ontologico e quindi gnoseologico, ossia affonda le sue radici nella struttura stessa dell'essere.

Il primo tipo di rapporto è *di carattere quantitativo*.

Il secondo risulta, invece, *di carattere qualitativo*. È proprio con questo secondo tipo di rapporto che si produce quella misura dell'essere che è necessaria per la generazione, ossia la struttura ontologica della realtà, ed è per questo che gli uomini distinguono il bene dal male e diventano buoni e cattivi, acquistano le virtù oppure i vizi.

L'arte del misurare, pertanto, va distinta in due branche: una *di carattere quantitativo e matematico* e una *di carattere ontologico-assiologico*, come il seguente schema riassuntivo dimostra.

πράξεις ἐπιστήμονα ἀναμφισβητήτως γεγονέναι τούτου μὴ συνομολογηθέντος.

ΝΕ. ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ νῦν ὅτι μάλιστα χρῆ ταύτων ποιεῖν.

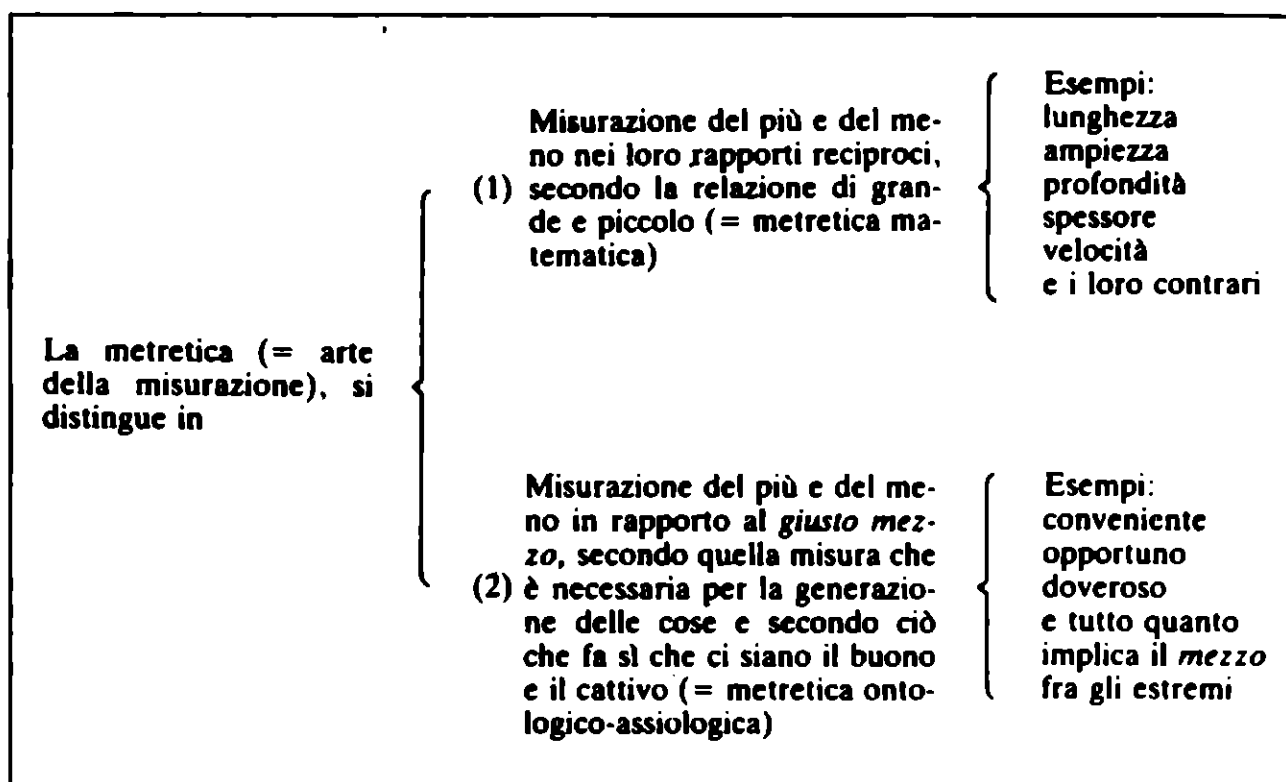
ΞΕ. Πλέον, ὦ Σώκρατες, ἔτι τοῦτο τὸ ἔργον ἢ 'κεῖνο — καίτοι κάκεινου γε μεμνήμεθα τὸ μῆκος ὅσον ἦν — ἀλλ' ὑποτίθεσθαι μὲν τὸ τοιόνδε περὶ αὐτῶν καὶ μάλα δίκαιον.

ΝΕ. ΣΩ. Τὸ ποῖον;

ΞΕ. Ὡς ποτε δεήσει τοῦ νῦν λεχθέντος πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τάκριβες ἀπόδειξιν. ὅτι δὲ πρὸς τὰ νῦν καλῶς καὶ ἰκανῶς δείκνυται, δοκεῖ μοι βοηθεῖν μεγαλοπρεπῶς ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἄρα ἡγητέον ὁμοίως τὰς τέχνας πάσας εἶναι, μεῖζόν τε ἅμα καὶ ἔλαττον μετρεῖσθαι μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν. τούτου τε γὰρ ὄντος ἐκεῖνα ἔστι, κάκεινων οὐσῶν ἔστι καὶ τοῦτο, μὴ δὲ ὄντος ποτέρου τούτων οὐδέτερον αὐτῶν ἔσται ποτέ.

ΝΕ. ΣΩ. Τοῦτο μὲν ὀρθῶς· ἀλλὰ τί δὴ τὸ μετὰ τοῦτο;

ΞΕ. Δῆλον ὅτι διαιροῖμεν ἂν τὴν μετρητικὴν, καθάπερ ἐρρήθη, ταύτη δίχα τέμνοντες, ἐν μὲν τιθέντες αὐτῆς μόριον συμπάσας τέχνας ὁπόσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ μήκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ ταχυτῆτας πρὸς τούναντίον μετροῦσιν, τὸ δὲ ἕτερον, ὁπόσαι πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρόπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ' ὁπόσα εἰς τὸ μέσον ἀπωκίσθη τῶν ἐσχάτων.



Sul secondo tipo di metretica si fondano tutte le arti e le loro produzioni (compresa, ovviamente, l'arte della politica), che, appunto, conformandosi alla giusta misura, producono cose belle e buone e rifuggono da ciò che eccede o fa difetto rispetto al giusto mezzo.

3. *La rivoluzione del modo di pensare dei Pitagorici*

La distinzione di cui abbiamo parlato e l'ammissione di una precisa arte che misura il più e il meno rispetto al giusto mezzo *costituiscono una autentica rivoluzione rispetto al modo di pensare inaugurato e imposto dai Pitagorici*, secondo cui il più e il meno sono misurabili solo fra di loro (in senso matematico). Si tratta di *una rivoluzione analoga a quella guadagnata nel « Sofista » rispetto al modo di pensare inaugurato e imposto dagli Eleati*, mediante l'ammissione (di cui abbiamo sopra parlato) del *non-essere* nel senso di *diverso*. Platone ha acquistato perfetta coscienza di essersi posto *anche al di sopra del piano di pensiero pitagorico, così come si era posto analogamente al di sopra del piano di discorso eleatico* ³².

³² È evidente che se PLATONE, invece di assumere la maschera di uno STRANIERO DI ELEA, avesse assunto la maschera di un PITAGORICO, avrebbe do-

La fondazione dell'arte del misurare ontologico-assiologico è tuttavia detta essere una impresa « più grande ancora dell'altra », e come tale *viene rimandata ad altra volta* e quindi proprio alle « Dottrine non scritte »³³.

Evidentemente, nel nostro dialogo Platone segue il solito metodo della massima economia, ragionando nel modo seguente. Negare l'esistenza di una misurazione in rapporto al giusto mezzo è impossibile. Infatti, esistono innegabilmente le arti; ma le arti ci sono proprio in quanto si fondano su quel tipo di misura. Dunque, per negare *la misura assiologica* bisognerebbe negare le arti, il che è ovviamente impossibile³⁴.

4. *Il Bene come misura perfettissima.*

La fondazione protologica della questione implicherebbe tutto il discorso della *divisione categoriale* e la relativa *riduzione ai principi*, di cui sopra si è detto. Come sappiamo, il valore delle cose deriva dall'*ordine*, che l'unità esercita sulla molteplicità. Ora, la « giusta misura », ossia *il medio fra gli estremi del « troppo e troppo poco »*, consiste appunto in una « delimitazione » del troppo e troppo poco, ed è, quindi, una sorta di *unità-nella-molteplicità*, come risulta dall'impianto protologico generale³⁵.

Per quanto, poi, concerne « la dimostrazione della esattezza assoluta », cui Platone nel nostro dialogo rimanda, è chiaro ormai che si tratta della *definizione del Principio primo assoluto*. Si tratta, cioè, dell'Uno inteso come « misura » e « misura esatissima », che è non altro che la base dell'« iceberg », di cui il discorso della « giusta misura » e del « giusto mezzo » fatto nel *Politico* è la punta emergente.

Già il discorso sul Bene nella *Repubblica*, come abbiamo vi-

vuto parlare di un « parricidio di PITAGORA », perché l'introduzione della *metretica assiologica* capovolge le posizioni dei PITAGORICI, come chiaramente si fa capire nel passo che abbiamo sopra riportato.

³³ Richiedeva, infatti, l'intera mappa dei problemi protologici delle « Dottrine non scritte ».

³⁴ Basandosi sulle arti, PLATONE evita di fare appello alla fondazione protologica; si noti, però, come, nell'economia del dialogo, questa parziale fondazione *risulti sufficiente per risolvere il problema della figura del politico*.

³⁵ Cfr. quanto abbiamo detto nei Capitoli settimo, ottavo e nono.

sto sopra, iniziava con un accenno emblematico alla « misura perfetta », molto significativo ³⁶.

Ma Aristotele, proprio in un dialogo intitolato *Politico*, e quindi ispirato a questo dialogo platonico (purtroppo andato perduto, ma di cui ci sono pervenuti frammenti), ci dice a chiare lettere quanto segue:

[...] *il Bene è la misura perfettissima di tutte le cose* ³⁷.

E sempre Aristotele nella *Metafisica* ci dice che l'Uno (si ricordi che l'Uno corrisponde al Bene) è « Principio » e « Misura » ³⁸.

L'Uno è principio e misura, in primo luogo, dei Numeri ideali, quindi delle Idee, e, a vari livelli, di tutto il resto. Il positivo che si riscontra a vari livelli è costituito dall'*unità-nella-molteplicità*. E questo si verifica sia nella vita morale dell'uomo, sia nella politica e nello Stato, sia nel cosmo intero e in tutte le cose che sono in esso.

Ed è questa capacità di produrre l'unità-nella-molteplicità, che permette al « politico » di realizzare il grande « tessuto » della società, mescolando gli estremi, e annodandoli con vincoli, in rapporto al bello e al bene, ossia in rapporto alla giusta misura, e, pertanto, appunto in funzione della « misura perfettissima ».

E proprio con questo messaggio il dialogo si chiude.

III. LA TRATTAZIONE ANNUNCIATA DEL « FILOSOFO » E LE RAGIONI PER LE QUALI NON DOVEVA ESSERE CONSEGNATA ALLA « SCRITTURA » MA ALLA « ORALITÀ DIALETTICA »

1. *Il prologo del « Sofista » e l'annuncio di una trattazione sul « sofista », sul « politico » e sul « filosofo »*

Il *Sofista* si apre con alcune importanti dichiarazioni sul personaggio che dovrà essere protagonista del dialogo e intorno agli argomenti sui quali si dovrà svolgere la discussione.

³⁶ Cfr., sopra, p. 336 ss. e MIGLIORI, *Arte politica...*, pp. 340-352.

³⁷ ARISTOTELE, *Politico*, Fr. 2 Ross: πάντων γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τὰγαθόν ἐστιν.

³⁸ Si veda la ricca documentazione presentata da KRÄMER, *Über den Zusammenhang...*, p. 63 = *Dialettica e definizione del Bene...*, p. 58.

Il personaggio, come abbiamo visto, è uno « Straniero » che viene da Elea, ed è presentato come legato alla cerchia dei discepoli di Parmenide e di Zenone, e viene caratterizzato come un uomo che è *interamente filosofo e divino come tutti i filosofi*.

Le connessioni del nostro dialogo con il dialogo che porta il titolo *Parmenide*, nel cui svolgimento Parmenide medesimo e Zenone giocano un ruolo essenziale, vengono evidenziate proprio dalla citazione dei loro nomi e dal collegamento stretto del protagonista del *Sofista* con questa Scuola. Tuttavia, nel *Sofista* il protagonista è presentato come legato agli Eleati, ma senza un nome, perché, come abbiamo già rilevato, *sotto la maschera dello Straniero di Elea si nasconde Platone medesimo*, nella misura in cui egli (a) vuole riconoscere i propri legami con l'Eleatismo, e, ad un tempo, (b) vuole denunciare con chiarezza e in modo inequivocabile le differenze che lo separano dall'Eleatismo, chiamando in causa, con straordinaria efficacia artistica, il famoso « parricidio » di Parmenide.

Il tema messo sul tappeto riguarda le tre figure del « sofista », del « politico » e del « filosofo », delle quali si vuole conoscere la precisa natura. Il dialogo da cui il discorso prende le mosse tratta appunto del « sofista » e ne porta il nome; il dialogo immediatamente successivo tratta del « politico », e ne porta pure il nome; e sul « filosofo » perché Platone, dopo averlo preannunciato in una maniera così precisa, *non ha scritto un dialogo che porti questo nome?*

Gli studiosi si sono arrovellati per dare una risposta a questo grosso problema³⁹. Tuttavia, nell'ambito del vecchio paradigma, nessuno vi è riuscito, *mentre a noi sembra che, nell'ambito del nuovo paradigma, la soluzione diventi molto facile, e addirittura quasi ovvia*.

Ma leggiamo, prima di tutto, l'importante introduzione del *Sofista*:

Teodoro - Stando all'accordo di ieri, o Socrate, eccoci qui di persona e in buon ordine, e *portiamo uno Straniero che è nato ad Elea, e che è legato ai discepoli di Parmenide e di Zenone, un uomo che è interamente filosofo*.

³⁹ Recenti studi sul problema si troveranno indicati in: CHERNISS, « Lustrum », 1959, p. 146; BRISSON, « Lustrum », 1977, 1983, 1988, 1992, s.v., e relativi rimandi.

Socrate - Ma forse, o Teodoro, senza che tu lo sappia, non ci porti uno Straniero, bensì un Dio, per dirla con Omero? Egli ci dice che molti Dei, e soprattutto il Dio dell'ospitalità si accompagnano agli uomini che hanno un conveniente rispetto degli altri, e vengono per osservare la tracotanza e il rispetto per la legge che gli uomini hanno. E dunque, anche costui che ti accompagna potrebbe essere uno di quegli esseri superiori, che viene per osservare come noi siamo di scarso valore nei ragionamenti e per confutarci, posto che sia un Dio che ama la confutazione.

Teodoro - Non è questo, o Socrate, il carattere del nostro Straniero, ma è più misurato di coloro che cercano sempre le dispute. *E a me pare che quest'uomo non sia affatto un Dio, però che sia divino; tali, infatti, io chiamo tutti i filosofi.*

Socrate - E fai bene, o amico. Però c'è il pericolo che questo genere di uomini non sia molto più facile da distinguere, per così dire, di quanto non lo sia il genere della divinità. Infatti questi uomini, comparando sotto aspetti diversissimi a motivo dell'ignoranza altrui, vanno in giro per le città, e non già i filosofi finti ma i filosofi veri, guardando dall'alto la nostra vita qui in basso; e ad alcuni sembrano uomini di nessun valore, ad altri di ogni valore; e talora appaiono sotto le sembianze di uomini politici, talora di sofisti, e talora ce ne sono invece altri che potrebbero dare ad alcuni addirittura l'impressione di essere dei folli. Pertanto dal nostro Straniero gradiremmo apprendere, se a lui va bene, *che opinione hanno su queste cose quelli del suo paese, e come le chiamano.*

Teodoro - Quali cose?

Socrate - Il *Sofista*, il *Politico* e il *Filosofo*.

Teodoro - Ma soprattutto a quale proposito e per quale tipo di difficoltà che trovi su di loro, tu hai pensato di fare questa domanda?

Socrate - Eccola: tutte queste cose le ritengono come una sola, o come due, oppure, così come sono tre i nomi, distinguono anche tre generi, e ad uno ad uno attribuiscono per ciascuno un nome?

Teodoro - Non c'è nessuna difficoltà, io credo, che egli ce lo spieghi. O come dovremo dire, o Straniero?

Straniero - È così, o Teodoro. Infatti non c'è nessuna difficoltà, e non è arduo dire che li ritengo tre. Ma definire chiaramente uno per uno che cos'è, non è cosa da poco né facile.

Teodoro - Ebbene, per buona fortuna, o Socrate, *hai toccato argomenti molto simili a quelli sui quali anche noi, prima di venire qui, gli avevamo fatto domande.* Ed egli anche allora faceva a noi le stesse obiezioni che ha fatto a te:

infatti dice di avere udito in maniera adeguata e di non aver dimenticato ⁴⁰.

2. Riproposta della trattazione del « Filosofo » nel prologo del « Politico »

Come ben si vede, sono qui presenti tutte quelle condizioni che sono richieste *dal punto di vista formale*, per la trattazione adeguata di questo problema: infatti, il protagonista è un *auten-*

⁴⁰ *Sofista*, 216 A 1 - 217 B 8:

ΘΕΟ. Κατὰ τὴν χθὲς ὁμολογίαν, ὦ Σώκρατες, ἤκομεν αὐτοὶ τεκοσμίως καὶ τόνδε τινὰ ξένον ἄγομεν, τὸ μὲν γένος ἐξ Ἑλέας, ἑταῖρον δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωννα [ἑταίρων], μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον.

ΣΩ. Ἄρ' οὖν, ὦ Θεόδωρε, οὐ ξένον ἀλλὰ τινὰ θεὸν ἄγων κατὰ τὸν Ὀμήρου λόγον λέληθας; ὅς φησιν ἄλλους τε θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις ὅποσοι μετέχουσιν αἰδοῦς δικαίας, καὶ δὴ καὶ τὸν ξένιον οὐχ ἤκιστα θεὸν συνοπαδὸν γιγνόμενον ὕβρεις τε καὶ εὐνομίας τῶν ἀνθρώπων καθορᾶν. τάχ' οὖν ἂν καὶ σοὶ τις οὗτος τῶν κρειττόνων συνέποιτο, φαύλους ἡμᾶς ὄντας ἐν τοῖς λόγοις ἐποφόμενός τε καὶ ἐλέγξων, θεὸς ὢν τις ἐλεγκτικός.

ΘΕΟ. Οὐχ οὗτος ὁ τρόπος, ὦ Σώκρατες, τοῦ ξένου, ἀλλὰ μετριώτερος τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδαχότων. καὶ μοι δοκεῖ θεὸς μὲν ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι, θεῖος μὲν· πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τσιουτούς προσαγορεύω.

ΣΩ. Καὶ καλῶς γε, ὦ φίλε. τοῦτο μέντοι κινδυνεύει τὸ γένος οὐ πολὺ τι ῥᾶον ὡς ἔπος εἶπεν εἶναι διακρίνειν ἢ τὸ τοῦ θεοῦ· πάνυ γὰρ ἄνδρες οὗτοι παντοῖοι φανταζόμενοι διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοιαν “ἐπιστρωφῶσι πόληας,” οἱ μὴ πλαστῶς ἀλλ' ὄντως φιλόσοφοι, καθορῶντες ὑψόθεν τὸν τῶν κάτω βίον, καὶ τοῖς μὲν δοκοῦσιν εἶναι τοῦ μηδενὸς [τίμιοι], τοῖς δ' ἄξιοι τοῦ παντός· καὶ τοτὲ μὲν πολιτικοὶ φαντάζονται, τοτὲ δὲ σοφισταί, τοτὲ δ' ἔστιν οἷς δόξαν παράσχονται ἂν ὡς παντάπασιν ἔχοντες μανικῶς. τοῦ μέντοι ξένου ἡμῖν ἡδέως ἂν πυνθανοίμην, εἰ φίλον αὐτῷ, τί ταῦθ' οἱ περὶ τὸν ἐκεῖ τόπον ἡγοῦντο καὶ ὠνόμαζον.

ΘΕΟ. Τὰ ποῖα δὴ;

ΣΩ. Σοφιστήν, πολιτικόν, φιλόσοφον.

ΘΕΟ. Τί δὲ μάλιστα καὶ τὸ ποῖόν τι περὶ αὐτῶν διαπορηθεὶς ἐρέσθαι διενοήθης;

ΣΩ. Τόδε· πότερον ἐν πάντα ταῦτα ἐνόμιζον ἢ δύο, ἢ καθάπερ τὰ ὀνόματα τρία, τρία καὶ τὰ γένη διαιρούμενοι καθ' ἐν ὄνομα [γένος] ἐκάστω προσῆπτον;

ΘΕΟ. Ἄλλ' οὐδεὶς, ὡς ἐγὼμαι, φθόνος αὐτῷ διελθεῖν αὐτά· ἢ πῶς, ὦ ξένε, λέγωμεν;

ΞΕ. Οὕτως, ὦ Θεόδωρε. φθόνος μὲν γὰρ οὐδεὶς οὐδὲ χαλεπὸν εἶπεν ὅτι γε τρί' ἡγοῦντο· καθ' ἕναστος τὴν διορίσασθαι σαφῶς τί ποτ' ἔστιν, οὐ σμικρὸν οὐδὲ ῥάδιον ἔργον.

ΘΕΟ. Καὶ μὲν δὴ κατὰ τύχην γε, ὦ Σώκρατες, λόγων ἐπελάβου παραπλησίον ὢν καὶ πρὶν ἡμᾶς δεῦρ' ἐλθεῖν διερωτῶντες αὐτὸν ἐτυγχάνομεν, ὁ δὲ ταῦτά ἄπερ πρὸς σὲ νῦν καὶ τότε ἐσχῆπτετο πρὸς ἡμᾶς· ἐπεὶ διακηκοῦναι γέ φησιν ἱκανῶς καὶ οὐκ ἀμνημονεῖν.

Su questo passo si veda *Μονία, Apparenze...*, pp. 38-49.

tico filosofo, e, quindi, risulta a perfetta conoscenza di che cosa sia appunto il « filosofo »; inoltre, gli interlocutori, che si occupano di matematica e di geometria, risultano a livello adeguato per poter ricevere il messaggio. E, in effetti, subito dopo il *Sofista*, Platone ha scritto il *Politico*, con lo stesso Straniero come protagonista e con la stessa cerchia di uditori; e, per giunta, proprio all'inizio del *Politico*, è tornato a ribadire quanto segue:

Socrate - Ti sono molto grato, o Teodoro, per avermi fatto conoscere Teeteto, e insieme anche lo Straniero.

Teodoro - E presto, o Socrate, *mi dovrai esser grato tre volte, allorché ti verranno presentati anche il politico e il filosofo*.

Socrate - E sia! E proprio questo, caro Teodoro, dovremo dire di averlo udito da chi è fortissimo nei calcoli e nelle cose geometriche?

Teodoro - Come dici, o Socrate?

Socrate - *Dico che tu dai a ciascuno di quei tre uomini lo stesso valore, mentre stanno fra loro a maggior distanza per importanza che non nella proporzione che insegna la vostra arte*.

Teodoro - Bene, per il nostro Dio, o Socrate, per Ammone, tu mi hai giustamente e con buona memoria rimproverato *per il mio errore nei calcoli*. E in risposta a queste cose, con te mi rifarò un'altra volta. E tu, o Straniero, non ti stancare di meritare la nostra gratitudine, ma, procedendo per ordine, sia che tu scelga l'uomo politico sia il filosofo, scegli ed esponi.

Straniero - È questo, o Teodoro, che bisogna fare. Infatti, *una volta che si sia posta mano, non bisogna smettere prima che si giunga a conclusione*⁴¹.

⁴¹ *Politico*, 257 A 1 - C 4:

ΣΩ. Ἡ πολλὴν χάριν ὀφείλω σοι τῆς Θεαιτήτου γνωρίσεως, ὦ Θεόδωρε, ἅμα καὶ τῆς τοῦ ξένου.

ΘΕΟ. Τάχα δέ [γε], ὦ Σώκρατες, ὀφειλήσεις ταύτης τριπλασίαν· ἐπειδὴν τὸν τε πολιτικὸν ἀπεργάσωνταί σοι καὶ τὸν φιλόσοφον.

ΣΩ. Εἶεν· οὕτω τοῦτο, ὦ φίλε Θεόδωρε, φήσομεν ἀκηκοότες εἶναι τοῦ περὶ λογισμοὺς καὶ τὰ γεωμετρικὰ κρατίστου;

ΘΕΟ. Πῶς, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Τῶν ἀνδρῶν ἕκαστον θέντος τῆς ἴσης ἀξίας, οἱ τῇ τιμῇ πλεον ἀλλήλων ἀφεστᾶσιν ἢ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τὴν τῆς ὑμετέρας τέχνης.

ΘΕΟ. Εὖ γε νῆ τὸν ἡμέτερον θεόν, ὦ Σώκρατες, τὸν Ἄμμωνα, καὶ δικαίως, καὶ πάνυ μὲν οὖν μνημονικῶς ἐπέπληξάς μοι τὸ περὶ τοὺς λογισμοὺς ἀμάρτημα. καὶ σὲ μὲν ἀντὶ τούτων εἰς αὐθις μέτειμι· σὺ δ' ἡμῖν, ὦ ξένε, μηδαμῶς ἀποκάμης χαριζόμενος, ἀλλ' ἐξῆς, εἴτε τὸν πολιτικὸν ἄν-

Il dialogo procede, quindi, alla sostituzione del deuteragonista. Socrate sceglie un compagno di studi di Teeteto stesso, e precisamente un giovane di nome Socrate, e precisa che, mentre Teeteto gli assomigliava per alcuni tratti del volto, il secondo ha, invece, un certo legame di famiglia con lui per il nome (e forse Platone ha scelto un Socrate giovane, proprio perché il *Politico* toccherà la tematica del Bene, che è appunto la tematica che Socrate stesso ha introdotto nella filosofia).

Lo Straniero, dopo aver trattato del sofista, tratta del politico:

Straniero - [...] Dunque, dopo il sofista, come mi sembra, è necessario che noi cerchiamo l'uomo politico ⁴².

Ma, allora, come già sopra dicevamo, perché non c'è stata anche la terza trattazione, mentre proprio tutto lascerebbe credere che essa avrebbe dovuto esserci, tanto più che lo Straniero dice che bisogna giungere al termine?

3. *L'essenza del « filosofo » non può essere raggiunta pienamente se non nella « oralità dialettica ».*

La risposta a tale questione ci sembra ormai evidente.

La trattazione del « filosofo » *per iscritto* non c'è stata, *perché non doveva esserci, per il motivo che tale trattazione, per essere adeguata, richiedeva, precisamente, non la dimensione della « scrittura », bensì la dimensione della « oralità dialettica ».*

Ma ecco come tutte le indicazioni date da Platone stesso, proprio nei suoi scritti precedenti al *Sofista*, portino in maniera inequivoca a queste conclusioni.

(a) Nel *Fedone*, come sopra abbiamo dimostrato, nella mappa metafisica in cui tratta della « seconda navigazione », Platone scrive quanto occorre sulla teoria delle Idee; ma alla teoria dei

δρα πρότερον εἴτε τὸν φιλόσοφον προαιρῆ, προελόμενος διέξελθε.

ΞΕ. Ταῦτ', ὦ Θεόδωρε, ποιητέον· ἐπεὶ περ ἅπαξ γε ἐγχεχειρήκαμεν, [καί] οὐκ ἀποστατέον πρὶν ἂν αὐτῶν πρὸς τὸ τέλος ἔλθωμεν.

⁴² *Politico*, 258 B 2 s.:

ΞΕ. [...] ἀλλὰ δὴ μετὰ τὸν σοφιστὴν ἀναγκαῖον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, πολιτικὸν [τὸν ἄνδρα] διαζητεῖν νῶν.

Per un ulteriore approfondimento del Prologo del *Politico*, cfr. MIGLIORI, *Arte politica...*, pp. 43-46, 206-216.

Principi *fa solo rimandi*, e precisa quanto segue: « Ma tu, se sei filosofo, farai, credo, quello che dico ». E di qui si ricava chiaramente che Platone *rimanda ad una dimensione diversa dallo « scritto » per quell'esame che porta ai Principi supremi*, ossia a quei Principi guadagnati i quali non si dovrà cercare « niente più oltre », come sopra abbiamo dimostrato⁴³.

(b) Nella *Repubblica* la mappa metafisica viene ripresa e precisata in maniera dettagliata, a partire dal finale del libro V e nel corso dei libri VI e VII, che sono dedicati proprio alla *figura del filosofo*. Tuttavia, ancora una volta, l'oggetto ultimativo del filosofo e il metodo con cui egli lo raggiunge vengono *largamente indicati, ma non vengono esplicitati*, come sopra abbiamo visto. La trattazione è presentata proprio come un « interesse » pagato per *un conto da saldare in altro momento*, ossia, come abbiamo sopra dimostrato, *nella dimensione della oralità dialettica*. E si noti come non solo la « conoscenza suprema » e il suo oggetto siano presentati come « interesse », ma come la stessa « lunga via » che porta ad essi, ossia il metodo, risulti presentata nel medesimo modo, *senza che si giunga a delle conclusioni ultimative*.

Il filosofo viene definito essenzialmente come un *dialettico*, ossia come colui che sa passare dai postulati a ciò che è al di là dei medesimi. Tuttavia, *non viene precisato proprio come questo passaggio debba aver luogo in maniera esatta, ma viene solamente indicato per allusione*, anche se con termini che hanno una carica concettuale assai forte. Ad esempio, vien fatto richiamo alla *sinossi* (ossia al procedimento che sa raccogliere la molteplicità nell'unità in maniera sistematica) e all'*afairesi* (ἀφαιρέσις), ossia alla separazione o all'astrazione globale, mediante cui si giunge a separare (ad astrarre) l'Idea del bene da tutte le altre, secondo un determinato procedimento, e quindi si giunge a *definire l'essenza del Bene stesso*⁴⁴.

(c) Nel *Parmenide*, in cui viene offerta la trattazione scritta più spinta in senso esoterico che Platone ci abbia lasciata, in quanto si tratta di una discussione fatta fra pochi *all'interno di una cerchia di grandi filosofi*, e in cui ci viene presentato un

⁴³ Cfr., sopra, Capitolo quinto, *passim*.

⁴⁴ Cfr., sopra, Capitolo undicesimo, *passim*.

grandioso esercizio dialettico, si resta chiusi in una ottica parziale, come abbiamo sopra precisato ⁴⁵.

(d) Infine, nelle grandi « autotestimonianze » contenute nel *Fedro*, Platone dice che è filosofo solamente colui che « possiede cose di maggior valore » rispetto a quelle che ha composto o scritto. E addirittura precisa che molto più bello dell'impegno che si mette nello scritto, risulta l'impegno che si mette in atto « quando si faccia uso dell'arte dialettica e con essa, prendendo un'anima adatta, si piantino e si seminino discorsi con conoscenza, che siano capaci di venire in soccorso a sé e a chi li ha piantati » ⁴⁶.

Evidentemente, è proprio questo che va tenuto presente per poter capire le pagine che sopra abbiamo letto nel « Sofista » e nel *Politico*: il « filosofo » è esattamente colui che possiede a perfezione la scienza dialettica, che è la scienza più elevata, che permette di giungere alla verità. Tuttavia, questa scienza, non è possibile apprenderla in maniera adeguata attraverso lo scritto, ma è possibile guadagnarla per intero solo attraverso l'oralità. E appunto per questo motivo essa non può essere messa per iscritto nella sua interezza ⁴⁷.

4. La pagina del « Sofista » in cui Platone definisce il « filosofo » come dialettico con forti allusioni al non scritto

Dunque, il discorso sul « filosofo », dopo quelli che vengono fatti sul « sofista » e sul « politico » per iscritto, dovrà, sì, esserci, *ma non potrà e non dovrà essere consegnato alla dimensione della « scrittura », bensì alla dimensione della « oralità ».*

E Platone, per coloro che avessero potuto capire (e per coloro che ancora oggi alla luce del nuovo paradigma possono ben capire), risulta esplicito, in una *pagina veramente memorabile*, nella quale, mediante una splendida finzione artistica, ci dice addirittura che, mentre si stava cercando il « sofista » si è scoperto prima il « filosofo ». E proprio del filosofo *prospetta una immagine allusiva in una maniera estremamente emblematica, e forse*

⁴⁵ Cfr., sopra, Capitolo dodicesimo, *passim*.

⁴⁶ *Fedro*, 276 E 5 ss.; cfr., sopra, pp. 80-87 e il testo greco alla nota 21.

⁴⁷ Cfr., sopra, Capitolo terzo, *passim*.

nella maniera più significativa che gli fosse possibile nella dimensione della « scrittura ».

· Ecco l'importantissima pagina:

Straniero - E allora? Dal momento che abbiamo convenuto che anche i generi ammettono nello stesso modo una mescolanza gli uni con gli altri, non è allora necessario che proceda *con una certa scienza* attraverso i ragionamenti colui che intraprende a dimostrare quali generi si accordino con altri, e invece quali si escludano gli uni con gli altri? *E specialmente se ce ne siano alcuni che, attraversandoli tutti, li congiungano, cosicché essi si possano mescolare, e, a loro volta, nelle divisioni, se ce ne siano altri che, passando attraverso gli interi, costituiscano cause della divisione?*

Teeteto - E come può non esserci bisogno di *una scienza*, e forse, in un certo senso, *di quella più grande?*

Straniero - E allora come chiameremo, o Teeteto, questa scienza? Per Zeus! Ci è sfuggito *che noi ci siamo imbattuti nella scienza degli uomini liberi; e non corriamo il pericolo che, cercando il sofista, noi abbiamo scoperto prima il filosofo?*

Teeteto - Come dici?

Straniero - *Il dividere per generi e non ritenere diversa una Idea che è identica, e non ritenere identica una Idea che è diversa, non diremo che questo sia ciò che è proprio della scienza dialettica?*

Teeteto - Sì, lo diremo.

Straniero - *Dunque, chi è capace di fare questo, discerne adeguatamente l'Idea che si stende da molte parti attraverso molte altre, ciascuna delle quali rimane una unità separata, e inoltre molte Idee diverse tra loro, abbracciate dal di fuori da un'unica Idea; e d'altra parte una unica Idea attraverso molti interi raccolta in unità; e inoltre molte Idee del tutto distinte e separate. E questo è saper distinguere per generi, e capire in quale modo ciascuno possa comunicare e in quale modo no.*

Teeteto - È così, assolutamente.

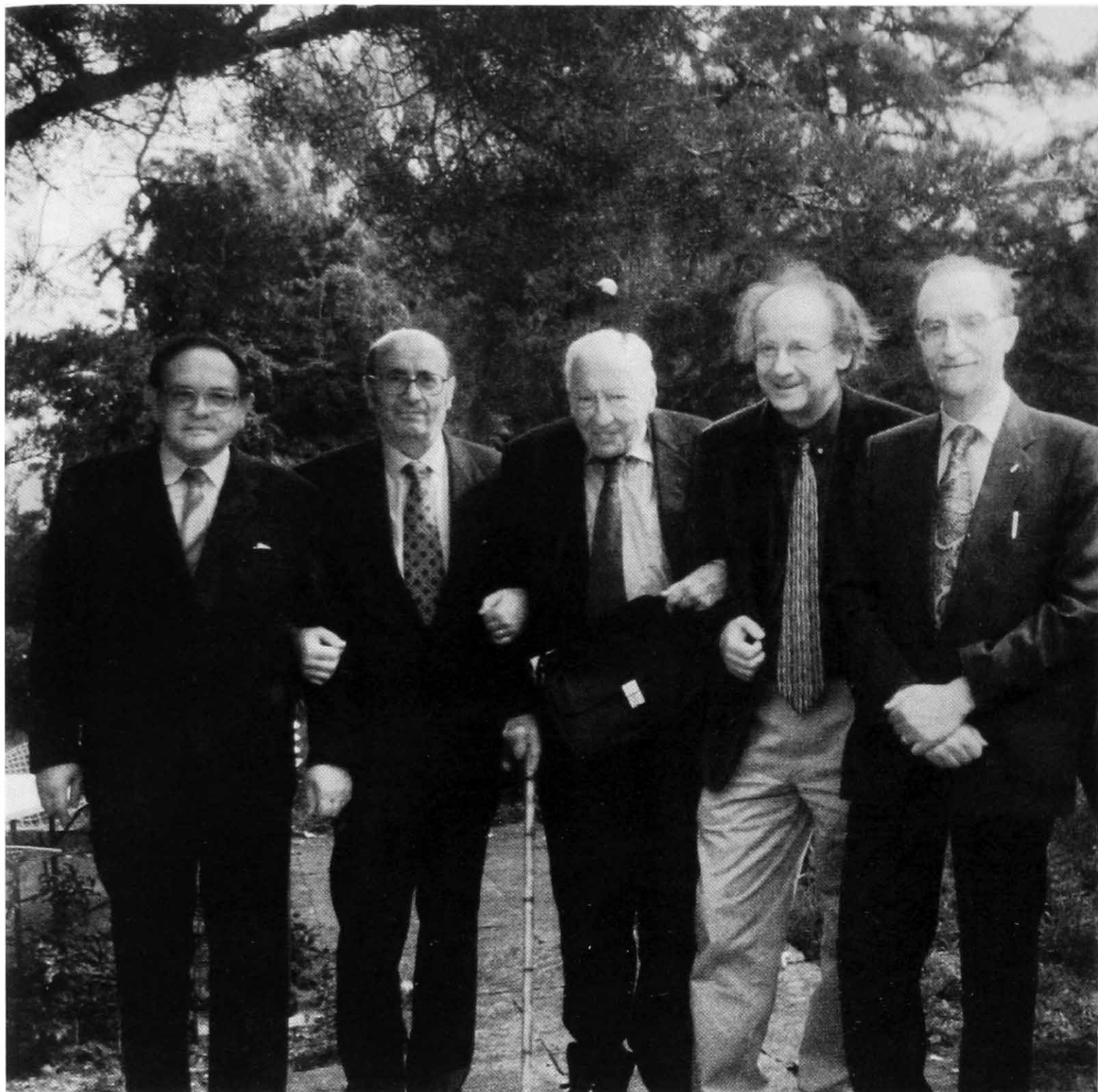
Straniero - *Ma la capacità dialettica, io credo, tu non l'attribuirai a nessun altro, tranne che a colui che filosofa in modo puro e giusto.*

Teeteto - E come sarebbe possibile attribuirla ad un altro?

Straniero - Allora, il filosofo lo troveremo in un luogo di questo tipo, ora e in futuro, se lo cerchiamo. È difficile da vedere chiaramente anche questo; ma la difficoltà che esso comporta è di genere diverso da quella del sofista.

Teeteto - E come?

Straniero - Il primo, sfuggendo nell'oscurità del non-es-



Al centro di questa foto sta Hans-Georg Gadamer, con alla sua sinistra (per chi guarda) Giovanni Reale e Hans Krämer, e alla sua destra Thomas A. Szlezák e Maurizio Migliori. La foto è stata scattata a Tubinga il 3 settembre 1996, nell'intervallo di un incontro con Gadamer degli studiosi di Platone della Scuola di Tubinga e di Milano. Gadamer è convinto della validità del modello interpretativo che punta sul nesso strutturale fra gli scritti e le "Dottrine non scritte" di Platone – sia pure limitatamente alla comprensione delle dottrine scientifiche –, verso cui egli si era mosso a partire dagli anni Venti.



Konrad Gaiser, Hans Krämer e Giovanni Reale al lavoro in una stanza del «Platon-Archiv» dell'Istituto Filologico dell'Università di Tubinga. In questa foto (aprile 1987) gli studiosi stanno esaminando il dattiloscritto della traduzione italiana curata da Reale del nuovo libro di Gaiser, *La metafisica della storia di Platone* (Vita e Pensiero, Milano 1988, 1991²). Reale ha tradotto anche lo scritto di Gaiser, *L'oro della sapienza* (Vita e Pensiero, Milano 1990, 1995⁴). Konrad Gaiser (nato nel 1929) è morto improvvisamente il 3 maggio 1988.

L'imponente raccolta di alcune decine di migliaia di schede del «Platon-Archiv» (distribuite in diverse stanze), è oggi superata dall'opera che raccoglie in un volume cartaceo e in cd tutto quel materiale (con ulteriori vantaggi offerti dai nuovi sistemi elettronici). Tale opera è stata curata da Roberto Radice (allievo di Reale e suo successore alla cattedra di Storia della Filosofia antica dell'Università Cattolica di Milano): *Lexicon I. Plato*, edited by Roberto Radice in collaboration with Ilaria Ramelli and Emanuele Vimercati, electronic edition by Roberto Bombacigno, Biblia, Milano 2003.



Al centro della foto (fra Reale e Krämer) sta Thomas A. Szlezák, che è succeduto a Konrad Gaiser. Questo gruppo di studiosi rappresenta quella che Krämer chiama «Scuola di Tubinga e Scuola di Milano» (cfr. Appendice II).

La fotografia è stata scattata in una stanza del «Platon-Archiv» dell'Istituto Filologico dell'Università di Tubinga il 30 aprile del 1994, a conclusione del convegno platonico in onore di H. Krämer, per festeggiare il suo sessantacinquesimo compleanno.

Sul tavolo sta il dattiloscritto della traduzione fatta da Vincenzo Cicero del volume di Konrad Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone*, con Presentazione di G. Reale e Introduzione di H. Krämer (edita da Vita e Pensiero, Milano 1994).



Nella foto accanto G. Reale sta intervistando H.G. Gadamer (3 settembre 1996; cfr. Appendice XI). Alle spalle sta il dott. Giuseppe Girgenti che ha registrato e sbobinato il colloquio. Reale ha intervistato Gadamer una seconda volta a Heidelberg (11 maggio 2000). Il testo di questa seconda intervista (che per ragioni tecniche non è stato possibile includere anche nel presente volume) è stato riedito nell'opera G. Reale, *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle "Dottrine non scritte"*, in questa collana, pp. 539-550). Nella foto sotto (2 settembre 1996) H.G. Gadamer e G. Reale stanno discutendo sulla nuova interpretazione di Platone e preparando i temi dell'intervista.



sere, e indugiando attaccandosi ad essa, è difficile da vedere, a motivo dell'oscurità del luogo. O no?

Teeteto - Pare!

Straniero - *Invece il filosofo, attraverso i suoi ragionamenti essendo sempre vincolato all'Idea dell'essere, non è per niente facile da vedere, a causa dello splendore del luogo. Infatti, gli occhi dell'anima dei più non sono capaci di resistere alla visione del divino.*

Teeteto - Anche queste cose è verosimile che siano così.

Straniero - *Sul filosofo presto faremo una ricerca più chiara, se ancora risponderà al nostro desiderio [...]*⁴⁸.

⁴⁸ *Sofista*, 253 B 8 - 254 B 4:

ΞΕ. Τί δ'; ἐπειδὴ καὶ τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταῦτὰ μείξεως ἔχειν ὠμολογήκαμεν, ἄρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὀρθῶς μέλλοντα δείξειν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντ' ἅττ' αὐτ' ἐστίν, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν, εἰ δι' ὄλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἷτια;

ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ οὐκ ἐπιστήμης δεῖ, καὶ σχεδόν γε ἴσως τῆς μεγίστης;

ΞΕ. Τίν' οὖν αὖ [νῦν] προσεροῦμεν, ὦ Θεαίτητε, ταύτην; ἢ πρὸς Διὸς ἐλάθομεν εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπεσόντες ἐπιστήμην, καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνηυρηκέναι τὸν φιλόσοφον;

ΘΕΑΙ. Πῶς λέγεις;

ΞΕ. Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταύτῳ εἶδος ἕτερον ἠγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταύτῳ μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;

ΘΕΑΙ. Ναί, φήσομεν.

ΞΕ. Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἕτερας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἕξωθεν περιεχομένης, καὶ μίαν αὖ δι' ὄλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃ, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένης· τοῦτο δ' ἐστίν, ἢ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.

ΘΕΑΙ. Παντάπασιν μὲν οὖν.

ΞΕ. Ἄλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλω δώσεις, ὡς ἐγώ μαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι.

ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ ἂν ἄλλω δοίη τις;

ΞΕ. Τὸν μὲν δὴ φιλόσοφον ἐν τοιούτῳ τινὶ τόπῳ καὶ νῦν καὶ ἔπειτα ἀνευρήσομεν εἴαν ζητῶμεν, ἰδεῖν μὲν χαλεπὸν ἐναργῶς καὶ τοῦτον, ἕτερον μὴν τρόπον ἢ τε τοῦ σοφιστοῦ χαλεπότης ἢ τε τούτου.

ΘΕΑΙ. Πῶς;

ΞΕ. Ὁ μὲν ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῆ προσαπτόμενος αὐτῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός ἢ γάρ;

ΘΕΑΙ. Ἔοικεν.

Come il lettore avrà sicuramente potuto notare, in questo passo è incluso proprio quel brano sul metodo dialettico del quale (insieme ad un passo parallelo del *Politico*) abbiamo già avuto occasione di trattare, ricordando anche come esso abbia sollevato notevoli discussioni, e come gli studiosi faticino molto a capirlo⁴⁹. In effetti, *esso riassume, ma in maniera fortemente brachilogica, il cospicuo metodo dialettico, che è quel procedimento che per Platone porta ad intendere perfettamente i rapporti sussistenti fra l'Uno e i Molti, e che, proprio in quanto tale, implica un guadagno della conoscenza del reale nella sua totalità e nella sua struttura essenziale.*

Il punto centrale del nostro passo risulta oscuro, perché è fortemente allusivo a tutta una serie di complessi problemi, e, quindi, è *assai lontano dall'essere esaustivo.*

Ma se si intendono *la sinossi e la diairesi* in connessione con il *metodo generalizzante* e con il *metodo elementarizzante*, il testo si illumina notevolmente. E se, poi, lo si legge sullo sfondo della *struttura metafisica di carattere numerico* (nel senso di *logos-numero*, come sopra abbiamo visto), risulta ancora più chiaro come, del resto, lo stesso Platone ci dirà ancora più esplicitamente nel *Filebo*⁵⁰.

Di conseguenza, va interamente ridimensionata l'ottica globale con cui in passato si sono letti il *Sofista* e il *Politico*, ossia come dialoghi dialettici in senso globale. Essi sono, indubbiamente, dialoghi dialettici in un senso assai forte; tuttavia, *presentano solamente una parte e una sezione prospettica della dialettica platonica, ma non la sua visione globale, se non per cenni, in quanto tale visione nella sua interezza resta riservata alla oralità.*

ΞΕ. Ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος αἰεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα, διὰ τὸ λαμπρὸν αὐτῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετῆς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.

ΘΕΑΙ. Καὶ ταῦτα εἰδὸς οὐχ ἦττον ἐκείνων οὕτως ἔχειν.

ΞΕ. Οὐκοῦν περὶ μὲν τούτου καὶ τάχα ἐπισκεψόμεθα σαφέστερον, ἂν ἔτι βουλομένοις ἡμῖν ᾗ.

Su questo passo si veda ΜΟΝΙΑ, *Apparenze...*, pp. 299-327.

⁴⁹ Cfr., sopra, pp. 206 ss.

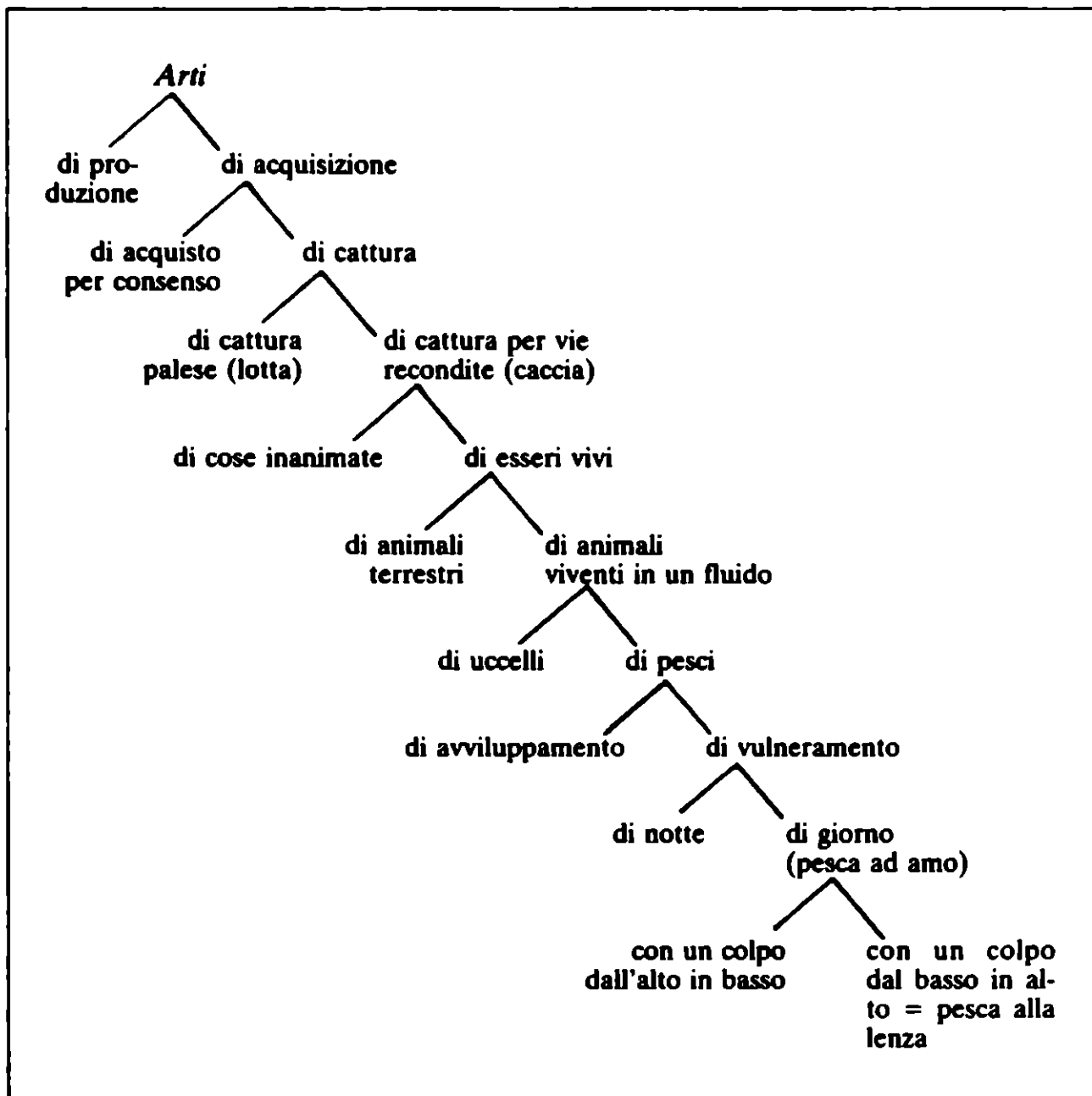
⁵⁰ Dimostreremo questo nel prossimo capitolo.

5. *Dialettica parziale e dialettica globale*

Ma, per togliere al lettore l'impressione che queste conclusioni possano essere ricavate esclusivamente in funzione del nuovo paradigma, e che in qualche modo comprimano e svalutino quei dialoghi che da Hegel in poi sono stati portati in primo piano proprio per la dialettica di cui trattano, e sui quali molti studiosi hanno concentrato la loro attenzione, riteniamo opportuno riportare un ampio brano di Levi, il quale, pur nell'ottica del vecchio paradigma ermeneutico, aveva ben compreso che il *Sofista* e i dialoghi dialettici *parlano a metà, e lasciano molte cose indecise*. In queste pagine sono inclusi i due passi che già sopra abbiamo parzialmente segnalato, ma che è opportuno rileggere, perché dimostrano come uno studioso che a Platone aveva dedicato tutta la sua vita, incominciasse a uscire, sia pure parzialmente, dagli schemi che il paradigma tradizionale imponeva per questi dialoghi, pur mantenendo una serie di agganci al medesimo.

« Per eliminare l'errore occorre servirsi della dialettica, la quale deve giustificare un giudizio fondandolo sulle realtà ideali da cui dipende e poi derivandolo progressivamente da esse. Nel *Sofista* non si parla del principio incondizionato della *Repubblica*, e non si cerca nemmeno di applicare il procedimento di divisione ai supremi generi dell'essere che vengono studiati in modo particolare (non si può dire che i cinque ricordati siano gli unici, perché è chiaro che almeno altri due, l'unità e la molteplicità, hanno diritto alla stessa qualificazione). Il dialogo in questione mira a definire l'attività del sofista; e per mostrare come si deve procedere in queste ricerche, comincia col prendere in esame, come genere da dividere dicotomicamente in specie un oggetto di esperienza comune, il pescatore di lenza. Siccome la sua è certamente un'arte, si comincia col dividere l'arte in generale (*a*) in due specie (*b* e *c*) che si escludono a vicenda, e con l'includerla in una di esse (*c*); poi si prosegue nello stesso modo, sinché si è giunti a determinare completamente quella attività.

« Così si definisce la pesca alla lenza sommando le suddivisioni successive dell'arte in generale: è l'arte di acquistare con cattura recondita esseri viventi, esseri che vivono in un fluido, e propriamente non uccelli ma pesci; è una cattura di vulneramento che si effettua di giorno, per mezzo di un colpo dato dal basso in alto (*Sofista*, 218 C - 221 E). Poi su questo modello dicoto-



mico si cerca di determinare l'arte del sofista, di cui si presentano sei definizioni (*Sofista*, 221 C - 231 C); una di esse è poi ripresa e sviluppata e infine è dichiarata soddisfacente. La divisione dicotomica, in generale, deve sottostare alla norma di eliminare progressivamente tutto ciò che l'oggetto studiato ha in comune con altri simili, sinché rimanga soltanto la sua natura propria (*Sofista*, 264 E).

« È chiaro che sia il genere che le specie e sottospecie debbono essere già conosciuti per mezzo del procedimento induttivo-intuitivo di cui si è parlato più volte, sicché la divisione non funziona in astratto, ma si serve di un materiale empirico che costituisce la condizione dell'intuizione di ogni Forma o Idea, e che la stessa cosa si deve ripetere per la distinzione delle specie entro

un genere, ossia per le partecipazioni di quelle a questo; e inoltre si richiede un atto intuitivo per riconoscere all'inizio che la specie ultima da definire (che presenta difficoltà per la sua natura complessa) appartiene a un certo genere, ossia ne partecipa. Chi avesse presenti tutti i rapporti di partecipazione che le Idee possono formare e quelli che esse escludono non cadrebbe mai nell'errore, perché non collegherebbe mai Idee incompatibili. Appunto quando si tratta di stabilire rapporti fra termini separati da una lunga serie di medi è possibile errare. [...].

« È innegabile che il *Sofista*, mentre rispetto al problema dell'errore e alla interpretazione del Non-Essere come il diverso, arreca un contributo che si può dire permanente allo sviluppo del pensiero platonico e determina meglio la partecipazione reciproca delle Idee, *presenta, oltre a pensieri piuttosto accennati che altro, oscurità e difficoltà non trascurabili*. Degli errori che riguardano gli oggetti del mondo empirico troppo poco è detto, e la natura e la funzione dell'immaginazione sono appena indicate. Su questi punti ritornerò, con maggiore determinazione, il *Filebo*. *Inoltre, come si è osservato, non si menziona un primo principio delle Idee; e siccome si dice che sono in quanto partecipano dell'Essere, pare che sia abbandonata la tesi della Repubblica, la quale afferma che derivano l'essere e l'essenza dall'Idea del Bene. Che Platone rinunciasse a vedere in questa il primo principio non è ammissibile, perché essa riappare nel « Filebo » e nella teoria delle Idee Numeri; ma non si vede come, quando scriveva il « Sofista », egli potesse metterla in rapporto con l'Idea dell'Essere. Di più, ponendo sullo stesso piano questa e le altre quattro studiate, non accennando ai rapporti che formano con quelle dell'Uno e del Molteplice, non mostrando come si debbono pensare le loro relazioni con le Idee inferiori, Platone suscitava difficoltà di cui non si vede come potesse offrire una soluzione. [...] »⁵¹.*

Chi ci ha seguito, avrà perfettamente compreso come nell'ottica del nuovo paradigma tutti i problemi che Levi sollevava *venivano perfettamente risolti, proprio mettendo sullo sfondo le « Dottrine non scritte »*, e non è quindi il caso che ripetiamo quanto nelle pagine precedenti di questo capitolo abbiamo messo in primo piano.

⁵¹ LEVI, *Il problema dell'errore...*, pp. 100-103. Lo schema sinottico che abbiamo riportato, viene collocato da LEVI in nota (tutti i corsivi sono nostri).

Vogliamo, invece, rilevare ancora un punto importantissimo, che è necessario guadagnare in modo adeguato.

La dialettica dicotomica, sulla quale si imperniano in larga misura i ragionamenti del *Sofista* e del *Politico*, va collocata in un contesto assai più ampio di quanto comunemente si ritenga, e solo in questo modo può essere ben compresa.

In particolare, bisogna ricordare quanto segue.

(a) Si deve tenere ben presente che al metodo *diaretico-elementarizzante* fa da costante contrappunto quello *sinottico-generalizzante*, cosa che, del resto, Platone stesso più volte ripete, come abbiamo già più volte sottolineato.

(b) Si deve, inoltre, ben ricordare che la divisione « diadica » è legata a doppia mandata ai Principi primi, vale a dire alla loro *struttura bipolare*, così come, almeno in parte, al rilevante ruolo del principio antitetico all'Uno, che è appunto la Diade, e di conseguenza alla funzione « diadica » che può derivare anche da essa.

(c) Si deve, poi, tenere ben presente che la ripartizione *diadica* è un modello dialettico basilare, ma non esclusivo in senso assoluto. Platone ci dice chiaramente nel *Politico* che in certi casi è impossibile ripartire in due, e in tal caso bisogna dividere nella misura del possibile nel numero che più si avvicini al due⁵², e questo amplifica, ovviamente, l'impianto dialettico.

(d) Ma è da rilevare soprattutto come, in base alle ricerche fatte a questo riguardo da Gaiser, la diairesi abbia precisi *rapporti analogici* con la divisione delle superfici e delle linee, e come, di conseguenza, *analogicamente sia rappresentabile appunto in maniera matematico-geometrica*⁵³.

(e) Proprio questo fa ben comprendere come la complessa trama diaretica (di cui l'esempio sopra riportato nel brano di Levi non è che una illustrazione parziale, e per di più offerta da

⁵² *Politico*, 287 C.

⁵³ Cfr. GAISER, *Platons...*, pp. 126-131. Si vedano in particolare le figure con cui lo studioso illustra la sua esegesi (pp. 127, 129, 130), che sono veramente assai interessanti. Si ricordi, in ogni caso, il rapporto *analogico* sussistente fra queste raffigurazioni matematico-geometriche e l'impianto metafisico-dialettico. Si veda, inoltre, MOVIA, *Apparenze...*, pp. 54-179, 189-220, 318-322, 461-471.

Platone con una certa dose di ironia, dato che si parla del sofista, alla cui definizione si vuole pervenire) vada considerata come *una articolazione* della complessa trama metafisico-numerica della realtà. E qui, come ancora Gaiser ha molto ben rilevato, conta non tanto la numerazione delle parti, quanto *l'individuazione dei nessi delle parti fra loro e con il loro genere supremo*: è appunto questo, infatti, che fa capire la posizione della parte nell'insieme in cui rientra ⁵⁴.

In questo modo, *la struttura logos-numero di ogni Idea risulta l'asse portante di tutta la dialettica*. E risulta evidente, di conseguenza, come una dialettica di questo genere (che è l'arte o la scienza che definisce il filosofo ed il suo ruolo) potesse esplicarsi veramente solo *nella dimensione della « oralità »*.

6. Conclusioni sul « Filosofo »

E, allora, le conclusioni sul problema dell'impegno preso da Platone circa la discussione intorno al filosofo, risultano, come crediamo, molto chiare.

La trilogia « *Sofista* », « *Politico* » e « *Filosofo* » è stata promessa da Platone, ed è stata anche realizzata: *Sofista* e *Politico* sono due *logoi* scritti; *Filosofo* rimane, invece, un *logos* consegnato all'oralità dialettica.

O, se si preferisce, *i primi due dialoghi sono stati scritti sulla carta; ma il terzo Platone lo ha voluto scrivere « nelle anime »* ⁵⁵.

E, per coloro che nutrissero ancora dubbi sulle cose che diciamo, aggiungiamo che Platone, a suo modo, ce lo ricorda anche con una serie di *richiami allusivi*, come dimostra lo schema riassuntivo che presentiamo.

(1) Platone colloca la trattazione del *Sofista* (e quindi del *Politico* che subito segue) dopo una discussione che era già cominciata su argomenti simili fra lo Straniero e Teodoro, prima di incontrarsi con Socrate, e proprio su temi analoghi; quindi *presuppone già una preparazione orale preliminare* ⁵⁶.

Inoltre, Socrate chiede allo Straniero che cosa pensino i filo-

⁵⁴ Cfr. GAISER, *Platons...*, pp. 125 s.

⁵⁵ Cfr. *Fedro*, 276 A 5 s.; 276 E 5-277 A 4, 278 A 2 - B 2.

⁵⁶ Cfr. *Sofista*, 217 B 4 ss.

sofi di Elea sul problema sofista-politico-filosofo, e lo Straniero afferma che sono tre figure ben distinte. Tuttavia, precisa che definirle ciascuna chiaramente « non è cosa da poco, né facile »⁵⁷. E Teodoro rileva che, analoghe obiezioni, lo Straniero le aveva già fatte prima a loro, ma che tuttavia diceva di « *aver udito in maniera adeguata* » ciò che i filosofi di Elea affermavano, e per di più di « *non aver dimenticato* »⁵⁸.

Come è evidente, il richiamo all'*oralità*, all'*udire*, e al *non dimenticare*, risulta fortemente allusivo.

(2) La definizione del *filosofo*, come abbiamo già rilevato, si riferisce a *colui che possiede ed applica la scienza dialettica*, che è « la scienza più grande »⁵⁹. E proprio questa definizione è presentata in maniera veramente decisiva: « Ci è sfuggito che noi ci siamo imbattuti nella scienza degli uomini liberi; e non corriamo pericolo che, cercando il sofista, *noi abbiamo scoperto prima il filosofo?* »⁶⁰.

(3) Segue la definizione della dialettica, proprio nel suo duplice metodo *sinottico-generalizzante e diairetico-elementarizzante*, e con il rilievo dei nessi che collegano i generi (positivi e negativi, ossia per comunione e per separazione), e quindi fondano i rapporti strutturali che caratterizzano la sfera dell'essere nella sua interezza⁶¹. E si tratta di una definizione che ha una carica allusiva addirittura straordinaria, come abbiamo sopra dimostrato.

(4) Trovare il filosofo « in questo luogo »⁶² risulta difficile, ma in senso opposto rispetto alla difficoltà che presenta l'identificazione del sofista.

Infatti, quest'ultimo è difficile da individuare, perché *si attacca alle apparenze*, che sono *non-essere*; pertanto è difficile vederlo a motivo della *oscurità*, che è propria del non-essere. Invece il filosofo *si vincola all'Idea dell'essere*; e questa risulta difficile da vedere, *non perché è oscurità, ma perché è luce*, e quindi

⁵⁷ *Sofista*, 217 B 1-3.

⁵⁸ *Sofista*, 217 B 7 s. Cfr. MOVIA, *Apparenze...*, pp. 38-49.

⁵⁹ *Sofista*, 253 C 4 s.

⁶⁰ *Sofista*, 253 C 7-9. Cfr. MOVIA, *Apparenze...*, p. 307.

⁶¹ *Sofista*, 253 D 5 ss.

⁶² *Sofista*, 253 E 8.

il filosofo risulta difficile da cogliere « per lo splendore del luogo » in cui si muove. E gli occhi della maggior parte degli uomini, ci dice Platone, « non sono capaci di resistere alla visione del divino »⁶³.

È, questo, uno stupendo concetto, che Aristotele riprende, applicandolo alla Verità, proprio per spiegare la ragione più significativa della sua difficoltà. Gli occhi degli uomini, ci dice lo Stagirita, sono come quelli delle nottole, i quali non vedono, proprio quando c'è la luce, e a motivo della luce⁶⁴. Platone non estende, invece, l'immagine a tutti gli uomini in quanto tali, ma *ai più*: pochi uomini sanno guardare la luce e resistere ad essa; i più non sono capaci né di guardare, né di resistere alla medesima.

Ma è proprio questo che si deve fare per capire e spiegare chi sia il filosofo medesimo. E questo, nel modo di pensare di Platone, e proprio in conseguenza delle cose dette, *non può essere fatto con lo scritto e per i più*, per il motivo appena spiegato, bensì *con il dialogo orale e con i pochi che ne siano capaci*, come il *Fedro* ci ha insegnato.

(5) Sul filosofo, conclude Platone, « si dovrà fare presto una ricerca più chiara, se ancora risponderà al nostro desiderio »⁶⁵. Ma è proprio attraverso questo che passa la via di accesso al non scritto, *il volere accettare le condizioni, ossia l'aver desiderio di affrontare le difficoltà dell'apprendimento che la conoscenza dei Principi primi implica*. Tuttavia solo in questo modo si potrà fare la ricerca in modo più chiaro.

(6) E come se tutto questo non bastasse, riprendendo tale discorso all'inizio del *Politico*, al matematico Teodoro, il quale afferma che allo Straniero si dovrà una gratitudine *triplice* dopo che avrà rappresentato oltre al *sofista* anche il *politico* e il *filoso-*

⁶³ *Sofista*, 254 A 1 ss. Cfr. MOVIA, *Apparenze...*, p. 317.

⁶⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, α 1, 993 b 6 ss.: « [...] poiché vi sono due tipi di difficoltà, la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose, ma in noi. Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte ». Questa immagine viene ripresa anche da TEOFRASTO, *Metafisica*, 9 b 11-13.

⁶⁵ *Sofista*, 254 B 3-5.

fo, Platone muove il rimprovero, per bocca di Socrate, di aver fatto un errore di computo, affermando che si dovrà allo Straniero una gratitudine *tre volte più grande* se parlerà del *sofista*, del *politico* e del *filosofo*. Questo ragionamento di Teodoro implica, infatti, il dare un *uguale valore* alle *tre figure*, mentre, in realtà, le tre figure non sono di uguale valore, ma stanno fra loro ad una distanza maggiore che non « nelle proporzioni geometriche »⁶⁶.

Dunque, fra sofista, politico e filosofo *non c'è proporzione geometrica* (ἀναλογία), *ma intercorre una distanza molto più grande*.

È evidente, di conseguenza, che, *per i primi due*, basterà il logos della scrittura in proporzione geometrica, mentre, *per il terzo*, il logos non potrà essere in semplice proporzione geometrica rispetto a quelli, e quindi la dimensione del non-scritto si impone, anche in questa prospettiva, come necessaria per corrispondere al « valore » del suo oggetto.

La trilogia « *Sofista* », « *Politico* » e « *Filosofo* » implica, dunque, due *logoi* scritti in giusta proporzione, e un *terzo logos* che con quelli non può avere una semplice proporzione geometrica, a motivo della differenza di valore del suo oggetto, e che pertanto può esplicarsi solamente nella prospettiva e nella dimensione della oralità dialettica. Dunque, questo logos non deve essere scritto sui rotoli di carta, ma deve essere scritto direttamente nelle anime degli uomini, perché solamente in tale dimensione dello « scrivere nelle anime » mediante l'« oralità » il logos può avere la giusta proporzione con il suo oggetto.

E, questa, è davvero la cifra emblematica, che caratterizza Platone nella sua globalità.

⁶⁶ *Politico*, 257 A 6-8.

Alcune esplicitazioni protologiche del « Filebo » intorno alla struttura generale della realtà

I. L'IMPORTANZA DEL « FILEBO » GIÀ DAGLI ANTICHI CONSIDERATO CONNESSO CON LE « DOTTRINE NON SCRITTE »

Il *Filebo*¹ è un dialogo che al nuovo paradigma ermeneutico non pone problemi particolari, per due ragioni di fondo: in primo luogo, perché già Porfirio, come ci tramanda Simplicio, aveva messo in stretta connessione questo dialogo con le lezioni di Platone *Intorno al Bene*, e aveva utilizzato le « Dottrine non scritte » proprio nel suo commentario al *Filebo*; in secondo luogo, perché alcuni tentativi di articolazione e di ristrutturazione del paradigma tradizionale, e proprio quelli che lo hanno portato allo sfocamento di cui abbiamo ampiamente parlato sopra, hanno preso molti spunti proprio dal *Filebo*.

Ecco le importanti testimonianze di Porfirio e di Simplicio:

Porfirio, annunciando espressamente di spiegare le cose dette <da Platone nelle lezioni *Intorno al Bene*>, scrisse queste cose nel suo commentario al *Filebo*. « Platone sostiene che *il più e il meno*, il forte e il debole appartengono alla natura dell'indefinito. Dove, infatti, questi sono presenti *e aumentano la loro intensità o la riducono*, non sta né termina ciò che partecipa di essi, ma procede verso l'indeterminato dell'*illimitatezza*. E lo stesso avviene anche per *il maggiore e il minore* o per i corrispettivi di questi, denominati da Platone *il grande e il piccolo*.

Si ponga, infatti, una *grandezza delimitata* come, ad esempio, un cubito. Se, *divisolo in due parti*, noi lasciamo

¹ Si veda la letteratura critica pubblicata nel nostro secolo in: PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, p. 84*; TOTOK, *Handbuch...*, p. 204; CHERNISS, « Lustrum », 1959, pp. 141-145; BRISSON, « Lustrum », 1977, 1983, 1988, 1992, s.v., con i relativi rimandi.

uno dei due semicubiti indiviso, e tagliando invece l'altro semicubito a poco a poco lo aggiungeremo al semicubito indiviso, verrebbero ad esserci due parti del cubito, *l'una procedente verso il minore e l'altra procedente verso il maggiore*, senza termine. Infatti, non potremmo mai giungere ad un indivisibile, continuando a tagliare, perché il cubito è un continuo. Ma il continuo si divide in parti che sono sempre ulteriormente divisibili. Un siffatto incessante tagliare rivela una certa natura dell'*illimitato* che è racchiusa nel cubito, anzi più di una natura, l'una procedente *verso il grande* e l'altra procedente *verso il piccolo*. In queste cose si può vedere *la dualità indeterminata* che è costituita dall'unità procedente verso il grande e da quella procedente verso il piccolo.

E queste cose si verificano sia per i corpi continui sia per i numeri: infatti la dualità è il primo numero pari, e nella natura del pari risultano inclusi il doppio e il mezzo, ma il doppio risulta incluso in eccesso e il mezzo, invece, in difetto. Dunque, nel pari risultano inclusi eccesso e difetto. Ora, il primo pari nell'ambito dei numeri è la dualità, ma essendo di per sé indeterminata, viene determinata mediante la partecipazione dell'uno. Infatti la dualità si definisce nella misura in cui è una certa forma. Allora, sono elementi anche dei numeri l'uno e la dualità, il primo in quanto limitante e produttore di forme, la seconda, invece, indeterminata e in eccesso e in difetto ».

Queste cose Porfirio disse pressoché con le stesse parole, annunciando espressamente di spiegare le cose dette enigmaticamente <da Platone> nel discorso *Intorno al Bene*, e probabilmente perché quelle cose erano in armonia con quelle scritte nel *Filebo*².

² SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, pp. 453, 30 - 454, 19 DIELS (GAISER, *Test. Plat.*, 23 B = KRÄMER, *Platone...*, III, 11): Πορφύριος δὲ διαρθροῦν αὐτὰ ἐπαγγελλόμενος τάδε περὶ αὐτῶν γέγραφεν ἐν τῷ Φιλήβῳ.

« αὐτὸς τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, καὶ τὸ σφόδρα καὶ τὸ ἥρέμα τῆς ἀπείρου φύσεως εἶναι τίθεται. ὅπου γὰρ ἂν ταῦτα ἐνῆ κατὰ τὴν ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν προϊόντα, οὐχ ἴσταται οὐδὲ περαίνει τὸ μετέχον αὐτῶν, ἀλλὰ πρόεισιν εἰς τὸ τῆς ἀπειρίας ἀόριστον. ὁμοίως δὲ ἔχει καὶ τὸ μείζον καὶ τὸ ἔλαττον καὶ τὰ ἀντ' αὐτῶν λεγόμενα ὑπὸ Πλάτωνος τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.

ὑποκείσθω γάρ τι μέγεθος πεπερασμένον οἶον πῆχυς, οὐ δίχα διαιρεθέντος εἰ τὸ μὲν ἕτερον ἡμίπηχυ ἄτμητον ἑάσαιμεν, τὸ δὲ ἕτερον ἡμίπηχυ τέμνοντες κατὰ βραχὺ προστιθοῖμεν τῷ ἀτμήτῳ, δύο ἂν γένοιτο τῷ πῆχει μέρη, τὸ μὲν ἐπὶ τὸ ἔλαττον προϊόν, τὸ δὲ ἐπὶ τὸ μείζον ἀτελευτήτως. οὐ γὰρ ἂν εἰς ἀδιαίρετόν γε ἔλθοιμεν ποτε μέρος τέμνοντες· συνεχές γὰρ ἔστιν ὁ πῆχυς. τὸ δὲ συνεχές διαιρεῖται εἰς αἰεὶ διαιρετά. ἡ δὲ τοιαύτη ἀδιάλειπτος τομὴ δηλοῖ τινὰ φύσιν ἀπείρου κατακεκλεισμένην ἐν τῷ πῆχει, μᾶλλον δὲ πλείους, τὴν μὲν ἐπὶ τὸ μέγα προϊούσαν τὴν δὲ ἐπὶ τὸ μικρόν. ἐν

Per quanto riguarda, invece, le moderne articolazioni del paradigma schleiermacheriano, occorrerebbe un opuscolo per illustrarle. Per il raggiungimento dell'obiettivo che in questo nostro libro ci proponiamo, basterà ricordare i cospicui contributi di Stenzel, che sono risultati per molti aspetti determinanti, al fine di dimostrare che la struttura numerica del mondo delle Idee, e quindi la teoria delle Idee-Numeri, risulta presente, e non poco, anche negli scritti platonici³.

L'importanza del nostro dialogo è, pertanto, notevole, a tutti gli effetti.

Noi, in questa sede, metteremo in rilievo i tre assi portanti dello scritto, che risultano veramente emblematici. (1) Il primo di questi riguarda proprio *la struttura bipolare generale del reale*, spiegata soprattutto sulla base delle Metaidee di *limite e illimitate* (peraltro strettamente connesse alla problematica dell'Uno e dei Molti). (2) Il secondo consiste in *una amplificazione di questo discorso a livello cosmologico e antropologico*, oltre che ontologico; e in connessione con questo Platone introduce la teoria del Demiurgo in modo cospicuo. (3) Il terzo riguarda una ripresa della tematica della *definizione del Bene* e una determinazione della *scala dei valori*, con al vertice la « Misura ».

In questo capitolo tratteremo del primo e del terzo asse portante, mentre del secondo faremo solo brevi cenni, rimandando gli approfondimenti in un prossimo capitolo, in cui affronteremo a livello tematico appunto la problematica del Demiurgo.

τούτοις δὲ καὶ ἡ ἀόριστος δυάς ὁράται ἔκ τε τῆς ἐπὶ τὸ μέγα καὶ τῆς ἐπὶ τὸ μικρὸν μονάδος συγκειμένη.

καὶ ὑπάρχει ταῦτα τοῖς τε συνεχέσι σώμασι καὶ τοῖς ἀριθμοῖς· ἀριθμὸς μὲν γὰρ πρῶτος ἡ δυάς ἄρτιος, ἐν δὲ τῇ φύσει τοῦ ἀρτίου τό τε διπλάσιον ἐμπεριέχεται καὶ τὸ ἥμισυ, ἀλλὰ τὸ μὲν διπλάσιον ἐν ὑπεροχῇ, τὸ δὲ ἥμισυ ἐν ἐλλείψει. ὑπεροχὴ οὖν καὶ ἐλλείψις ἐν τῷ ἀρτίῳ. πρῶτος δὲ ἄρτιος ἐν ἀριθμοῖς ἡ δυάς, ἀλλὰ καθ' αὐτὴν μὲν ἀόριστος, ὠρίσθη δὲ τῇ τοῦ ἐνὸς μετοχῇ. ὠρίσται γὰρ ἡ δυάς καθ' ὅσον ἐν τι εἶδός ἐστι. στοιχεῖα οὖν καὶ ἀριθμῶν τὸ ἐν καὶ ἡ δυάς, τὸ μὲν περαῖνον καὶ εἰδοποιῶν, ἡ δὲ ἀόριστος καὶ ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἐλλείψει ».

ταῦτα ὁ Πορφύριος εἶπεν αὐτῇ σχεδὸν τῇ λέξει, διαρθροῦν ἐπαγγειλάμενος τὰ ἐν τῇ ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ συνουσία αἰνιγματωδῶς ῥηθέντα, καὶ ἴσως ὅτι σύμφωα ἐκεῖνα ἦν τοῖς ἐν Φιλήβῳ γεγραμμένοις.

³ STENZEL aveva presentato importanti contributi già nel volume *Studien...*, la cui prima edizione risale al 1917.

II. LA STRUTTURA METAFISICO-NUMERICA DELLA REALTÀ

Dopo aver ribadito l'importanza della questione dei rapporti dell'Uno e dei Molti, la sua corretta valenza e la sua precisa statura, e dopo aver ulteriormente rilevato che la *connessione dell'Uno e dei Molti stabilita dal ragionamento si trova ovunque e sempre*, in tutte le cose di cui si parla, Platone precisa che, per potere venire a capo delle difficoltà che questo comporta, è necessario procedere per quella stessa strada, seguendo la quale sono state fatte tutte quante le scoperte nell'ambito delle arti.

Questa conoscenza dei rapporti dell'Uno e dei Molti, dice Platone, coincide sostanzialmente con una « divina rivelazione »⁴, che gli antichi ci hanno trasmesso, secondo la quale *tutte le cose che si dicono « essere sempre » sono sempre costituite appunto dall'« uno » e dai « molti » e contengono in sé il limite e l'illimitatezza*⁵.

Ecco, dunque, in che cosa consiste, più precisamente, questa rivelazione e questo « dono degli Dei agli uomini »: *l'essere in quanto tale contiene in sé il limite e l'illimitato (il « peras » e l'« apeiron »), che risultano, dunque, componenti essenziali, in pari necessità. Tale affermazione vale per ogni essere, e, dunque, a cominciare dalle Idee medesime*, come risulta chiaramente dal contesto e come i più attenti studiosi ormai concordemente ammettono.

Tuttavia, Platone non sviluppa le implicanze teoretiche del discorso, che lo porterebbero direttamente alla trattazione dei Principi primi, riserbata all'oralità, e corre rapido alle conseguenze dialettiche, che gli interessano al fine di fondare teoreticamente la metodologia seguita nel dialogo, pur tracciando cospicui squarci sulla struttura metafisico-numerica della realtà. Egli precisa, infatti, che, stando così le cose, la dialettica va intesa nel modo che segue.

Quali che siano gli oggetti in discussione, è necessario che si ritrovi *l'unità dell'Idea*; quindi è necessario esaminare attentamente questa Idea, per vedere se essa contenga, a sua volta, *due o più* Idee, e poi, ulteriormente, se ciascuna di queste Idee si suddivida in altre Idee, fino a giungere alle Idee non più divisibi-

⁴ *Filebo*, 16 C ss. (si veda il passo che riportiamo alla nota 7).

⁵ *Filebo*, 16 C-D (si veda il passo che riportiamo alla nota 7).

li ulteriormente. Fino a quando si rimane nell'ambito delle Idee, *il numero delle Idee contenuto in una data Idea generale è sempre determinato*. Ma, allorché si giunge alle Idee non ulteriormente divisibili, non è più possibile procedere nella divisione dialettica, e allora si passa alla molteplicità illimitata degli individui.

La divisione delle Idee, pertanto, dà sempre origine ad una *quantità limitata* di Idee in essa incluse. Il compito peculiare della dialettica è, appunto, quello di stabilire *quali e quante queste siano*.

E qui sta appunto la più cospicua delle novità del *Filebo*, messa ben in luce a partire dallo Stenzel, ossia *il collegamento della struttura diairetica delle Idee al numero*. *Emerge, come abbiamo già rilevato, la dottrina delle Idee-Numeri, nel senso che sopra abbiamo precisato. Di ogni Idea generale è possibile stabilire la struttura, rintracciando per divisioni le Idee particolari in cui si scandisce, e quindi tradurre questa struttura diairetica in un numero (questo significa, infatti, stabilire quali e quante siano le Idee contenute in una Idea-Genere)*.

Infine, dopo questo procedimento, sarà possibile passare alla *molteplicità indeterminata degli individui*. Questo significa che non è possibile passare *immediatamente* da una Idea generale (unità) alla molteplicità degli individui empirici, che sono molteplicità indeterminata, *se non mediante la scansione ontologica e logica dell'Idea nelle varie Idee di cui risulta costituita, e la determinazione del loro numero (ossia quali e quante siano)*. Solo una volta giunti alle Idee indivisibili, sarà possibile, di conseguenza, il passaggio ai corrispondenti innumerevoli individui empirici.

L'ulteriore pensiero inespresso, ma chiaramente implicito, risulta essere il seguente, come lo Stenzel ha giustamente chiarito: « L'Idea ultima viene concepita dal *logos*, l'oggetto sensibile è oggetto di *doxa*, la quale però può divenire vera solo riferendosi a questo *eidos*. Nella misura, quindi, in cui l'individuo sensibile non è concepito nell'Idea, è un *apeiron*, e perciò non è nell'essere nel senso sopra spiegato [...] »⁶. Dunque, al di sotto dell'Idea infima non più ulteriormente divisibile, c'è l'*apeiron sensibile*. Perciò l'Idea, a sua volta, esplica una funzione determinante di *unità* rispetto ai sensibili, come meglio vedremo più avanti.

⁶ STENZEL, *Studien...*, p. 105.

Ecco, prima di procedere, un passo molto importante, nel quale Platone presenta i concetti che abbiamo sopra espresso, in maniera assai stringata, ma perentoria.

Socrate - Allora, da dove si dovrà cominciare questa lunga e complessa battaglia sulle cose controverse? Forse non da qui?

Protarco - Da dove?

Socrate - Noi diciamo in certo modo che *l'identità dell'uno e dei molti stabilita nei ragionamenti ricorre dovunque e sempre in ciascuna delle cose che si dicono, ora e in passato. E questo non cesserà mai, né ha avuto principio ora, ma una cosa di questo genere, come mi sembra, è una proprietà dei ragionamenti medesimi, immortale e non soggetta a vecchiaia.* Ma il giovane che per la prima volta ne gusta, esultando ogni volta come se avesse scoperto un tesoro di sapienza, si entusiasma per il piacere, e contento mette in moto ogni ragionamento, ora girandolo in un senso e riducendolo all'unità, ora, invece, svolgendolo e dividendolo in parti, gettando in difficoltà prima di tutto e soprattutto se stesso, e, poi, chi gli sta accanto, sia più giovane sia più vecchio sia coetaneo, non risparmiando né padre né madre né alcun altro dei suoi uditori, e per poco neppure nessuno degli altri esseri viventi, e non solo degli uomini, dato che non risparmierebbe nessuno dei barbari, se solo potesse da qualche parte disporre di un interprete.

Protarco - Ma non vedi, o Socrate, che noi siamo in molti e che siamo tutti giovani; e non hai timore che insieme a Filebo noi ti assaliamo, se ci insulti? Però, siccome comprendiamo quello che dici, se c'è un modo e un accorgimento per allontanare in buona maniera questo turbamento dal nostro discorso e di trovare una strada più bella di questa per portare a conclusione il nostro discorso, tu metticela tutta e noi ti verremo dietro nella misura del possibile, dal momento che la nostra questione non è da poco, o Socrate.

Socrate - No davvero, ragazzi, come Filebo dice rivolgendosi a voi. Non c'è, né ci potrebbe essere, una via più bella, di quella, di cui io sono sempre innamorato, ma che molte volte mi è sfuggita e mi ha lasciato solo e in difficoltà.

Protarco - Quale è questa via? Devi solo dircelo!

Socrate - Quella che non è molto difficile da mostrare, ma molto difficile da seguire. Infatti, tutte le cose che sono mai state scoperte come dipendenti da un'arte, è per mezzo di quella che sono venute alla luce. Guarda quale via dico.

Protarco - Parla, soltanto!

Socrate - Un dono degli Dei agli uomini, almeno a me pare, da qualche luogo divino fu gettato, ad opera di qualche Prometeo, insieme con un luminosissimo fuoco. E gli an-

tichi, che erano migliori di noi e che stavano più vicini agli Dei, ci hanno trasmesso questo oracolo: *che le cose che si dice che sempre sono, sono costituite di uno e di molti, ed hanno per natura in se stesse limite e illimitatezza. — Dunque, poiché queste cose sono ordinate in questo modo, bisogna che noi cerchiamo ogni cosa, dopo aver posto ogni volta sempre un'unica Idea per ogni cosa — infatti, noi ve la troveremo insita —; se poi l'abbiamo colta, dopo una dobbiamo esaminare se ve ne siano due, e se no tre o qualche altro numero, e di nuovo allo stesso modo per ciascuna di quelle unità, finché si veda non solo che l'uno iniziale è uno e molti e illimitati, bensì anche quanti è. E l'Idea dell'illimitato non bisogna riferirla alla molteplicità, prima che si sia individuato tutto quanto il numero di essa, quello che sta a mezzo tra l'illimitato e l'uno, ed è solo allora che si può lasciare andare ciascuna unità di tutte le cose nell'illimitato.* Gli Dei, dunque, come ho detto, ci hanno tramandato di indagare, di apprendere e di insegnare gli uni agli altri in questo modo. Invece, oggi, i sapienti tra gli uomini trattano l'uno come capita, e i molti più in fretta o più lentamente di quanto si deve, passando immediatamente dall'uno all'illimitato, mentre sfuggono a loro le cose che sono intermedie. Eppure è per queste cose che si distinguono i ragionamenti condotti fra di noi in modo dialettico, o all'opposto in modo eristico⁷.

⁷ Filebo, 15 D 1 - 17 A 5:

ΣΩ. Εἶεν· πόθεν οὖν τις ταύτης ἄρξεται πολλῆς οὔσης καὶ παντοίας περὶ τὰ ἀμφισβητούμενα μάχης; ἄρ' ἐνθένδε;

ΠΡΩ. Πόθεν;

ΣΩ. Φαμέν που ταυτόν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντη καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων αἰεί, καὶ πάλαι καὶ νῦν. καὶ τοῦτο οὔτε μὴ παύσηται ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν· ὁ δὲ πρῶτον αὐτοῦ γευσάμενος ἐκάστοτε τῶν νέων, ἡσθεὶς ὡς τινα σοφίας ἠύρηκώς θησαυρόν, ὑφ' ἡδονῆς ἐνθουσιᾷ τε καὶ πάντα κινεῖ λόγον ἄσμενος, τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἓν, τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων, εἰς ἀπορίαν αὐτὸν μὲν πρῶτον καὶ μάλιστα καταβάλλων, δεύτερον δ' αἰεί τὸν ἐχόμενον, ἄντε νεώτερος ἄντε πρεσβύτερος ἄντε ἡλιξ ὢν τυγχάνη, φειδόμενος οὔτε πατρὸς οὔτε μητρὸς οὔτε ἄλλου τῶν ἀκουόντων οὐδενός, ὀλίγου δὲ καὶ τῶν ἄλλων ζώων, οὐ μόνον τῶν ἀνθρώπων, ἐπεὶ βαρβάρων γε οὐδενός ἂν φείσαιτο, εἴπερ μόνον ἐρμητέα ποθὲν ἔχοι.

ΠΡΩ. Ἄρ', ὦ Σώκρατες, οὐχ ὄρας ἡμῶν τὸ πλῆθος, ὅτι νέοι πάντες ἐσμέν, καὶ οὐ φοβῆ μὴ σοι μετὰ Φιλήβου συνεπιθώμεθα, ἐὰν ἡμᾶς λοιδορῆς; ὅμως δὲ μανθάνομεν γὰρ ὃ λέγεις, εἴ τις τρόπος ἔστι καὶ μηχανὴ τὴν μὲν τοιαύτην ταραχὴν ἡμῖν ἔξω τοῦ λόγου εὐμενῶς πως ἀπελθεῖν, ὁδὸν δὲ τινα καλλίω ταύτης ἐπὶ τὸν λόγον ἀνευρεῖν, σύ τε προθυμοῦ τοῦτο καὶ ἡμεῖς

Per esemplificare questo assai difficile concetto secondo cui l'Uno va pensato in rapporto all'illimitato, non immediatamente ma con *la mediazione del numero*, nel senso sopra spiegato, Platone adduce due begli esempi, tolti dalle arti, dato che egli ci ha detto che il metodo dialettico sta alla base di esse.

La « voce » è una come Idea, eppure è anche molteplicità illimitata in ciascuno e in tutti. Orbene, la mediazione fra l'unità dell'Idea e l'illimitata molteplicità della voce avviene attraverso la distinzione delle *qualità e quantità* dei suoni, che sono l'acuto, il grave, il medio; e poi attraverso l'ulteriore distinzione della qualità e del numero degli intervalli della voce e del tono acuto e del grave, nonché delle combinazioni che ne derivano, ossia degli accordi e delle armonie. Si ottiene, così, *una trama logico-ontologica traducibile in numero, che permette di passare, poi, ai singoli suoni sensibili*.

συνακολουθήσομεν εἰς δύναμιν· οὐ γὰρ σμικρὸς ὁ παρῶν λόγος, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Οὐ γὰρ οὖν, ὦ παῖδες, ὡς φησιν ὑμᾶς προσαγορεύων Φίλητος· οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο ἧς ἐγὼ ἐραστῆς μὲν εἶμι αἰεὶ, πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν.

ΠΡΩ. Τίς αὕτη; λεγέσθω μόνον.

ΣΩ. Ἦν δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπὸν, χρῆσθαι δὲ παγχάλεπον· πάντα γὰρ ὅσα τέχνης ἐχόμενα ἀνηυρέθη πώποτε διὰ ταύτης φανερά γέγονε· σκόπει δὲ ἦν λέγω.

ΠΡΩ. Λέγε μόνον.

ΣΩ. Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὡς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διὰ τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί· καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδωσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων αἰεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένουσ ζητεῖν — εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν — εἰ μὴ οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμὸν, καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἀπειρά ἐστι μόνον ἴδη τις, ἀλλὰ καὶ ὅποσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδη τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός, τότε δ' ἤδη τὸ ἐν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἀπειρον μεθέντα χαίρειν εἶναι. οἱ μὲν οὖν θεοί, ὅπερ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδωσαν σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους· οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἐν μὲν, ὅπως ἂν τύχῃσι, καὶ πολλὰ θάττον καὶ βραδύτερον ποιούσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἐν ἀπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοῖς ἐκφεύγει — οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους.

Ancor più lineare risulta l'esempio della grammatica. I suoni della voce si distinguono in vocali e in consonanti, e queste, a loro volta, in sonore e in mute. Ulteriormente, si distinguono le singole vocali, poi le singole consonanti mute e le singole consonanti sonore. In tal modo si ottiene la *numerazione* di tutte le lettere dell'alfabeto. Giunti a questo punto, non è più possibile procedere nella divisione, *e dall'Idea non ulteriormente divisibile della lettera « a » e « b » (e così di seguito) si dovrà passare ai singoli suoni sensibili, ossia alle singole lettere « a » e « b » (e così di seguito) pronunciate da ciascuno e da tutti gli individui, che sono illimitate di numero*⁸.

La *struttura numerica* del reale, in senso fortemente metafisico, è dunque evidente, e non la si potrebbe capire, nel suo insieme, se non la si connettesse con le « Dottrine non scritte » e in particolar modo con la teoria delle Idee-Numeri, di cui abbiamo ampiamente discusso.

E proprio a metà fra i due esempi sopra illustrati, per farsi ben capire, Platone scrive in un passo veramente esemplare:

Socrate - [...] *Come se si prende un qualunque uno, questo, come noi diciamo, non si deve considerare immediatamente in riferimento alla natura dell'illimitato, ma in riferimento ad un certo numero; così, nel caso contrario, quando sia necessario cominciare dall'illimitato, non lo si deve pensare immediatamente in riferimento all'uno, bensì in riferimento ad un certo numero, singolarmente fornito di una certa quantità, e da questa giungere infine all'uno*⁹.

III. AMPLIFICAZIONE DEL DISCORSO METAFISICO A VARI LIVELLI

Dopo una prima applicazione di questi concetti al tema del dialogo, Platone riprende queste argomentazioni metafisiche e ne trae alcune conclusioni della massima importanza. Infatti i concetti di (1) « illimitato » e di (2) « limite » vengono ripresi con va-

⁸ *Filebo*, 17 C - 18 D.

⁹ *Filebo*, 18 A 7 - B 3: ΣΩ [...] ὡσπερ γὰρ ἐν ὀτιοῦν εἶ τις ποτε λάβοι, τοῦτον, ὡς φαμεν, οὐκ ἐπ' ἀπείρου φύσιν δεῖ βλέπειν εὐθύς ἀλλ' ἐπὶ τινα ἀριθμόν, οὕτω καὶ τὸ ἐναντίον ὅταν τις τὸ ἀπειρον ἀναγκασθῆ πρῶτον λαμβάνειν, μὴ ἐπὶ τὸ ἐν εὐθύς, ἀλλ' [ἐπ'] ἀριθμόν αὖ τινα πλῆθος ἕκαστον ἔχοντά τι κατανοεῖν, τελευτᾶν τε ἐκ πάντων εἰς ἓν.

lenza ontologico-cosmologica. Si afferma che ciò che esiste nell'universo implica, precisamente, questi due fattori in maniera sistematica. Ma si precisa che, oltre a questi due generi, bisogna, al fine di comprendere la struttura ontologica della realtà fisica, aggiungere (3) *la « mescolanza » di limite ed illimito, come terzo genere*, e (4) infine, importantissima, l'ulteriore *« causa della mescolanza »*.

(1) L'illimitato, nelle cose sensibili, è tutto ciò che risulta da molteplici punti di vista fluttuante secondo il più e il meno e in questo senso risulta *indeterminato*.

(2) Il « limite » consiste, invece, in tutto ciò che implica numero e *rapporto numerico, determinazione e misura*.

(3) La « mescolanza » è prodotta dal limite che agisce sull'illimito, effettuando *perfezione, proporzione, ordine e regolarità*.

(4) Ma, nel caso del mondo sensibile, che è in divenire, *occorre una causa efficiente, ossia una causa produttrice della mescolanza*. Questa causa è esplicitamente identificata con l'intelligenza. Le mescolanze particolari relative alle arti e alle attività umane implicano l'intelligenza umana; ma le mescolanze del cosmo in generale e delle cose del cosmo in particolare, che non dipendono dall'intelligenza dell'uomo, *implicano una Intelligenza cosmica, ossia il Demiurgo*.

Nella prima discussione metafisica il Demiurgo non compare, mentre compare nella seconda. Ma c'è una precisa ragione di questo. Nella prima discussione il Demiurgo non è menzionato espressamente, perché si tratta della realtà delle Idee eterne, che, in quanto tali, non si generano e non divengono. *Invece le realtà fisiche si generano e divengono: e il Demiurgo è appunto la causa necessaria per spiegare la realtà diveniente*. Dunque, il cosmo e le cose del cosmo (ossia tutte le realtà sensibili) non sono spiegabili senza il Demiurgo, ossia senza l'Intelligenza¹⁰.

Ma di questo tema, come abbiamo già sopra ricordato, tratteremo in maniera adeguata in successivi capitoli.

¹⁰ *Filebo*, 23 C - 31 A.

IV. IL BENE NELLE SUE TRE DIMENSIONI TRASCENDENTALI E LA SUA ESSENZA DI UNO E DI MISURA

In questa prospettiva generale di carattere metafisico e ontoc cosmologico, in cui la mescolanza di limite e di illimito risulta *la cifra determinante*, si colloca la conclusione generale *circa il bene umano*, cui il dialogo era finalizzato. Secondo Platone, il bene umano dovrà avere *una struttura analoga a quella della realtà in generale*, ossia dovrà essere una « mescolanza » di conoscere e di piacere. Tale mescolanza che costituisce il bene umano, dovrà, allora, fondarsi *sulla misura e sulla proporzione fra troppo e troppo poco*, ossia sulla *limitazione dell'illimito* (che è una sorta di *unità-nella-molteplicità*).

E in questo scorcio del dialogo Platone descrive il Bene come una Idea che si stempera in tre, spiegando che, a livello antropologico (ossia nella vita dell'uomo), si rispecchia quel plesso che a livello ontologico implica strutturalmente *essere, verità e bellezza (ordine, armonia)*. Ritroviamo, così, un chiaro accenno a quegli aspetti trascendentali, nei quali, come sopra abbiamo spiegato¹¹, l'Uno si esplica in funzione polivoca.

Socrate - Ma anche questo è certamente necessario, altrimenti nulla potrebbe mai generarsi.

Protarco - Che cosa?

Socrate - *Ciò a cui non mescoleremo verità, non potrà mai veramente generarsi, né essere generato.*

Protarco - E come, in effetti, potrebbe?

Socrate - In nessuna maniera. Ma, se manca ancora qualcosa a questa mescolanza, tu e Filebo dovete dircelo. Infatti, il discorso ora fatto a me sembra che sia stato condotto a compimento, proprio come un ordinamento incorporeo, capace di reggere bene un corpo animato.

Protarco - Di' pure, o Socrate, che pare anche a me così.

Socrate - E allora, se noi dicessimo che ormai ci troviamo *nei vestiboli del Bene e della sua dimora*, in qualche modo diremmo giustamente?

Protarco - A me, almeno, pare.

Socrate - E allora, nella mescolanza che cosa ci può sembrare *il supremo valore*, e ad un tempo la causa principale che ha fatto diventare un ordinamento di questo tipo caro a tutti noi? Infatti, dopo aver visto questo, subito dopo esa-

¹¹ Si veda, sopra, pp. 248 ss.; cfr. KRÄMER, *Platone...*, pp. 206 s.

mineremo se esso per sua natura nel tutto sia più vicino e più affine al piacere o all'intelligenza.

Protarco - Precisamente. Infatti, questo sarà molto utile per dare un giudizio.

Socrate - Ma non è davvero difficile *vedere la causa di ogni mescolanza, la quale fa diventare una qualsiasi di esse o degna di ogni valore oppure priva di ogni valore.*

Protarco - Come dici?

Socrate - Nessuno degli uomini, credo, ignora questo.

Protarco - Che cosa?

Socrate - Che ogni mistione, qualunque sia e in qualunque maniera sia fatta, se non ha raggiunto *la natura della misura e della proporzione*, porta necessariamente alla distruzione i suoi costitutivi e se stessa per prima; infatti, non è neppure una mistione, ma diventa ogni volta un vero ammasso senza mescolanza, e veramente una rovina per le cose che la posseggono.

Protarco - È verissimo.

Socrate - *E ora la potenza del Bene ci è sfuggita nella natura del Bello; infatti la misura e la proporzione risultano essere, dappertutto, bellezza e virtù.*

Protarco - Certamente.

Socrate - E anche *la verità* nella mistione abbiamo detto che è mescolata ad essi.

Protarco - Certamente.

Socrate - *Dunque, se non possiamo afferrare il Bene con una Idea unica, dopo averlo colto in tre, ossia nella Bellezza, nella Proporzione e nella Verità, diciamo che questo come un uno è giustissimo che lo consideriamo come causa di ciò che è nella mescolanza, ed è a motivo di esso in quanto è bene, che la mescolanza diventa tale.*

Protarco - È verissimo¹².

¹² Filebo, 64 A 7 - 65 A 6:

ΣΩ. Ἄλλὰ μὴν καὶ τότε γε ἀναγκαῖον, καὶ οὐκ ἄλλως ἂν ποτε γένοιτο οὐδ' ἂν ἓν.

ΠΡΩ. Τὸ ποῖον;

ΣΩ. Ὅτι μὴ μείξομεν ἀλήθειαν, οὐκ ἂν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο οὐδ' ἂν γενόμενον εἴη.

ΠΡΩ. Πῶς γὰρ ἂν;

ΣΩ. Οὐδαμῶς. ἀλλ' εἴ τις εἴτι προσδεῖ τῇ συγκράσει ταύτη, λέγετε σὺ καὶ Φίληβος. ἐμοὶ μὲν γὰρ καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμφύχου σώματος ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι φαίνεται.

ΠΡΩ. Καὶ ἐμοὶ τοίνυν, ὦ Σώκρατες, οὕτω λέγε δεδόχθαι.

ΣΩ. Ἄρ' οὖν ἐπὶ μὲν τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ νῦν ἤδη προθύροις [καὶ] τῆς οἰκήσεως ἐφεστάναι [τῆς τοῦ τοιοῦτου] λέγοντες ἴσως ὀρθῶς ἂν τινα τρόπον φαίμεν;

ΠΡΩ. Ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ.

Sulle tre dimensioni trascendentali è inutile che, qui, insistiamo, per il motivo che su questo tema ci siamo già più volte soffermati, e il presente testo è molto chiaro. Invece, vi è un sottofondo, che, letto in controluce, il nostro passo rivela molto bene, addirittura con rimandi stupefacenti alle tesi di fondo delle « Dottrine non scritte ». E su questo è opportuno svolgere alcune considerazioni.

In primo luogo, si noti il messaggio comunicativo che Platone ci presenta con la più scoperta ironia, in una maniera davvero straordinaria e gustosissima.

Che senso può mai avere il dire che la potenza del Bene sia « sfuggita » nella natura del Bello?

Platone, con gioco molto spinto, cerca di comunicarci la cosa che più gli sta a cuore, fingendo di dire l'opposto. Infatti il Bene e il Bello sono la medesima realtà, come abbiamo già accennato e come più avanti dimostreremo in maniera puntuale¹³.

ΣΩ. Τί δῆτα ἐν τῇ συμμείξει τιμιώτατον ἅμα καὶ μάλιστ' αἴτιον εἶναι δόξειεν ἂν ἡμῖν τοῦ πᾶσιν γεγονέναι προσφιλῆ τὴν τοιαύτην διάθεσιν; τοῦτο γὰρ ἰδόντες μετὰ τοῦτ' ἐπισκεψόμεθα εἴθ' ἡδονῇ εἴτε τῷ νῶ προσφύεστερον καὶ οἰκειότερον ἐν τῷ παντὶ συνέστηκεν.

ΠΡΩ. Ὅρθως· τοῦτο γὰρ εἰς τὴν κρίσιν ἡμῖν ἐστὶ συμφωρότατον.

ΣΩ. Καὶ μὴν καὶ συμπάσης γε μείξεως οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἢ παντὸς ἀξία γίγνεται ἠτισοῦν ἢ τὸ παράπαν οὐδενός.

ΠΡΩ. Πῶς λέγεις;

ΣΩ. Οὐδεὶς που τοῦτο ἀνθρώπων ἀγνοεῖ.

ΠΡΩ. Τὸ ποῖον;

ΣΩ. Ὅτι μέτρου καὶ τῆς συμμετροῦ φύσεως μὴ τυχοῦσα ἠτισοῦν καὶ ὀπωσοῦν σύγκρασις πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυσι τὰ τε κεραννύμενα καὶ πρώτην αὐτήν· οὐδὲ γὰρ κρᾶσις ἀλλὰ τις ἄκρατος συμπεφορημένη ἀληθῶς ἢ τοιαύτη γίγνεται ἐκάστοτε ὄντως τοῖς κεκτημένοις συμφορά.

ΠΡΩ. Ἀληθέστατα.

ΣΩ. Νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν· μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δῆπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι.

ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Καὶ μὴν ἀλήθειάν γε ἔφαμεν αὐτοῖς ἐν τῇ κράσει μεμεῖχθαι.

ΠΡΩ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾶ δυνάμεθα ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἶον ἐν ὀρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμείξει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὄν τοιαύτην αὐτήν γεγονέναι.

ΠΡΩ. Ὅρθότατα μὲν οὖν.

¹³ Cfr., sotto, pp. 488 ss.

Infatti, quando egli ci dice che il Bello è *Misura* e proporzione, indica, come ben sappiamo e come avremo modo di ribadire subito appresso ¹⁴, *la natura stessa dell'Uno* e quindi del Bene.

Dunque, lungi dall'essere fatto fuggire e dal venire nascosto nel Bello, il Bene viene *presentato e fatto comprendere proprio nella dimensione del Bello* (infatti per Platone il Bello non nasconde ma rivela il Bene!).

E, in questo modo, si può ben capire come, appunto nella forma del gioco ironico del *fingere di nascondere proprio per rivelare*, Platone si spinga ad esprimere i concetti ultimativi della sua protologia, nella maniera in cui per iscritto non aveva mai fatto.

Ricapitoliamo pertanto e riassumiamo il messaggio che qui Platone ci vuol comunicare e il procedimento da lui seguito nel modo che segue.

Subito dopo aver detto di trovarsi ormai *nei vestiboli della casa del Bene*, Platone denomina la causa principale che rende ogni mescolanza cara a tutti, con il termine che ben conosciamo τιμιώτατον ¹⁵, ossia « la cosa di supremo valore », vale a dire proprio con quel termine con cui, nel *Fedro*, egli indica quelle cose che il filosofo *non mette per iscritto*. E alla fine del discorso, proprio abilmente giocando sull'affermazione che non possiamo afferrare il Bene con *una* Idea unica (μῖα ἰδέα) ¹⁶, e quindi la cogliamo con tre (σὺν τρισί) ¹⁷, ossia come *bellezza, proporzione e verità*, Platone ci serba la più grossa sorpresa, affermando che esso (ossia il Bene), proprio come un **uno** — ὡς τοῦτο οἶον ἓν ¹⁸ —, è giustamente considerato come « causa » della mescolanza, ossia come quella causa che sopra ci ha indicato esattamente come **la cosa di supremo valore** — τιμιώτατον ¹⁹ —; e inoltre ci dice, a tutto tondo, che è proprio a motivo di esso, **in quanto è bene** — ὡς ἀγαθόν ²⁰ —, che la mescolanza diventa tale.

¹⁴ Cfr. sopra, pp. 336 ss., 415 s., e, qui, p. 449-452.

¹⁵ *Filebo*, 64 C 5.

¹⁶ *Filebo*, 65 A 1.

¹⁷ *Filebo*, 65 A 2.

¹⁸ *Filebo*, 65 A 3.

¹⁹ *Filebo*, 64 C 5.

²⁰ *Filebo*, 65 A 4.

Dunque, il passo ci dice con tutta la chiarezza desiderabile (da parte di un Platone che scrive sul « non scritto ») che la « *cosa di supremo valore* » è « *l'Uno* », in quanto essa è « *il Bene* »: τὸ τιμώτατον = ἀγαθόν = ἓν.

Per di più, Platone richiama i concetti di misura e proporzione (μετρίτης καὶ συμμετρία), e poco dopo, come subito vedremo, addita il valore supremo proprio nella misura (μέτρον), sicché la connessione dei concetti di Bene, Uno e Misura mira proprio al cuore delle « *Dottrine non scritte* » in modo assai spinto, e nell'ambito dello scritto davvero straordinario.

Naturalmente, queste parole di Platone risultano veramente comprensibili, solo se si abbandona il paradigma tradizionale e se si abbraccia il nuovo.

Ma veniamo alla questione della « *Misura* », per concludere sulla definizione esoterica del Bene, che nel nostro dialogo emerge a tutto tondo.

V. LA GERARCHIA DEI VALORI ELENCATI DA PLATONE A CONCLUSIONE DEL « FILEBO » E IL VERTICE DELLA GERARCHIA INDICATO NELLA « MISURA »

Il tema di fondo del *Filebo*, come abbiamo già ricordato, consiste nella questione del piacere, che viene trattata al fine di stabilire se esso possa essere considerato o no un bene e in quali limiti.

Noi potremmo approfondire la trattazione che ne fa Platone e considerare la portata della sua soluzione, proprio *basandoci sulla struttura bipolare di tutto il reale, e far vedere come essa costituisca appunto la base su cui si è fondato Platone per risolvere egregiamente questo problema*. L'uomo guadagna la felicità non già puntando esclusivamente su una componente (l'intelligenza e ciò che ad essa corrisponde) in maniera assolutamente unilaterale, e meno che mai sulla componente opposta cui è legato il piacere (che è illimitato e disordinato), bensì su una *composizione sintetica dei due poli opposti*, rispettando il ruolo sovrano e determinante che compete al primo.

Ma, invece di compiere questi approfondimenti etici e antropologici, preferiamo riportare un brano di Max Pohlenz, che aveva intravisto la giusta soluzione, e che, soprattutto, era giunto a concludere che *per Platone la « misura » è l'Assoluto*.

Ecco il ricco brano:

« Orbene, in che cosa consiste questa *eudaimonia* ed il senso di gioia che prova l'uomo? Qui riaffiora l'antico problema del rapporto intercorrente tra il bene e il piacere. Nel *Protagora* Platone, nella sua fase giovanile, assodato che il bene e il piacere sono tenuti distinti dall'opinione comune, in polemica con questa aveva pensato al modo di riunirli insieme, in guisa tale che il bene più alto fosse costituito dal piacere che proviene dal comportamento morale. Ma doveva presto rinunciare a questo tentativo, e quando, nell'inasprita temperie del *Gorgia*, mette l'uomo davanti all'alternativa di tendere con l'egoismo brutale del superuomo verso il successo esteriore, la potenza e la ricchezza, oppure di essere un membro della comunità e di esercitare la giustizia e la moralità, ponendo la salute dell'anima al di sopra delle cose esteriori, esaspera i termini della discussione, col dimostrare che nell'un caso come fine ultimo ci si pone il piacere, nell'altro il bene, e col fare in tal modo del piacere e del bene i due principi di vita antitetici tra cui l'uomo deve scegliere. Tra i due termini c'è un contrasto irriducibile: il primo indirizzo di vita, malgrado il suo affascinante splendore, porta e l'individuo e la collettività alla rovina; l'altro, anche quando si accompagna ad un'apparente sofferenza, conduce alla *eudaimonia*. A questa opinione Platone si attenne in sostanza per molto tempo. Tuttavia già nella *Repubblica*, alle sensazioni di piacere proprie delle parti inferiori dell'anima, risultanti dal soddisfacimento d'un bisogno e quindi presupponenti un dolore, contrappose un piacere puro, genuino e verace, che scaturisce dall'indagare e dal conoscere. Quando poi entrò nell'Accademia l'astronomo Eudosso, il quale, di per sé moralmente irreprensibile, traeva dal fatto che tutti gli esseri viventi tendono al piacere la conclusione che si deve riconoscere nel piacere il bene supremo, si aprirono, all'interno della scuola, vivacissime discussioni sull'essenza ed il valore del piacere. Esse diedero a Platone lo spunto per controllare la sua posizione e per esporre i risultati cui era pervenuto in un'opera apposita, il *Filebo*. Anche qui Platone, pur mantenendo incondizionatamente fermo il principio che il piacere non può rappresentare il vero scopo della vita umana, ammise che nella vita perfetta non rientrano solo il pensiero e la scienza, ma anche certe sensazioni di piacere. Sono le sensazioni provocate dall'apprendere e dal conoscere, ma anche dall'appercezione sensibile del bello: perciò, nella tavola dei valori posta da Platone a conclusione dell'opera,

trovano posto, dopo il pensiero e le scienze, anche queste pure sensazioni di piacere. Ma poiché ciò che soprattutto conta è l'esatta mescolanza, queste e quelli sono preceduti da un valore più alto, la proporzione, il bello, e questo a sua volta trova il suo fondamento nella misura assoluta, che governa su tutto e stabilisce l'esatta delimitazione di tutto. Questa "misura" assurge perciò a valore supremo. Dunque per Platone ora la perfetta *eudaimonia* consiste anche di un piacere puro: la gioia tratta dal bello sensibile, nel quale fa rientrare in primo luogo le forme geometriche (mentre hanno scarso significato per lui le opere di Fidia o di Polignoto) ed il godimento che reca l'attività spirituale. Se d'altra parte è passata sotto silenzio la pratica estrinsecazione della moralità, il motivo risale sia al modo in cui Platone imposta il problema nel *Filebo*, ponendo l'alternativa spirito-piacere, sia alla personale sensibilità dell'autore, che trova appagamento più nell'indagine scientifica che nell'attività pratica. *A noi riesce strana l'importanza attribuita alla misura, messa al vertice della scala dei valori: ma per misura Platone intende in realtà l'assoluto, e sceglie questa denominazione perché l'assoluto include in sé non solo il bene inteso in senso finalistico, ma anche il bello, e quindi un principio d'ordine e di proporzione, e costituisce la causa prima del loro concreto esistere e la norma della loro esatta mescolanza* »²¹.

Che Pohlenz sia riuscito ad individuare così bene questo punto, pur muovendosi nell'ambito del paradigma tradizionale, è molto significativo, perché, che il Bene sia la misura perfettissima, come abbiamo visto a partire da un esame in controluce di un celebre passo della *Repubblica*²², è una tesi di fondo delle « Dottrine non scritte », che in vario modo emerge anche negli scritti, ma che nell'ambito del paradigma tradizionale è stata per lo più trascurata, o quantomeno messa al margine.

In effetti, ecco la tavola dei valori, suddivisa in cinque piani, che Platone ci presenta a conclusione del dialogo:

(1) la *misura*, il *misurato* e conveniente²³,

²¹ M. POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947; traduzione italiana di B. PROTO: *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1962, pp. 420-422 (corsivo nostro).

²² Cfr., sopra, pp. 323-327; 336 ss.

²³ *Filebo*, 66 A 6-8: μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὅποσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν.

- (2) il proporzionato e bello, il compiuto e sufficiente ²⁴,
- (3) l'intelletto e la saggezza ²⁵,
- (4) le scienze e arti e le opinioni rette ²⁶,
- (5) i piaceri puri ²⁷.

Come è possibile rendersi ben conto, anche attraverso una rapida lettura di tutti i termini che compaiono in questa tavola, *non solo la misura è il primo assoluto dei valori, ma tutti quelli che seguono sono strutturalmente legati proprio alla misura, compresi i piaceri puri.*

E noi sappiamo che *la misura è l'essenza stessa dell'Uno* ²⁸. E anzi, questa tesi è stata fatta propria addirittura da Aristotele stesso, il quale, come abbiamo già ricordato, scrive esattamente:

[...] l'essenza dell'uno consiste nell'essere indivisibile [...], ma soprattutto nell'essere *misura prima* [...] ²⁹.

Si ricordi inoltre che, nel *Politico*, Aristotele diceva:

[...] *il Bene è la misura esattissima di tutte le cose* (πάντων γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τὰγαθόν ἐστίν) ³⁰.

E questo fa comprendere benissimo come Platone giungesse ad affermare nel suo ultimo scritto:

Dio, per noi, è *misura* di tutte le cose sopra tutto ³¹.

²⁴ *Filebo*, 66 B 1-3: τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον καὶ ἰκανὸν καὶ πάνθ' ὀπόσα τῆς γενεᾶς αὐ ταύτης ἐστίν.

²⁵ *Filebo*, 66 B 5 s.: νοῦς, φρόνησις.

²⁶ *Filebo*, 66 B 9: ἐπιστήμαι καὶ τέχναι καὶ δόξαι ὀρθαί.

²⁷ *Filebo*, 66 C 4 s.: ἡδοναὶ καθαραί.

²⁸ Cfr., sopra, pp. 409-416 e anche 336 ss.

²⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, I 1, 1052 b 15-18: διὸ καὶ τὸ ἐνὶ εἶναι τὸ ἀδιαιρέτω ἐστὶν εἶναι [...], μάλιστα δὲ τὸ μέτρῳ εἶναι πρῶτω [...]. Si vedano anche i seguenti passi indicati da KRÄMER (*Dialettica e definizione del Bene...*, p. 58): *Metafisica*, Δ 6, 1016 b 17 s.; 1021 a 12; I, 1, 1052 b 15 ss.; 1053 b 4 ss.; Λ 7, 1072 a 33; N 1, 1087 b 33; 1088 a 4.

³⁰ Cfr. sopra, pp. 416 s. e nota 37 per il testo greco.

³¹ PLATONE, *Leggi*, IV, 716 C 4 s.: ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἄν εἴη μάλιστα...

E con questo sarebbe giunto il momento di passare alla problematica del Demiurgo, che per Platone è appunto Dio in senso vero e proprio, ed è Colui che conosce e realizza la « misura » in modo perfetto, e, in quanto tale, si impone come modello supremo, cui l'uomo deve assimilarsi il più possibile. Ma, per completare il quadro della tematica che stiamo trattando, riteniamo utile affrontare, per le ragioni che subito preciseremo, anche la grande dottrina dell'« amor platonico » e stabilire i nessi che essa ha con la protologia ³².

³² Per un approfondimento delle varie questioni qui trattate si veda il già citato libro di MIGLIORI, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene...*, pp. 427-499.

Eros e protologia nel « Liside », nel « Simposio » e nel « Fedro »

I. PERCHÉ È OPPORTUNO TRATTARE IN QUESTA SEDE ANCHE DEI PROBLEMI DELLA « PHILIA » E DELL'« EROS »

Qualche lettore delle prime edizioni di questo nostro libro, pur convinto della maggiore coerenza e consistenza che il pensiero platonico guadagna alla luce del nuovo paradigma ermeneutico, ha sollevato dubbi circa la possibilità di far rientrare in questo « disegno » ermeneutico il *puzzle* della dottrina della *philia* e dell'Eros.

L'impressione che qualcuno ha ritenuto di avere, in altri termini, è la seguente: mentre la dottrina dei Principi primi e supremi sembra portare notevoli chiarimenti ai problemi metafisici, gnoseologici ed etico-politici, appunto a motivo delle valenze ontologiche, conoscitive e assiologiche che questi hanno (come si è ben visto in molti punti del libro), non sembrerebbe giocare alcun ruolo decisivo nella sfera dell'erotica platonica. Anzi, se, come abbiamo visto, la protologia porta alle conseguenze estreme il razionalismo platonico, l'erotica parrebbe procedere in direzione opposta e portarsi su posizioni in certo senso antitetiche. Insomma, se la protologia si muove perfettamente nella dimensione del *logos*, l'erotica sembrerebbe invece muoversi nella dimensione dell'*alogico*, con una serie di implicanze e conseguenze del tutto particolari che ne derivano.

In realtà, risulta essere vero esattamente il contrario, come subito vedremo.

Da parte nostra, ci siamo sempre interessati a fondo della concezione dell'*amor platonico*, nonché dei suoi nessi con l'*agape* cristiana. Anche se non abbiamo pubblicato, finora, studi specifici su questo argomento, abbiamo tuttavia promosso e curato l'edizione italiana del libro di L. Robin sulla dottrina del-

l'Eros¹, e in questi ultimi tempi abbiamo completato le traduzioni dei due dialoghi che trattano in modo specifico della dottrina dell'Eros di Platone, il *Simposio* e il *Fedro*².

Per questo motivo, ci è parso opportuno, a partire dalla settima edizione di questo libro, introdurre un capitolo dedicato a questo problema, che intende fugare quei dubbi, e, in un certo senso, completa la ricca tematica della terza parte, illustrandone un significativo risvolto.

Naturalmente, daremo alla problematica un taglio particolare, quale è richiesto dall'impostazione generale di questa nostra ricerca. Non tratteremo, cioè, dei temi della *philia* e dell'Eros nel

¹ L. ROBIN, *La teoria platonica dell'amore*, traduzione di D. GAVAZZI PORTA, prefazione di G. REALE, CELUC, Milano 1973. L'edizione originale (*La théorie platonicienne de l'amour*) uscita nel 1908, fu ripubblicata nel 1933 e riedita a cura di P.M. SCHUHL nel 1964. Nella Prefazione all'edizione italiana scrivevamo che quest'opera di ROBIN resta oggi la sua opera più viva e precisavamo: « Su questo tema sono stati pubblicati numerosi contributi particolari, ma si è trattato, per lo più, di reinterpretazioni parziali del problema, sicché l'opera robiniana sull'amore resta tuttora indispensabile » (p. 8). Inoltre spiegavamo che il lettore, capace di leggere il libro con l'attenzione e l'impegno necessari, « comprenderà quali metafisiche inflessioni supponga ogni proposizione dell'erotica platonica e ne trarrà quindi il miglior antidoto contro certe parzialissime letture in chiave esistenzialistica o psicoanalitica di moda, le quali rivelano con molta scaltrezza la scorza ma non la sostanza del platonismo » (p. 12). In questo capitolo mostreremo quali siano le ulteriori implicanze metafisiche, che portano oltre le conclusioni di Robin, ma proprio proseguendo su quella via che egli aveva già imboccato, *in dimensione protologica*. Ricordiamo come Robin per questa tematica ha avuto un costante interesse e impegno: nel 1929 ha pubblicato a Parigi presso « Les Belles Lettres » l'edizione critica con traduzione e ricca introduzione del *Simposio* e nel 1933 quella del *Fedro*, ambedue più volte riedite. La nostra convinzione dell'attualità che hanno ancora le idee di ROBIN sull'amore è confermata addirittura dal fatto che nella nuova edizione critica del *Fedro* pubblicata da « Les Belles Lettres » nel 1985 curata da C. MORESCHINI, con traduzione di P. VICAIRE, si è ritenuto opportuno ripubblicare la bella Introduzione (che è in realtà una monografia di oltre 200 pagine) di ROBIN. La stessa cosa si è fatta per il *Simposio*, di cui si è da poco pubblicata la nuova edizione critica di P. VICAIRE sempre per « Les Belles Lettres » (*Le Banquet*, 1989), riproducendo anche in questo caso l'Introduzione della precedente edizione di ROBIN (che è un bel saggio di oltre 100 pagine). Dunque l'esegesi filosofica di Robin della dottrina dell'amore è giudicata tutt'oggi punto di riferimento. Per la bibliografia recente sulla tematica dell'Eros platonico si vedano: CHERNISS, « Lustrum », 1960, pp. 377-382; BRISSON, « Lustrum », 1977, 1983, 1988, 1992, s.v., con i relativi rimandi.

² Queste traduzioni si trovano in: Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991.

loro complesso e nei loro vari aspetti, ma solo in quei punti e in quelle specifiche implicanze che hanno precisa attinenza con la teoria dei Principi. Si tratta, comunque, di punti cardinali, che investono i fondamenti stessi dell'erotica platonica.

II. PRIMA INDICAZIONE DEL NESSO STRUTTURALE FRA « AMICIZIA » (PHILIA) E PRINCIPIO PRIMO NEL « LISIDE »

Il problema dell'*amicizia* (φιλία) è trattato per la prima volta da Platone nel *Liside*, dove egli presenta una esplicita indicazione della spiegazione ultimativa di esso proprio nel *Principio primo e supremo del Bene*, con evidenti allusioni alle « Dottrine non scritte », o, comunque, con chiare anticipazioni di esse.

Nel *Liside*, Platone vuole superare, in modo netto, due opposte dottrine sostenute dai suoi predecessori e contemporanei. Alcuni pensavano che il fondamento dell'amicizia fosse la *somiglianza*, in quanto sarebbe il simile che cerca sempre strutturalmente il suo simile (tesi che si ricava, ad esempio, da Empedocle). Altri, invece, ritenevano che l'amicizia si fondasse sulla attrazione reciproca dei contrari (tesi che si ricava, ad esempio, da Eraclito).

L'amicizia, secondo Platone, nasce sempre e solo in un soggetto che è *intermedio* fra gli estremi opposti, ossia che non è né interamente buono, né interamente cattivo.

Precisamente, noi uomini che siamo a metà fra bene e male, *amiamo il bene per eliminare il male*.

Tuttavia, malgrado la funzione dialettica, in senso bipolare, del male, non si può dire che si ami il bene *a causa del male*. Tanto è vero che, se scomparissero tutti i mali, non scomparirebbero, con questo, alcune cose amiche, nel senso che i beni rimarrebbero amici, in quanto tali.

Causa motrice dell'amicizia e dell'amore è il desiderio; e il desiderio è sempre diretto a *ciò di cui si manca*. Dunque, « ciò che è mancante, risulta esser amico di ciò di cui manca »³. E ciò che ci manca è sempre *un bene*, e precisamente un bene sempre più alto, a differenti livelli. Ma questo tendere dell'amicizia ad un bene ad un livello sempre più elevato, si può spiegare, nel suo articolarsi e svilupparsi in tutti i sensi, solo supponendo *un pri-*

³ *Liside*, 221 E 1 s.: τὸ δ'ένδεές ἄρα φίλον ἐκείνου οὐ ἂν ένδεές ἦ.

mo amico, ossia un primo e supremo Bene, dal quale dipendono tutti gli altri beni, che del primo sono solo immagini.

La ricerca del Bene è, dunque, ciò che fonda ogni amicizia; è il vero cespite e il fondamento dell'amore. E il desiderio della *prima cosa amica*, la quale è appunto il *Bene supremo*, è ciò in *funzione del quale* si ama ogni cosa particolare.

Il punto focale di questo complesso discorso di Platone è stato ben individuato da non pochi studiosi. In particolare, mette conto rileggere le fini notazioni di W. Jaeger, il quale, pur trovandosi completamente al di fuori del nuovo paradigma, ciononostante si era mosso nella giusta direzione: « Quell'idea del bene che appare, negli altri dialoghi socratici, punto fisso di orientamento, si rivela *misura assoluta e ultima istanza* anche rispetto al problema dell'amicizia »⁴.

Ma leggiamo il passo che contiene il vertice del ragionamento di Platone, con la marcata allusione alla « prima cosa amica », ossia al Bene supremo.

« [...] La medicina, noi diciamo, è amica in funzione della salute.

« Sì ».

« E la salute non è forse cosa amica? ».

« Certamente ».

« Se, dunque, è amica, lo è in funzione di qualcosa ».

« Sì ».

« Di un qualcosa amico, se si sarà conseguenti a quello che prima si è convenuto ».

« Certamente ».

« Anche questo qualcosa non sarà forse cosa amica in funzione di un'altra cosa amica? ».

« Sì ».

« E allora, non è necessario che si rinunci a proseguire in questo modo, oppure che si pervenga ad un *principio*, che non rimanderà più ad un'altra cosa amica, ma consisterà in quella che è *la prima cosa amica, in funzione della quale diciamo essere amiche tutte le altre cose?* ».

« Di necessità ».

« Questo è ciò che intendo dire, ossia di fare attenzione che tutte quante le altre cose che abbiamo detto essere amiche in funzione di quella, *non essendo se non come sue im-*

⁴ W. JAEGER, *Paideia...*, II, p. 302. Per i più recenti studi sul *Liside* cfr. BRISSON, « Lustrum », 1977, 1983, 1988, 1992, s.v., con i relativi rimandi.

magini, non ci traggano in inganno, e che, invece, non sia proprio quella *prima cosa cioè che è veramente amico* »⁵.

« [...] Per tutte quelle cose di cui diciamo che ci sono amiche in funzione di altra cosa amica, sembra che affermiamo questo solo a parole: invece, *risulta che sia veramente amica proprio quella cosa stessa, alla quale sono finalizzate tutte quelle che vengono dette amicizie* »⁶.

In questo passo, divenuto giustamente molto celebre, Krämer per la prima volta ha notato la presenza della terminologia che risulta tipica delle « Dottrine non scritte »⁷. Anziché parlare dell'Idea del primo amico (ossia dell'Idea del bene) si parla addirittura di « Principio » (ἀρχή)⁸, come abbiamo visto nel *Fedone* e nella *Repubblica*. Inoltre, si fa espresso richiamo a quel « primo » supremo, con il termine πρῶτον⁹, che parrebbe richiamare quelle « realtà prime e supreme » (τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα), di cui parla la *Lettera VII*¹⁰, su cui ci siamo basati per introdurre il termine « protologia », al fine di indicare nel modo più pregnante le « Dottrine non scritte »¹¹.

Krämer ha dunque ragione di concludere che « nel punto centrale del *Liside* (218 C - 220 B) non si fa riferimento, come finora si è ritenuto, alla dottrina delle Idee, ma al fondamento dell'esse-

⁵ *Liside*, 219 C 1 - D 5: [...] ἡ ἰατρική, φαμέν, ἔνεκα τῆς ὑγιείας φίλον. — Ναί. — Οὐκοῦν καὶ ἡ ὑγίεια φίλον; — Πάνυ γε. — Εἰ ἄρα φίλον, ἔνεκά του. — Ναί. — Φίλου γέ τινος δῆ, εἴπερ ἀκολουθήσει τῇ πρόσθεν ὁμολογία. — Πάνυ γε. — Οὐκοῦν καὶ ἐκεῖνο φίλον αὐ ἔσται ἔνεκα φίλου; — Ναί. — Ἄρ' οὖν οὐκ ἀνάγκη ἀπειπεῖν ἡμᾶς οὕτως ἰόντας ἢ ἀφικέσθαι ἐπὶ τινα ἀρχήν, ἢ οὐκέτ' ἐπανοίσει ἐπ' ἄλλο φίλον, ἀλλ' ἤξει ἐπ' ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν πρῶτον φίλον, οὗ ἔνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμέν πάντα φίλα εἶναι; — Ἀνάγκη. — Τοῦτο δῆ ἐστὶν ὃ λέγω, μὴ ἡμᾶς τάλλα πάντα ἃ εἶπομεν ἐκείνου ἔνεκα φίλα εἶναι, ὡσπερ εἶδωλα ἄττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξαπατᾶ, ἢ δ' ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον.

⁶ *Liside*, 220 A 7 - B 3: ὅσα γάρ φαμεν φίλα εἶναι ἡμῖν ἔνεκα φίλου τινὸς ἑτέρου, ῥήματι φαινόμεθα λέγοντες αὐτό· φίλον δὲ τῷ ὄντι κινδυνεύει ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πᾶσαι αὐταὶ αἰ λεγόμεναι φιλῖαι τελευτῶσιν.

⁷ Cfr. KRÄMER, *Arete...*, pp. 499 ss.

⁸ *Liside*, 219 C 6.

⁹ *Liside*, 219 D 1.

¹⁰ *Lettera VII*, 344 D 4-5.

¹¹ Termine ora approvato e accolto anche da KRÄMER; cfr., sotto, la sua recensione a questo nostro libro, che riportiamo in Appendice, appunto perché si basa su una espressione di Platone medesimo.

re »¹², ossia al Principio primo in dimensione protologica. Si portano, così, alle esatte conseguenze, appunto in dimensione protologica, i giusti riferimenti di Jaeger alla « Misura assoluta ».

Dunque, questo « primo amico » è il Bene supremo, il quale è l'Uno come Misura suprema. Ma espliciti e chiari accenni in questo preciso senso *henologico* nel *Liside* non vengono offerti, mentre ci vengono presentati *expressis verbis* nel *Simposio*, in modo addirittura sorprendente, come ora vedremo nei paragrafi che seguono.

III. IL CONCETTO DELLA DIMENSIONE COSMICA DELL'« AMICIZIA » (φιλία) E DELL'EROS È GIÀ PRESENTE NEL « LISIDE » E NEL « GORGIA » E VIENE TEMATIZZATO NEL « SIMPOSIO »

Una questione essenziale va però affrontata, in via preliminare, per giungere al nucleo centrale della problematica di cui stiamo trattando.

Il significato globale del nesso di *philia* e di Eros con il Principio primo e supremo, che è il Bene e la Misura assoluta, sfuggirebbe, se si limitasse la portata dell'amicizia e dell'amore all'uomo e alla sfera antropologica. Infatti Platone, fin dal primo momento in cui parla della *philia* e dell'Eros, imprime a questa problematica una *dimensione cosmica* in maniera radicale, e solamente se ci si colloca in tale dimensione si può intendere correttamente il suo pensiero su questo tema.

Già Jaeger rilevava che quel « primo amico » di cui Platone parla nel *Liside* — il quale, come abbiamo visto, è il Bene e il valore supremo, ossia la Misura suprema — fa riferimento a quella norma o legge che non solo lega vicendevolmente gli uomini e ne regola i comportamenti, ma *tiene unite tutte le cose e il mondo intero*. Scrive questo studioso: « Già nel *Liside* [...] la forza del primo principio d'ogni amore è estesa al di là del mondo umano: esso è il bene a cui tendono e che desiderano tutte le cose, non noi soltanto. Similmente, anche nel *Gorgia*, il problema della società umana s'inserisce, mediante l'energica negazione del diritto del più forte, nel quadro di una suprema simmetria cosmica, vale a dire nell'accordo di tutte le cose con una misura ultima la cui es-

¹² KRÄMER, *Arete...*, p. 500.

senza e il cui valore, peraltro, non sono ancora, in quel dialogo, fissati più precisamente »¹³.

Jaeger ha perfettamente ragione, tranne che nell'ultima affermazione, giacché Platone chiama in causa nel *Gorgia* addirittura l'*uguaglianza geometrica*, ossia proporzionale. E questa rappresenta in maniera assai significativa il modo più fecondo di realizzarsi dell'ordine nel disordine, e quindi dell'*unità nella molteplicità*, con chiara connessione a quella misura suprema che è appunto l'Uno, il quale, legando la molteplicità ed esplicandosi in essa, fonda la simmetria cosmica.

Leggiamo un passo che illustra molto bene questo punto.

Dopo aver rilevato che per vivere nel modo migliore, se vuole essere felice, l'uomo deve fuggire la dissolutezza (πλεονεξία) ed esercitare la *temperanza* (σωφροσύνη), Platone scrive:

Questo mi sembra essere lo scopo in funzione del quale l'uomo deve vivere. E a questo scopo deve tendere tutte le energie sue e quelle della Città: che giustizia e temperanza siano presenti in chi vuole essere felice. In questo modo egli deve comportarsi, e non deve permettere che i suoi appetiti si sfrenino per poi cercare di soddisfarli — male irrimediabile! — vivendo, così, una vita da ladro. Infatti, quest'uomo non potrebbe essere *amico* né ad altro uomo né a dio, perché *non è capace di avere comunanza*, e dove non c'è *comunione* non ci può essere neppure *amicizia*. E i sapienti, o Callicle, dicono che cielo, terra, dèi e uomini *sono tenuti insieme dalla comunanza, dall'amicizia, dall'ordine, dalla temperanza e dalla rettitudine*. Ed è proprio per tale ragione, o amico, che essi chiamano questo tutto « *cosmos* », e non, invece, disordine e sregolatezza. Ora, mi sembra che tu non ponga mente a queste cose, pur essendo tanto sapiente, e mi sembra che ti sia sfuggito che *l'uguaglianza geometrica* ha un grande potere fra gli dèi e fra gli uomini. Tu credi, invece, che si debba perseguire l'eccesso e trascuri la geometria!¹⁴

¹³ JAEGER, *Paideia...*, II, p. 302.

¹⁴ *Gorgia*, 507 D 6 - 508 A 8: οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν, καὶ πάντα εἰς τοῦτο τὰ αὐτοῦ συντείνοντα καὶ τὰ τῆς πόλεως, ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι, οὕτω πράττειν, οὐκ ἐπιθυμίας ἐῶντα ἀκολάστους εἶναι καὶ ταύτας ἐπιχειροῦντα πληροῦν, ἀνήνυτον κακόν, ληστοῦ βίον ζῶντα. οὔτε γὰρ ἂν ἄλλω ἀνθρώπῳ προσφιλέης ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος οὔτε θεῶ· κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος, ὅτω δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη. φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὧ Καλλίχλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην.

È appena il caso di ricordare certe reazioni suscitate dalla conferenza di Platone *Intorno al Bene*, in cui, per arrivare appunto a definire il Bene, egli faceva riflessioni « intorno a cose matematiche, numeri, *geometria* ... » (περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας ...), per concludere, da ultimo, con la caratterizzazione del Bene come « unità » (ἕν) ¹⁵.

E il passo sopra citato del *Gorgia* è, per molti aspetti, il primo, più esplicito e forte riferimento a quella precisa dimensione matematica che costituiva la via di accesso alle « Dottrine non scritte », con quel richiamo all'*uguaglianza geometrica*, il quale, nel modo in cui viene presentato, presuppone già, senza dubbio, uno sfondo teoretico che Platone o aveva già delineato, o che, comunque, andava puntualmente delineando.

Dunque, l'*amicizia*, e quindi l'*amore* degli uomini, non è altro che un riflesso, appunto a livello antropologico, della struttura metafisica di tutta quanta la realtà e dei suoi nessi fondativi.

Ma il discorso che stiamo facendo viene portato addirittura a livello tematico nel *Simposio*, in primo luogo nel discorso messo in bocca al medico Erissimaco ¹⁶. Questi (approfondendo uno spunto di Pausania, che aveva parlato prima di lui) distingue due forme di Eros, una *buona*, che è quella fondata sull'ordine, sull'armonia, sulla temperanza, e una *cattiva*, che è quella fondata sull'eccesso e sul disordine. L'Eros positivo, dunque, è quello su

τητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. σὺ δὲ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὢν, ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται, σὺ δὲ πλεονεξίαν οἶει δεῖν ἀσκεῖν· γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς.

¹⁵ È il celebre passo di ARISTOSSENSO, *Elementi di armonia*, II 39-40 DA RIOS; vedasi sopra, pp. 219 s. e nota 15, il testo greco integrale del passo e le spiegazioni che ne diamo.

¹⁶ *Simposio*, 185 E 6 - 188 E 4. Per la bibliografia su questo dialogo, si vedano: CHERNISS, « Lustrum », 1959, pp. 189-197; BRISSON, « Lustrum », 1977, 1983, 1988, 1992, s.v., con i relativi rimandi. Ricordiamo che uno dei più penetranti libri sul *Simposio* è quello di G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt am Main 1939 (più volte riedito) e di cui è ora a disposizione anche l'edizione italiana: *Ragione e passione. L'essenza del pensiero platonico*. Introduzione e nota bibliografica di G. REALE, Traduzione di E. PEROLI, Vita e Pensiero, Milano 1995; 1996².

cui si fondano le cose positive in tutto l'universo, come provano le varie arti, dalla medicina alla ginnastica, dall'agricoltura alla musica, dall'astronomia all'arte profetica. Come la medicina, ad esempio, media e contemperata elementi opposti nel corpo umano e fonda e produce salute, e come la musica mette in accordo suoni opposti e fonda e produce l'armonia, così, analogamente, l'amore ordinato, portando temperanza e concordia in tutte le cose, in generale e in particolare, opera mediazione fra i contrari e li unifica armonicamente.

Ma ecco il passo con cui il discorso di Erissimaco si apre e quello con cui si conclude, che esprimono la concezione della dimensione cosmica dell'Eros in modo programmatico:

La distinzione di un duplice genere di amore mi pare che sia esatta, ma che esso non sussista soltanto nelle anime degli uomini per i belli, *ma che sussista altresì in altre cose e per molte altre cose, ossia nei corpi di tutti gli altri animali, nei vegetali, e, in una parola, in tutte le cose che sono*, credo di averlo capito attraverso la medicina, che è la mia arte, ossia che veramente Eros è un dio grande e meraviglioso e si estende su tutte le cose umane e divine¹⁷.

Eros ha dunque una potenza così vasta e grande, e, anzi, una potenza universale. Ma l'amore che tende alle cose buone e si accompagna a temperanza e a giustizia, *sia presso di noi sia presso gli dèi*, questo ha la potenza più grande, e ci procura ogni felicità, rendendoci capaci di stare insieme gli uni con gli altri, facendoci essere amici con gli esseri che sono al di sopra di noi, cioè con gli dèi¹⁸.

Senza dubbio, la concezione di Eros in dimensione cosmica

¹⁷ *Simposio*, 186 A 2 - B 2: τὸ μὲν γὰρ διπλοῦν εἶναι τὸν Ἔρωτα δοκεῖ μοι καλῶς διελέσθαι· ὅτι δὲ οὐ μόνον ἐστὶν ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς καλοὺς ἀλλὰ καὶ πρὸς ἄλλα πολλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, τοῖς τε σώμασι τῶν πάντων ζώων καὶ τοῖς ἐν τῇ γῆ φυομένοις καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἐν πᾶσι τοῖς οὐσι, καθεωρακέναι μοι δοκῶ ἐκ τῆς ἰατρικῆς, τῆς ἡμετέρας τέχνης, ὡς μέγας καὶ θαυμαστός καὶ ἐπὶ πᾶν ὁ θεὸς τείνει καὶ κατ' ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα.

¹⁸ *Simposio*, 188 D 4-9: Οὕτω πολλὴν καὶ μεγάλην, μᾶλλον δὲ πᾶσαν δύναμιν ἔχει συλλήβδην μὲν ὁ πᾶς Ἔρως, ὁ δὲ περὶ τάγαθὰ μετὰ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἀποτελούμενος καὶ παρ' ἡμῖν καὶ παρὰ θεοῖς, οὗτος τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχει καὶ πᾶσαν ἡμῖν εὐδαιμονίαν παρασκευάζει καὶ ἀλλήλοις δυναμένους ὁμιλεῖν καὶ φίλους εἶναι καὶ τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν θεοῖς.

risale a Esiodo¹⁹, e viene affermata anche da Parmenide²⁰ e da Empedocle²¹; ma in Platone assume un significato metafisico del tutto nuovo, e quindi le affermazioni di questi autori (cui peraltro Platone stesso nel *Simposio* fa riferimento²²) non sono altro che spunti embrionali. Né ci si deve lasciar portare fuori strada da alcune assonanze con il pensiero di Eraclito, presenti nel discorso di Erissimaco. Robin scriveva: « Come si sa, fu per influsso di Eraclito che Platone modificò attraverso la sua teoria dei contrari, senza far torto al principio di contraddizione, l'intellettualismo intransigente del suo maestro. Non stupisce dunque che il ricordo della teoria eraclitea faccia la sua comparsa nella teoria di Platone sull'Amore. Senza dubbio egli ha rifiutato, nel *Liside* (215 C - 216 B), la concezione eraclitea dell'amicizia. Senza dubbio il discorso di Erissimaco, che di certo non rappresenta più degli altri il pensiero di Platone, si ispira, in gran parte ed esplicitamente, alle idee di Eraclito: non basta, infatti, dire che l'Amore è, in senso universale, l'accordo dei contrari; bisogna anche definire la natura e la funzione di questo accordo; bisogna dire di che cosa l'Amore è amore; bisogna indicare in quale maniera l'Amore raggiungerà il suo oggetto. È dunque vero che il punto di vista di Eraclito sull'Amore è superficiale e incompleto »²³.

Ora, se è corretto affermare che il discorso di Erissimaco non rappresenta il pensiero vero di Platone, è errato ritenere che presenti semplicemente il pensiero di Eraclito. Il discorso di Erissimaco apre le porte e fa alcuni passi, sia pure piccoli, per arrivare al pensiero vero di Platone; per giunta, nel discorso viene citato Eraclito, dicendo espressamente in che cosa sbaglia e indicando, almeno per allusione, la chiave di volta da guadagnare per dare un senso globale alla dottrina dell'Amore, ossia chiamando in causa addirittura l'*Uno* (τὸ ἓν)²⁴, sia pure in una maniera assai contenuta. Infatti Platone fa pronunciare da Erissimaco la critica ad Era-

¹⁹ Cfr. ESiodo, *Teogonia*, 116 ss.

²⁰ Cfr. PARMENIDE, fr. 13 DIELS-KRANZ.

²¹ Cfr. EMPEDOCLE, fr. 17 e 27 DIELS-KRANZ, in particolare i riferimenti che fanno le fonti che li riportano (cfr. DIELS-KRANZ, vol. I, pp. 315, riga 12, e 323, righe 19 ss.); in EMPEDOCLE è soprattutto fondamentale eros come φιλότης (opposta a νεῖκος): cfr. anche fr. 19, 20, 21, 35, 58, 59 DIELS-KRANZ.

²² Cfr. *Simposio*, 178 B, dove si citano ESiodo e PARMENIDE.

²³ ROBIN, *La teoria platonica ...*, pp. 230 s.

²⁴ *Simposio*, 187 A 4-5; cfr. alla nota che segue tutto il contesto.

clito in maniera alquanto impacciata, con squisiti tocchi artistici, che richiamano l'attenzione sul fatto che il *medico* Erissimaco, personalmente, non poteva certo giungere al punto decisivo da guadagnare, ossia a quell'« Uno », che, tuttavia, in modo allusivo, gli vien fatto pronunciare!

[...] L'arte e la medicina, come vi dico, è interamente governata da questo dio [Eros], e così anche la ginnastica e l'agricoltura. La musica, poi, è chiaro a chiunque presti anche un minimo di attenzione, si trova nelle identiche condizioni di quelle arti, come anche Eraclito forse vuol dire, anche se, almeno nelle parole, non dice bene. Egli dice, infatti, che l'Uno [!] « in sé discorde con se medesimo s'accorda », « come l'armonia dell'arco e della lira ». Ed è molto strana l'affermazione che l'armonia sia discorde o che sorga da cose discordi. Ma forse egli voleva dire questo, e cioè che l'armonia nasce da cose prima discordi, l'acuto e il grave, e poi rese concordi dall'arte della musica ²⁵.

Dunque, ciò che produce l'armonia, e quindi anche l'Eros, rendendo concorde ciò che è discorde — come Platone dice con un imprevedibile e improvviso richiamo (che porta al di là del testo di Eraclito), ovviamente riferendosi a quel lettore che era preparato ad intenderlo — deve essere appunto un Principio, ossia l'Uno mediatore e fondatore della sintesi degli opposti diadicamente scissi. Le conclusioni da trarre sarebbero perciò queste: *non ci può essere una mediazione sintetica degli opposti senza un termine superiore di riferimento*.

Ma, come vedremo, il riferimento all'Uno per spiegare il fondamento ultimativo dell'Eros (messo in bocca ad Erissimaco, pur senza che egli lo capisca, ma in modo che richiami l'attenzione del lettore preparato), nel *Simposio* viene fatto da Platone in maniera molto più forte, con uno splendido gioco di commedia messo in bocca al grande Aristofane, proprio nel discorso che segue a quel

²⁵ *Simposio*, 186 E 4 - 187 B 2: ἡ τε οὖν ἰατρική, ὡσπερ λέγω, πᾶσα διὰ τοῦ θεοῦ τούτου κυβερνᾶται, ὡσαύτως δὲ καὶ γυμναστική καὶ γεωργία· μουσική δὲ καὶ παντὶ κατάδηλος τῷ καὶ μικρὸν προσέχοντι τὸν νοῦν ὅτι κατὰ ταῦτά ἔχει τούτοις, ὡσπερ ἴσως καὶ Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν, ἐπεὶ τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει. τὸ ἓν γὰρ φησι “διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι”, “ὡσπερ ἀρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας” [22 B 51 DIELS-KRANZ]. ἔστι δὲ πολλή ἀλογία ἀρμονίαν φάναι διαφέρεσθαι ἢ ἐκ διαφορομένων ἔτι εἶναι. ἀλλὰ ἴσως τότε ἐβούλετο λέγειν, ὅτι ἐκ διαφορομένων πρότερον τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος, ἔπειτα ὕστερον ὁμολογησάντων γέγονεν ὑπὸ τῆς μουσικῆς τέχνης.

lo di Erissimaco. Tuttavia è bene che, prima di prendere in considerazione il discorso di Aristofane, noi esaminiamo il nocciolo del problema, ossia risolviamo la questione della natura e dell'essenza dell'Eros, che Platone tratta in modo perfetto e risolve nella forma di un celebre mito, perché, in questo modo, tutta la linea del discorso risulterà molto più chiara.

IV. PRESENTAZIONE IN FORMA MITICA DELLA NATURA PROTOLOGICA DELL'EROS NEL DISCORSO DI SOCRATE NEL « SIMPOSIO »

I vertici teoretici del *Simposio*, come è noto, sono guadagnati da Platone nel discorso di Socrate²⁶, che, proprio per staccarlo in modo ben preciso dagli altri discorsi, viene fatto presentare da Socrate stesso come un insegnamento da lui ricevuto dalla sacerdotessa e veggente Diotima di Mantinea²⁷.

La trama logica del discorso, strutturato in una maniera pressoché perfetta, è la seguente.

Eros è sempre desiderio di ciò di cui sente mancanza. Tale desiderio e tale mancanza, che lo caratterizzano in maniera essenziale, si riferiscono alle cose *belle e buone*. Ma se Eros è mancante di cose belle e buone, non può essere, di per sé, bello e buono; né, per questo, risulta essere brutto e cattivo, perché, se fosse tale, non potrebbe desiderare il bello e il buono. Eros è un « intermedio » fra bello e brutto, fra buono e cattivo.

Questa caratteristica di « intermedio » viene sviluppata da Platone in duplice direzione, ossia, per usare due immagini esplicative, sia in senso *verticale* sia in senso *orizzontale*.

Eros è « intermedio », nel primo senso, in quanto non è identificabile con un dio immortale, ossia con il puro intelligibile (con il metasensibile in senso totale), e meno che mai con qualcosa di puramente mortale e sensibile; ma, appunto, come un *mediatore fra le due realtà*, opera un completamento della realtà nel suo insieme « in modo che il tutto sia ben collegato con se medesimo »²⁸. In questo senso Eros è un *dèmone*, intermedio-mediatore

²⁶ *Simposio*, 198 A - 212 C; il discorso di Socrate presentato da Platone come dialogo di Socrate stesso con Diotima di Mantinea inizia con 201 D.

²⁷ Per una buona analisi filosofica del discorso di Socrate rimandiamo a: J. WIPPERN, *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in AA.VV., *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt*, Pfullingen 1965, pp. 123-159.

²⁸ *Simposio*, 202 E 6 s.: [...] ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι.

tra Dio e uomo. È invece « intermedio » in senso orizzontale a diverse dimensioni, in quanto unisce in sé, sintetizzandoli, caratteri contrari: privazione e acquisizione, bisogno e capacità di procacciarsi, povertà e ricchezza (in questo senso Platone presenta Eros come nato da Penia, dea della mancanza, e da Poros, dio della capacità di procacciarsi, come vedremo meglio subito sotto).

Perciò Eros è come il filo-sofo, intermedio-mediatore fra ignoranza e sapienza; mai del tutto ignorante e mai del tutto sapiente, ma sempre in cerca di ulteriore acquisizione di sapienza e di maggior ricchezza di sapere.

Pertanto, come nel discorso di Erissimaco, anche in quello di Socrate si fa un forte richiamo alla dimensione cosmica di Eros, addirittura con l'evidenziazione del concetto di Eros come *ciò che collega il tutto con se medesimo*, ossia come *il legame dell'essere*. Ma qui Platone va ancora oltre, mostrando uno straordinario riflesso della dimensione globale dell'Eros anche nella sfera antropologica, in modo da porre sotto il segno dell'Eros *ogni attività umana*. Infatti, egli dice, tutto ciò che l'uomo fa, lo fa per raggiungere il Bene e per soddisfare la sua essenziale e strutturale tendenza ad esso. Per una restrizione linguistica, rileva Platone, viene chiamata Eros solo la specifica tendenza al Bene nella dimensione dell'amore per il bello. Ma, in questo modo, si è fatta una indebita restrizione del significato dell'Eros, così come si è fatto con la « poesia ». La parola *poiesis*, che vuol dire « creazione », vale per ogni forma di produzione umana e divina; ma, per una restrizione linguistica, si è voluto chiamare con il termine *poiesis*, poesia, solo una specifica forma di creazione letteraria²⁹. Ma la limitazione del significato di un termine, che dovrebbe valere per il tutto, ad una sola parte di questo tutto, non modifica la verità effettiva della cosa.

Dunque, Eros, inteso in generale, è *il tendere al Bene, e, anzi, il tendere a possedere il Bene per sempre*.

In particolare, poi, Eros realizza la sua tendenza al Bene, in larga misura mediante *la procreazione nel Bello* (il quale non è se non un aspetto del Bene), da cui è sempre attratto. La bellezza stimola il desiderio di procreare; e, in questo modo, la natura mortale cerca di farsi immortale, lasciando sempre, con la procreazione, un essere giovane in luogo di quello vecchio. E questo avviene non solo nella dimensione del corporeo, ma anche in quella dell'a-

²⁹ Si veda, a questo proposito, quanto diciamo, più avanti, pp. 528 ss.

nima. È infatti proprio il Bello che porta l'anima a realizzare le sue virtù migliori e le sue opere più grandi.

L'iniziazione alle cose d'amore procede come attraverso una scala, ossia per gradi. Eros muove dalla bellezza che si vede in un corpo, passando alla bellezza che si realizza negli altri corpi, per giungere a comprendere come « sia unica e identica la bellezza che traluce in tutti i corpi »³⁰. Ma da questa bellezza la via dell'Eros porta alla superiore bellezza delle anime, e insegna ad amare più questa che non quella dei corpi. E, ulteriormente, muovendo da questa bellezza, la via d'amore, proseguendo in giusta maniera, giungerà alla bellezza delle attività umane e dei modi di vivere e a quella delle leggi, nonché alla bellezza delle conoscenze, e, da ultimo, a quella conoscenza del bello-in-sé, in cui il Bello si manifesterà « in se stesso, per se stesso, con se stesso come forma unica che è sempre »³¹.

Ma leggiamo il passo conclusivo e riassuntivo del discorso di Socrate-Diotima:

E quando uno, partendo dalle cose di quaggiù, attraverso l'amore dei giovinetti in modo retto, sollevandosi in alto comincia a vedere quel bello, egli raggiunge, in un certo senso, il termine. Infatti, la maniera di procedere da sé o di essere condotto da un altro nelle cose d'amore è questa: cominciando dalle cose belle di quaggiù, al fine di raggiungere quel bello, salire sempre di più, come salendo per gradini, da un solo corpo a due, e da due a tutti, e da tutti i corpi belli alle belle attività, e da queste alle conoscenze, fino a che non si pervenga a quella conoscenza che è la conoscenza del bello stesso, e così, a conclusione, si conosca ciò che è la bellezza in sé.

Questo è il momento della vita, o caro Socrate — disse la straniera di Mantinea —, se mai ce n'è altro, che va vissuto da un uomo, ossia il momento in cui contempla il bello-in-sé. [...]

Che cosa, dunque, noi dovremo pensare — disse — se ad uno capitasse di vedere il Bello in sé assoluto, puro, non mescolato, non affatto contaminato da carni umane e da colori e da altre piccolezze mortali, ma potesse contemplare come forma unica lo stesso Bello divino?

O forse tu ritieni — disse — che sarebbe una vita che vale poco quella di un uomo che guardasse là e che contemplasse

³⁰ *Simposio*, 210 B 3: [...] ἔν τε καὶ ταῦτόν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος.

³¹ *Simposio*, 211 B 1 s.: [...] αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰὲ ὄν.

quel Bello con ciò con cui si deve contemplare, e rimanesse unito ad esso?

O non pensi piuttosto — disse — che qui guardando la Bellezza solamente con ciò con cui è visibile, costui partorirà non già pure immagini di virtù, dal momento che non si accosta ad una pura immagine di bello, ma partorirà virtù vere, dal momento che si accosta al Bello vero? E generando e coltivando virtù vera, sarà caro agli dèi, e sarà, se mai lo fu altro uomo, egli pure immortale? ³².

Queste sono le linee essenziali del discorso di Socrate-Diotima, che offre tutta una serie di elementi di notevole interesse per la comprensione del pensiero platonico nel suo insieme. Ma, per la specifica tematica metafisica di questo nostro libro, dobbiamo limitarci, come abbiamo già sopra rilevato, ad alcuni punti essenziali, e in particolare ai nessi specifici con la protologia.

Già nel discorso di Erissimaco, Eros era stato presentato come *armonia di forze opposte*, con spunti desunti dal pensiero di Eraclito, il quale, però, veniva dichiarato incompleto e perciò bisognoso di un superamento. Nel discorso di Socrate *il concetto di Eros come mediazione e sintesi di forze opposte diventa centrale, con l'esplicitazione di tutte quelle implicanze e di quei fondamenti che nel discorso di Erissimaco risultavano assenti*.

Le due forze opposte sono rappresentate metaforicamente,

³² *Simposio*, 211 B 5 - 212 A 7: ὅταν δὴ τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιών ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἄν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους. τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἔνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανιέναι, ὡσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γινῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν. ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὦ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαντινικὴ ξένη, εἶπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν. [...] τί δῆτα, ἔφη, οἴομεθα, εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμεικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναίτο μονοειδές κατιδεῖν; ἄρ' οἶει, ἔφη, φαῦλον βίον γίγεσθαι ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου καὶ ἐκεῖνο ὧ δεῖ θεωμένου καὶ συνόντος αὐτῷ; ἢ οὐκ ἐνθυμῆ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὀρῶντι ὧ ὀρατὸν τὸ καλόν, τίχτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἄτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἄτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ· τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἰπέρ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκεῖνῳ;

come abbiamo già sopra accennato, da Penia, la povertà o indigenza, e da Poros, colui che è ricco di espedienti e che trova sempre modo di acquisire e guadagnare ciò che cerca.

Nel giorno in cui gli Dei banchettavano per festeggiare la nascita di Afrodite, Penia venne alle porte a mendicare. E riuscì a giacere con Poros (che, ubriaco di nettare, si mise a dormire nei giardini di Zeus) e ad avere un figlio da lui, che è appunto Eros. Per questo, in Eros c'è la *doppia natura, sinteticamente mediata*, della madre e del padre. Dalla madre trasse la caratteristica di essere sempre accompagnato da indigenza e da bisogno. Dal padre trasse, invece, inesauribili energie e risorse che lo spingono continuamente a cercare, tramare e acquisire. E poiché fu concepito nella festa della nascita di Afrodite, è ministro di Afrodite stessa, e amante del bello, perché Afrodite è bella.

Leggiamo il bel passo di Platone:

Quando nacque Afrodite, gli dèi banchettarono, e fra gli altri c'era Poros, figlio di Metis. Dopo che ebbero pranzato, venne Penia a mendicare, poiché c'era stato un gran banchetto, e se ne stava vicino alla porta. Successe che Poros, ubriaco di nettare, dato che il vino non c'era ancora, entrato nei giardini di Zeus, appesantito com'era, si addormentò. Penia, allora, *per la mancanza in cui si trovava di tutto ciò che ha Poros*, escogitando di avere un figlio da Poros, giacque con lui e concepì Eros.

Per questo, Eros divenne seguace e ministro di Afrodite, perché fu generato durante le feste natalizie di lei; ad un tempo è per natura amante di bellezza, perché anche Afrodite è bella.

In quanto Eros è figlio di Penia e di Poros, gli è toccato un destino di questo tipo.

In primo luogo, è povero sempre, ed è tutt'altro che bello e delicato, come credono i più. Invece, è duro e ispido, scalzo e senza casa, si sdraia sempre per terra senza coperta, e dorme all'aperto davanti alle porte o in mezzo alla strada, perché ha la natura della madre, sempre accompagnato con la povertà.

Per ciò che riceve dal padre, invece, egli è insidiatore dei belli e dei buoni, è coraggioso, audace, impetuoso, straordinario cacciatore, intento sempre a tramare intrighi, appassionato di temperanza, pieno di risorse, ricercatore di sapienza per tutta la vita, straordinario incantatore, preparatore di filtri, sofista.

E per sua natura non è né mortale né immortale, ma, in uno stesso giorno, talora fiorisce e vive quando riesce nei suoi espedienti, talora invece muore, ma poi torna in vita, a causa della natura del padre.

E ciò che si procura gli sfugge rapidamente di mano, sicché Eros non è mai né povero né ricco ³³.

Platone non poteva esprimere in maniera più bella, in forma mitica, quella che abbiamo chiamato *struttura bipolare* di tutta la realtà, che è una cifra veramente emblematica della sua metafisica, come sopra abbiamo ampiamente mostrato. Ma la concezione dell'Eros che viene espressa in questo mito, evidenzia in modo particolare quella caratteristica *specificata* che contraddistingue la struttura *bipolare* di Eros e ne fa il suo vero e proprio connotato definitorio, vale a dire la *dinamicità*.

In altri termini, la *natura bipolare in senso dinamico* esprime quella tendenza, sempre crescente a vari livelli, del principio materiale a ricevere il principio formale, elevandosi, così fecondato, sempre più verso il Principio primo e supremo del Bene. E nel suo riprodursi perennemente, e nel suo realizzarsi continuamente a vari livelli, in questa dimensione dinamico-bipolare, Eros garantisce la stabilità del permanere dell'essere.

Che cosa significano, allora, Penia e Poros?

La risposta a questo quesito dovrebbe ormai risultare evidente a chi ci ha seguito. Penia simboleggia il Principio materiale; Poros (figlio di Metis, la Sagacia) simboleggia, invece, il Principio antitetico alla materia, non, però, in sé e per sé, bensì in una sua tipica

³³ *Simposio*, 203 B 2 - E 5: ὅτε γὰρ ἐγένετο ἡ Ἀφροδίτη, ἦστιῶντο οἱ θεοὶ οἳ τε ἄλλοι καὶ ὁ τῆς Μῆτιδος υἱὸς Πόρος. ἐπειδὴ δὲ ἐδείπνησαν, προσαιτήσους οἶον δὴ εὐωχίας οὔσης ἀφίκετο ἡ Πενία, καὶ ἦν περὶ τὰς θύρας. ὁ οὖν Πόρος μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος — οἶνος γὰρ οὐπὼ ἦν — εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν βεβαρημένος ἠῦθεν. ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεται τε παρ' αὐτῷ καὶ ἐκύησε τὸν Ἔρωτα. διὸ δὴ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων γέγονεν ὁ Ἔρως, γεννηθεὶς ἐν τοῖς ἐκείνης γενεθλίοις, καὶ ἅμα φύσει ἐραστὴς ὢν περὶ τὸ καλὸν καὶ τῆς Ἀφροδίτης καλῆς οὔσης. ἅτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὢν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν. πρῶτον μὲν πένης αἰεὶ ἐστὶ, καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλὸς τε καὶ καλός, οἶον οἱ πολλοὶ οἴονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς αἰεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, αἰεὶ ἐνδεία σύνοικος. κατὰ δὲ αὐτὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρείος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, αἰεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής· καὶ οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκει διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ ποριζόμενον αἰεὶ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ ...

esplicazione, ossia come *la forza che esso ha di attirare a se medesimo, della quale risulta impressa tutta la realtà*.

Come abbiamo già sopra rilevato e avremo modo di vedere meglio più avanti³⁴, questo è un punto che caratterizza il pensiero platonico in modo veramente essenziale: la concezione dei Principi primi risulta essere strutturalmente bipolare, appunto in quanto essi, pur opponendosi, si implicano a vicenda e non possono spiegare le loro funzioni l'uno senza l'altro. Nel *Timeo* il Principio materiale è presentato addirittura come avente in sé delle « tracce » del mondo intelligibile, e inoltre come tale da lasciarsi « dominare », « persuadere » o « convincere » dall'Intelligenza³⁵. E Aristotele, come vedremo, ispirandosi a Platone, dice espressamente che, pur essendo la materia contraria al divino e al Bene, « aspira e protende ad esso, secondo la sua stessa natura »³⁶. E questo esprime concettualmente proprio quello che, con la metafora di Penia che cerca Poros e si fa da lui fecondare, Platone ci dice qui nel *Simposio* in forma mitica.

Dunque, questi due Principi sono la *Diade e un particolare aspetto dell'Uno*, o meglio *la forza che deriva dall'Uno e porta all'Uno*. Ma è Platone stesso che fa richiami inequivoci ad essi, nella maniera artisticamente più efficace, come abbiamo già sopra accennato, proprio nel discorso di Aristofane, come ora vedremo.

V. FORTI ALLUSIONI AI NESSI FRA EROS E I PRINCIPI PRIMI DELL'UNO E DELLA DIADE ESPRESSE IN CHIAVE DI GIOCO DI COMMEDIA NEL DISCORSO DI ARISTOFANE NEL « SIMPOSIO »

Naturalmente, per le ragioni che ben conosciamo, i richiami ai punti-chiave delle « Dottrine non scritte », quando vengono presentati nei dialoghi, sono sempre fatti in quella forma del « gioco » che per Platone è tipica dello scritto, spinta talora addirittura all'estremo. E questo è proprio ciò che avviene nel *Simposio*, in un modo che si può considerare paradigmatico. Platone mette in bocca al maggior commediografo greco, costruendo un bellissimo gioco in chiave di commedia, le allusioni più forti (e ripetute addirittura con particolare insistenza) ai Principi primi, con

³⁴ Cfr. pp. 607 s.

³⁵ Cfr., più avanti, pp. 598 ss. e alla nota 2 il testo del *Timeo*, 47 E 3 - 48 B 3.

³⁶ ARISTOTELE, *Fisica*, A 9, 192 a 16-19; cfr. il testo greco, che riportiamo a p. 607, nota 41.

immagini e rappresentazioni che richiamano di continuo il *Due* e la scissione o divisione diadica, nonché l'*Uno*, l'unità e l'intero, nel corso di tutto quanto il discorso, e in modo particolare nella parte conclusiva ³⁷.

Gli uomini erano, alle origini, di forma sferica, con quattro braccia e quattro gambe, e si muovevano ruotando in modo velocissimo. Ma la potenza che avevano li spinse addirittura ad affrontare gli Dei, tentando di scalare il cielo e di assalirli. Zeus, in un consiglio tenuto insieme agli dèi, decise di mettere a freno gli uomini in maniera drastica, limitando radicalmente la loro forza e la loro arroganza. Giudicò che il modo migliore per ottenere questo scopo sarebbe stato quello di tagliarli a metà, dividendo in due l'unità originaria. L'Eros, dunque, è quella forza metafisica che spinge le due metà a ricongiungersi in unità, per riportarle all'antica natura e all'intero; e per questo appunto cerca « di fare di due uno » ³⁸ e in questo modo « di risanare l'umana natura » ³⁹. Dunque, Eros è quel desiderio radicale che spinge ciascuno a ricercare l'altra metà che gli corrisponde, per raggiungere quella totalità che ha perduto.

Ma leggiamo la pagina che contiene il nocciolo filosofico del discorso di Aristofane, e che va attentamente meditata, perché presenta le più belle e più significative allusioni all'Uno e alla Diade.

E quando l'amante di fanciulli o chiunque altro si incontri con la metà che è sua, allora mirabilmente sono presi da amicizia, da familiarità e da amore e non vogliono, per così dire, separarsi l'uno dall'altro, neppure per un brevissimo istante.

E quelli che trascorrono insieme tutta la vita sono appunto costoro, i quali non saprebbero neppure dire quello che vogliono ottenere l'uno dall'altro. Infatti non sembrerebbe essere il piacere d'amore la causa che li fa stare insieme l'uno con l'altro con un così grande attaccamento. Ma è evidente che l'anima di ciascuno di essi desidera qualche altra cosa che non sa dire, eppure presagisce ciò che vuole e lo esprime per enigmi.

E se ad essi, mentre giacciono insieme, si avvicinasse Efe-

³⁷ Cfr. *Simposio*, 189 D 2 - 193 C 5; cfr., in particolare, gli insistenti richiami alla terminologia delle « Dottrine non scritte », alle linee: 189 E 2; 190 A 2, 3; 190 D 1-7; 190 E 3-7; 191 A 5-6; 191 B 2; 191 D 2-5, oltre che nel testo che riportiamo sotto, alla nota 40.

³⁸ *Simposio*, 191 D 2: ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν.

³⁹ *Simposio*, 191 D 3: ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην.

sto con i suoi attrezzi e domandasse loro: « Che cos'è, o uomini, quello che volete ottenere l'uno dall'altro? ». E se essi non sapessero rispondere, e quegli domandasse ancora: « Forse è questo che volete: *diventare una medesima cosa l'uno con l'altro*, in modo che non vi dobbiate lasciare né giorno né notte? Se è questo che desiderate io voglio *fondervi insieme in una medesima cosa, in modo che diventiate da due che siete uno solo*, e finché vivrete, in quanto venite ad essere in questo modo una cosa sola, viviate insieme la vita, e quando morirete, anche laggiù nell'Ade, *invece di due siate ancora uno*, uniti insieme nella morte! Guardate se è questo che desiderate, e se vi basta ottenere questo ».

Sappiamo bene che, sentendo queste cose, neppure uno direbbe di no. Né direbbe di desiderare altro, ma direbbe di aver udito quello che desiderava da tempo, ossia *da due diventare uno solo*, congiungendosi e fondendosi con l'amante.

E la ragione di questo sta *nel fatto che questa era la nostra antica natura, e che noi eravamo tutti interi. Perciò all'aspirazione di quell'intero noi diamo il nome di Eros*. Prima, come dicevo, eravamo *uno*; ora, invece, per nostra colpa, siamo stati separati di dimora dal dio, come gli Arcadi dagli Spartani.

E c'è pericolo che, se non saremo rispettosi verso gli dèi, veniamo nuovamente *divisi a metà*, e che dobbiamo andare in giro come le figure in bassorilievo scolpite sui cippi, segati in due lungo il naso, come contrassegni di dadi tagliati in due.

Per queste ragioni ciascuno deve esortare ciascun altro ad essere devoto verso gli dèi, affinché possiamo scampare da questo male e ottenere quei beni di cui Eros è signore e guida ⁴⁰.

⁴⁰ *Simposio*, 192 B 5 - 193 B 2: ὅταν μὲν οὖν καὶ αὐτῷ ἐκείνῳ ἐντύχη τῷ αὐτοῦ ἡμίσει καὶ ὁ παιδεραστής καὶ ἄλλος πᾶς, τότε καὶ θαυμαστὰ ἐκπλήττονται φιλία τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι, οὐκ ἐθέλοντες ὡς ἔπος εἰπεῖν χωρίζεσθαι ἀλλήλων οὐδὲ σμικρὸν χρόνον. καὶ οἱ διατελοῦντες μετ' ἀλλήλων διὰ βίου οὗτοί εἰσιν, οἳ οὐδ' ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν ὅτι βούλονται σφίσι παρ' ἀλλήλων γίγνεσθαι. οὐδενὶ γὰρ ἂν δόξειεν τοῦτ' εἶναι ἢ τῶν ἀφροδισίων συνουσία, ὡς ἄρα τούτου ἕνεκα ἕτερος ἑτέρῳ χαίρει συνῶν οὕτως ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς· ἀλλ' ἄλλο τι βουλομένη ἐκατέρου ἢ ψυχὴ δῆλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται. καὶ εἰ αὐτοῖς ἐν τῷ αὐτῷ κατακειμένοις ἐπιστὰς ὁ Ἥφαιστος, ἔχων τὰ ὄργανα, ἔροιτο· “Τί ἔσθ' ὃ βούλεσθε, ὦ ἄνθρωποι, ὑμῖν παρ' ἀλλήλων γενέσθαι;” καὶ εἰ ἀποροῦντας αὐτοὺς πάλιν ἔροιτο· “Ἄρά γε τοῦδε ἐπιθυμεῖτε, ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις, ὥστε καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν μὴ ἀπολείπεσθαι ἀλλήλων; εἰ γὰρ τούτου ἐπιθυμεῖτε, θέλω ὑμᾶς συντῆξαι καὶ συμφυσῆσαι εἰς τὸ αὐτό, ὥστε δύο ὄντας ἕνα γεγονέναι καὶ ἕως τ' ἂν ζῆτε, ὡς ἕνα ὄντα, κοινῇ ἀμφοτέρους ζῆν, καὶ ἐπειδὴν ἀποθάνητε, ἐκεῖ αὖ ἐν Αἴδου ἀντὶ δυοῖν ἕνα εἶναι κοινῇ τεθνεῶτε· ἀλλ' ὁρᾶτε εἰ τούτου ἐρᾶτε καὶ ἐξαρχεῖ ὑμῖν ἂν τούτου τύχητε.” ταῦτ' ἀκούσας ἴσμεν ὅτι οὐδ' ἂν εἰς ἐξαρνηθείη

Platone non poteva esprimere meglio, in chiave di gioco di commedia, la sua concezione esoterica che il male sta nella *scissione diadica*, mentre il bene sta nell'*unità*, e quindi Eros consiste nel superamento di ogni scissione e separazione.

Ma, evidentemente, c'era il pericolo che un gioco, pur così spinto nell'allusione alle « Dottrine non scritte », potesse, in ogni caso, trarre in inganno. In particolare, c'era pericolo che le belle ed efficaci immagini avessero il sopravvento sul concetto che esprimevano. Perciò è Platone stesso che, come ora vedremo, fa richiami opportuni per aiutare a non cadere in tale equivoco quei lettori che avevano strumenti concettuali guadagnati all'interno della sua Scuola, e quindi capacità di intenderlo, come ora vedremo.

In primo luogo, è da notare l'abile gioco con cui Platone introduce il discorso di Aristofane. Il commediografo, stando all'ordine che si era stabilito dai convitati, avrebbe dovuto parlare e pronunciare il suo elogio di Eros prima di Erissimaco; invece, viene presentato come improvvisamente colto da un forte singhiozzo che gli impedisce di parlare⁴¹. In realtà, Erissimaco, che lo precede, parla, come abbiamo sopra veduto, di Eros come composizione armonica degli opposti, presentando un concetto basilare, ma in modo molto generico e senza giungere al punto cruciale, perché il vago accenno all'Uno resta estraneo e non compreso⁴².

Aristofane giunge, invece, proprio al punto cruciale; infatti in bocca sua Platone pone tutti gli elementi per risolvere la

οὐδ' ἄλλο τι ἂν φανείη βουλόμενος, ἀλλ' ἀτεχνῶς οἴοιτ' ἂν ἀκηκοέναι τοῦτο ὃ πάλαι ἄρα ἐπεθύμει, συνελθὼν καὶ συνταχεὶς τῷ ἐρωμένῳ ἐκ δυοῖν εἰς γενέσθαι. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον, ὅτι ἡ ἀρχαία φύσις ἡμῶν ἦν αὕτη καὶ ἡμεν ὅλοι· τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρωσ ὄνομα. καὶ πρὸ τοῦ, ὡσπερ λέγω, ἔν ἡμεν, νυνὶ δὲ διὰ τὴν ἀδικίαν διωκίσθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθάπερ Ἀρχάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων· φόβος οὖν ἔστιν, εἰάν μὴ κόσμιοι ὦμεν πρὸς τοὺς θεοὺς, ὅπως μὴ καὶ αὐθις διασχισθησόμεθα, καὶ περίμεν ἔχοντες ὡσπερ οἱ ἐν ταῖς στήλαις καταγραφὴν ἐκτετυπωμένοι, διαπεπρισμένοι κατὰ τὰς ῥίνας, γεγονότες ὡσπερ λίσπαι. ἀλλὰ τούτων ἕνεκα πάντ' ἄνδρα χρὴ ἅπαντα παρακαλεῦεσθαι εὐσεβεῖν περὶ θεοῦς, ἵνα τὰ μὲν ἐκφύγωμεν, τῶν δὲ τύχωμεν, ὡς ὁ Ἔρωσ ἡμῖν ἡγεμῶν καὶ στρατηγός.

⁴¹ Cfr. *Simposio*, 177 D con 185 C - 186 A.

⁴² Cfr., sopra, pp. 459 ss.

questione, con una insistenza terminologica veramente notevole⁴³.

Perciò il discorso di Aristofane doveva venire *dopo* quello di Erissimaco proprio per ragioni concettuali, e Platone ce lo dice in modo stupendo, invertendo quell'ordine formale che i convitati avevano fissato in base ai posti che occupavano nel convito, in modo che il lettore potesse capire che il nuovo ordine, che sostituisce il turno di partenza, è il vero ordine concettuale che si deve seguire, ossia l'ordine determinante.

Inoltre, va notato — e questo è un punto essenziale da intendere adeguatamente — che la figura di Aristofane si prestava perfettamente per la realizzazione del gioco in chiave di commedia con cui Platone riteneva di poter parlare, in questo suo scritto, delle « Dottrine non scritte » risoltrici del problema trattato. Pertanto, le parole di Aristofane vanno prese nelle loro allusioni metaforiche, appunto, al di là delle mere immagini che presentano. Veramente qui Platone *dice-e-non-dice*, proprio come l'oracolo di Delfi nei suoi responsi, parlando per « allusioni » in maniera davvero perfetta; o, meglio ancora, fa quello che Eschilo mette in bocca al personaggio con cui dà inizio al suo *Agamennone*: « *io volentieri a coloro che sanno parlo, a coloro che non sanno mi nascondo* »⁴⁴.

Il superamento della « dualità » — si noti — non si realizza semplicemente cercando l'altra metà che ci corrisponde a livello antropologico, ossia un altro individuo come noi, bensì *cercando qualcosa di ben più alto, ossia il Bene in sé*. Dunque, siccome quello che ciascuno cerca nell'altro è appunto il Bene, ne consegue che il cercare di possedere *sempre* l'altro significa cercare di avere *sempre* il Bene, ossia l'Uno nel senso che ben conosciamo.

Già all'inizio del bellissimo passo che abbiamo ora letto, Platone lo fa dire nella forma di un vago presentimento, volutamente generico e oscuro, dallo stesso Aristofane, il quale nota come gli amanti non sanno dire che cosa essi vogliono ottenere

⁴³ Cfr., sopra, nota 37.

⁴⁴ GAISER dice, per i dialoghi platonici in generale, che il lettore deve sforzarsi di cogliere « la verità non diversamente da come si sforza di intendere le sentenze degli oracoli. Si può applicare ai dialoghi platonici quel che Eraclito ha detto del Dio di Delfi: "Non afferma, né nasconde, ma lascia intendere per cenni" » (*Platone come scrittore ...*, p. 89; cfr. Eraclito, fr. 93 DIELS-KRANZ). I versi di Eschilo, *Agamennone*, 38 s., a nostro avviso, sono ancora più emblematici: ὡς ἐκὼν ἐγὼ μαθοῦσιν αὐδῶ καὶ μαθοῦσιν λήθομαι.

l'uno dall'altro. Infatti, questo qualcosa non può essere il solo piacere amoroso, ma è qualcosa d'altro. L'anima di ciascuno degli amanti non lo sa dire, « eppure *presagisce* ciò che vuole e lo *esprime per enigmi* »⁴⁵.

E davvero *per enigmi* Platone nel corso del discorso di Aristofane ce lo ripete in vari modi.

Ma, poi, Platone mette in bocca addirittura a Socrate stesso, nel corso del suo discorso, un esplicito richiamo a quello di Aristofane (e solo questo fra i vari discorsi viene richiamato in modo determinante), rammentando ai « suoi » lettori le cose di cui sopra abbiamo detto.

Leggiamo il testo, che è molto importante.

Però si sente fare un certo discorso, secondo cui quelli che amano sono coloro che cercano la loro metà. Il mio discorso dice, invece, che l'amore non è amore né della metà né dell'intero, *a meno che*, caro amico, *essi non siano il Bene*. Infatti, gli uomini sono disposti a lasciarsi tagliare piedi e mani, se queste parti di se medesimi a loro risultano essere in cattivo stato. Infatti, penso, ciascuno non è attaccato a ciò che gli è proprio, a meno che non si chiami « bene » ciò che è proprio, e non si chiami « male » ciò che è estraneo, dal momento che *non c'è altro che gli uomini amano se non il Bene*⁴⁶.

E quello che qui è chiamato « Bene », nel discorso di Aristofane viene chiamato « Uno », con gli splendidi giochi metaforici che fanno richiamo alla terminologia delle « Dottrine non scritte ».

E per chi aveva orecchi per intendere il suo pensiero, Platone fa ancora un ultimo riferimento ad Aristofane subito dopo il discorso di Socrate:

⁴⁵ *Simposio*, 192 D 1 s.: [...] ἀλλὰ μαντεύεται ὁ βούλεται, καὶ αἰνίττεται.

⁴⁶ *Simposio*, 205 D 10 - 206 A 1: Καὶ λέγεται μὲν γέ τις, ἔφη, λόγος, ὡς οἱ ἂν τὸ ἥμισυ ἑαυτῶν ζητῶσιν, οὔτοι ἐρῶσιν· ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὅλου, ἐὰν μὴ τυγχάνη γέ που, ὦ ἑταῖρε, ἀγαθὸν ὄν, ἐπεὶ αὐτῶν γε καὶ πόδας καὶ χεῖρας ἐθέλουσιν ἀποτέμεσθαι οἱ ἄνθρωποι, ἐὰν αὐτοῖς δοκῇ τὰ ἑαυτῶν πονηρὰ εἶναι. οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν οἶμαι ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον· ὡς οὐδὲν γε ἄλλο ἐστὶν οὐ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ.

Appena Socrate ebbe detto queste cose, i convitati lo lodarono, mentre Aristofane cercava di dire qualcosa, perché, parlando, Socrate aveva fatto richiamo al suo discorso. Ma, all'improvviso, si picchiò alla porta del vestibolo e ci fu un gran chiasso come di festaioli, e si sentì una voce di suonatrice di flauto ...⁴⁷.

Fra i festaioli c'era anche Alcibiade, già ubriaco. La gran confusione che ne nacque, viene presentata da Platone, con abilità artistica, come quella che impedì ad Aristofane di parlare. In realtà, chi parlerà dopo sarà lo stesso Alcibiade, che non farà più un diretto elogio di Eros, ma dell'amante Socrate⁴⁸. Ciò che Platone voleva dire è chiarissimo. Aristofane, in realtà, non aveva più nulla da dire o da aggiungere *personalmente*. Le sue parole vanno intese nella chiave del discorso socratico, con il gioco di rimbalzo alle « Dottrine non scritte », che i termini abilmente messi in bocca ad Aristofane stesso possono ben suggerire, e che il lettore che fosse a conoscenza per altra via di quegli sfondi dottrinali su cui i dialoghi si collocano, poteva e può anche oggi assai ben intendere e completare.

Ciò che nell'amore degli uomini si manifesta è l'aspirazione della Dualità o della scissione e separazione all'Unità. E, di conseguenza, *l'amore è una nostalgia dell'Uno e una brama di perseguirlo, che si esplica a vari livelli, fino a quello supremo.*

VI. LA STRUTTURA ONTOLOGICA DELL'ANIMA CONNESSA CON LA DOTTRINA DELL'EROS NELL'OTTICA PROTOLOGICA

L'Eros che, come abbiamo visto, abbraccia tutta quanta la realtà in particolare e in generale, e si manifesta come quel *legame* che congiunge gli uomini agli dèi, il sensibile con il soprasensibile e il cosmo nel suo complesso, si incentra nel suo punto focale *nell'anima*.

In realtà, proprio lo *status* ontologico e metafisico dell'ani-

⁴⁷ *Simposio*, 212 C 4-8: Εἰπόντος δὲ ταῦτα τοῦ Σωκράτους τοὺς μὲν ἐπαινεῖν, τὸν δὲ Ἀριστοφάνη λέγειν τι ἐπιχειρεῖν, ὅτι ἐμνήσθη αὐτοῦ λέγων ὁ Σωκράτης περὶ τοῦ λόγου· καὶ ἐξαίφνης τὴν αὔλειον θύραν κρουομένην πολὺν ψόφον παρασχεῖν ὡς κωμαστῶν, καὶ αὐλητρίδος φωνὴν ἀκούειν.

⁴⁸ Cfr. *Simposio*, 215 A - 222 B.

ma corrisponde perfettamente a quello dell'Eros, come già Robin, meglio di tutti, aveva messo in rilievo.

In effetti, come Eros ha natura sintetica (è unificazione degli opposti), intermedia e mediatrice fra sensibile e soprasensibile, così è anche per l'anima, come vedremo in modo adeguato parlando del *Timeo*. Vedremo, infatti, quale sia la complessa struttura sintetica della psiche, e in che senso, inoltre, essa abbia funzione di intermedio, del tutto analoga a quella degli enti matematici⁴⁹.

In questo capitolo, però, trattiamo della problematica dell'anima soprattutto per una rilettura, nell'ottica del nuovo paradigma ermeneutico, del celebre mito del « carro alato », mediante il quale nel *Fedro* essa viene presentata e connessa con la tematica dell'Eros⁵⁰.

Come è noto, in questo mito Platone raffigura l'anima come un cocchio alato trainato da due cavalli, l'uno bianco e di buona razza e l'altro nero e di opposta razza, e guidato da un auriga⁵¹. Sia le anime degli Dei che quelle degli uomini sono rappresentate in questo modo, con la sola differenza che i cavalli e gli aurighi degli Dei « sono tutti buoni », mentre quelli degli uomini « sono misti »⁵².

La venuta delle anime nei corpi fisici avviene a causa della perdita delle ali che le anime degli uomini subiscono.

Ma ecco ciò che Platone dice delle ali e delle cose che le nutrono ed accrescono:

La potenza dell'ala per sua natura porta in alto ciò che è pesante, elevandolo là dove abita la stirpe degli dèi, e in certo senso più di tutte le cose che riguardano il corpo partecipa del divino; e il divino è ciò che è bello, sapiente, buono e tutto ciò che è di questo tipo. Da tali cose le ali dell'anima vengono nutrite e accresciute più di tutto, mentre dalla brut-

⁴⁹ Cfr., più avanti, pp. 657-667 e in particolare lo schema a p. 661.

⁵⁰ Per una bibliografia sul *Fedro* (in generale e sulle tematiche speciali che qui trattiamo) si vedano: CHERNISS, « Lustrum », 4 1959, pp. 133-141; BRISSON, « Lustrum », 1977, 1983, 1988, 1992, s.v., con i relativi rimandi. Qui ci occuperemo soprattutto di *Fedro*, 245 C - 256 E.

⁵¹ Cfr. *Fedro*, 246 A-D, e la ripresa in 253 C - 254 B.

⁵² *Fedro*, 246 A 7 - B 1: θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται.

tezza e dalla malvagità e da tutti i contrari negativi vengono guastate e mandate in rovina⁵³.

Ora, i carri alati delle anime umane seguono, nell'aldilà, in un viaggio celeste che avviene ciclicamente, dodici schiere di Dei disposte in ordine, con alla testa quella di Zeus. E mentre salgono fino alla volta del cielo per giungere alla visione e alla contemplazione delle realtà assolute nel mondo iperuranico, le anime degli Dei nella difficile ascesa procedono con facilità, perché hanno carri ben equilibrati e agili da guidare; invece i carri alati delle anime umane procedono con fatica, perché il cavallo di cattiva razza tende a trascinare verso terra, mettendo in grave difficoltà quell'auriga che non lo abbia ben allevato.

Le anime che meglio seguono e imitano il Dio che le guida, pur con fatica, perché sono tutte in qualche modo turbate dai cavalli, riescono a vedere le vere realtà. Altre, invece, ora levano il capo ora lo abbassano a causa della violenza dei cavalli; e per questo riescono a vedere solo alcune realtà e altre non riescono a vederle. Alcune anime, poi, pur aspirando a raggiungere la visione delle vere realtà, non la raggiungono in alcun modo, in quanto non riescono a procedere nel viaggio in modo opportuno, e per questo si urtano l'una con l'altra nel tentativo di sorpassarsi, e nascono tumulti. Di conseguenza, alcune rimangono storpiate, si guastano molte piume delle loro ali, e in tal modo non giungono a fruire della « contemplazione dell'essere »⁵⁴, e, quindi, « allontanandosi, si nutrono dell'opinione »⁵⁵. E le ragioni di questo viaggio e dell'impegno che in esso mettono le anime vengono spiegate da Platone come segue:

Il motivo per cui si pone tanto impegno per vedere la Pianura della Verità è questo: il nutrimento adatto alla parte migliore dell'anima proviene dal prato che è là, e la natu-

⁵³ *Fedro*, 246 D 6 - E 4: Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ, κεκοινώνηκε δὲ πη μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ [ψυχῆ], τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον· τούτοις δὴ τρέφεται τε καὶ αὔξεται μάλιστα γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχροῦ δὲ καὶ κακῶ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται.

⁵⁴ *Fedro*, 248 B 4: [...] τῆς τοῦ ὄντος θέας.

⁵⁵ *Fedro*, 248 B 5: [...] ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῆ χρῶνται.

ra dell'ala con cui l'anima vola, si nutre appunto di questo ⁵⁶.

Ed ecco, allora, le conseguenze cui le anime umane vanno incontro. Quelle che riescono a contemplare, nel grande viaggio nel cielo, la Verità, ossia le vere realtà che stanno nell'Iperurano, o almeno alcune di esse, rimangono illese fino al successivo viaggio. E se anche nei successivi viaggi riusciranno a vedere qualche Verità, rimarranno, via via, illese. Quando, invece, avviene che l'anima, per i motivi di cui sopra, non sa seguire gli Dei e non riesce a vedere qualche Verità, « riempitasi di dimenticanza e di malvagità, si appesantisce, e, appesantitasi, perde le ali e cade sulla terra » ⁵⁷.

I tipi di vita degli uomini in cui le anime cadute si incarnano, dipendono dal numero di Idee e di Verità che hanno visto prima di cadere. L'anima che ha contemplato un maggior numero di Verità sarà superiore a tutte, e darà vita ad un tipo di uomo che è amico del sapere, amico della bellezza e amico delle Muse. Seguiranno quindi le altre anime, in ordine gerarchico dal punto di vista assiologico, a seconda del grado via via minore della visione della Verità, nel modo che segue: in secondo luogo verrà l'anima che dà vita ad un re rispettoso delle leggi o ad un uomo capace di retto comando, in terzo luogo l'anima che dà vita a un politico o ad un finanziere o ad un economista, in quarto luogo l'anima che cura il corpo con la ginnastica o con la medicina, in quinto luogo l'anima di un indovino o di un iniziatore ai misteri, in sesto luogo l'anima di un poeta o di chi si dedica all'arte dell'imitazione, in settimo luogo l'anima di un artigiano o di un agricoltore, in ottavo luogo l'anima di un sofista o di un demagogo o corteggiatore di popolo, in nono luogo, infine, l'anima di un tiranno.

Ciascuna anima non ritorna a vivere presso gli Dei se non dopo diecimila anni, ossia dopo dieci cicli di reincarnazioni in vite terrene con corrispettivi premi o castighi connessi a queste a

⁵⁶ *Fedro*, 248 B 5 - C 2: οὐ δ' ἔνεχ' ἡ πολλή σπουδή τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὐ ἔστιν, ἢ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομῇ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὔσα, ἢ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ὧ ψυχὴ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται.

⁵⁷ *Fedro*, 248 C 7-8: λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῆ, βαρυνθεῖσα δὲ πτερορρυήση τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέση [...].

seconda dei tipi di vita seguiti, che durano nel loro complesso mille anni ciascuno. Fanno eccezione le anime che hanno filosofato e seguito Eros in maniera filosofica. Queste anime, dopo il terzo ciclo di mille anni, se per tre volte consecutive hanno praticato filosofia e Eros filosofico, « rimesse le ali », « volano via »⁵⁸, ossia tornano a vivere presso gli Dei.

Questa particolare possibilità di abbreviare in modo così cospicuo i cicli delle vite terrene, e quella più generale di mantenere ancora, anche per tutto il tempo che si rimane sulla terra, un legame con l'iperuranico mondo della Verità, è dato dalla *anamnesi*, ossia dalla « reminiscenza », che, seguendo il metodo filosofico, si ha di alcune di quelle realtà originariamente vedute nell'Iperuranio. Ed è mediante la « reminiscenza » realizzantesi nella dimensione della Bellezza, che Eros fa rinascere le ali nell'anima.

Bisogna, infatti, che l'uomo comprenda secondo quella che viene chiamata Idea, andando da una molteplicità di sensazioni ad una unità colta con il pensiero. E questa è una reminiscenza di quelle cose che un tempo la nostra anima ha visto, procedendo insieme ad un dio, guardando dall'alto le cose che ora diciamo essere, alzando la testa verso ciò che realmente è.

Perciò, giustamente, solo la ragione del filosofo mette le ali. Infatti con il ricordo, nella misura in cui gli è possibile, egli è sempre in rapporto con quelle realtà, essendo in rapporto con le quali anche un dio è divino. L'uomo che si serva di tali reminiscenze in modo retto, in quanto è sempre iniziato ai misteri perfetti, diventa, lui solo, realmente perfetto. Ma poiché si allontana dalle occupazioni umane e si rivolge al divino, viene accusato dai più di essere uscito di senno, ma ai più sfugge che è invece invasato da un dio.

È questo il punto a cui arriva tutto il discorso sulla quarta forma di mania [in cui si manifesta Eros], quella mania per la quale, *quando uno vede la bellezza di quaggiù, ricordandosi della vera bellezza, mette le ali*, e rimesse di nuovo le ali e desideroso di volare, rimanendo tuttavia incapace, guardando verso l'alto come un uccello e non prendendosi cura delle cose di quaggiù, riceve l'accusa di trovarsi in uno stato di mania. E il discorso arriva a dire che fra tutte le forme di invasamento questa forma di mania è la migliore e deriva dalle cose migliori [...] ⁵⁹.

⁵⁸ *Fedro*, 249 A 4 s.: [...] πτερωθεῖσαι [...] ἀπέρχονται.

⁵⁹ *Fedro*, 249 B 6 - E 2: δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἔστιν

La ben nota interpretazione metafisica che Platone dà della Bellezza, cui Eros si connette in modo strutturale, ossia la capacità che essa ha di far rispuntare all'anima le ali, consiste nel *privilegio che essa ha avuto di essere percepibile anche dall'occhio sensibile nella dimensione del fisico*, e quindi di costituire come un potente tralucere dell'intelligibile nel sensibile (Platone porta qui alle estreme conseguenze il privilegio che la spiritualità greca dava al *vedere e alla bellezza*):

Tutto questo sia stato detto, dunque, in omaggio al ricordo, in virtù del quale, per il desiderio che abbiamo delle cose di allora, ora si è discorso piuttosto a lungo. Riguardo, poi, alla bellezza, come abbiamo detto, splendeva fra le cose di lassù come essere, e, *venuti quaggiù, noi l'abbiamo colta con la più chiara delle nostre sensazioni, in quanto splende in modo luminosissimo*. Per noi, infatti, la vista è la più acuta delle sensazioni che riceviamo mediante il corpo, ma con essa non si vede la saggezza. Infatti, questa susciterebbe terribili amori, se offrisse una qualche chiara immagine di se stessa giungendo alla vista. E con la vista non si vedono tutte quante le altre realtà che sono degne d'amore. Ora, invece, *solamente la bellezza ricevette questa sorte, di essere la più visibile in modo chiaro e la più amabile*⁶⁰.

ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀναχύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους αἰεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται· ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων. σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῶ θεῶ γιγνόμενος, νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλοὺς. Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας — ἦν ὅταν τὸ τῆδέ τις ὄρων κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος, πτερωταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος — ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων.

⁶⁰ Fedro, 250 C 7 - E 1: Ταῦτα μὲν οὖν μνήμη κεχαρίσθω, δι' ἣν πόθῳ τῶν τότε νῦν μακρότερα εἴρηται· περὶ δὲ κάλλους, ὡσπερ εἶπομεν, μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν, δεῦρό τ' ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα. ὄψις γὰρ ἡμῖν ὄξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ἣ φρόνησις οὐχ ὄραται — δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργές εἶδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν — καὶ τᾶλλα ὅσα ἐραστά· νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.

Ebbene, tornando all'anima, bisogna rilevare che, così come essa è caduta dall'Iperuranio nella sfera del sensibile a causa del cavallo di razza malvagia e a causa dell'incapacità del guidatore di metterlo a freno e di bilanciare il carro, analogamente, essa rischia di cadere anche quando si trova nell'aldiqua, sempre a causa del cavallo di razza malvagia.

Alla vista della bellezza, infatti, tutta l'anima si infiamma di desiderio. E mentre il cavallo di buona razza si trattiene frenato dal pungolo, l'altro cavallo scalpita, si trascina con violenza sull'oggetto amato, e, travolgendo i freni, può trascinare con sé anche l'altro cavallo e l'auriga a quell'amore carnale che si abbarbica sempre più a ciò che è terreno e mortale. Ma l'auriga, con il ricordare la Bellezza che aveva visto nell'Iperuranio insieme alla Temperanza, cade all'indietro, tira le redini a gran forza, e ingaggia in questo modo una dura lotta, che può giungere, alla fine, a sottomettere il cavallo cattivo e a dominarlo.

E Platone ci offre, a questo proposito, stupende pagine in cui tale lotta fra i due amori viene tratteggiata con un'arte veramente straordinaria ⁶¹.

Ma, in questo modo, siamo giunti al punto cruciale della questione che abbiamo posto: è possibile continuare a interpretare l'auriga e i due cavalli come simboli delle tre forme di anima, l'intellettiva, la concupiscibile e l'irascibile, di cui parla la *Repubblica*, con una ben nota ripresa nel *Timeo*?

L'interpretazione che nel nostro secolo si è imposta come *communis opinio* a tutti i livelli, è appunto questa. Ma le difficoltà che ne nascono sono notevoli.

Innanzitutto, bisogna rilevare che l'anima concupiscibile e quella irascibile nel *Timeo* sono presentate come *anime mortali* legate solo alla dimensione fisica dell'uomo; invece il *Fedro* parla delle anime nella dimensione dell'immortale e del soprasensibile. E questo, per logica conseguenza, porterebbe ad escludere, o comunque a mettere seriamente in dubbio che i due cavalli rappresentino le due forme di anima concupiscibile e irascibile.

Inoltre, emerge un fatto non meno decisivo per mettere in crisi la *communis opinio*. In uno dei passi che abbiamo sopra letto, Platone ci dice chiaramente che anche le anime degli Dei non sono semplici, ma strutturate nello stesso modo di quelle de-

⁶¹ Si legga, in particolare, *Fedro*, 253 E - 256 D.

gli uomini, e vengono metaforicamente rappresentate con la stessa immagine del carro alato, con la differenza che i cavalli dei carri alati degli Dei sono di buona razza, mentre quelli delle anime degli uomini « sono misti ». Il che significa che i cavalli degli Dei sono perfettamente dominabili, mentre quelli delle anime umane non sono perfettamente dominabili, appunto per il loro carattere « misto ». Evidentemente, gli Dei non possono avere dei corrispettivi, sia pure più *puri* e di *buona razza*, di ciò che nell'uomo rappresentano l'anima concupiscibile e l'anima irascibile, perché non hanno quelle tendenze, quei bisogni e quelle finalità che queste regolano.

Infine, se l'anima concupiscibile spiega cadute morali che avvengono in *questo* mondo, non si comprende come possa spiegare *la caduta che avviene nell'altro mondo*, quella che porta l'anima sulla terra. In altri termini, le cause che portano il carro alato a perdere le ali di cui parla Platone, hanno ben poco a che vedere con *l'attività dell'anima concupiscibile in questo mondo*.

Dunque, il carro alato simboleggia l'*anima razionale* e comunque l'Idea di anima nella sua natura composita e sintetica in base alla dottrina dei Principi. Questa risulta, a ben vedere, l'esegesi più coerente e più consistente.

All'inizio del nostro secolo, Robin aveva ben sollevato questo problema, e aveva anche indicato una via che può portare alla soluzione, che, a nostro avviso, oggi va ripresa e percorsa in modo sistematico. Robin scriveva: « Ogni difficoltà scompare invece vedendo nei due corsieri del *Fedro* l'immagine del Diverso e della Necessità. Il Diverso è l'essenza divisibile. È dunque una molteplicità, e come dirà più tardi Platone, una Diade del Grande e del Piccolo, o, come già dice, una ineguaglianza e una disomiglianza, una molteplicità costituita dall'opposizione del Più e del Meno. Si tratta di un principio ribelle allo Stesso, ma che lo Stesso può ordinare, proprio come il numero impone l'accordo e la proporzione, che sono propri della natura del Finito, ai contrari che formano l'Infinito: è la Necessità, principio dell'opposizione dei contrari, causa di ciò che vi è di disordinato e di cattivo nelle cose e fondamento della costituzione dell'anima mortale. D'altra parte, il cocchio dell'Anima, secondo il *Fedro*, ha sempre due corsieri, anche per le anime divine (246 AB); ma questa dualità non è in se stessa un pericolo, fino a quando l'ineguaglianza è sottomessa all'ordine: essa non diviene un pericolo se non nelle anime in cui questa subordinazione è distrutta, e cioè, in termini

mitici, dal momento in cui l'auriga non è più padrone dei suoi cavalli; la caduta dei cavalli è dunque effetto della Necessità, in quanto la Necessità è un principio di disordine. Così i due cavalli del *Fedro* sembrano rappresentare esattamente l'essenza del Diverso e la causa necessaria, talvolta dominata dalla Ragione, talvolta ribelle ad essa »⁶².

Naturalmente, le notazioni di Robin andrebbero approfondite, precisate, corrette in vario modo. Noi, in questa sede, non possiamo addentrarci in tale problematica specifica, perché amplierebbe eccessivamente la nostra area di indagine. Tuttavia possiamo fare alcune brevi riflessioni. Certamente è eccessivo interpretare i due cavalli come immagine diretta della Diade; tuttavia essi esprimono indubbiamente rapporti che riportano ai Principi.

Anche nel *Timeo*, come vedremo, l'Anima dell'universo, così come tutte le anime, ha una struttura bipolare con una conformazione triadica, come l'immagine stessa del carro alato costituito dai due cavalli e dall'auriga chiaramente suggerisce, e come ben fanno vedere gli schemi illustrativi della dottrina del *Timeo* che presentiamo più avanti⁶³.

Anche nel *Timeo* fra l'Anima dell'universo e le anime degli uomini c'è, pur nell'identità di fondo, una precisa *differenza*, come Platone rileva espressamente:

[Il Demiurgo] disse queste cose e di nuovo nel cratere di prima, nel quale aveva temperato e mescolato l'anima dell'universo, versò le cose che erano avanzate di quelle usate prima, mescolandole quasi alla stessa maniera, ma non erano pure alla stessa maniera, ma seconde e terze in purezza⁶⁴.

Nel *Fedro* invece dice:

I cavalli e gli aurighi degli dèi sono tutti buoni, invece quelli degli altri sono misti. In primo luogo, in noi l'auriga guida il carro a due cavalli; inoltre, dei due cavalli uno è bello e buono e derivante da cavalli belli e buoni, l'altro, invece, deriva da opposti ed è opposto⁶⁵.

⁶² ROBIN, *La teoria platonica...*, pp. 184 s.

⁶³ Cfr. sotto, pp. 660 e soprattutto 661.

⁶⁴ *Timeo*, 41 D 4 ss. Si veda il testo greco a p. 704, nota 9.

⁶⁵ *Fedro*, 246 A 7 - B 3: θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμεικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος.

E si tenga presente che nel *Fedro* Platone afferma di narrare un mito nel senso più forte del termine, e presenta quindi in prevalenza pure metafore, mentre nel *Timeo*, pur muovendosi sul piano della verosimiglianza (e del mito, come tutti gli scritti), Platone si spinge molto avanti, verso le « Dottrine non scritte », come vedremo.

Ma poiché questo è un punto delicatissimo, vogliamo leggere anche il passo del *Timeo*, che parla dell'anima irascibile e concupiscibile come di anime *mortali*, per mostrare come esse, pur presentando certe similitudini, non si possano identificare con i due destrieri della biga alata.

Dopo aver creato ciò che era destinato a non perire, il Demiurgo affidò agli Dei creati il compito di creare quelle realtà che erano invece destinate a morire, e fra queste proprio l'anima irascibile e concupiscibile. Leggiamo il testo:

E delle realtà divine egli stesso fu artefice. Invece il compito di produrre le realtà mortali fu da lui affidato alle sue creature.

E costoro imitandolo, dopo aver ricevuto il principio immortale dell'anima, formarono intorno ad essa il corpo mortale, e le diedero tutto questo corpo come veicolo, e costituirono inoltre dentro al corpo *un'altra forma di anima, quella mortale*, che ha in sé passioni terribili ed inevitabili: in primo luogo il piacere esca di male grandissima, e inoltre i dolori che mettono in fuga i beni, ed inoltre l'audacia ed il timore, che sono consiglieri senza senno, e la collera, che è difficile da placare e la speranza che si lascia facilmente sedurre. E mescolando queste cose con la sensazione che è priva di ragione e con l'amore che rischia tutto, composero, seguendo la necessità, la stirpe mortale.

Per queste ragioni, avendo timore di contaminare il divino più dello stretto necessario, collocarono il mortale [*scil.*: l'anima mortale] in un'altra dimora del corpo separatamente, costituendo un istmo e una delimitazione fra la testa e il petto. Dunque, nel petto e in quello che si chiama torace, legarono *il genere mortale dell'anima*.

E poiché una parte di essa aveva una natura migliore, e l'altra parte aveva una natura peggiore, barricarono la cavità del torace, come si fa separando l'abitazione delle donne da quelle degli uomini, ponendovi nel mezzo il diaframma.

La parte dell'anima, dunque, che partecipa del coraggio e dell'ira, essendo bramosa di vittoria, la stanziarono più vicina alla testa fra il diaframma e il collo, affinché, potendo ascoltare la ragione, con forza comprimesse insieme con es-

sa la progenie delle cupidigie, qualora essa non acconsentisse ad ubbidire alla ragione ed al comando dell'Acropoli. [...] ⁶⁶

La parte dell'anima che appetisce cibi e bevande e quanto la natura stessa del corpo ha bisogno, la collocarono nella posizione tra il diaframma ed il confine dell'ombelico, progettando in tutto questo luogo come una mangiatoia per il nutrimento del corpo.

E la legarono qui come una bestia selvaggia, che, però, era necessario nutrire, essendo con noi congiunta, se pure la stirpe mortale doveva esistere.

Dunque, affinché pascendosi sempre alla mangiatoia, e dimorando il più possibile lontana dalla facoltà razionale, apportasse turbamento nel minor grado possibile e non lasciasse che quella che è la parte migliore dell'anima deliberasse tranquillamente intorno a ciò che giova a tutte le parti, per queste ragioni le assegnarono la collocazione in quel luogo.

Ma sapendo che questa parte dell'anima non avrebbe compreso la ragione, e che, se anche in certo senso partecipasse di qualche sensazione, non era nella sua natura di curarsi delle loro ragioni, e che di notte e durante il giorno sarebbe stata allettata soprattutto da immagini e da parven-

⁶⁶ *Timeo*, 69 C 3 - 70 A 7: καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν. οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῆ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδωσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῇ ψυχῆς προσωκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονὴν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγὰς, ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονη συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαραγωγόν· αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι συγκερασάμενοι ταῦτα, ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν. καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν, ἰσθμὸν καὶ ὄρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, ἀυχένα μεταξὺ τιθέντες, ἴν' εἴη χωρὶς. ἐν δὲ τοῖς στήθεσιν καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν. καὶ ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς, τὸ δὲ χεῖρον ἐπεφύκει, διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὖ τὸ κύτος, διορίζοντες οἶον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες. τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνηκον ὄν, κατώκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μετὰ τῶν φρενῶν τε καὶ ἀυχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὄν κοινῇ μετ' ἐκείνου βία τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὅπότε' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἐχὸν ἐθέλοι.

ze, per provvedere a questo, gli dèi composero la figura del fegato e lo collocarono nella sua dimora ⁶⁷.

In conclusione, come sopra dicevamo, sono riscontrabili alcune analogie fra la funzione dei cavalli della biga alata e l'anima concupiscibile e sensibile, ma la cesura è netta e in certo senso invalicabile: i cavalli della biga alata sono *immortali*, mentre l'anima concupiscibile e irascibile di cui parla il *Timeo* sono *la parte mortale dell'anima*. Dunque, si tratta di analogie trasversali e non strutturali.

Al più, i due cavalli della metafora della biga alata potrebbero significare una *struttura paradigmatica* a cui si conformano le rispettive parti mortali dell'anima. Ma, anche in tal caso, per spiegare la struttura composita della stessa anima eterna, ossia *la struttura del modello*, bisognerebbe rifarsi alle « Dottrine non scritte », e senza queste i conti non tornerebbero. La tricotomia dell'anima che si ricava dalla *Repubblica* ha implicanze assai complesse, che vanno molto al di là di ciò che viene detto in questo dialogo ⁶⁸.

Anche sull'anima Platone non ha consegnato allo scritto *tutto* il suo pensiero.

Per concludere su questo punto possiamo aggiungere ancora

⁶⁷ *Timeo*, 70 D 7 - 71 B 1: Τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὄσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν, τοῦτο εἰς τὸ μεταξὺ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὄρου κατώκισαν, οἷον φάτνην ἐν ἅπαντι τούτῳ τῷ τόπῳ τῆ τοῦ σώματος τροφῆ τεκτηνάμενοι· καὶ κατέδησαν δὴ τὸ τοιοῦτον ἐνταῦθα ὡς θρέμμα ἄγριον, τρέφειν δὲ συνημμένον ἀναγκαῖον, εἴπερ τι μέλλοι ποτὲ θνητὸν ἔσεσθαι γένος. ἴν' οὖν αἰεὶ νεμόμενον πρὸς φάτνην καὶ ὅτι πορρωτάτω τοῦ βουλευομένου κατοικοῦν, θόρυβον καὶ βοὴν ὡς ἐλαχίστην παρέχον, τὸ κράτιστον καθ' ἡσυχίαν περὶ τοῦ πᾶσι κοινῆ καὶ ἰδία συμφέροντος ἐῷ βουλευέσθαι, διὰ ταῦτα ἐνταῦθ' ἔδοσαν αὐτῷ τὴν τάξιν. εἰδότες δὲ αὐτὸ ὡς λόγου μὲν οὔτε συνήσειν ἔμελλεν, εἴ τέ πη καὶ μεταλαμβάνοι τινὸς αὐτῶν αἰσθήσεως, οὐκ ἔμφυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων, ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε καὶ μεθ' ἡμέραν μάλιστα ψυχαγωγῆσοιτο, τούτῳ δὲ θεὸς ἐπιβουλεύσας αὐτῷ τὴν ἥπατος ἰδέαν συνέστησε καὶ ἔθηκεν εἰς τὴν ἐκείνου κατοίκησιν.

⁶⁸ Si vedano alcune interessanti indicazioni in: TH. SZLEZÁK, *Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia*, « Phronesis », 21 (1976), pp. 31-58. In effetti, la dottrina dell'anima di PLATONE meriterebbe oggi un sistematico riesame analitico in tutti i suoi aspetti e in tutte le sue implicanze protologiche. Del resto, PLATONE ci ha detto con chiarezza che una spiegazione dell'Idea dell'anima, così come essa è, « sarebbe compito di una esposizione divina in tutti i sensi e lunga » (πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως), *Fedro*, 246 A 4 s .

un particolare, a nostro giudizio assai rilevante. Non solo la complessità di struttura dell'anima razionale che viene presentata da Platone nel successivo *Timeo* ha certe corrispondenze con l'immagine metaforica dell'anima come carro alato quale è presentata nel *Fedro*, ma ha anche alcune anticipazioni allusive addirittura nella precedente *Repubblica*. Infatti, come abbiamo sopra in parte già detto, anche la dottrina dell'anima presentata in quest'opera rivela alcuni connotati essenziali, se viene riletta nell'ottica del nuovo paradigma ermeneutico. Platone, infatti, come risulta da alcune precise allusioni, concepiva già chiaramente, all'epoca della *Repubblica*, proprio l'anima razionale, ossia l'anima nella sua vera natura (τῆ ἀληθεστάτῃ φύσει), come egli dice, *come un misto*, ossia come « un composto di molti » (συνθετόν τε ἐκ πολλῶν), e, in particolare, come un composto fatto con una « bellissima sintesi » (τῆ καλλίστῃ συνθέσει). E già a quest'epoca egli doveva ritenere immortale solo l'anima in questa forma della razionalità (e non anche l'anima irascibile e concepiscibile), giacché è proprio questa che egli considera come « di natura divina »⁶⁹.

In conclusione, il nuovo paradigma ermeneutico può rendere più coerente e consistente anche questo punto assai importante del pensiero platonico. In ogni caso, oggi non risulta ormai più possibile continuare a interpretare la metafora della biga alata come espressione emblematica dell'anima restando nell'ottica del paradigma tradizionale.

VII. LA BELLEZZA SUSCITATRICE DELL'EROS E I SUOI RAPPORTI CON LA PROTOLOGIA

C'è ancora una questione su cui vogliamo richiamare l'attenzione, al fine di dimostrare in modo sistematico la perfetta convergenza della dottrina platonica dell'Eros con le « Dottrine non scritte », ossia i nessi del Bello, da cui si genera e su cui si fonda Eros, con i Principi primi e supremi.

Come tutti coloro che hanno studiato a fondo Platone concordemente ammettono ormai da tempo, il Bello coincide col Bene, o comunque è in sommo grado affine ad esso, e ne differisce solamente nel modo in cui si manifesta. Del resto, era fondamen-

⁶⁹ I passi cui facciamo riferimento sono: *Repubblica*, X, 611 B 1, B 5-6; IX, 589 C-D e 590 C-D.

talmente questa la convinzione che emergeva dalla cultura ellenica in tutti i suoi aspetti e dalla stessa lingua greca, che ha creato il termine *kalokagathia*, bellezza-bontà, che risulta in tutti i sensi cifra emblematica di quel tipo di cultura, su cui non è il caso di insistere, essendo a tutti ben nota.

In che cosa consista, propriamente, l'essenza del Bello già lo conosciamo. Mentre nell'*Ippia maggiore* Platone aveva indicato il connotato definitorio del Bello nella *appropriatezza e convenienza* (τὸ πρέπον)⁷⁰ alla funzione che compete alla cosa, che è un connotato corretto anche se ancora parziale, nel *Filebo* va a fondo, in un passo che già sopra abbiamo esaminato, precisando che il Bello è « misura » e « proporzione », proprio in connessione con il problema del Bene:

E ora la potenza del Bene (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις) ci è sfuggita nella natura del Bello (εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν); infatti la *misura* e la *proporzione* (μετριότης καὶ συμμετρία) risultano essere, dappertutto, *bellezza e virtù* (κάλλος καὶ ἀρετή)⁷¹.

E nel *Timeo* ribadisce:

Tutto ciò che è buono è bello, e il bello non è privo di misura⁷².

Ma abbiamo già visto come nel *Filebo*, sorprendendoci veramente, con la sua straordinaria abilità di artista, Platone ci mostri, con il « gioco » dello scritto, la coincidenza del Bene e del Bello con l'*Uno*:

Dunque, se non possiamo afferrare il *Bene* con una *Idea* unica, dopo averlo colto in tre, ossia nella *Bellezza*, nella *Proporzione* e nella *Verità*, diciamo che questo, come *Uno* (οἶον ἓν!), è giustissimo che lo consideriamo come causa di ciò che è nella mescolanza, ed è a motivo di esso, in quanto *Bene* (ὡς ἀγαθὸν ὄν!), che la mescolanza diventa tale⁷³.

Pertanto, le conclusioni da trarre sono di per sé evidenti. //

⁷⁰ Cfr. *Ippia maggiore*, 288 C-E, 290 D-291 B, 293 D-E.

⁷¹ *Filebo*, 64 E 5-7; si veda tutto il contesto, sopra, pp. 445 ss.

⁷² *Timeo*, 87 C 4-5: πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον.

⁷³ *Filebo*, 65 A 1-5. Si veda quanto diciamo, sopra, pp. 448 s.

Bello cui porta Eros è lo stesso Principio primo e supremo. Il vertice della scala d'amore del *Simposio*, così come quel Bello supremo che traluce anche nel sensibile per ridare le ali all'anima e al suo ritorno al mondo degli intelligibili, non è una Idea particolare fra le altre, ma è la stessa Idea suprema del bene di cui parla la *Repubblica*, ossia, ripetiamolo, il Principio primo e supremo, e, dunque, l'Uno che è la Misura suprema e perfettissima⁷⁴.

Ma proprio questo spiega chiaramente la ragione per cui il Bello intelligibile traluce anche nella dimensione del sensibile. Da tempo, infatti, si è caratterizzato il Bello platonico come una sorta di « splendore » o di « sfavillio luminoso » con cui il Bene si fa vedere e ci attira, e si è interpretata in questo senso la tesi del *Fedro*, contenuta nel passo che abbiamo sopra letto, secondo cui solo il Bello (che è un aspetto del Bene) ebbe il privilegio di essere visibile con gli occhi anche in dimensione fisica. Gadamer ha addirittura puntato su questo per affermare, nelle significative pagine conclusive della sua opera maggiore, che il Bello come un « risplendere di qualcosa di ultraterreno [...] presente nel visibile », risulta essere « ciò che di per sé "è più manifesto" (τὸ ἐκφανέστατον) »⁷⁵. In base a questo, Gadamer trae le seguenti conclusioni: « La luminosità dell'apparire non è dunque solo una delle proprietà del bello, ma ne costituisce la vera e propria essenza. La caratteristica del bello, per cui esso attira immediatamente su di sé il desiderio dell'anima umana, è fondata nel suo essere stesso. In quanto strutturato secondo misure, l'ente non è solo ciò che è, ma fa apparire entro di sé una totalità in sé misurata e armonica. È questa la disvelatezza (ἀλήθεια) di cui Platone parla nel *Filebo*, che appartiene all'essenza del bello. La bellezza non è semplicemente la simmetria, ma l'apparire stesso che su essa si fonda. Essa ha la natura del risplendere. Risplendere però significa risplendere su qualcosa, come il sole, e quindi apparire a propria volta in ciò su cui la luce cade. La bellezza ha il modo di essere della luce »⁷⁶.

⁷⁴ Si veda, oltre ROBIN, *La teoria platonica*, p. 253, anche le belle notazioni di FINDLAY, *Plato...*, p. 149.

⁷⁵ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, traduzione di G. VATTIMO, Milano 1983; 1985², p. 549 (la prima edizione dell'originale: *Wahrheit und Methode*, è del 1960, ripubblicata nel 1965, nel 1972 nel 1975 e nel 1986).

⁷⁶ GADAMER, *Verità e metodo*, pp. 549 s. (= p. 486⁵ dell'originale)

Ma queste affermazioni, pur assai perspicaci, si fanno ancor più coerenti e consistenti, nel contesto del pensiero di Platone espresso nelle « Dottrine non scritte ». Il Bello è *un modo di esplicarsi dell'Uno nella dimensione dell'essere*, ossia della Misura suprema, attraverso un policromo rifrangersi, in vari sensi, della Misura e dell'Ordine nelle diverse forme del misurato e dell'ordinato, e in questo senso è *la visibilità dell'Uno*.

In altri termini, il Bello *ci fa vedere l'Uno nei rapporti proporzionali e numerici secondo cui si esplica*, oltre che al livello dell'intelligibile, anche nella dimensione fisica del « visibile ».

Dunque, è l'Uno (la Misura suprema di tutte le cose) che — facendosi vedere nei rapporti di proporzione, ordine e armonia, a vari livelli, a partire da quelli corporei fino a quelli della visione suprema del Bello in sé — ci attira costantemente.

Ma questo rende ancora più chiare le ragioni per cui Platone costruisca una scala di bellezza e di amore, che oggi può molto stupire: dalla bellezza dei corpi a quella delle anime, da quella delle leggi e delle attività umane a quella delle scienze e della conoscenza suprema. Pertanto, secondo Platone, alla visione del bello-in-sé si perviene *dopo la visione delle conoscenze e delle scienze più alte*, e quindi della matematica, che è l'intermedio fra il mondo sensibile e quello intelligibile. E su questo punto è lo stesso Aristotele che ci offre una bellissima testimonianza nella *Metafisica*, ribadendo con esattezza i concetti platonici:

[...] Errano coloro che affermano che le scienze matematiche non dicono nulla intorno al bello e intorno al bene. In effetti, le matematiche parlano del bene e del bello e li fanno conoscere in sommo grado: infatti, se è vero che non li nominano esplicitamente, ne fanno tuttavia conoscere gli effetti e le ragioni, e quindi non si può dire che non ne parlino. Le supreme forme del bello sono: *l'ordine*, *la simmetria* e *il definito*, e le matematiche le fanno conoscere più di tutte le altre scienze. E poiché queste forme — ossia l'ordine e il definito — sono manifestamente causa di molte cose, è evidente che le matematiche parlano anche di questo tipo di cause, che, appunto in quanto bello, in qualche modo è causa ⁷⁷.

⁷⁷ ARISTOTELE, *Metafisica*, M 3, 1078 a 33-1078 b 5: οἱ φάσκοντες οὐδὲν λέγειν τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας περὶ καλοῦ ἢ ἀγαθοῦ φεύδονται. λέγουσι γὰρ καὶ δεικνύουσι μάλιστα· οὐ γὰρ εἰ μὴ ὀνομάζουσι τὰ δ' ἔργα καὶ τοὺς λόγους δεικνύουσιν, οὐ λέγουσι περὶ αὐτῶν. τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὠρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθη-

Infine, è ormai ben evidente in quale senso l'Eros platonico che si nutre e si abbevera del Bello sia ben lontano dall'irrazionale o dall'alogico, come qualcuno sembra credere, e per quale ragione una indagine in chiave psicoanalitica di questa problematica platonica non tocchi se non aspetti marginali e rimanga lontana dai fondamenti.

Già Robin aveva capito benissimo la natura profondamente razionale e intellettuale della dottrina platonica dell'Amore e della Bellezza. Oltre che ribadire il carattere razionale di questa concezione dell'Eros di Platone, Robin spiegava correttamente in quale senso le stesse Idee siano in sé belle e tutto il cosmo intelligibile sia bello nel senso più elevato, proprio nella sua struttura sintetica e bipolare in senso globale: « [...] essendo l'intelligenza ciò che vi è di più simile alla Misura, causa della bellezza, non dobbiamo più stupirci del carattere intellettuale dell'Amore platonico, il cui fine è la contemplazione del Bello, né dei costanti accostamenti stabiliti da Platone fra l'Idea di Amore e quella di ordine e di misura (*Gorgia*, 507 E; *Simposio*, 202 E). D'altra parte il composto di cui la misura è la causa, possiede esso stesso proporzione, bellezza e verità; ma questi non sono che gli aspetti diversi del Bene unico, principio ultimo e causa suprema del composto (*Filebo*, 64 D - 65 A). Sembra dunque che questo composto, il quale, superiore all'intelligenza, basta a se stesso, non possa essere altro che ogni Idea, presa individualmente, e soprattutto l'insieme delle Idee, in quanto costituisce un mondo intelligibile. Ogni Idea, infatti, presa per se stessa è un composto, poiché è una sintesi dello Stesso e del Diverso. L'insieme di queste sintesi è poi esso stesso una sintesi di relazione e un cosmo ordinato; riunendo in sé la totalità delle sintesi possibili, è il solo, in verità, assolutamente perfetto e assolutamente capace di bastare a se stesso »⁷⁸.

Perciò le osservazioni con cui Robin termina la sua opera sull'amor platonico si reimpongono, in modo ancor più vivo, a do-

ματικαὶ ἐπιστῆμαι. καὶ ἐπεὶ γε πολλῶν αἴτια φαίνεται ταῦτα (λέγω δ' οἶον ἢ τάξις καὶ τὸ ὠρισμένον), δῆλον ὅτι λέγοιεν ἄν καὶ τὴν τοιαύτην αἰτίαν τὴν ὡς τὸ καλὸν αἴτιον τρόπον τινά. Su questa tematica del nesso fra il « bello » e le « matematiche » nei Platonici si vedano le importanti pagine di PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1968³, pp. 107 ss.; di questo libro il lettore ha ora a disposizione anche la già citata edizione italiana: *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, si vedano le pp. 173-176.

⁷⁸ ROBIN, *La teoria platonica ...*, pp. 248 s.

po gli sviluppi di alcune delle sue idee di base che preludevano a quelle che oggi hanno portato alla formulazione del paradigma alternativo a quello tradizionale: « L'amore è dunque un'espressione del carattere dinamico e sintetico delle dottrine di Platone, nonché delle sue tendenze *intellettualistiche e matematiche* »⁷⁹.

E noi aggiungeremmo, in modo particolare, che, dunque, Eros è una espressione veramente emblematica proprio dei concetti protologici e ultimativi⁸⁰.

⁷⁹ ROBIN, *La teoria platonica...*, p. 255.

⁸⁰ A questo punto, guadagnato questo livello protologico, tornerebbe di grande giovamento la rilettura del libro di KRÜGER, *Ragione e Passione*, sopra citato alla nota 16, che nell'Eros vede l'essenza della filosofia di Platone.

PARTE QUARTA

La dottrina dell'Intelligenza demiurgica e i suoi rapporti con la protologia

I passi dei grandi dialoghi sulla figura teoretica e sulle opere
del Demiurgo e sui Principi primi ad esse connessi
interpretati alla luce delle « Dottrine non scritte »

Ogni cosa che si genera, di necessità viene generata da qualche causa: infatti, è impossibile che ogni cosa abbia generazione, senza avere una causa.

Timeo, 28 A

E ciò che è generato abbiamo detto che è necessario che sia generato da una causa. Ma il Fattore e il Padre di questo universo è molto difficile da trovare, ed è impossibile parlarne a tutti.

Timeo, 28 C

La teoria del Demiurgo nel « Fedone », nella « Repubblica », nel « Sofista », nel « Politico » e le sue implicanze protologiche

I. IL PROBLEMA DEL DEMIURGO E LA SUA ESATTA IMPOSTAZIONE ALL'INTERNO DEL NUOVO PARADIGMA ERMENEUTICO

Questa quarta parte del nostro volume affronta uno dei più complessi problemi del pensiero platonico e presenta tutta una serie di novità portate dalla Scuola di Milano non solo rispetto alle interpretazioni tradizionali, ma anche rispetto ai contributi offerti dalla Scuola platonica di Tubinga, e perciò è necessario fare una serie di precisazioni preliminari, al fine di evitare una serie di equivoci.

Gli studiosi della Scuola platonica di Tubinga si sono occupati solo parzialmente della dottrina del Demiurgo, perché i temi centrali sui quali essi si sono soffermati, sono quelli che risultano prevalentemente connessi alla ricostruzione delle « Dottrine non scritte » in maniera strutturale, mentre la teoria del Demiurgo è stata da Platone affidata ai suoi scritti e non solo alla oralità dialettica, o quantomeno non prevalentemente ad essa.

Questo ha suscitato, in alcuni studiosi, l'errata convinzione che la ricostruzione filosofica delle « Dottrine non scritte » della Scuola di Tubinga non si possa accordare con la teoria del Demiurgo, e che l'impianto deduttivo della protologia platonica, così come è stato ricostruito da Krämer e da Gaiser, tenda ad una forma di immanentismo (che risulta strettamente legato alla cosiddetta « metafisica tedesca »). Tale deduzionismo per più di un aspetto risulterebbe antitetico alla prospettiva della trascendenza, con cui la dottrina del Demiurgo risulta invece connessa.

In breve, alcuni pensano che le « Dottrine non scritte », nell'interpretazione di Platone nell'ottica del nuovo paradigma er-

meneutico, con il loro influsso che si estende probabilmente *a tutti i dialoghi*, e comunque sicuramente a partire da quelli centrali, *comporti, se non l'eliminazione del Demiurgo, quantomeno una riduzione di esso ad un ruolo puramente o prevalentemente simbolico*.

Ebbene, questa convinzione risulta del tutto infondata; e, per di più, per una serie di motivi, *dal punto di vista epistemologico risulta erronea*, per le ragioni che ora preciseremo.

(1) In primo luogo, la maggior parte degli studiosi ha creduto che le proposte interpretative del nuovo paradigma dovessero, o comunque potessero, essere discusse e giudicate *rimanendo sul medesimo piano sul quale si fondano tutte le precedenti*, ossia in base agli schemi del paradigma tradizionale; e non hanno compreso che, invece, *si tratta di un paradigma ermeneutico scientifico del tutto nuovo*. E proprio in quanto tale, esso *non può essere ridotto ad un minimo comun denominatore con il precedente*, e solo arbitrariamente può essere incluso all'interno delle categorie ermeneutiche di quel paradigma ¹.

(2) Di conseguenza, molti non hanno compreso che, proprio nella misura in cui ci si trova di fronte ad un *nuovo paradigma scientifico*, è necessario distinguere che cosa rientri nello *schema paradigmatico*, e che cosa rientri invece nelle complesse *ricostruzioni che possono essere fatte all'interno del paradigma medesimo* (ossia fra le complesse ricostruzioni nell'ambito delle questioni strutturalmente legate alle soluzioni dei vari *puzzles* all'interno dello schema paradigmatico) ².

Orbene, la dottrina del Demiurgo non rientra fra quelle categorie che costituiscono l'asse portante delle proposte ermeneutiche della Scuola di Tubinga (il quale consiste nei rapporti globali fra « scritto » e « non scritto », « tradizione diretta » e « tradizione indiretta ») ³, e quindi non rientra nella problematica ermeneutica paradigmatica in generale; piuttosto, dal momento che la dottrina del Demiurgo è stata consegnata da Platone agli scritti, e la tradizione indiretta che ci riferisce le « Dottrine non scritte » non ne parla, essa *riguarda appunto uno dei vari problemi (sia pure molto importanti) che si ripropongono all'interno di quel*

¹ Su questo punto si veda quanto diciamo, sopra, pp. 70 ss.

² Su questo punto si veda quanto diciamo, sopra, pp. 13 ss.

³ Si veda quanto abbiamo precisato, sopra, pp. 72 ss.

paradigma, e che pertanto sono suscettibili, *di per sé*, di soluzioni che *possono essere articolate in differente modo anche da parte di quegli studiosi che accettano quel paradigma*.

Con queste precisazioni intendiamo dire che, dal punto di vista filosofico, eventuali differenze fra i nostri tentativi di risolvere *questo* problema (questo difficile *puzzle*) e i tentativi di risolvere questo stesso problema (questo stesso *puzzle*) da parte dei fondatori della Scuola di Tubinga, non comporterebbero affatto una ristrutturazione essenziale del paradigma medesimo, o comunque *non comporterebbero antitesi concernenti il quadro categoriale paradigmatico, in quanto riguardano ricostruzioni di una certa parte del disegno all'interno di questo quadro*.

Del resto, lo abbiamo già più volte ribadito (e crediamo che, a questo punto, il lettore non prevenuto lo avrà ben compreso), *il nuovo paradigma apre una nuova epoca per gli studi platonici*, ponendo sul tappeto — tra l'altro — una quantità di problemi che sono sicuramente suscettibili di soluzioni differenti e polivoche, ma ricche e feconde, appunto all'interno di un quadro paradigmatico innovatore, che come tale dischiude nuove e differenti possibilità per le ricerche su Platone.

(3) Queste premesse metodologiche ed epistemologiche sono dirette soprattutto contro quelle obiezioni che ci sono state sollevate, secondo le quali la nostra precedente interpretazione di Platone, che risulta imperniata sulla teoria della trascendenza (guadagnata con la « seconda navigazione ») e che punta sul *Demiurgo come figura teoretica essenziale*, non risulterebbe accordabile con le tesi della Scuola di Tubinga. Infatti noi riteniamo che l'interpretazione di Krämer e di Gaiser sia ben lungi dall'essere di tipo *immanentistico* e in quanto tale escludente la figura teoretica del Demiurgo, come risulta dai precisi documenti che ora forniremo.

(4) Si è sostenuto ad esempio, come abbiamo già rilevato, che la ricostruzione delle « Dottrine non scritte » della Scuola di Tubinga abbia profonde radici teoretiche nella « metafisica tedesca », e che riduca la metafisica platonica ad un sistema rigorosamente deduttivo, ad un *Ableitungssystem*, ossia ad una forma di raffinatissimo « emanazionismo ».

Ma ecco una chiara presa di posizione di Krämer a questo riguardo, che smentisce in maniera totale questa inesatta e infondata congettura. Dopo aver parlato della struttura graduata della

realtà secondo Platone, che implica alcuni piani principali, a loro volta distinti e differenziati in gradi successivi secondo precisi rapporti gerarchici, Krämer precisa: « In generale, si tratta di un rapporto ontologico di derivazione nel quale il gradino più alto possiede sempre un *prius* ontico rispetto a quello più basso (πρότερον - ὕστερον φύσει) e in cui, per dirla con formula platonica, il primo può essere o essere pensato senza il secondo, ma non, viceversa, il secondo senza il primo (συναναρπεῖν καὶ μὴ συναναρπεῖσθαι). *Si ha, dunque, un rapporto di dipendenza unilaterale non rovesciabile, in cui, tuttavia, il piano più alto offre solamente condizioni necessarie, ma non anche sufficienti per il piano successivo. Infatti, la Diade di grande-e-piccolo gioca un ruolo di fondamento in tutti i piani come principio materiale, però senza che la sua differenziazione venga ulteriormente fondata; il novum categoriale rimane, quindi, non spiegato* »⁴.

E proprio prendendo precise posizioni per negare la presenza in Platone di un *Ableitungssystem* di tipo « emanazionistico », Krämer ribadisce in maniera chiarissima quanto segue: « *Il tipo di sistema* costituito dalla filosofia platonica può essere ulteriormente definito in maniera più precisa. Si tratta di una forma di sistema che sviluppa strutture fondative e ultimative differenziate e graduate gerarchicamente, e che, per questo, si serve di metaforismo generativo. *Di un metodo deduttivo o derivativo, a questo riguardo, non si può tuttavia parlare in senso stretto* (in particolare non si può parlare di una “emanazione”). Questo dipende dal fatto che il rapporto di principiatura non è concepito in quella maniera radicale che all'uopo sarebbe necessaria, e, *invece di fornire le condizioni necessarie e sufficienti, si limita a fornire solamente le condizioni necessarie* »⁵.

Come sopra abbiamo già rilevato, tali affermazioni escludono qualsiasi indiscriminata forma di immanentismo in maniera essenziale, e senza possibilità di equivoci.

Pertanto questa interpretazione (che è poi quella che finora è riuscita a spiegare nella maniera più efficace e significativa i documenti pervenutici sulle « Dottrine non scritte » tramandateci dalla tradizione indiretta) lascia *il più ampio spazio alla figura teoretica del Demiurgo*. Infatti, il Demiurgo si inserisce esatta-

⁴ KRÄMER, *Platone...*, p. 164 (corsivo nostro).

⁵ KRÄMER, *Platone...*, pp. 176 s. (corsivo nostro).

mente come *mediatore fra il piano intelligibile e quello sensibile*, giacché *il piano dell'intelligibile è necessario ma non sufficiente per poter generare il sensibile*. Ma di questo parleremo con ampiezza più avanti⁶.

(5) Anche la presa di posizione di Gaiser, a questo proposito, risulta assai esplicita. Il Demiurgo non è l'Idea del bene (come alcuni hanno creduto di poter affermare), né va confuso con l'intelletto che l'Anima del mondo possiede (come altri studiosi sostengono). Il Demiurgo va inteso — scrive esattamente Gaiser — come « un Nus trascendente »⁷. In particolare, egli precisa, è chiaro che il Demiurgo « agisce come l'Idea del Bene, ma è tuttavia *subordinato* ad essa, e che d'altra parte egli è *sovraordinato* all'Anima del mondo, che egli originariamente compone »⁸.

Precisati questi punti importanti, possiamo passare ad una trattazione analitica del problema.

II. LE DOTTRINE DELL'INTELLIGENZA UNIVERSALE PRESENTATE NEL « FEDONE »

1. *Il Demiurgo non costituisce una tarda scoperta di Platone*

Il primo cospicuo vantaggio che la teoria del Demiurgo riceve nell'ambito del nuovo paradigma, deriva dal radicale mutamento della questione della « evoluzione » del pensiero di Platone, di cui abbiamo già sopra trattato⁹. Gli scritti che Platone pubblica in tempi successivi non ridanno tanto la sua parabola evolutiva di *pensatore*, ma piuttosto la sua parabola evolutiva di *scrittore*. Il momento in cui Platone mette per iscritto una dottrina per intero (naturalmente nei limiti da lui assegnati allo scritto), *non coincide affatto con il momento in cui egli ha scoperto e guadagnato quella dottrina*. E con Gadamer torniamo a ripetere che « tale tipo di ingenua valutazione

⁶ Cfr. i Capitoli che seguono, *passim*.

⁷ GAISER, *Platons...*, p. 389, nota 166.

⁸ GAISER, *Platons...*, p. 194.

⁹ Cfr., sopra, pp. 125 ss.

cronologica delle opere dialogiche di Platone [...] dovrebbe essere definitivamente abbandonato »¹⁰.

Ma per quanto concerne il nostro problema siamo anche più fortunati, perché, dal momento in cui Platone decide di far cenno ai problemi del Demiurgo per iscritto, manifesta chiaramente la sua concezione, anche se solamente nel tardo *Timeo* la espone estesamente. Fatto, questo, che ha indotto in errore molti studiosi, i quali si sono convinti che il Demiurgo sia una tarda conquista di Platone, e hanno trascurato i vari passi di vari dialoghi in cui egli ne parla prima ancora che nel *Timeo*.

La prima volta in cui Platone parla espressamente e in maniera adeguata dell'Intelligenza cosmica è proprio nel passo della « seconda navigazione » contenuto nel *Fedone*, e proprio nel punto centrale della grande mappa metafisica, di cui abbiamo già sopra in gran parte discusso, ma che ora è venuto il momento opportuno di riprendere, al fine di completarne l'esame, e di intenderla in maniera adeguata *nella sua duplice direzione e nel senso che abbiamo già sopra precisato*¹¹.

Il complesso ragionamento di Platone, può essere suddiviso nei seguenti quattro momenti.

(a) In primo luogo, egli mette a tema l'impatto che ha avuto con la tesi di Anassagora secondo cui *l'Intelligenza ordina tutte le cose*, e illustra il significato fondamentale che questa tesi ha per tutte le cose in generale e per l'uomo in particolare.

(b) In secondo luogo, precisa quali conseguenze specifiche ci si dovrebbe aspettare da questa tesi dell'*Intelligenza come causa di tutte le cose*, in particolare per ciò che concerne *la spiegazione della struttura del cosmo e dei fenomeni cosmologici* (dei quali Anassagora si era occupato in maniera particolare).

(c) Segue la dimostrazione del fallimento del tentativo di Anassagora. Infatti, secondo Platone, egli *non ha saputo fare uso in maniera coerente dell'Intelligenza al fine di spiegare i vari fenomeni* (né avrebbe in ogni caso potuto, restando sul piano na-

¹⁰ GADAMER, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978, p. 17; tradotto in: GADAMER, *Studi Platonic...*, vol. 2, pp. 149-261; il passo citato è a p. 165.

¹¹ Cfr., sopra, Capitolo quinto, *passim*.

turalistico), come comprovano alcuni precisi esempi sia di carattere cosmo-ontologico, sia di carattere etico-assiologico.

(d) Platone conclude, operando una rigorosa distinzione fra la spiegazione di carattere « fisico » e quella di carattere « metafisico », e in particolare dimostrando come *la dottrina dell'Intelligenza debba necessariamente collegarsi proprio a quest'ultima*.

Procediamo nell'analisi del passo, seguendo l'ordine esposto.

2. *La dottrina dell'Intelligenza cosmica e le sue implicanze*

La grande tesi di Anassagora, che pone l'Intelligenza come ordinatrice delle cose e quindi come causa di esse, *in linea generale va considerata esatta e di grande portata*.

Ma a questa tesi si dovrebbe connettere strettamente e strutturalmente quest'altra: l'Intelligenza agisce ed opera *in funzione del Bene*, vale a dire disponendo e ordinando ciascuna cosa *nel modo migliore*, in senso globale e particolare. Porre l'Intelligenza come principio di ordine e come causa significa, dunque, che ciò che va portato in primo piano è appunto il criterio paradigmatico dell'ottimo, ossia *il concetto di Bene in senso primario e assoluto* (e questo sia per quanto concerne le cose in generale, sia per quanto concerne l'uomo in particolare).

Ma, come abbiamo già sopra rilevato, Platone si spinge ancora più avanti, specificando che la conoscenza, oltre che *l'ottimo*, deve includere altresì *il suo contrario*, ossia *il peggio*, perché la scienza di ambedue è la medesima. È questo, evidentemente, come abbiamo già sopra dimostrato, *un richiamo ai Principi primi nella loro struttura bipolare*, che per la prima volta Platone presenta nei suoi scritti in maniera così precisa¹².

Già da queste premesse si comprende bene la tesi di fondo su cui Platone insiste: l'Intelligenza acquista il significato adeguato che le compete, *solo se viene strutturalmente connessa con il Bene* (anzi, con il *Meglio* e il *Peggio*, ossia con i *due Principi*, per usare la terminologia delle « Dottrine non scritte »).

Ecco il testo:

« [...] Ma, un giorno, io udii un tale che leggeva un libro, che affermava essere di Anassagora; il quale diceva che è *l'Intelligenza che ordina e che causa tutte le cose*. Io mi compiacciai di questa causa e mi parve che, in certo senso,

¹² Cfr., sopra, Capitolo quinto, p. 144.

andasse bene porre *l'Intelligenza come causa di tutto*, e dentro di me pensai che, se questo fosse stato vero, *l'Intelligenza coordinatrice avrebbe dovuto ordinare tutte quante le cose e disporre ciascuna di esse in quella maniera che per esse è la migliore possibile*; e quindi pensai che, se qualcuno avesse voluto scoprire la causa di ciascuna cosa, cioè la causa per cui ciascuna di esse si genera, perisce ed esiste, avrebbe dovuto scoprire appunto quale sia, per ciascuna cosa, questa causa: *cioè quale sia la sua condizione migliore d'essere, di patire o di fare qualsiasi cosa*. Sulla base di questo ragionamento, io pensavo che all'uomo non convenisse considerare, intorno a se stesso e intorno alle altre cose, se non quello che è *il perfetto e l'ottimo*; e, naturalmente, *era necessario che l'uomo conoscesse anche il peggio, perché la scienza del meglio e del peggio è la medesima* »¹³.

3. Connessione strutturale fra l'Intelligenza e il Bene

Sulla base di questa *strutturale connessione fra la dottrina dell'Intelligenza e il Principio del Bene*, deve pertanto procedere chi introduce l'Intelligenza come causa delle cose. Ed è proprio questo che Anassagora avrebbe dovuto fare, chiamando in causa l'Intelligenza come causa delle cose. In particolare, egli avrebbe dovuto stabilire se la Terra sia piatta oppure rotonda e dove sia collocata, non già in funzione di altre cause, *ma proprio in funzione del Bene*, ossia mostrando come la sua forma e le sue posizioni siano *le migliori possibili*. Analogo tipo di spiegazione Anassagora avrebbe dovuto offrire nelle sue interpretazioni del Sole, della Luna, degli astri, dei loro movimenti, delle loro velocità: ossia avrebbe dovuto rendere ragione di tutto *sulla base del criterio del meglio*, ossia sulla base dei vari modi in cui il Bene si esplica.

¹³ Fedone, 97 B 8 - D 5: 'Ἄλλ' ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἷτιος, ταύτη δὴ τῇ αἰτίᾳ ἦσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἷτιον, καὶ ἠγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη· εἰ οὖν τις βούλοιο τὴν αἰτίαν εὐρεῖν περὶ ἐκάστου ὅπη γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὐρεῖν, ὅπη βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν· ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἄλλ' ἢ τὸ ἀριστον καὶ τὸ βέλτιστον. ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἰδέναι· τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν.

Insomma: l'introduzione dell'Intelligenza al fine di dar ragione dei vari fenomeni, implica che si spieghi, in generale, *il Bene che è comune a tutte le cose*, e, in particolare, *il meglio che caratterizza ciascuna di esse*, ossia i modi in cui il Bene si realizza.

Dunque, ciò a cui Anassagora avrebbe dovuto mirare è *la conoscenza del Bene*, anzi (come Platone dice con un ulteriore accenno ai Principi primi nella loro struttura bipolare), la conoscenza del « *meglio* » e del « *peggio* » (dei Principi primi).

Ecco il testo:

« [...] E ragionando in questo modo, tutto contento, credevo di aver trovato in Anassagora il maestro che mi avrebbe insegnato le cause delle cose che esistono, proprio secondo quello che era il mio intendimento; e credevo che egli mi avrebbe insegnato, in primo luogo, se la terra sia piana o rotonda, e, dopo questo, che mi avrebbe altresì insegnato la causa per cui è così e la necessità per cui è così, *mostrandomi il meglio, e cioè mostrandomi che per la terra il meglio era appunto essere così come era*. E pensavo che, se, poi, mi avesse detto che la terra stava nel mezzo, mi avrebbe spiegato altresì come *fosse meglio per essa stare nel mezzo*; e se mi avesse spiegato questo, io sarei stato disposto a non richiedere più alcun'altra specie di causa. E così, io, anche del sole, sarei stato pronto a non richiedere altra specie di causa; e così anche della luna e degli altri astri e dei loro rapporti di velocità e dei rivolgimenti e dei vari altri fenomeni: mi sarebbe bastato che mi spiegasse *in quale modo per ciascuno di essi il meglio sia che faccia quello che fa e che patisca quello che patisce*. Infatti, io non avrei mai creduto che, *uno che sosteneva che queste cose furono ordinate dall'Intelligenza, attribuisse loro altra causa che non fosse questa, vale a dire che il loro meglio era di essere come sono*. Insomma, io credevo che egli, assegnando la causa a ciascuna cosa in particolare e a tutte in comune, *avrebbe spiegato ciò che è il meglio per ciascuna di esse e ciò che è il meglio che è comune a tutte*. E a queste speranze io non avrei rinunciato per nessuna ragione al mondo! Presi dunque i suoi libri con la più grande sollecitudine, e li lessi il più presto possibile, per poter conoscere il più presto possibile il meglio ed il peggio »¹⁴.

¹⁴ PLATONE, *Fedone*, 97 D 5 - 98 B 6: ταῦτα δὴ λογιζόμενος ἄσμενος ἠύρηξέναι ὤμην διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν ἑμαυτῶ, τὸν Ἀναξαγόραν, καὶ μοι φράσειν πρῶτον μὲν πότερον ἢ γῆ πλατεῖά ἐστιν ἢ στρογγύλη, ἐπειδὴ δὲ φράσειεν, ἐπεκδιηγῆσεσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν

4. *Intelligenza ed elementi fisici non bastano per spiegare la realtà se non si connettono con il Bene*

La lettura del libro di Anassagora dimostra, invece, *che egli non ha assolutamente colto questo nesso fondativo*. Il nostro filosofo, in effetti, per spiegare l'ordinamento delle cose, non ha fatto ricorso a ciò che è strutturalmente connesso con l'Intelligenza, ossia al Bene; egli ha fatto invece ricorso a ciò che di per sé (almeno nel modo in cui lo consideravano i Fisici) è estraneo all'Intelligenza, ossia si è continuamente riferito agli elementi fisici, alle realtà corporee.

Per poter dimostrare l'infondatezza della spiegazione della realtà sulla base degli elementi puramente fisici, Platone, anziché addentrarsi in questioni cosmo-ontologiche, sceglie più efficaci esempi desunti dalla sfera della realtà etica e assiologica, incentrandosi proprio sul caso di Socrate, come sopra abbiamo già ricordato ¹⁵.

Se ci si limita agli elementi di carattere fisico, si può spiegare correttamente solo il modo e i mezzi con cui Socrate è andato in carcere e vi è rimasto, vale a dire i suoi organi di locomozione (ossa, nervi, giunture e simili) e il loro funzionamento; ma non si può spiegare affatto *la ragione* per cui è andato in carcere e vi è rimasto (malgrado le possibilità concrete che egli avrebbe avuto di *non andare* in carcere, oppure di *fuggire*). Ma è proprio questa la « vera causa », che consiste non già nelle funzioni esercitate dagli organi del corpo, bensì *nei valori del giusto e del bello*

ανάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι· καὶ εἰ ἐν μέσῳ φαίη εἶναι αὐτὴν, ἐπεκδιηγῆσεσθαι ὡς ἄμεινον ἦν αὐτὴν ἐν μέσῳ εἶναι· καὶ εἴ μοι ταῦτα ἀποφαίνοι, παρεσκευάσμεν ὡς οὐκέτι ποθεσόμενος αἰτίας ἄλλο εἶδος. καὶ δὴ καὶ περὶ ἡλίου οὕτω παρεσκευάσμεν ὡσαύτως πευσόμενος, καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον, τάχους τε πέρι πρὸς ἄλληλα καὶ τροπῶν καὶ τῶν ἄλλων παθημάτων, πῆ ποτε ταῦτ' ἄμεινὸν ἐστὶν ἕκαστον καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἢ πάσχει. οὐ γὰρ ἂν ποτε αὐτὸν ὦμην, φάσκοντά γε ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμηῆσθαι, ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτίαν ἐπενεγκεῖν ἢ ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὡσπερ ἔχει· ἐκάστῳ οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἐκάστῳ βέλτιστον ὦμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγῆσεσθαι ἀγαθόν· καὶ οὐκ ἂν ἀπεδόμην πολλοῦ τὰς ἐλπίδας, ἀλλὰ πάνυ σπουδῆ λαβὼν τὰς βίβλους ὡς τάχιστα οἷός τ' ἦ ἀνεγίγνωσκον, ἴν' ὡς τάχιστα εἰδείην τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χειρόν.

¹⁵ Cfr., sopra, Capitolo quinto, pp. 143 ss. e il passo che segue.

(ossia nel Bene morale). Pertanto non si può dire che Socrate in virtù dei suoi organi agisca con l'Intelligenza, bensì in virtù della *scelta del meglio*; pertanto, egli si serve dei suoi organi solamente come di *strumenti per attuare la scelta del meglio, ma non come di vera causa*.

Ecco il cospicuo testo:

« Ma da questa meravigliosa speranza, o amico, mi sentivo strappare via, perché, mentre procedevo nella lettura del libro, vedevo che il nostro uomo *non si serviva affatto dell'Intelligenza e non le attribuiva alcun ruolo di causa nella spiegazione dell'ordinamento delle cose* e assegnava, invece, il ruolo di causa all'aria, all'etere, all'acqua e a molte altre cose estranee all'Intelligenza. E mi pareva che egli cadesse nel medesimo equivoco di colui che dicesse che Socrate fa tutto ciò che fa con l'Intelligenza, ma poi, quando venisse a dire in concreto le cause di ciascuna delle cose che io faccio, dicesse, prima, che io sto seduto qui, perché il mio corpo è fatto di ossa e di nervi, e perché le ossa sono solide e hanno giunture che le separano le une dalle altre e i nervi sono capaci di distendersi e di allentarsi e avvolgono le ossa insieme con la carne e la pelle che li ricopre; e, poiché le ossa sono mobili nelle loro giunture, allentandosi e distendendosi i nervi, fanno sì che io sia ora capace di piegare le membra e per questa causa appunto io ho piegato le membra e per conseguenza me ne sto ora qui a sedere; e così pure se, volendo spiegare il mio conversare con voi, egli indicasse cause di questo genere, come la voce, l'aria e l'udito, e adducesse altre infinite cause di questo tipo, trascurando di dire la vera causa e cioè che, poiché gli Ateniesi ritennero meglio condannarmi, per questo anche a me parve meglio star qui a sedere e più giusto stare in carcere a scontare la pena che abbiamo stabilito. Perché, corpo di un cane, sono convinto che già da un pezzo questi miei nervi e queste mie ossa se ne starebbero o a Megara o in Beozia, portate dall'opinione del meglio, se, anziché svignarmela e scappare in esilio, io non avessi giudicato più giusto e più bello pagare alla Città qualsiasi pena essa mi infliggesse. *Ma chiamare "causa" cose come queste è troppo fuori luogo*. Ora, se uno dicesse che, se non avessi queste cose, cioè ossa nervi e tutte le altre parti del corpo che ho, non sarei in grado di fare quello che voglio, direbbe bene; *ma se dicesse che io faccio le cose che faccio proprio a causa di queste, e che, facendo le cose che faccio, io agisco, sì, con la mia Intelligenza, ma non in virtù della scelta del meglio, costui ragionerebbe con assai grande leggerezza [...]* »¹⁶.

¹⁶ *Fedone*, 98 B 7 - 99 B 2: Ἀπὸ δὲ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὦ ἑταῖρε, ὠχρόμην φερόμενος, ἐπειδὴ προῖων καὶ ἀναγιγνώσκων ὄρῳ ἄνδρα τῷ μὲν

5. *Causa primaria e cause ausiliari*

Tutto questo implica, di conseguenza, la distinzione fra la *causa* e ciò attraverso cui la causa si attua; ossia tra *la causa e i mezzi necessari ad essa per potersi realizzare*, che, al più, potrebbero chiamarsi cause subordinate o concause.

Questo vale non solo per la spiegazione del caso di Socrate e di tutte le realtà morali, ma *anche per la spiegazione di tutte quante le realtà cosmo-ontologiche*. Il cielo e la terra occupano le posizioni in cui si trovano, non perché siano tenuti insieme solamente da forze fisiche, bensì *perché sono tenuti insieme dalla forza divina del Bene e del conveniente*.

Dunque, è il Bene (nei vari modi in cui si esplica a differenti livelli) *che lega e tiene insieme tutte le cose*.

È appunto questo che deve ricercare colui che indaga la « vera causa », *perché è in base ad esso che opera l'Intelligenza*.

Ecco il testo molto significativo, che abbiamo già letto:

« [...] Questo vuol dire non essere capace di distinguere che *altra è la vera causa e altro è il mezzo senza il quale la causa non potrebbe mai essere causa*. E mi sembra che i

νῶ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινος αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα. καὶ μοι ἔδοξεν ὁμοιότατον πεπονθέναι ὡσπερ ἂν εἴ τις λέγων ὅτι Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῶ πράττει, κἄπειτα ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἐκάστων ὧν πράττω, λέγοι πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι σύγκειται μοι τὸ σῶμα ἐξ ὀστέων καὶ νεύρων, καὶ τὰ μὲν ὀστᾶ ἐστὶν στερεὰ καὶ διαφυὰς ἔχει χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τὰ δὲ νεῦρα οἷα ἐπιτείνεσθαι καὶ ἀνίσθαι, περιαμπέχοντα τὰ ὀστᾶ μετὰ τῶν σαρκῶν καὶ δέρματος ὃ συνέχει αὐτά· αἰωρουμένων οὖν τῶν ὀστέων ἐν ταῖς αὐτῶν συμβολαῖς χαλῶντα καὶ συντείνοντα τὰ νεῦρα κάμπτεσθαι που ποιεῖ οἷόν τ' εἶναι ἐμὲ νῦν τὰ μέλη, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν συγκαμφθεὶς ἐνθάδε κάθημαι· καὶ αὐτὸν περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ὑμῖν ἑτέρας τοιαύτας αἰτίας λέγοι, φωνάς τε καὶ ἀέρας καὶ ἀκοάς καὶ ἄλλα μυρία τοιαῦτα αἰτιώμενος, ἀμελήσας τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας λέγειν, ὅτι, ἐπειδὴ Ἀθηναίοις ἔδοξε βέλτιον εἶναι ἐμοῦ καταψηφίσασθαι, διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἐμοὶ βέλτιον αὐτὸν δέδοχται ἐνθάδε καθῆσθαι, καὶ δικαιότερον παραμένοντα ὑπέχειν τὴν δίκην ἢν ἂν κελεύσωσιν· ἐπεὶ νῆ τὸν κύνα, ὡς ἐγῶμαι, πάλαι ἂν ταῦτα τὰ νεῦρα καὶ τὰ ὀστᾶ ἦν περὶ Μέγαρον ἢ Βοιωτοῦς ἦν, ὑπὸ δόξης φερόμενα τοῦ βελτίστου, εἰ μὴ δικαιότερον ὦμην καὶ κάλλιον εἶναι πρὸ τοῦ φεύγειν τε καὶ ἀποδιδράσκειν ὑπέχειν τῇ πόλει δίκην ἦντιν' ἂν τάττη. ἀλλ' αἴτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον· εἰ δὲ τις λέγοι ὅτι ἄνευ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἔχειν καὶ ὀστᾶ καὶ νεῦρα καὶ ὅσα ἄλλα ἔχω οὐκ ἂν οἶός τ' ἦ ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι· ὡς μὲν-

più, andando a tastoni come nelle tenebre, usando un nome che non gli conviene, chiamino in questo modo il mezzo, come se fosse la causa stessa. *Ed è questo il motivo per cui qualcuno, ponendo intorno alla terra un vortice, suppone che la terra resti ferma per effetto del movimento del cielo, mentre altri le pone di sotto l'aria come sostegno, come se la terra fosse una madia piatta. Ma quella forza per la quale terra, aria e cielo ora hanno la migliore posizione che possano avere, questo né cercano, né credono che abbia una potenza divina, ma credono di aver trovato un Atlante più potente, più immortale e più capace di tenere l'universo, e non credono affatto che il bene e il conveniente siano ciò che veramente lega e tiene insieme.* Io mi sarei fatto col più grande piacere discepolo di chiunque, per poter apprendere quale sia questa causa; ma, poiché rimasi privo di essa e non mi fu possibile scoprirla da me né apprenderla da altri, ebbene, vuoi che ti esponga, o Cèbete, la seconda navigazione che intrapresi per andare alla ricerca di questa causa? ».

« Altro che, se voglio! » rispose¹⁷.

Ed ecco anche un testo del *Timeo*, in cui Platone riprende questo concetto del duplice ordine di cause, quello della « vera causa » (il Bene) e quello delle cause secondarie e subordinate (i mezzi per realizzare la vera causa); testo che risulta particolarmente significativo, perché, oltre a chiarire le cose dette nel *Fedone*, dimostra quella compattezza sistematica del pensiero

τοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἃ ποιῶ, καὶ ταῦτα νῶ πράττων, ἀλλ' οὐ τῆ τοῦ βελτίστου αἰρέσει, πολλῆ ἂν καὶ μακρὰ ῥαθυμία εἴη τοῦ λόγου.

¹⁷ *Fedone*, 99 B 2 - D 3: τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μὲν τί ἐστὶ τὸ αἷτιον τῶ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἷτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἷτιον· ὃ δὴ μοι φαίνονται ψηλαφῶντες οἱ πολλοὶ ὡσπερ ἐν σκότει, ἀλλοτρίῳ ὀνόματι προσχρώμενοι, ὡς αἷτιον αὐτὸ προσαγορεύειν. διὸ δὴ καὶ ὁ μὲν τις δίνην περιτιθεὶς τῆ γῆ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὴ ποιεῖ τὴν γῆν, ὁ δὲ ὡσπερ καρδόπῳ πλατεία βάθρον τὸν ἀέρα ὑπερείδει· τὴν δὲ τοῦ ὡς οἷόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κείσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἶονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν, ἀλλὰ ἡγοῦνται τούτου Ἄτλαντα ἂν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα συνέχοντα ἐξευρεῖν, καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἶονται. ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπη ποτὲ ἔχει μαθητῆς ὅτουοῦν ἥδιστ' ἂν γενοίμην· ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθη καὶ οὐτ' αὐτὸς εὐρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην, τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ἢ πεπραγματεύμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβητι;

Ἵπερφυῶς μὲν οὖν, ἔφη, ὡς βούλομαι.

platonico, sulla quale abbiamo già più volte richiamato l'attenzione:

« Tutte queste fanno parte delle cause ausiliarie, di cui Dio si serve come di ministri al suo servizio, per portare ad effetto quanto è possibile l'Idea dell'ottimo. Però, si opina dai più che queste non siano cause ausiliarie, ma vere cause di tutte le cose, in quanto raffreddano e riscaldano, condensano e fondono, e producono altri effetti di questo genere. Invece queste cause non sono in grado di avere ragione né intelligenza per nessuna cosa. Infatti, fra gli esseri quella alla quale solamente conviene possedere l'intelligenza, bisogna dire che è l'anima. E questa è invisibile, mentre fuoco e acqua e terra e aria sono tutti visibili. Ora, colui che ama intelligenza e scienza è necessario che segua da vicino come prime le cause della natura intelligente, e come seconde tutte quelle che si generano da altre che vengono mosse e necessariamente ne muovono altre. E in questo modo dobbiamo agire anche noi: dobbiamo dire dell'uno e dell'altro genere di cause, ma trattando separatamente quelle che con intelligenza sono artefici delle cose belle e buone e quelle che, essendo prive di intelligenza, producono quello che capita senz'ordine, ogni volta »¹⁸.

6. Conclusioni sulla dottrina dell'Intelligenza demiurgica espressa nel « Fedone »

Dalle pagine del *Fedone* che abbiamo letto ed esaminato, si ricavano le seguenti tre importanti conclusioni:

(a) la dottrina dell'Intelligenza come causa delle cose *non regge sul piano puramente fisico*, ossia mettendo accanto all'Intelligenza semplicemente gli elementi e le forze di natura fisica;

¹⁸ *Timeo*, 46 C 7 - E 6: Ταῦτ' οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρηταὶ τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ συναίτια ἀλλὰ αἷτια εἶναι τῶν πάντων, φύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνύοντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστίν. τῶν γὰρ ὄντων ὧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχὴν — τοῦτο δὲ ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀήρ σώματα πάντα ὀρατὰ γέγονεν — τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίνονται, δευτέρας. ποιητέον δὴ κατὰ ταῦτα καὶ ἡμῖν· λεκτέα μὲν ἀμφοτέρω τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐξεργάζονται.

(b) l'Intelligenza va connessa strutturalmente con il Bene, e proprio *nel Bene va posto il punto di riferimento irrinunciabile*, per poter spiegare il generarsi, il divenire e l'essere delle cose;

(c) per guadagnare questa prospettiva (così conclude l'ultimo passo del *Fedone* che abbiamo letto) è necessario compiere la « seconda navigazione », ossia *raggiungere il piano dell'intelligibile, di cui il Bene costituisce il vertice*; anzi, Platone ci dice addirittura necessario guadagnare la conoscenza del *meglio* e del *peggio*, ossia *la struttura bipolare dei Principi*.

In altri termini, risulta chiarissimo che *la teoria dell'intelligibile culminante nel Bene costituisce il vero punto d'appoggio per la comprensione dell'Intelligenza e delle sue funzioni*.

Si noti, in particolare, come Platone faccia richiamo per ben sedici volte al Bene o alle sue varie esplicazioni, ossia più del doppio delle volte in cui parla dell'Intelligenza, nelle tre pagine lette, proprio per mettere in evidenza nella maniera più accentuata possibile il nesso strutturale che lega in modo inscindibile *Intelligenza e Bene*.

Dunque, il messaggio di fondo del nostro filosofo può essere riassunto come segue: alla scoperta dell'Intelligenza come causa delle cose sono giunti anche i Fisici; però, restando sul piano puramente sensibile, il ruolo della causalità dell'Intelligenza si svuota per intero di qualsiasi efficacia; *solo con il guadagno della piramide metafisica e del suo vertice (il Bene), l'Intelligenza può acquistare il suo significato e la sua consistenza ontologica*.

III. RICHIAMI ALLA FIGURA TEORETICA DEL DEMIURGO NELLA « REPUBBLICA » E ALCUNE PRECISAZIONI SUI SUOI RAPPORTI CON LE IDEE DELLE COSE PRODOTTE DALLE ARTI

1. *Cenni al Demiurgo nei libri VI e VII della « Repubblica »*

Nella maggior parte dei dialoghi posteriori al *Fedone* la teoria dell'Intelligenza cosmica e del Demiurgo viene ripresa, nei limiti richiesti dalle differenti tematiche trattate e nella misura occorrente in tali contesti, a cominciare dalla *Repubblica*.

Nel primo passo in cui viene menzionato, il Demiurgo compare solo incidentalmente (in un contesto che già ben conosciamo

e che abbiamo sopra commentato), come « Artefice dei sensi », che ha costituito la facoltà del vedere e dell'essere visibile come la più preziosa ¹⁹.

Con più marcata accentuazione viene poi menzionato come *Ordinatore dei corpi celesti*, a proposito della trattazione dell'astronomia come una delle scienze necessarie per preparare alla dialettica il filosofo e l'uomo che dovrà reggere lo Stato. Anche qui, però, solo in maniera incidentale, e tuttavia assai istruttiva, perché dimostra che Platone aveva perfettamente già concepito la figura del Demiurgo come *Colui che ha ordinato il cielo e i corpi celesti nella migliore maniera possibile* ²⁰.

2. *La problematica del Demiurgo nel libro X della « Repubblica »*

Ma è soprattutto nel libro decimo della *Repubblica*, che Platone mette a punto alcuni concetti concernenti alcuni problemi del Demiurgo, sui quali non avrà più occasione di ritornare in altri scritti, e che, come vedremo, per molti aspetti risultano importantissimi.

Il nostro filosofo deve risolvere il problema dell'arte e del suo ruolo etico-politico ed educativo, e, per poter fare questo, deve precisare a quale livello essa si collochi in una visione globale della realtà, e in modo particolare a che livello si collochi l'oggetto dell'arte dal punto di vista ontologico, ossia quanto al *grado di essere* e quindi quanto al *grado di verità*.

Per poter raggiungere tali obiettivi, egli affronta il grande problema della struttura metafisica del reale, in un'ottica che gli dia le possibilità di risolvere la questione proposta.

L'essere vero, ossia l'essere al suo più alto grado, come ben

¹⁹ *Repubblica*, VI, 507 C 6-8: [...] ἐννεόηκας τὸν τῶν αἰσθήσεων δημιουργὸν ὅσω πολυτελεστάτην τὴν τοῦ ὀραῖν τε καὶ ὀραῖσθαι δύναμιν ἐδημιούργησεν;

²⁰ *Repubblica*, VII, 530 A 3 - B 4: Τῶ ὄντι δὴ ἀστρονομικόν, ἦν δ' ἐγώ, ὄντα οὐκ οἶει ταῦτόν πείσεσθαι εἰς τὰς τῶν ἄστρον φορὰς ἀποβλέποντα; νομιεῖν μὲν ὡς οἶόν τε κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ἔργα συστήσασθαι, οὕτω συνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ· τὴν δὲ νυκτὸς πρὸς ἡμέραν συμμετρίαν καὶ τούτων πρὸς μῆνα καὶ μηνὸς πρὸς ἐνιαυτόν καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον πρὸς τε ταῦτα καὶ πρὸς ἄλληλα, οὐκ ἄτοπον, οἶει, ἡγήσεται τὸν νομίζοντα γίγνεσθαι τε ταῦτα αἰεὶ ὡσαύτως καὶ οὐδαμῆ οὐδὲν παραλλάττειν, σῶμά τε ἔχοντα καὶ ὀρώμενα, καὶ ζητεῖν παντὶ τρόπῳ τὴν ἀλήθειαν αὐτῶν λαβεῖν;

sappiamo, è l'Idea; e poiché qui è oggetto di discussione la *technè*, Platone fa riferimento alle Idee che sono connesse appunto alle arti umane in generale, e in particolare alle Idee degli *artefacta*, ossia alle Idee delle cose che vengono prodotte dalle arti umane.

« Essere » ad un livello inferiore, simile a quello proprio delle Idee ma non vero essere come quello delle Idee, è quello delle cose che l'uomo costruisce e produce.

Ma c'è un ulteriore grado inferiore rispetto al vero essere, che coincide con la riproduzione puramente apparente delle cose, come ad esempio la riproduzione che il pittore fa dei vari oggetti.

Ecco, dunque, quale è la scala gerarchica dell'essere, considerato in questa prospettiva:

(a) vi è un essere che è tale per natura, ossia *nella sua verità*;

(b) vi è un essere debole, che è *riproduzione dell'essere vero*;

(c) vi è un essere come pura apparenza, che è al terzo grado a cominciare dall'essere vero (dall'essere che è tale per natura), perché è una copia di una copia, imitazione di una imitazione, *riproduzione di una riproduzione*.

Seguiamo il serrato ragionamento di Platone nei suoi passaggi focali.

3. *L'artefice umano e il suo modo di operare quando costruisce*

In base al criterio che ben conosciamo, su cui i libri della *Repubblica* che sopra abbiamo esaminato hanno molto insistito, Platone richiama il *procedimento sinottico* del metodo dialettico della riduzione della *molteplicità* sensibile alla *unità* dell'Idea. Ragionando sulla base di questo metodo, i *molteplici* tavoli e i *molteplici* letti si devono ridurre all'*unità* dell'Idea. Ma, in questo caso, le Idee non sono *una* sola, bensì *due*, appunto l'Idea di letto e quella di tavolo.

(È appena il caso che qui, incidentalmente, ricordiamo quei motivi, che ormai ben conosciamo e su cui Platone ha insistito già nei libri precedenti della *Repubblica*²¹, vale a dire il gioco ba-

²¹ Cfr., sopra, pp. 351 s., nota 89; cfr. anche pp. 186 ss. e 197 ss.

sato sull'*uno* e sul *due*, che viene fatto chiaramente per alludere alla protologia delle « Dottrine non scritte », al fine di ricordare che le Idee sono, ciascuna, una unità, ma esse stesse sono più di una. E il *due* cui qui si fa menzione, è scelto, come nei passi già sopra esaminati, proprio per richiamare la Diade in maniera metaforica, *la quale è appunto il Principio che spiega la molteplicità delle Idee medesime* e in generale la loro struttura numerica. In effetti, interpretazioni per spiegare il gioco uno/due su cui Platone insiste, finora non sono state trovate²²).

Ebbene, quando gli artefici fabbricano letti e tavole, *guardano all'Idea in sé*, e cercano di realizzarla in maniera adeguata. Ma ciò che gli artefici costruiscono è *una copia dell'Idea*, non l'Idea in sé, che essi debbono presupporre proprio in quanto tale, per poter operare.

Ecco il testo:

« Vuoi, dunque, che noi incominciamo l'esame di qui, secondo il metodo consueto? Infatti, abbiamo preso la consuetudine di porre un'Idea singola per ciascuno di quei gruppi di molte cose, ai quali riferiamo il medesimo nome. O non comprendi? ».

« Comprendo ».

« Poniamo, allora, quella che vuoi di queste cose: per esempio, se vuoi, ci sono molti letti e molte tavole ».

« Come no? ».

« Ma le Idee che riguardano questi oggetti sono due: l'una del letto, l'altra del tavolo ».

« Sì ».

« Ora non abbiamo anche la consuetudine di dire che l'artefice dell'uno e dell'altro di questi mobili, guarda l'Idea, e in questo modo uno costruisce i letti, l'altro le tavole di cui facciamo uso, e anche gli altri oggetti nel medesimo modo? *Infatti, certamente l'Idea medesima nessuno degli artefici la costruisce. E come potrebbe?* ».

« In nessun modo »²³.

²² Si rilegga, su questo tema, il passo di GADAMER che riportiamo alle pp. 350 s.

²³ *Repubblica*, X, 596 A 5 - B 11: Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἐν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν. ἢ οὐ μανθάνεις; Μανθάνω.

Θῶμεν δὴ καὶ νῦν ὅτι βούλει τῶν πολλῶν. οἷον, εἰ 'θέλεις, πολλάί πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι.

Πῶς δ' οὐ;

Questo passo riprende un concetto già chiarito con maggiore ampiezza in un parallelo del *Cratilo*, che è opportuno qui richiamare, perché getta luce sulla figura del Demiurgo e sulla sua funzione in senso molto generale; e proprio per questo è bene tenerlo presente al fine di non fraintendere la concezione di Platone su questa figura, che egli sfrutta a livello teoretico.

Nel passo della *Repubblica* che abbiamo letto, si richiamano esempi di *mobili*; nel passo del *Cratilo* si richiamano, invece, esempi di *attrezzi* o *strumenti*, al fine di potere analogicamente illustrare il linguaggio, che viene inteso appunto come uno *strumento* per cogliere e comunicare le cose. Allorché si vuole tessere, bisogna fare uso di quello specifico strumento che è la spola, la quale ha la capacità di sceverare e di tessere i fili. E allorché si vuole perforare qualcosa, occorre fare uso del trapano. In modo analogo, se vogliamo ben distinguere le cose e comunicarle e insegnarle agli altri, dobbiamo usare uno strumento, che è quello del « nome », il quale è appunto sceverativo e comunicativo dell'essenza delle cose.

Inoltre, precisa Platone, affinché la spola possa funzionare in maniera adeguata e di conseguenza possa essere ben usata, deve essere costruita da colui che possiede l'arte del fabbricare queste cose, ossia dal falegname. E così anche il trapano, per le medesime ragioni, deve essere costruito da chi possiede l'arte relativa, ossia dal fabbro. La stessa cosa vale per i nomi: per essere adeguati, questi devono essere coniatati da colui che possiede l'arte dei nomi, e costui è il più raro fra gli artefici (δημιουργοί) e il più difficile da trovarsi fra gli uomini.

Ma il punto che maggiormente ci interessa è il seguente.

Gli artefici (i « demiurghi »), per poter fare in maniera adeguata lo strumento che costruiscono a quali criteri debbono attenersi? (a) In primo luogo, debbono guardare all'Idea corrispon-

Ἄλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης.

Ναί.

Οὐκοῦν καὶ εἰώθαμεν λέγειν ὅτι ὁ δημιουργὸς ἑκατέρου τοῦ σκεύους πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ ὁ μὲν τὰς κλίνας, ὁ δὲ τὰς τραπέζας, αἷς ἡμεῖς χρώμεθα, καὶ τᾶλλα κατὰ ταῦτά; οὐ γάρ που τὴν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν· πῶς γάρ;

Οὐδαμῶς.

dente, a *ciò che è in sé*, ossia alla natura stessa della cosa alla quale mirano. (b) Inoltre, debbono prendere attentamente in considerazione *il materiale che bisogna utilizzare per realizzare l'Idea dello strumento e scegliere quello opportuno*: legno adeguato per le spole, ferro per il trapano, le sillabe adatte per il conio dei nomi che debbono esprimere la natura delle cose nella maniera più conveniente.

Socrate - Orsù, dunque, esamina dove guarda il legislatore dei nomi. Esaminalo muovendo dalle cose di prima. Guardando dove, il falegname fa la spola? Non guarda a qualcosa che per natura serva a tessere?

Ermogene - Sicuramente.

Socrate - E allora, se la spola gli si rompe mentre sta facendola, ne farà ancora un'altra guardando a quella rotta, oppure a *quell'Idea alla quale guardava anche quando faceva la spola che gli si è rotta?*

Ermogene - A quell'Idea, mi pare.

Socrate - E allora, non sarebbe giustissimo, se noi la chiamassimo *la spola che è in sé?*

Ermogene - Mi pare.

Socrate - Dunque, allorché si debba fare una spola per un vestito leggero o pesante o di lino o di lana o di qualsiasi altro tipo, tutte queste spole *bisogna che abbiano l'Idea della spola*; e quella che per sua natura è la migliore per ciascun vestito, questa natura bisogna conferirla a ciascuna opera?

Ermogene - Sì.

Socrate - E al medesimo modo anche per gli altri strumenti: una volta che si sia trovato lo strumento per natura idoneo a ciascun lavoro bisogna riportarlo in ciò con cui lo si fa, non come si vuole, ma come bisogna per natura. Infatti il trapano, che, come pare, per natura serve ad una opera particolare, bisogna saperlo fare in ferro.

Ermogene - Sicuramente.

Cratilo - E la spola, che per sua natura serve ad una opera particolare, in legno.

Ermogene - È così.

Socrate - Infatti ciascuna spola dicevamo che per natura serviva ad una specie di tessuto, come sembra; e così tutte le altre cose.

Ermogene - Sì²⁴.

²⁴ *Cratilo*, 389 A 5 - D 3:

ΣΩ. Ἴθι δὴ, ἐπίσκεψαι ποῖ βλέπων ὁ νομοθέτης τὰ ὀνόματα τίθεται· ἐκ τῶν ἔμπροσθεν δὲ ἀνάσκεψαι. ποῖ βλέπων ὁ τέκτων τὴν κερκίδα ποιεῖ; ἄρ' οὐ πρὸς τοιοῦτόν τι ὃ ἐπεφύκει κερκίζειν;

EPM. Πάνυ γε.

Naturalmente, a noi qui non interessa direttamente la complessa questione del demiurgo del linguaggio, e quindi la lasciamo da parte; ma per il momento non ci interessa neppure la questione del *materiale opportuno*, che ogni artefice deve usare. Ci preme, invece, fissare l'attenzione sul *ruolo che le Idee svolgono nell'attività e nell'opera degli « artefici »* (demiurghi): in generale gli artefici costruiscono in funzione dell'Idea, *ad essa riferendosi come a modello*; essi, però, non costruiscono l'Idea, ma ne presuppongono l'essere.

4. *Lo pseudo-artefice come riproduttore di pure parvenze*

E ora torniamo al passo del libro decimo della *Repubblica* da cui abbiamo preso le mosse, e seguiamone il filo del ragionamento.

Platone ci vuole condurre ad una precisa distinzione gerarchica dei « demiurghi », ossia degli artefici; e proprio per raggiungere questo scopo, fa un discorso in un certo senso provocatorio, per preparare adeguatamente il lettore, iniziando dal piano più basso, e precisamente non dall'artefice al livello superiore e nemmeno dall'artefice ad un grado inferiore, *ma da colui che dell'artefice è solo un imitatore* (una sorta di pseudo-demiurgo).

E il discorso provocatorio di Platone inizia proprio col pre-

ΣΩ. Τί δέ; ἂν καταγῆ αὐτῷ ἡ κερκίς ποιοῦντι, πότερον πάλιν ποιήσει ἄλλην πρὸς τὴν κατεαγυῖαν βλέπων, ἢ πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος πρὸς ὅπερ καὶ ἦν κατέαξεν ἐποιεῖ;

ΕΡΜ. Πρὸς ἐκεῖνο, ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐκεῖνο δικαιοτάτ' ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς καλέσαιμεν;

ΕΡΜ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐπειδὴν δέη λεπτῷ ἱματίῳ ἢ παχεῖ ἢ λινῷ ἢ ἐρεῶ ἢ ὀπωιοῦν τι κερκίδα ποιεῖν, πάσας μὲν δεῖ τὸ τῆς κερκίδος ἔχειν εἶδος, οἷα δ' ἐκάστῳ καλλίστη ἐπεφύκει, ταύτην ἀποδιδόναι τὴν φύσιν εἰς τὸ ἔργον ἕκαστον;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Καὶ περὶ τῶν ἄλλων δὴ ὀργάνων ὁ αὐτὸς τρόπος· τὸ φύσει ἐκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον ἐξευρόντα δεῖ ἀποδοῦναι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἂν ποιῆ [τὸ ἔργον], οὐχ οἷον ἂν αὐτὸς βουλευθῆ, ἀλλ' οἷον ἐπεφύκει. τὸ φύσει γὰρ ἐκάστῳ, ὡς ἔοικε, τρύπανον πεφυκὸς εἰς τὸν σίδηρον δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι.

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Καὶ τὴν φύσει κερκίδα ἐκάστῳ πεφυκυῖαν εἰς ξύλον.

ΕΡΜ. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Φύσει γὰρ ἦν ἐκάστῳ εἶδει ὑφάσματος, ὡς ἔοικεν, ἐκάστη κερκίς, καὶ τἄλλα οὕτως.

ΕΡΜ. Ναί.

sentare *questo pseudo-demiurgo come artefice di tutto*. Costui, infatti, sa presentare tutte le cose che gli altri artefici producono, e addirittura tutti i vegetali, tutti gli animali e anche se medesimo, e perfino tutto ciò che è in cielo e nell'Ade.

Costui, per la verità, può essere imitato da chiunque e con estrema facilità: basta prendere uno specchio e farlo girare dappertutto, in modo che via via esso colga e rispecchi tutto; e appunto in questo modo è possibile *riprodurre* nello specchio tutte le cose di cui si diceva.

Ora, costui che può riprodurre così facilmente tutte le cose, in realtà non le produce affatto, ma *riproduce semplicemente pure apparenze o parvenze*.

Ecco il testo:

« E ora ascolta: come chiami quest'altro artefice? ».

« Quale? ».

« Quello che fa tutte le cose che fanno ciascuno e tutti gli altri operai ».

« Tu parli di un uomo portentoso e mirabile ».

« Non dirlo ancora; ma presto dovrai dire ancora di più. Infatti questo stesso operatore non solo è capace di fare tutti i mobili, ma fa anche tutto ciò che cresce dalla terra e produce tutti i viventi, e tra gli altri anche se stesso, e oltre a queste cose egli produce la terra e il cielo e gli Dei, e tutto ciò che è nel cielo e nell'Ade ».

« Parli di un sapiente davvero mirabile ».

« Non ci credi? » dissi. « Ma dimmi: non credi assolutamente che esista un tale artefice, o che un produttore di tutte queste cose in un certo modo ci sia e in un certo modo no? O ti accorgi che tu stesso, in un certo modo, saresti in grado di produrre tutte queste cose? ».

« E quale modo » disse « dovrebbe essere questo? ».

« Non è difficile » dissi « ma lo si può produrre velocemente in molti modi; il modo più veloce in certo senso, sarebbe, se vuoi, quello di prendere uno specchio e girarlo per ogni dove: in questo modo farai velocemente il Sole e ciò che è nel cielo, velocemente la Terra, e velocemente te stesso e gli altri animali e suppellettili e piante e tutte le cose di cui poco fa si diceva ».

« Sì » disse. « Apparenze, ma non cose che siano veramente in realtà ».

« Bene » dissi « vieni in soccorso come si conviene al nostro ragionamento: infatti, fra tali artefici, credo, rientra altresì il pittore, o no? ».

« E come no? ».

« Ma dirai che non fa vere, credo, le cose che egli fa. Ep-

pure, in un certo modo, anche il pittore fa un letto. O no? ».

« Sì, egli pure fa l'apparenza di un letto » disse²⁵.

5. *L'Artefice divino o « Fiturgo » come produttore delle Idee degli artefatti*

Nel primo passo si è detto che il falegname fa il letto, ma non l'Idea di letto; nel secondo si è parlato di chi produce semplicemente una apparenza del letto, una pura immagine del medesimo.

Di conseguenza, dal punto di vista ontologico, bisognerà distinguere tre differenti livelli, come sopra abbiamo già precisato:

(a) quello dell'*Idea*, che costituisce il livello di ciò che è di per sé essere;

(b) quello degli *oggetti prodotti dalle varie tecniche*, che non costituiscono l'essere in sé, bensì qualcosa che assomiglia all'essere, ossia una forma debole di essere rispetto al vero essere;

²⁵ *Repubblica*, X, 596 B 12 - E 11: 'Αλλ' ὄρα δὴ καὶ τόνδε τίνα καλεῖς τὸν δημιουργόν.

Τὸν ποῖον;

Ὅς πάντα ποιεῖ, ὅσαπερ εἰς ἕκαστος τῶν χειροτεχνῶν.

Δεινόν τινα λέγεις καὶ θαυμαστὸν ἄνδρα.

Οὐπω γε, ἀλλὰ τάχα μᾶλλον φήσεις. ὁ αὐτὸς γὰρ οὗτος χειροτέχνης οὐ μόνον πάντα οἷός τε σκεύη ποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα ἅπαντα ποιεῖ καὶ ζῶα πάντα ἐργάζεται, τὰ τε ἄλλα καὶ ἑαυτὸν, καὶ πρὸς τούτοις γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ θεοὺς καὶ πάντα τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν Ἄϊδου ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἐργάζεται.

Πάνυ θαυμαστὸν, ἔφη, λέγεις σοφιστήν.

Ἄπιστεῖς; ἦν δ' ἐγώ. καὶ μοι εἶπέ, τὸ παράπαν οὐκ ἂν σοι δοκεῖ εἶναι τοιοῦτος δημιουργός, ἢ τινὶ μὲν τρόπῳ γενέσθαι ἂν τούτων ἁπάντων ποιητής, τινὶ δὲ οὐκ ἂν; ἢ οὐκ αἰσθάνη ὅτι κἂν αὐτὸς οἷός τ' εἴης πάντα ταῦτα ποιῆσαι τρόπῳ γέ τινι;

Καὶ τίς, ἔφη, ὁ τρόπος οὗτος;

Οὐ χαλεπός, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλὰ πολλαχῆ καὶ ταχὺ δημιουργούμενος, τάχιστα δὲ που, εἰ θέλεις λαβὼν κάτοπτρον περιφέρειν πανταχῆ· ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτὸν τε καὶ τᾶλλα ζῶα καὶ σκεύη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ ἐλέγετο.

Ναί, ἔφη, φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ.

Καλῶς, ἦν δ' ἐγώ, καὶ εἰς δέον ἔρχη τῷ λόγῳ. τῶν τοιούτων γὰρ οἶμαι δημιουργῶν καὶ ὁ ζωγράφος ἐστίν. ἢ γάρ;

Πῶς γὰρ οὐ;

Ἄλλὰ φήσεις οὐκ ἀληθῆ οἶμαι αὐτὸν ποιεῖν ἢ ποιεῖ. καίτοι τρόπῳ γέ τινι καὶ ὁ ζωγράφος κλίνην ποιεῖ· ἢ οὐ;

Ναί, ἔφη, φαινομένην γε καὶ οὗτος.

(c) quello della *pura imitazione per immagine* (pittorica o poetica), che costituisce una pura parvenza dell'essere.

Se prendiamo come esempio il letto, si possono intendere perfettamente sia i tre livelli, sia la funzione che è propria di coloro che operano su di essi, nel modo che segue:

(a) al primo livello vi è il letto che è per natura (il vero essere), prodotto da Dio;

(b) al secondo livello vi è il letto comune (un essere inferiore al primo, simile ma non vero essere), prodotto dal falegname;

(c) al terzo livello vi è il letto come immagine (pura parvenza dell'essere), prodotta ad opera del pittore o del poeta.

Leggiamo il testo platonico:

« E che cosa fa il fabbricante di letti? Non dicevi poco fa che egli fa non l'Idea, che noi diciamo essere ciò che è il letto, ma un qualsiasi letto? ».

« Lo dicevo, infatti ».

« Dunque, se non fa ciò che è, non farà l'essere, bensì qualcosa di simile all'essere, ma non un essere. E se qualcuno dicesse che l'opera del fabbricante di letti o di qualsiasi altro fabbricante è essere in senso compiuto, rischierebbe di dire cosa non vera ».

« Certamente » disse « almeno come sembrerebbe a coloro che hanno pratica di questi ragionamenti ».

« Allora non meravigliamoci se anche questo rispetto alla realtà sia una cosa debole ».

« No, infatti ».

« Vuoi dunque » dissi « che basandoci su queste cose cerchiamo chi sia questo imitatore? ».

« Se vuoi » disse.

« Dunque, questi ci risultano tre letti: *uno è quello che è in natura, e che potremmo dire, credo, che lo abbia prodotto Dio. O qualcun altro?* ».

« Nessuno, credo ».

« Uno è quello che fa il falegname ».

« Va bene ».

« E uno è quello che fa il pittore. O no? ».

« Sia » disse.

« *E che il pittore, il fabbricante di letti e Dio sono tre che sovrintendono a tre speci di letti* ».

« Sì, tre »²⁶.

²⁶ *Repubblica*, X, 597 A 1 - B 15: Τί δὲ ὁ κλινοποιός; οὐκ ἄρτι μέντοι ἔλεγεσ ὅτι οὐ τὸ εἶδος ποιεῖ, ὃ δὴ φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη, ἀλλὰ κλίνην τινά;

Il punto più delicato di questo passo è quello in cui Platone afferma senza mezzi termini che *il letto per natura, ossia l'Idea stessa di letto, è prodotto da Dio*. Tale affermazione suscita complessi problemi, intorno ai quali la maggioranza degli studiosi ha preferito passare sopra in vario modo, e comunque senza prenderli in debita considerazione.

Ma Platone su questo insiste in una maniera ben determinata.

In primo luogo, egli riprende la tematica dell'*uno* e dei *mol- ti*, specificando che per ogni gruppo di oggetti che noi chiamiamo con un dato nome, Dio ha creato una sola Idea: *una e non più di una*. Anzi, egli presenta qui addirittura un argomento connesso in una certa misura con la problematica che, come abbiamo già sopra ricordato esaminando il *Parmenide*, ha dato origine ad una serie di complesse e vivaci polemiche, sia nell'Accademia sia fuori della Scuola ²⁷.

Dio ha fatto *un solo* letto in natura, e così sarà per sempre. Infatti, se ce ne fossero *due*, si imporrebbe la necessità di un *ter-*

Ἔλεγον γάρ.

Οὐκοῦν εἰ μὴ ὃ ἔστιν ποιεῖ, οὐκ ἂν τὸ ὄν ποιοῖ, ἀλλὰ τι τοιοῦτον οἶον τὸ ὄν, ὄν δὲ οὐ· τελέως δὲ εἶναι ὄν τὸ τοῦ κλινουργοῦ ἔργον ἢ ἄλλου τινὸς χειροτέχνου εἴ τις φαίη, κινδυνεύει οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγειν;

Οὐκουν, ἔφη, ὡς γ' ἂν δόξειεν τοῖς περὶ τοὺς τοιούσδε λόγους διατρίβουσιν.

Μηδὲν ἄρα θαυμάζωμεν εἰ καὶ τοῦτο ἀμυδρόν τι τυγχάνει ὄν πρὸς ἀλήθειαν.

Μὴ γάρ.

Βούλει οὖν, ἔφην, ἐπ' αὐτῶν τούτων ζητήσωμεν τὸν μιμητὴν τοῦτον, τίς ποτ' ἐστίν;

Εἰ βούλει, ἔφη.

Οὐκοῦν τριτταί τινες κλῖναι αὐταὶ γίνονται· μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὔσα, ἣν φαῖμεν ἂν, ὡς ἐγῶμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. ἢ τίν' ἄλλον;

Οὐδένα, οἶμαι.

Μία δέ γε ἦν ὁ τέκτων.

Ναί, ἔφη.

Μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος. ἢ γάρ;

Ἔστω.

Ζωγράφος δὴ, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἶδεσι κλινῶν.

Ναὶ τρεῖς.

²⁷ Cfr. quanto diciamo al riguardo, sopra, pp. 372 s.

zo, cui quei due dovrebbero fare necessario riferimento; ma, allora, il vero letto per natura sarebbe questo terzo.

Questo argomento se, invece di essere inteso semplicemente *in chiave ontologica*, venisse letto *in chiave henologica*, risulterebbe quasi ovvio: spiegare significa sempre *uni*-ficare; perciò l'ipotesi dei due letti ideali fatti da Dio, supporrebbe necessariamente un terzo *uni*-ficante i due supposti; infatti, anche due letti ideali, per poter essere intesi come tali, implicherebbero non già una irriducibile *dualità*, bensì qualcosa di *uno e identico* contenuto in ciascuno dei due, pur differenziati fra loro.

Ma per chi faticasse a capire in che senso Platone parli di un *Dio produttore* (Demiurgo) del *letto-che-è-per-natura* (Idea di letto), il nostro filosofo chiama in causa il termine « Fiturgo » (φυτουργός), che in greco comunemente significava piantatore, ma che qui viene utilizzato con un preciso riferimento al termine φύσις (natura) con cui è coniato, proprio per esprimere il concetto di *Produttore della natura*, ribadendo che Costui non solo ha prodotto la natura del letto, ma che ha fatto anche secondo la loro *natura* le altre cose che ha prodotto.

Ecco l'importante testo:

« Dio, sia che non volesse sia che ci fosse una necessità di non farne più di uno in natura, ne fece solamente uno, quel letto che veramente è; né due né più furono prodotti da Dio, né saranno prodotti ».

« E perché? » disse.

« Perché » risposi « se anche ne facesse due soli, ne comparirebbe, a sua volta, un terzo, di cui quei due possederebbero l'Idea; e questo sarebbe il letto che veramente è, e non i due ».

« Giusto » disse.

« E Dio, sapendo queste cose, credo, e volendo essere creatore del letto che veramente è e non di un qualsiasi letto, né fabbricante di letti, ne credè uno per natura unico ».

« Sembra ».

« Dunque, vuoi che lo chiamiamo *produttore della natura* di esso, o qualcosa di simile? ».

« È giusto » disse « poiché e questo e le altre cose egli le ha create secondo natura »²⁸.

²⁸ *Repubblica*, X, 597 C 1 - D 8: 'Ο μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὅ ἐστιν κλίνη· δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν.

6. La gerarchia dei « demiurghi »

Allora, la gerarchia dei « demiurghi », cui sopra abbiamo già fatto cenno, è ormai chiara: al vertice c'è il Demiurgo o Artefice divino, che qui è denominato anche « Fiturgo », ossia, come abbiamo detto, creatore delle cose di cui stiamo parlando *nella loro natura e nel loro vero essere*; a lui fanno seguito i « demiurghi » o « artefici umani », ossia i produttori di tutti gli oggetti della tecnica umana; e, come nel primo brano che abbiamo letto ci è stato detto, gli artefici umani hanno bisogno, per produrre le cose che producono, proprio di ciò che l'Artefice divino ha creato; al terzo grado, infine, non c'è più un vero e proprio artefice, ma colui che produce le immagini, e quindi un semplice imitatore (uno pseudo-artefice, dunque).

Ed ecco le conclusioni di Platone:

« E il falegname, non lo chiamiamo artefice del letto? ».

« Sì ».

« E anche il pittore, noi lo chiameremo artefice e costruttore di esso? ».

« In nessun modo ».

« Ma che cosa dirai che sia, costui, rispetto al letto? ».

« Questo » disse « mi pare il nome da dargli in modo appropriato: imitatore della cosa di cui gli altri sono artefici ».

« E sia » dissi. « Colui che produce il terzo generato, a partire dalla natura e scendendo, lo chiami imitatore? ».

« Certamente » disse²⁹.

Πῶς δὴ; ἔφη.

Ὅτι, ἤν δ' ἐγώ, εἰ δύο μόνας ποιήσειεν, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη ἧς ἐκεῖναι ἂν αὐτὰ ἀμφοτέραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὃ ἔστιν κλίνη ἐκεῖνη ἀλλ' οὐχ αἱ δύο.

Ὅρθῶς, ἔφη.

Ταῦτα δὴ οἶμαι εἰδῶς ὁ θεός, βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως οὕσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινὸς μηδὲ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν.

Ἐοικεν.

Βούλει οὖν τοῦτον μὲν φυτουργὸν τούτου προσαγορεύωμεν, ἢ τι τοιοῦτον;

Δίκαιον γοῦν, ἔφη, ἐπειδὴ περ φύσει γε καὶ τοῦτο καὶ τὰλλα πάντα πεποίηκεν.

²⁹ *Repubblica*, X, 597 D 9 - E 5: Τί δὲ τὸν τέκτονα; ἄρ' οὐ δημιουργὸν κλίνης;

Ναί.

Ἢ καὶ τὸν ζωγράφον δημιουργὸν καὶ ποιητὴν τοῦ τοιούτου;

Οὐδαμῶς.

7. Dio come il vero buono e richiamo alla bipolarità dei Principi per spiegare i beni e i mali

Sulle implicanze teoretiche di questo problema torneremo più avanti, nelle conclusioni di questo stesso capitolo. Qui ci preme, piuttosto, al fine di ben intendere appunto le conclusioni alle quali riteniamo necessario pervenire, riportare un ultimo passo in cui Platone ci dice espressamente quali siano le caratteristiche di Dio, che, ovviamente, è quello stesso Dio-Artefice o Fiturgo, di cui ci ha parlato sopra, e che, come dovrebbe ormai apparire ben chiaro (ma su questo torneremo ancora subito avanti), sarebbe un grave errore ermeneutico confondere con l'Idea del bene.

Come espressamente chiarirà nel *Timeo*, già in questo dialogo Platone afferma che Dio è « il buono » (ἀγαθός) (in termini moderni diremmo il buono in senso *personale*), non il Bene (τὸ ἀγαθόν) in senso *impersonale*:

« Si deve sempre rappresentare Dio quale è in realtà, sia che uno ne tratti nei canti epici, sia nella lirica, sia nella tragedia ».

« Si deve, in effetti ».

« E allora, Dio non è buono nell'essere, e non si deve anche dire in questo modo? ».

« E come no? ».

« Ma nessuna delle realtà buone è nociva. O no? ».

« Non mi sembra ».

« Ma, allora, ciò che non è nocivo, nuoce? ».

« In nessun modo ».

« E ciò che non nuoce, forse, fa qualcosa di male? ».

« Neppure questo ».

« E chi non fa niente di male, non dovrebbe essere neppure causa di alcun male? ».

« E come lo potrebbe? ».

« E allora, il bene è giovevole? ».

« Sì ».

« Dunque, è causa di benessere? ».

« Sì ».

Ἄλλὰ τί αὐτὸν κλίνης φήσεις εἶναι;

Τοῦτο, ἢ δ' ὅς, ἔμοιγε δοκεῖ μετριώτατ' ἂν προσαγορεύεσθαι, μιμητῆς οὐ ἐκεῖνοι δημιουργοί.

Εἶεν, ἦν δ' ἐγὼ· τὸν τοῦ τρίτου ἄρα γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως μιμητὴν καλεῖς;

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

« Allora il bene non è causa di ogni cosa, ma è causa delle cose buone, mentre dei mali non è causa ».

« Assolutamente » rispose.

« Dunque » dissi « dal momento che Dio è buono, non potrebbe essere causa di tutte le cose, come dicono i più; ma per gli uomini è causa di poche cose, mentre di molte non è causa. Infatti per noi sono molto minori i beni rispetto ai mali; e dei beni non si deve dare la causa a nient'altro, mentre dei mali si dovrà cercare qualche altra causa, ma non Dio »³⁰.

Evidentemente, così come Dio è causa delle cose buone, perché è l'Intelligenza che realizza il Bene nelle sue varie forme al più alto grado possibile e il Bene supremo in generale è Principio di ogni forma di bene specifico e particolare, il Principio del male è il Principio antitetico al Bene, soprattutto nella sua forma sensibile, come risulta da questo passo parallelo del *Teeteto*:

Socrate - Non è possibile che i mali periscano, o Teodoro — infatti è necessario che ci sia sempre qualcosa di con-

³⁰ *Repubblica*, II, 379 A 7 - C 7: [...] οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὧν, αἰεὶ δὴ-
που ἀποδοτέον, ἐάντε τις αὐτὸν ἐν ἔπεσιν ποιῆ ἐάντε ἐν μέλεσιν ἐάντε ἐν
τραγωδία.

Δεῖ γάρ.

Οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῶ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτω

Τί μὴν;

Ἄλλὰ μὴν οὐδὲν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερόν· ἦ γάρ;

Οὐ μοι δοκεῖ.

Ἄρ' οὖν ὁ μὴ βλαβερόν βλάπτει;

Οὐδαμῶς.

Ὁ δὲ μὴ βλάπτει κακὸν τι ποιεῖ;

Οὐδὲ τοῦτο.

Ὁ δὲ γε μηδὲν κακὸν ποιεῖ οὐδ' ἂν τινος εἴη κακοῦ αἴτιον;

Πῶς γάρ;

Τί δέ; ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν;

Ναί.

Αἴτιον ἄρα εὐπραγίας;

Ναί.

Οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ
ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον.

Παντελῶς γ', ἔφη.

Οὐδ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος,
ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλὰ ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ
ἀναίτιος· πολὺ γὰρ ἐλάττω τὰ ἀγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν, καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν
οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἅττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια,
ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.

trapposto al Bene —, né è possibile che essi abbiano sede fra gli Dei, ma si aggirano di necessità intorno alla natura mortale e intorno a questo luogo. Perciò bisogna cercare di fuggire di qui verso laggiù al più presto possibile. E la fuga è l'assimilazione a Dio nella misura del possibile; e l'assimilazione è diventare giusto e santo con saggezza³¹.

Il richiamo ai Principi bipolari per spiegare i beni e i mali (ossia al Principio del Bene e al Principio opposto al Bene) è esemplare. Ma su questo problema torneremo a conclusione del capitolo.

IV. LA FIGURA E L'ATTIVITÀ DEL DEMIURGO NEL « SOFISTA »

1. *Arte divina e arte umana*

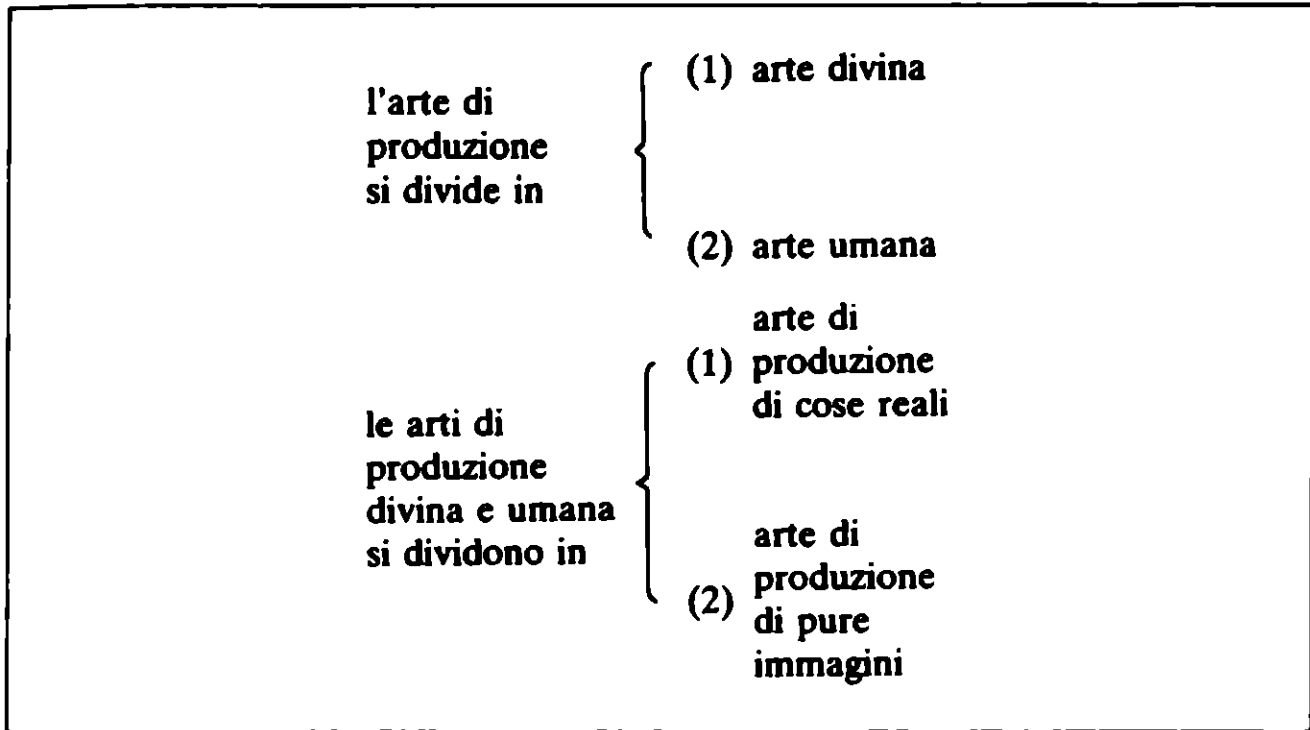
Ulteriori importanti indicazioni sulla figura del Demiurgo ci vengono date da Platone nel *Sofista*, alla fine del dialogo. Ma, anche in questo caso, la maggior parte degli studiosi ha preferito sorvolare su tali affermazioni, o comunque metterle in tutto o in parte in parentesi, non dando ad esse quel rilievo globale e strutturale che invece meritano.

Al fine di pervenire alle conclusioni sulla figura del sofista e sulla posizione ontologica dell'oggetto su cui verte l'azione del sofista medesimo, Platone traccia un quadro generale delle attività produttrici (arti creatrici), seguendo lo schema diairetico-dicotomico, che, come abbiamo visto, è una delle linee maestre del dialogo. E, nella dicotomia, Platone segue una duplice scansione: una che potremmo chiamare *verticale*, ed una *orizzontale*. In senso verticale la diairesi mette in evidenza la differenza fra (1) l'arte produttiva *divina* e (2) l'arte produttiva *umana*; e, per ciascuna di queste, mette ulteriormente in evidenza (1) la produzio-

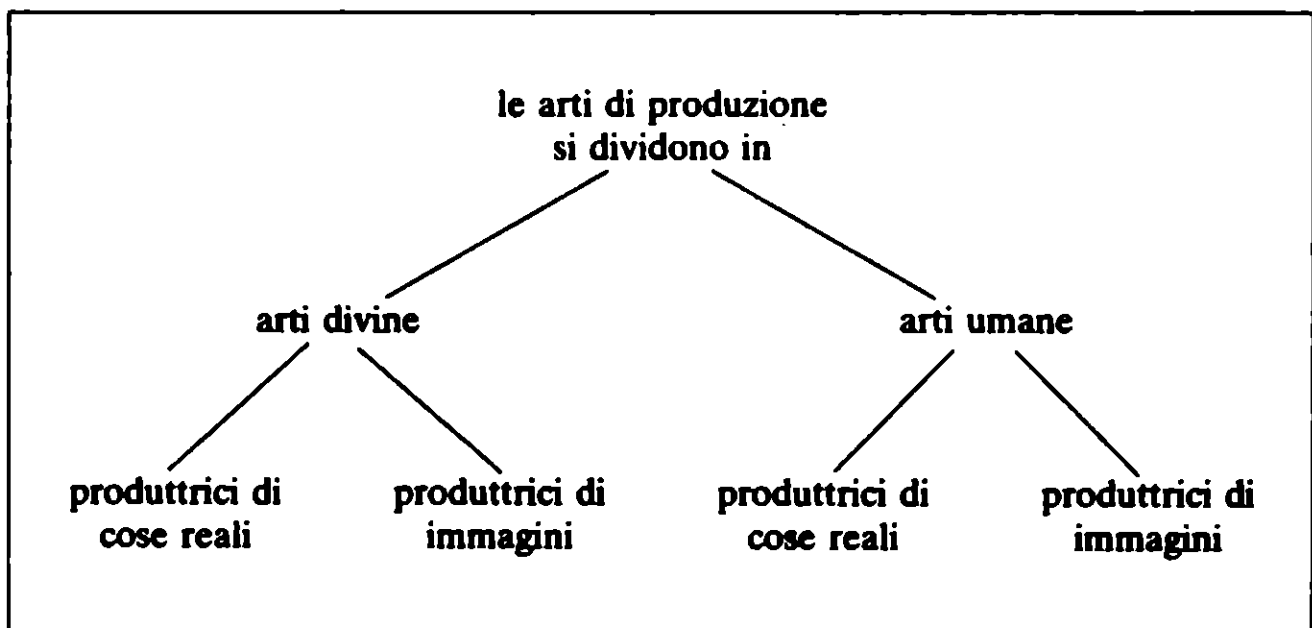
³¹ *Teeteto*, 176 A 5 - B 3:

ΣΩ. Ἄλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε — ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ αἰεὶ εἶναι ἀνάγκη — οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

ne di *cose reali* e (2) la produzione di *immagini*, come schematicamente potremmo rappresentare nel modo che segue:



Seguendo la scansione orizzontale, potremmo rappresentare la suddivisione platonica nel modo seguente:



Bisogna rilevare, tuttavia, che questa scansione potrebbe essere ricostruita anche *in senso geometrico e matematico*, natural-

mente in chiave analogica, come lo stesso Platone fa intendere con esplicite indicazioni, e come Gaiser ha cercato di mostrare in maniera assai perspicace³².

L'illustrazione di questa scansione in generale ci porterebbe in larga misura fuori tema; perciò ci concentreremo sul punto focale, che consiste nell'arte di produzione (nella creazione) divina.

2. *Arte produttiva e creazione demiurgica come un portare dal non-essere all'essere*

Sul concetto di « arte produttiva », di ποιήσις, Platone si era già espresso in maniera precisa nel *Simposio*. « Poiesis » è un termine che abbraccia l'intera sfera che include ogni forma di attività produttiva che sia *in grado di portare dal non-essere all'essere* (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν).

« Poiesis » è, dunque, il portare *dal non-essere all'essere*.

Tuttavia, rileva Platone, si è soliti chiamare « poeti » (ποιηταί), ossia « creatori », solamente coloro che si occupano di poesia e di musica, anche se, in realtà, il termine *poiesis* vale *per l'intera sfera dell'arte produttiva*. Nel linguaggio comune si è applicato il termine ad una sola parte (si è chiamato, in altre parole, con il nome dell'intero solo *una parte* di esso).

Si tenga presente che non si può tradurre il passo del *Simposio* mantenendo la polivalenza lessicale del termine *poiesis* (ποίησις), se non in maniera parziale (e cioè non ricoprendo l'intera area semantica che in greco esso include). Infatti, « poesia » rende molto bene il termine ποιήσις dal punto di vista filologico; ma per il lettore moderno « poesia » richiama solamente una realtà specifica; e soprattutto tale termine ha perduto il nesso con *poiein* (ποιεῖν), ossia con il « fare » e il « produrre » in senso generale. Molto meno inadeguata è la traduzione di « poiesis » con « creazione », perché anche per noi moderni la poesia è creazione; e inoltre ogni tipo di attività produttiva viene comunemente considerato una forma di creazione (perfino nel linguaggio economico e commerciale il termine « creazione » viene oggi usato in questo senso).

Tuttavia, la traduzione del termine *poiesis* (ποίησις) con

³² Si veda GAISER, *Platons...*, p. 127, che fornisce anche rappresentazioni grafiche e formule senza paragone superiori ai tentativi fatti da altri in precedenza; e inoltre MOVIA, *Apparenze...*, pp. 464-468.

« creazione » diventa alquanto problematica dal punto di vista filosofico, proprio a motivo della definizione che Platone ne dà in generale, ossia come un *far passare dal non-essere all'essere*, definizione che all'orecchio dell'uomo moderno suona in un senso biblico, richiamando la dottrina della *creazione dal nulla*, mentre non è questo l'esatto significato per Platone (come meglio vedremo più avanti, ma come è necessario che subito rileviamo). In effetti, Platone in questo ambito si spinge molto più avanti rispetto a tutti i pensatori greci, sia a lui anteriori sia a lui posteriori, tuttavia rimanendo (e non poteva accadere diversamente) *in dimensione ellenica*.

In altri termini: la dottrina platonica della *poiesis* risulta essere il più avanzato creazionismo nella dimensione del pensiero ellenico; ma resta un semi-creazionismo in senso assoluto, ossia se commisurato con il concetto di creazionismo che il pensiero occidentale ha guadagnato attraverso l'impatto con i testi biblici.

Precisato questo, potremmo presentare il passo del *Simposio* traducendo il termine *poiesis* (ποίησις) con *creazione*, perché solo in questo modo esso riceve un senso plausibile. Invece, nella traduzione dei passi del *Sofista* renderemo i termini a questo connessi prevalentemente con « produzione », perché questo termine rispecchia in maniera più adeguata il pensiero espresso da Platone, e soprattutto perché il *Sofista* non implica quelle difficoltà che presenta il *Simposio* a motivo dello specifico riferimento di questo dialogo ai poeti.

Ecco il testo del *Simposio*:

« [...] Tu sai che *la creazione* (poesia) è qualcosa di molteplice. Infatti, *la causa per cui ogni cosa passa dal non-essere all'essere è sempre creazione* (poesia); cosicché le produzioni che dipendono da tutte quante le arti sono creazioni, e tutti gli artefici (demiurghi) di queste sono creatori ».

« Dici il vero ».

« Però » continuò « sai che non sono chiamati creatori (poeti), ma hanno altri nomi, e che una parte distinta da tutta intera la creazione (poesia), ossia quella che riguarda la musica e i versi, viene designata con il nome dell'intero. Solamente questa viene detta creazione (poesia) e coloro che posseggono questa parte della creazione (poesia) sono detti creatori (poeti) ».

« È vero » dissi³³.

³³ *Simposio*, 205 B 8 - C 10: [...] οἶσθ' ὅτι ποίησις ἐστὶ τι πολὺ· ἡ

Dunque, arte di produzione (creazione) è ogni attività che implica un *far passare dal non-essere all'essere* (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν).

È esattamente, questo, il concetto che Platone riprende all'inizio del *Sofista*, scrivendo quanto segue:

Straniero - *A proposito di tutto ciò che prima non è e che qualcuno, poi, porta all'essere, noi diciamo, in un certo senso, che chi lo porta all'essere produce, e che ciò che è portato all'essere viene prodotto.*

Teeteto - Esatto! ³⁴.

3. Il divino Demiurgo produttore di tutte le realtà naturali

E proprio su tale concetto di *portare il non-essere verso l'essere* (μὴ ὄν ... εἰς οὐσίαν) espresso in questo passo, e a cui Platone fa un assai marcato riferimento, ruota per intero il grande discorso finale del *Sofista*, dal quale siamo partiti, e che ora siamo in grado di comprendere a fondo.

Arte produttiva (creativa), dunque, è ogni potenza e capacità che sappia portare alla generazione ontologica le cose che prima non erano (τὰ μὴ πρότερον ὄντα ὕστερον γίνεσθαι) ³⁵.

Ma abbiamo visto che di queste arti ve ne sono di *divine* e di *umane*, e in particolare c'è l'arte divina che produce cose reali e quella umana che pure produce, a differente livello, cose analogamente reali.

Gli oggetti reali prodotti dalla divina attività demiurgica sono esattamente questi: tutti *gli animali*, tutti *i vegetali*, tutti *i*

γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὁτῶοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί.

Ἄληθῆ λέγεις.

Ἄλλ' ὅμως, ἡ δ' ἦ, οἴσθ' ὅτι οὐ καλοῦνται ποιηταὶ ἀλλὰ ἄλλα ἔχουσιν ὀνόματα, ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἐν μόριον ἀφορισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα τῶ τοῦ ὄλου ὀνόματι προσαγορεύεται. ποίησις γὰρ τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μόριον τῆς ποιήσεως ποιηταί.

Ἄληθῆ λέγεις, ἔφην.

³⁴ *Sofista*, 219 B 4-7:

ΞΕ. Πᾶν ὅπερ ἄν μὴ πρότερόν τις ὄν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγῃ, τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τὸ δὲ ἀγόμενον ποιεῖσθαι πού φαμεν.

ΘΕΑΙ. Ὅρθῶς.

³⁵ Cfr. *Sofista*, 265 B 10 s.

corpi inanimati che si trovano all'interno della terra. Il divino Demiurgo, insomma, produce *l'intera sfera delle realtà naturali*.

Pertanto, rileva Platone, sono in errore molti degli uomini i quali ritengono che tutti questi oggetti si generino *spontaneamente*, e che non siano prodotti da una Intelligenza e da una scienza di Dio.

In conclusione: *tutte le realtà naturali e gli stessi elementi da cui derivano* (acqua, aria, terra e fuoco) *sono prodotti dall'arte e dalla Intelligenza divina*; invece, tutte le realtà che vengono ottenute utilizzando queste realtà, combinandole fra loro in vario modo e operando su di esse, sono prodotte dall'arte umana.

Ecco il testo, molto importante:

Straniero - L'arte produttiva, se ricordiamo le cose dette all'inizio [*scil.*: nel passo sopra riportato], noi dicevamo che è *ogni potenza, la quale diventi causa, per le cose che prima non erano, che poi si producano*.

Teeteto - Ci ricordiamo.

Straniero - Orbene, tutti i viventi mortali e tutte le piante, che sulla terra nascono da semi o radici, e tutti i corpi inanimati che si costituiscono all'interno della terra, fusibili e non fusibili, *diremo che successivamente nascono mentre prima non erano, forse ad opera di qualcuno all'infuori di un Dio?* Oppure ci lasceremo andare alla convinzione e alla affermazione dei più?

Teeteto - Quale?

Straniero - Che la natura li produce per opera di qualche causa spontanea senza una Intelligenza? Oppure per opera di una ragione e di una scienza divina e che deriva da Dio?

Teeteto - Io, probabilmente per la mia età, molte volte mi sposto dall'una all'altra opinione; ma ora guardando a te, e supponendo che tu pensi che quelle cose si producano *col favore di un Dio*, anch'io condivido questo.

Straniero - Bene, o Teeteto. E se noi ti giudicassimo di quelli che poi, col tempo, la pensano diversamente, cercheremo ora per mezzo di ragionamenti con persuasioni costrittive di metterti d'accordo con noi. Però, dal momento che io capisco bene la tua natura, la quale, anche senza i nostri ragionamenti, procede da sola a quelle conclusioni alle quali tu ora affermi di essere attirato, lascerò perdere, perché sarebbe tempo sprecato inutilmente. Dunque, porrò che *quelle cose che si dicono essere per natura siano prodotte per arte divina*, mentre quelle che sono costituite a partire da queste dagli uomini, siano prodotte per arte umana, e che secondo questo ragionamento ci siano, di conseguenza, due generi

dell'arte di produzione (creazione): l'uno umano e l'altro divino.
Teeteto - Giusto ³⁶.

Ed ecco le conclusioni:

Straniero - *E noi e gli altri viventi e le cose da cui derivano le cose che si generano, fuoco e acqua e le altre cose imparentate con queste, sappiamo che sono tutte quante opere di Dio, ciascuna e tutte da lui prodotte. Non è così?*

Teeteto - È così ³⁷.

V. - RICHIAMI DELLA DOTTRINA DEL DEMIURGO NEL « POLITICO »

Nella prima parte del *Politico* viene presentato un grandioso mito, che intende gettare luce sulla storia cosmica e umana, incentrato sull'idea che in periodi determinati ed alterni il mondo

³⁶ *Sofista*, 265 B 8 - E 7:

ΞΕ. Ποιητικὴν, εἴπερ μεμνήμεθα τὰ κατ' ἀρχὰς λεχθέντα, πᾶσαν ἔφαμεν εἶναι δύναμιν ἣτις ἂν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίγνεσθαι.

ΘΕΑΙ. Μεμνήμεθα.

ΞΕ. Ζῶα δὴ πάντα θνητά, καὶ δὴ καὶ φυτὰ ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ριζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄφυχα ἐν γῆ συνίσταται σώματα τηκτὰ καὶ ἄτηκτα, μῶν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα; ἢ τῷ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι χρώμενοι —

ΘΕΑΙ. Ποίω τω;

ΞΕ. Τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φύουσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης;

ΘΕΑΙ. Ἐγὼ μὲν ἴσως διὰ τὴν ἡλικίαν πολλάκις ἀμφοτέρω μεταδοξάζω· νῦν μὴν βλέπων εἰς σέ καὶ ὑπολαμβάνων οἶεσθαί σε κατὰ γε θεὸν αὐτὰ γίγνεσθαι, ταύτη καὶ αὐτὸς νενόμικα.

ΞΕ. Καλῶς γε, ὦ Θεαίτητε, καὶ εἰ μὲν γέ σε ἡγούμεθα τῶν εἰς τὸν ἔπειτ' <ἂν> χρόνον ἄλλως πως δοξαζόντων εἶναι, νῦν ἂν τῷ λόγῳ μετὰ πειθοῦς ἀναγκαίως ἐπεχειροῦμεν ποιεῖν ὁμολογεῖν· ἐπειδὴ δέ σου καταμανθάνω τὴν φύσιν, ὅτι καὶ ἄνευ τῶν παρ' ἡμῶν λόγων αὐτὴ πρόσεισιν ἐφ' ἅπερ νῦν ἔλκεσθαι φῆς, ἐάσω· χρόνος γὰρ ἐκ περιττοῦ γίγνοιτ' ἂν. ἀλλὰ θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θεία τέχνη, τὰ δ' ἐκ τούτων ὑπ' ἀνθρώπων συνιστάμενα ἀνθρωπίνη, καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον δύο ποιητικῆς γένη, τὸ μὲν ἀνθρώπινον εἶναι, τὸ δὲ θεῖον.

ΘΕΑΙ. Ὅρθως.

³⁷ *Sofista*, 266 B 2-5:

ΞΕ. Ἡμεῖς μὲν που καὶ τᾶλλα ζῶα καὶ ἐξ ὧν τὰ πεφυκότες ἐστίν, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τούτων ἀδελφά, θεοῦ γεννήματα πάντα ἴσμεν αὐτὰ ἀπειργασμένα ἕκαστα· ἢ πῶς;

ΘΕΑΙ. Οὕτως.

giri in sensi opposti, con tutta una serie di rappresentazioni mitiche connesse a tale idea ³⁸.

Questo mito non è semplicemente una narrazione di carattere plausibile, come ad esempio quella del *Timeo* di cui più avanti parleremo, ma implica veri e propri elementi di favola ³⁹ di varia estrazione e con significati allegorici ed emblematici. Ma, per ben comprendere quello che Platone dice, bisogna distinguere i due gruppi di elementi che formano l'insieme: quelli che costituiscono la struttura portante prevalentemente concettuale, da quelli fantastico-poetici e puramente mitici.

Gaiser si è occupato a fondo di questa tematica, ottenendo alcuni risultati eccellenti, i quali, mettendo in rilievo alcune tangenze con le « Dottrine non scritte », hanno di gran lunga superato le interpretazioni che in passato erano state date ⁴⁰. Di questa interpretazione del grande mito del *Politico* noi non possiamo qui occuparci. Ci interessa, invece, richiamare l'attenzione appunto sulle struttura portante del mito, che si incentra sul Demiurgo e sulla sua opera.

Nell'intera narrazione del mito, Platone fa più volte riferimento al Demiurgo, con una terminologia e con allusioni concettuali che richiamano il *Timeo* molto da vicino.

Ecco i principali richiami.

(a) Il cosmo è *un vivente* (e quindi, essendo dotato di vita, è dotato di anima) e ha *intelligenza*, che gli deriva « *da colui che lo ha composto dalle origini* » ⁴¹.

³⁸ Cfr. *Politico*, 268 D - 274 D. Cfr. MIGLIORI, *Arte politica...*, pp. 217-222, 314-331

³⁹ Si noti come lo stesso Platone lo riveli in *Politico*, 268 D - 269 A.

⁴⁰ GAISER, *Platons...*, Zweiter Teil: *Geschichte und Ontologie*, *passim*. GAISER si era già occupato del problema nel volume *Platon und die Geschichte*, Stuttgart 1961. Tutto il suo pensiero su questo argomento è stato presentato da GAISER nel volume: *La metafisica della storia in Platone*, che ha composto su nostro invito e che è stato da noi tradotto (cfr. la nota 3 al capitolo secondo). Per un quadro delle interpretazioni del grande mito del *Politico*, si veda la nota di M. ISNARDI PARENTE, *Il mito del « Politico »*, in ZELLER - ISNARDI PARENTE, pp. 228-237. Interessanti sviluppi di concetti connessi con questo tema si troveranno in: V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1984 (in particolare pp. 489 ss.), in connessione con il nuovo paradigma ermeneutico della Scuola di Tubinga.

⁴¹ *Politico*, 269 D 1 s.: [...] ζῶον ὄν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς.

(b) Il cosmo ha ricevuto « *molte ed egregie cose da colui che lo ha generato* »⁴²; anzi, da colui che lo ha generato ha ricevuto « *tutte le cose belle* »⁴³ che possiede.

(c) Il cosmo ha « *una immortalità fornitagli dal Demiurgo* »⁴⁴.

(d) Il Demiurgo è « *il governatore dell'universo* »⁴⁵, in quanto è « *colui che lo ha ordinato* »⁴⁶.

(e) Infine, il Demiurgo è detto anche, proprio come nel *Timeo*, « *Padre* »⁴⁷ del mondo.

In quale senso e in quale misura in queste espressioni risulti anticipata in modo massiccio, sia pure per cenni, la dottrina demiurgica del *Timeo*, quasi nella sua interezza, lo vedremo nella esposizione e nella interpretazione di questo dialogo⁴⁸.

Un solo punto merita, invece, di essere qui rilevato, sia pure per cenni, vale a dire il richiamo della *struttura bipolare*, la quale, così come spiega la sfera dell'essere intelligibile, *analogicamente spiega altresì la realtà cosmica nel suo complesso e la stessa storia del cosmo e dell'uomo*. Platone insiste più volte su questa struttura bipolare, e proprio in questa ottica presenta l'inversione del movimento del mondo e i due movimenti che esso in tempi diversi attua in senso opposto⁴⁹; ma il richiamo più interessante e veramente molto bello si ha nel finale del mito, dove ci viene narrato quanto segue. Il cosmo si può raffigurare come una nave che procede con disagio *sul mare infinito della disuguaglianza* (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον...) in cui, distaccandosi via via dal suo Fattore, rischierebbe di precipitare e di disciogliersi, se Dio che l'ha creato, non riprendesse il timone

⁴² *Politico*, 269 D 8 s.: [...] πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετείληφεν.

⁴³ *Politico*, 273 B 6 s.: παρὰ μὲν γὰρ τοῦ συνθέντος πάντα καλὰ χέκτηται.

⁴⁴ *Politico*, 270 A 3-5 ss.: τὸ ζῆν πάλιν ἐπικτώμενον καὶ λαμβάνοντα ἀθανασίαν ἐπισκευαστὴν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ.

⁴⁵ *Politico*, 272 E 3 s.: τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης.

⁴⁶ *Politico*, 273 D 4: θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτόν.

⁴⁷ *Politico*, 273 B 1 s.: ... τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς κτλ.

⁴⁸ Cfr. Capitolo diciottesimo, pp. 583-685.

⁴⁹ Cfr. *Politico*, 269 E ss.

per salvarlo, e non lo riordinasse, e in questo modo non impedisse che, seguendo l'opposta tendenza, si dissolvesse.

E qui, evidentemente, il grande « *mare infinito della disuguaglianza* » è una splendida metafora della *Diade infinita* (in particolare nella sua dimensione sensibile); mentre l'opera di Dio e il suo ordinamento in generale, il nuovo intervento con cui rimette ordine e il timone che riprende, esprimono, in particolare, *la grande opera demiurgica che domina il disordine con l'ordine, strutturando in generale e in particolare il Principio diadico infinito in funzione del mondo intelligibile e della sua natura, che dipende dal Bene* (ossia dall'Uno e dalla Misura, come ci rivela il finale dello stesso dialogo).

Ecco la bellissima conclusione del grande mito, dove *la struttura bipolare* della realtà viene portata in primissimo piano, in una maniera addirittura emblematica:

Straniero - [...] E agli inizi il mondo seguiva più esattamente gli insegnamenti del Demiurgo e Padre, e alla fine più debolmente. Di queste cose era causa ciò che è corporeo e che è presente nella sua composizione che è conforme all'antica sua natura di un tempo, e che era partecipe di molto disordine, prima di pervenire all'ordine che ha ora. Da parte di Colui che lo ha composto, il mondo ha ottenuto tutte le cose belle; e dallo stato di prima tutte le cose cattive e ingiuste che avvengono nel mondo egli le riceve appunto da quello e le trasmette agli animali. Perciò quando il mondo seguendo il timoniere allevava gli animali che aveva in sé, produceva piccoli danni e grandi beni. Invece, quando si separa da Lui, nel tempo che è più vicino alla separazione, riesce a compiere ancora tutte le cose molto bene; ma, man mano il tempo procede e in lui nasce una dimenticanza maggiore e predomina *lo stato dell'antico disordine*; ad un certo tempo degenera, producendo scarsi beni e mescolandoli con *molta combinazione di contrari*, e giunge il pericolo della dissoluzione e di se medesimo e delle cose che contiene in sé. Per questo motivo, anche in questo momento, Dio, che già lo aveva ordinato, vedendolo in difficoltà, e prendendosi cura, affinché *sotto la tempesta prodotta dal disordine, dissolvendosi non si immerga nel mare infinito della disuguaglianza*, tornando a sedersi nuovamente al timone, mettendo in sesto le cose che nel periodo precedente in cui il mondo andava da solo erano state guastate e dissolte, lo ordina, e, raddrizzandolo, lo rende immune da vecchiaia e da morte⁵⁰.

⁵⁰ *Politico*, 273 B 1 - E 4: [...] τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς

E questo ordinamento dell'« antica natura » che era partecipe « di molto del disordine », da cui nasce il cosmo, viene fatta dal Demiurgo *in funzione dell'Uno*; e proprio dall'Uno deriva l'immunità dalla vecchiaia e dalla malattia di cui parla il passo che abbiamo letto, come con ampiezza Platone ci dimostrerà nel *Timeo*, e come vedremo.

VI. ALCUNE IMPLICANZE DI QUESTE DOTTRINE

I testi che abbiamo sopra riportato e le spiegazioni che ne abbiamo dato hanno una serie di implicanze filosofiche e sistematiche, che in parte abbiamo già rilevato, e che ora vogliamo richiamare in modo riassuntivo e completare.

(1) Già dal *Fedone*, riletto in maniera adeguata, ossia mettendo a punto le affermazioni che Platone fa nella grande mappa metafisica della « seconda navigazione » e il loro preciso significato, emerge in maniera chiara *che il Bene* (il meglio, l'ottimo) *e l'Intelligenza non coincidono ontologicamente*, e che il primo risulta gerarchicamente superiore alla seconda, *perché ne fornisce la regola*, ossia il punto fisso di riferimento strutturale. E la *Repubblica* lo riconferma nella maniera più chiara.

Una interpretazione che ha avuto fortuna, è stata difesa soprattutto da Zeller, che l'ha diffusa largamente con la sua *Filosofia dei Greci*. Zeller sosteneva che una unità del sistema plato-

ἀπομνημονεύων διδαχὴν εἰς δύναμιν. κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἀκριβέστερον ἀπετέλει, τελευτῶν δὲ ἀμβλύτερον· τούτων δὲ αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι. παρὰ μὲν γὰρ τοῦ συνθέντος πάντα καλὰ κέχτηται· παρὰ δὲ τῆς ἐμπροσθεν ἕξεως, ὅσα χαλεπὰ καὶ ἄδικα ἐν οὐρανῷ γίγνεται, ταῦτα ἐξ ἐκείνης αὐτὸς τε ἔχει καὶ τοῖς ζώοις ἐναπεργάζεται. μετὰ μὲν οὖν τοῦ κυβερνήτου τὰ ζῶα τρέφων ἐν αὐτῷ σμικρὰ μὲν φλαῦρα, μεγάλα δὲ ἐνέτικτεν ἀγαθὰ· χωριζόμενος δὲ ἐκείνου τὸν ἐγγύτατα χρόνον αἰεὶ τῆς ἀφέσεως κάλλιστα πάντα διάγει, προϊόντος δὲ τοῦ χρόνου καὶ λήθης ἐγγιγνομένης ἐν αὐτῷ μᾶλλον καὶ δυναστεύει τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος, τελευτῶντος δὲ ἐξανθεῖ τοῦ χρόνου καὶ σμικρὰ μὲν τάγαθὰ, πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγκεραννύμενος ἐπὶ διαφθορᾶς κίνδυνον αὐτοῦ τε ἀφικνεῖται καὶ τῶν ἐν αὐτῷ. διὸ δὴ καὶ τότε ἤδη θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτόν, καθορῶν ἐν ἀπορίαις ὄντα, κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεῖς ὑπὸ παραχῆς διαλυθεῖς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύη, πάλιν ἔφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων γιγνόμενος, τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας, κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτόν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται.

nico potrebbe essere difesa solamente ammettendo che il nostro filosofo non distinguesse, bensì facesse coincidere la Divinità con l'Idea del bene, la *causa efficiente* con la *causa formale*⁵¹. Ma tale esegesi non regge in alcuna maniera, per il fatto che ha tutti i testi contro di sé. In realtà, l'Idea del bene è τὸ θεῖον ossia « il Divino », non ὁ θεός, ossia « il Dio », che coincide, invece, con l'Intelligenza.

Ma per poter capire bene questa dottrina, che a un filosofo di epoca cristiana può suscitare non poche difficoltà, e comunque molti imbarazzi esegetici, è necessario rifarsi a due capisaldi della spiritualità e del pensiero greco.

(a) In primo luogo, bisogna ricordare che dal Greco una *regola*, ossia una *norma* o una *legge*, non era considerata dipendente da Dio e a lui subordinata, ossia non era ritenuta come da lui posta (il Dio per i Greci non era nomoteta). Di conseguenza, essa era considerata come *punto di riferimento al quale Dio stesso doveva attenersi*, e, quindi, in questo senso, *come qualcosa di gerarchicamente superiore*. E trasposta dal piano religioso in generale al piano propriamente filosofico in particolare, questa convinzione diventa la precisa concezione espressa da Platone dal *Fedone* in poi, e con la più marcata espressione nella *Repubblica* e nel *Timeo*; senza contare i dialoghi che dicono la medesima cosa, ma in un'ottica parziale, come ad esempio l'*Eutifrone*, nel quale si sostiene la tesi che il santo non è tale *perché piace a Dio*, ma, al contrario, il santo piace a Dio proprio *perché è santo* (si impone a Dio per la sua natura ontologica).

(b) In secondo luogo — e questo rilievo dal punto di vista teoretico è ancora più importante — bisogna collocare sullo sfondo di questa dottrina platonica la famosa concezione parmenidea, che ha plasmato sotto molti aspetti la mentalità greca in una maniera veramente essenziale, vale a dire il preciso rapporto strutturale fra *il pensare e ciò che è condizione basilare del pensare*, ossia il rapporto inscindibile sussistente fra *l'Intelligenza e l'essere*.

Solo *ciò che è* viene pensato; e quindi il pensare resta strutturalmente agganciato all'essere (« la stessa cosa è pensare ed es-

⁵¹ Cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, I, 2^o, pp. 709-718, e in particolare p. 712.

sere ») ⁵². Nell'essere il pensare ha la propria consistenza, nel senso che l'essere è *il fondamento del pensare, la causa e la ragione d'essere* del pensare (« la stessa cosa è il pensare e ciò che è causa del pensiero ») ⁵³. Il pensiero si esprime sempre e solo nell'essere (« senza l'essere, in cui si trova espresso, non troverai il pensiero ») ⁵⁴. In breve, *l'essere è la condizione del pensare, ossia la ragione fondativa e determinante del medesimo*.

Tenendo presente tutto questo, nell'ottica del nuovo paradigma, a nostro avviso, l'unità del pensiero platonico diventa molto più cospicua, naturalmente in dimensione ellenica. Il Bene, Principio supremo, insieme al Principio antitetico e alla sfera del mondo ideale nel suo complesso e nella sua precisa struttura, sono *l'oggetto cui si riferisce l'Intelligenza divina*. E a questo stesso oggetto, sia pure nella misura in cui ne è capace, deve tendere anche l'intelligenza dell'uomo con la filosofia, e in particolare con la dialettica, che esprime il punto focale della filosofia stessa.

(2) Il Dio platonico, dunque, non è *l'impersonale Bene*, bensì *l'Intelligenza che lo coglie e lo esplica nella maniera più perfetta*. E appunto in quanto tale, Dio è causa di tutti i beni.

Su Dio (Intelligenza) il Principio opposto al Bene (la Diade indefinita) agisce solo *differenziandolo* da tutto il resto (nel *Timeo*, come vedremo, Dio è al vertice di tutti gli esseri).

Ma qui entriamo in una complessa questione, che solamente dopo aver letto il *Timeo* potremo risolvere pienamente. Tuttavia il passo della *Repubblica* che abbiamo sopra letto, insieme al passo parallelo del *Teeteto*, in larga misura anticipa già quanto

⁵² PARMENIDE, fr. 3 DIELS-KRANZ: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Sulle interpretazioni si veda la nostra *Nota sulle interpretazioni del fr. 3 e dei versi 34 sgg. del fr. 8*, in: E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte prima, vol. III: *Eleati*, a cura di G. REALE, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 218 ss. (indicheremo quest'opera, nelle note che seguono, con l'abbreviazione ZELLER-REALE).

⁵³ PARMENIDE, fr. 8, verso 34 DIELS-KRANZ: ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεχεν ἔστι νόημα. Sulle differenti traduzioni e interpretazioni di questo verso si veda la nostra *Nota sulle interpretazioni...*, in ZELLER-REALE, pp. 224 ss.

⁵⁴ PARMENIDE, fr. 8, versi 35 s. DIELS-KRANZ: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστὶν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν. Sulle interpretazioni di questo verso si veda la nostra *Nota sulle interpretazioni...*, in ZELLER-REALE, pp. 224-231.

occorre. Di ogni bene è causa Dio (che del Bene è la maggiore espressione); invece del male è causa *qualche altra cosa*, vale a dire *un qualcosa di contrapposto al Bene*. La tradizione indiretta ci dice che Platone indicava appunto nella Diade la fonte del Male. Tuttavia (e su questo punto dovremo tornare con maggiore ampiezza più avanti), sarebbe inesatto, a nostro avviso, ritenere che la Diade *a tutti i livelli* fosse ritenuta indiscriminatamente tale da Platone. Vedremo, infatti, che il principio antitetico all'Uno si manifesta *a differenti livelli analogici*; e se ai livelli più elevati la Diade risulta essere la condizione fondamentale della molteplicità, della differenza e della gradazione dell'essere, solamente a livello sensibile, ossia al suo livello gerarchicamente più basso, viene ad essere Principio del Male in senso vero e proprio. E, infatti, nel *Teeteto* Platone dice espressamente che è impossibile che i mali « abbiano sede presso gli Dei », ossia nella sfera del mondo ideale, in quanto essi « *si aggirano di necessità intorno alla natura mortale e intorno a questo luogo* ». Ma su questo punto dovremo tornare parlando del *Timeo*.

(3) Anche la complessa questione suscitata dai passi del libro decimo della *Repubblica* sulle Idee degli « artefatti », ossia delle cose che vengono prodotte dalle arti, nell'ottica del nuovo paradigma riceve una valida risposta.

I problemi che questi passi pongono sono essenzialmente due, egualmente cospicui.

(a) Il primo è suscitato dal fatto che Platone fa del Dio-Artefice il creatore dell'Idea di letto, e quindi delle Idee delle cose che vengono prodotte dall'arte, ma non di tutte le Idee.

(b) Il secondo deriva dal fatto che la tradizione indiretta ci riferisce che Platone (o per lo meno molti Platonici) ammetteva le Idee corrispondenti alle realtà naturali, ma non le Idee corrispondenti alle cose prodotte dall'arte⁵⁵. Quindi la tradizione indiretta risulterebbe in contrasto con i testi letti.

Questi due problemi nell'ambito del paradigma tradizionale hanno ricevuto le risposte più contrastanti. Per esempio, si è fat-

⁵⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, A 9, 991 b 3-7; H 3, 1043 b 18 ss.; A 3, 1070 a 13 ss. Si veda inoltre PROCLO, *In Plat. Parm.*, p. 691 STALLBAUM (SENOCRATE, fr. 30 HEINZE = fr. 94 ISNARDI PARENTE).

to ricorso, per spiegare il primo, addirittura all'ironia platonica⁵⁶; e per spiegare il secondo si è fatto riferimento ad uno schema ermeneutico di carattere evolutivo e genetico, peraltro pienamente smentito dai testi platonici⁵⁷.

Ebbene, la tesi della *struttura gerarchica a differenti livelli della realtà* in Platone, riguadagnata a tutto tondo in funzione del nuovo paradigma, *offre la migliore possibilità per risolvere i due grandi problemi*.

(a) Platone, evidentemente, colloca le Idee delle cose che vengono prodotte dalle arti non nella sfera generale delle Idee vere e proprie (le Metaidee e le Idee delle realtà naturali), bensì nella sfera degli « intermedi », nella quale rientrano gli enti matematici e l'Anima del mondo e le varie anime razionali. Orbene, che il Demiurgo abbia creato l'Anima del mondo e le anime razionali, Platone ce lo dice molto chiaramente nel *Timeo*, precisando anche *i caratteri matematici* seguiti dal Demiurgo in questa sua operazione. Non è certo difficile collegare le due tesi: il Demiurgo ha creato le Idee degli artefatti *con un criterio analogo rispetto a quello da lui seguito nella creazione dell'anima*, anche se, evidentemente, molto più semplice. E non è difficile concludere che tali Idee sono certamente da collocare nella stessa sfera *in cui rientra l'anima* (se non addirittura nell'anima). Inoltre, rispetto agli stessi oggetti matematici il Demiurgo ha (almeno in parte) rapporti produttivi, di cui parleremo trattando del *Timeo*.

Insomma: *il Demiurgo ha una funzione in larga misura determinante nella produzione della sfera degli « intermedi », così come l'ha anche nella produzione della sfera del sensibile*, come vedremo.

Concordiamo, quindi, in larga misura con l'esegesi di Gaiser, il quale scrive: « Ora, già per quanto concerne l'anima, è da supporre che le Idee prodotte mediante l'arte (umana) abbiano il loro luogo ontologico nell'anima, e che esse siano dunque del ge-

⁵⁶ Si veda, per citare un solo esempio, l'argomentazione di P. NATORP, *Platons Ideenlehre*, Leipzig 1903, pp. 212 s. NATORP ritiene che l'ipotesi della creazione delle Idee sia « nur ironisches Eingehen » in opposizione al modo di pensare dell'avversario, che sollevava contro la teoria delle Idee obiezioni come quella dell'argomento del « terzo uomo », che nel testo della *Repubblica* in questione viene confutato appunto con la chiamata in causa del Dio creatore.

⁵⁷ Cfr., più avanti, la nota 60.

neri dell'anima. Questo nell'ambito dell'ontologia platonica si può ben comprendere, una volta che si sia dimostrato che negli oggetti della matematica Platone vede una oggettivazione dell'anima. Verosimilmente queste Idee tecniche sono per Platone strutture matematiche, che vengono prodotte nell'anima [...] »⁵⁸.

In ogni caso, che le Idee degli artefatti siano da collocare *nella sfera ontologica in cui rientra l'anima* (se non addirittura nell'anima) e che *la loro struttura sia di carattere geometrico e matematico* (le Idee del letto e del tavolo di cui parla la *Repubblica* implicano, ovviamente, precisi rapporti strutturali con figure geometriche e precisi rapporti matematici), risulta la spiegazione di gran lunga migliore che finora sia stata proposta, perché è l'unica che risolve tutte le difficoltà; e addirittura fa ben capire la ragione per la quale fra i Platonici si sia diffusa una esplicita connessione delle Idee degli *artefacta* appunto con l'anima⁵⁹.

(b) Ma anche il secondo problema, in questa maniera, viene ben risolto. Platone non ha sostenuto Idee degli artefatti solo in una certa fase del suo pensiero, ma le ha ammesse sempre; infatti ne fa parola addirittura nella tarda *Lettera VII* e ne fa un cenno nelle *Leggi*⁶⁰. Però si tratta di Idee che stanno ad un livello *nettamente inferiore* rispetto alle Idee delle cose naturali, ossia che non si collocano nella medesima sfera. *In questa maniera si può ben spiegare ciò che ci tramanda la tradizione indiretta, in*

⁵⁸ GAISER, *Platons...*, p. 105.

⁵⁹ Si veda, a questo proposito: F. STECKERL, *On the Problem: Artefacta and Idea*, « *Classical Philology* », 37 (1942), pp. 288-298, che cita interessanti passi di ALBINO e di SIRIANO.

⁶⁰ *Lettera VII*, 342 D 5: [...] καὶ περὶ σώματος ἅπαντος σκευαστοῦ [...]; cfr. anche *Leggi*, XII, 965 B 7-C 6, dove si dice che l'artigiano deve tendere all'uno, proprio richiamando l'Idea in senso *henologico*: e parlando dell'artigiano, ossia di colui che esercita un'arte, ovviamente PLATONE fa riferimento agli *artefacta*. Ecco il testo:

AΘ. Οὐκοῦν ἐλέγομεν τόν γε πρὸς ἕκαστα ἄκρον δημιουργόν τε καὶ φύλακα μὴ μόνον δεῖν πρὸς τὰ πολλὰ βλέπειν δυνατόν εἶναι, πρὸς δὲ τὸ ἐν ἐπείγεσθαι γινῶναι τε, καὶ γνόντα πρὸς ἐκεῖνο συντάξασθαι πάντα συνορῶντα;

ΚΛ. Ὅρθῶς.

AΘ. Ἄρ' οὖν ἀκριβεστέρα σχέψις θεᾶ τε ἂν περὶ ὅτουοῦν ὅτωοῦν γίγνοιτο ἢ τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατόν εἶναι βλέπειν;

ΚΛ. Ἴσως.

AΘ. Οὐκ ἴσως, ἀλλ' ὄντως, ὦ δαιμόνιε, ταύτης οὐκ ἔστιν σαφεστέρα μέθοδος ἀνθρώπων οὐδενί.

quanto degli artefatti non ci sono *Idee assolute*, ma ci sono appunto *Idee prodotte dal Demiurgo*; esse, pertanto, *non sono Idee in senso primario (ossia nel senso delle cose naturali)*, pur avendo con quelle precisi rapporti. E, di conseguenza, ben si spiega come molti Platonici assumessero una posizione negativa nei loro confronti, e che la questione provocasse forti contrasti.⁶¹

E questa è una fondazione ontologica della distinzione greca fra *physis* e *techne*, in tutte le sue implicanze, e con interessanti conseguenze.

(4) Siamo così giunti alle conclusioni che le pagine sopra lette del *Sofista* e del *Politico* impongono, vale a dire alle conclusioni che *Platone abbia raggiunto la espressione più avanzata di « creazionismo » in dimensione ellenica*.

E anche in questo caso, ci sembra che nell'ottica del nuovo paradigma il problema si risolva meglio che non in passato.

Ricordiamo che nei confronti di questo problema si sono verificate (e si verificano tuttora) forti reazioni e prevenzioni da parte di molti interpreti, i quali risultano condizionati da avversioni di vario genere contro la tematica della « creazione » divina. Tali prevenzioni hanno ingenerato non poche confusioni, o comunque hanno indotto a mettere in parentesi e a collocare questa problematica al margine dell'interpretazione di Platone. Ecco, per esempio, che cosa scriveva addirittura Wilamowitz-Moellendorff sul problema della creazione in generale in relazione al modo di pensare dei Greci. Partendo da Senofonte, *Memorabili* I, 4, che (come vedremo più avanti) parla di una creazione degli uomini da parte dell'Intelligenza demiurgica, egli scriveva: « Da ciò non si può dedurre uno Zeus creatore degli uomini e della terra, né questo Dio creatore, né il concetto di creazione del cielo e della terra. Perfino per gioco gli Elleni hanno detto di raro qualcosa di questo genere. La rozza rappresentazione (*plumpe Vorstellung!*) di una creazione dal nulla urtava contro l'antica pietà tradizionale, che non ha mai miscono-

⁶¹ Su questo problema si veda: M. ISNARDI PARENTE, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze 1966, specialmente pp. 7-96; questo libro resta un punto di riferimento essenziale, nell'ambito del paradigma tradizionale.

sciuto nella natura la rivelazione increata di Dio, e dunque la divinità in essa, fino a che essi rimasero veri Elleni »⁶².

Di conseguenza, *per alcuni studiosi, non è possibile parlare di « creazione » in nessun senso, in riferimento ad autori Greci, se non andando contro il modo stesso di pensare proprio degli Elleni.*

Invece, Platone parla proprio di una *attività demiurgica* nel senso di un *portare dal non-essere all'essere* (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν)⁶³; e, come abbiamo visto⁶⁴, dice con tutta chiarezza che il Demiurgo produce l'universo, i viventi, i vegetali, i minerali, e, addirittura, non solo le cose che si generano, ma anche « le cose da cui derivano le cose che si generano »⁶⁵, ossia gli elementi (acqua, aria, terra e fuoco).

Anche in questo caso, la concezione dell'essere, che nell'ottica del nuovo paradigma si impone, a nostro avviso, risolve ogni difficoltà.

L'essere per Platone è un « misto », e, di conseguenza, la creazione del Demiurgo è la creazione di un misto, ossia un far passare dal disordine all'ordine, perché l'essere è appunto questo ordinamento di un disordine (uni-ficazione di una molteplicità illimitata).

Ma su questo punto Platone si spinge molto avanti, in una maniera veramente stupefacente. Anzi, come abbiamo già detto, procede di gran lunga più avanti rispetto a tutti i Greci a lui anteriori e posteriori, *pur restando nella dimensione ellenica.*

In effetti, non si limita solo a dire che il Demiurgo combina nella mescolanza elementi precostituiti, ma addirittura afferma con precisione che egli *costituisce i medesimi*. In altri termini: il Demiurgo produce *sia* gli elementi materiali *da cui* le cose derivano, *sia* quegli elementi formali in virtù dei quali è possibile realizzare nel mondo sensibile il mondo ideale, e in questo modo *attua il Bene (l'Uno)* in tutti i modi possibili, *in particolare mediante i numeri e le strutture matematiche e geometriche.*

⁶² U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, 2 voll., Darmstadt 1959³ (1931¹), vol. I, pp. 342 s.

⁶³ Cfr. *Simposio*, 205 B 8 s. (cfr., sopra, nota 33); *Sofista*, 219 B 4-7 (cfr., sopra, nota 34); 265 B 8 - E 7 (cfr., sopra, nota 36); 266 B 2-5 (cfr., sopra, nota 37).

⁶⁴ Cfr., sopra, pp. 528 ss.

⁶⁵ *Sofista*, 266 B 2-5 (cfr., sopra, nota 37).

Ma per capire a fondo queste complesse dottrine in maniera specifica, dobbiamo ora affrontare un esame analitico dei testi chiave del *Filebo* e del *Timeo*, che tematizzano e approfondiscono, in maniera cospicua, proprio questi punti fondamentali ⁶⁶.

⁶⁶ Si veda anche il discorso di ERISIMACO nel *Simposio*, 186 A - 188 E, che spiega l'Eros con l'attività demiurgica (cfr. KRÄMER, *Arete...*, pp. 233 ss.).

**I generi sommi del reale: illimito, limite, mescolanza
e Intelligenza demiurgica causa della mescolanza
(*Filebo*, 23 C - 31 A)**

I. I QUATTRO GENERI SUPREMI DELLA REALTÀ

Abbiamo già sopra rilevato, a proposito dei tre grandi squarci metafisici del *Filebo*, (a) che il primo riguarda la sfera globale della realtà, addirittura con una esplicita indicazione che si sta parlando degli esseri che « sempre sono », ossia di tutte le Idee; (b) che il secondo si estende alla realtà cosmica; (c) che il terzo affronta soprattutto la tematica assiologica¹.

A proposito degli esseri eterni Platone ci ha detto che essi risultano dall'unità e dalla molteplicità, e che pertanto sono strutturati in base al *limite* e all'*illimito*. Evidentemente, se gli esseri eterni, ossia le Idee, suppongono necessariamente il limite e l'illimito, sono una « mescolanza » appunto di limite e illimito. E questa, ricordiamolo, non è una tesi legata esclusivamente all'ottica del nuovo paradigma alternativo, perché già i più attenti studiosi, che hanno cercato di articolare il paradigma tradizionale in modo da risolvere alcune anomalie e « controfatti » che i dialoghi dialettici presentavano, l'hanno ben compresa e ammessa.

Della « mescolanza », tuttavia, Platone parla espressamente solo nel secondo squarcio metafisico, introducendola come *terzo genere* oltre agli altri due, vale a dire come « *unità* » che deriva dalla fusione sintetica di limite e di illimito².

¹ Cfr., sopra, Capitolo quattordicesimo, *passim*.

² Su questo tema è un classico, nell'ambito del paradigma ermeneutico tradizionale: N.I. BOUSSOULAS, *L'être et la composition des mixtes dans le « Philèbe » de Platon*, Paris 1952. È un libro molto accurato, ma che, nell'ambito del paradigma alternativo, va ristrutturato ampiamente. Per la letteratura critica sul *Filebo* si veda, sopra, p. 435, nota 1.

Questo si spiega chiaramente per due motivi. (a) In primo luogo, in ottica cosmologica la mescolanza ontologica risulta molto ben comprensibile, come avremo modo di costatare a proposito degli esempi addotti da Platone a chiarimento di tale dottrina. (b) In secondo luogo, per il fatto che proprio sul concetto di « mescolanza » che dà luogo a tutte le realtà, e in particolare a quelle cosmologiche e antropologiche (tutte le realtà fisiche e anche tutte quelle che rientrano nella sfera dell'anima), Platone fa leva per introdurre un *quarto genere*, che è appunto la « causa della mescolanza », ossia l'Intelligenza.

Dunque, i generi supremi sono i seguenti quattro:

- (1) illimitate;
- (2) limite;
- (3) mescolanza di illimitate e limite;
- (4) causa della mescolanza.

I primi tre abbracciano l'intera realtà, e, quindi, l'essere nella sua totalità. Infatti l'essere, a tutti i livelli, è un « misto » di « illimitate » e « limite », che in termini moderni potremmo denominare una sintesi di limite de-limitante l'il-limite; a livello delle Idee è una forma di *sintesi a priori* (in senso metafisico); invece in tutte le altre forme di essere che non siano pure Idee, si tratta di una *sintesi operata dall'Intelligenza a diversi piani*. È appunto per questo secondo tipo di sintesi che occorre una « causa » della mescolanza, ossia *il quarto genere*.

Ma siccome questo è un punto assai poco chiaro a molti seguaci del paradigma tradizionale, o addirittura contestato da alcuni di essi, riteniamo opportuno fare alcune precisazioni.

Già nei primi decenni del nostro secolo Levi (per limitarci ad uno degli studiosi più significativi) scriveva: « È poi necessario rilevare che fra il *peras* e l'*apeiron* delle Idee e quelli delle cose sensibili *può esistere soltanto una analogia di funzione, non un'identità di natura* »³. Levi ha poi molto opportunamente insistito su questo concetto e, nella sua opera maggiore, scriveva negli anni Quaranta: « [...] il *peras* e l'*apeiron* delle cose nella loro natura primitiva [...] hanno natura *non identica, ma analoga a quella delle Idee* »⁴. E soprattutto egli fissava questo punto, a nostro

³ A. LEVI, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone*, Torino 1920, p. 79 (corsivo nostro).

⁴ LEVI, *Il problema dell'errore...*, p. 118 (corsivo nostro).

avviso, essenziale: « La teoria generale del *peras* (πέρας) e dell'*a-peiron* (ἄπειρον) come fattori di ogni realtà, che è un *misto* (μικτόν), ha valore scientifico preciso, perché si fonda sulla certezza del mondo intelligibile, di cui quello in divenire offre un riflesso. Ma lo studio di questo ha un carattere diverso, sicché la trattazione seguente è, come dirà il *Timeo* sviluppando lo stesso argomento, un εἰκῶς μῦθος, una narrazione verosimile, che non supera la sfera della probabilità e quindi della *doxa*. Appunto perché si tratta del mondo del divenire, il *misto*, che è il prodotto dei primi due generi, è chiamato una *nascita alla realtà* (γένεσις εἰς οὐσίαν), una realtà generata (γεγεννημένη οὐσία): queste espressioni designano il processo con cui il divenire raggiunge, per l'azione determinante del *peras*, quella realtà relativa di cui è capace [...] »⁵.

Abbiamo riportato questi passi di Levi, oltre che per la loro importanza oggettiva, anche per il motivo che, per quanto ci riguarda personalmente, sono stati proprio i concetti in essi espressi che ci avevano convinto già da molto tempo del fatto che, *se non si mettono sullo sfondo le « Dottrine non scritte », il « Filebo » non può essere interpretato in maniera adeguata.*

Qualcuno potrebbe obiettare che la posizione che qui con il Levi noi sosteniamo non si accordi con l'interpretazione proposta dalla Scuola di Tubinga, la quale presenta la metafisica di Platone secondo l'ottica di un *Ableitungssystem*, ossia di un sistema deduttivo, che implica l'*identità* e non l'*analogia*. Su questo punto abbiamo già sopra apportato le opportune chiarificazioni, adducendo precisi documenti che dimostrano il contrario⁶. Ricordiamo, comunque, che, anche posto (ma non concesso) che gli studiosi della Scuola di Tubinga negassero l'*analogia*, questa tesi *non rientrerebbe comunque nel quadro delle categorie paradigmatiche, bensì fra quelle tesi che potrebbero essere discusse in vario modo all'interno del medesimo paradigma*, come abbiamo sopra dimostrato, e come avremo ancora modo di confermare a più riprese.

Prima di passare all'esame di questi quattro generi, leggiamo il testo in cui Platone li presenta:

Socrate - Cerchiamo di fare bene attenzione nel porre il principio.

⁵ LEVI, *Il problema dell'errore...*, p. 119.

⁶ Cfr., sopra, Capitolo sedicesimo, pp. 497-501.

Protarco - Quale dici?

Socrate - Dividiamo in due tutti gli esseri che ora sono inclusi nel tutto, o piuttosto, se vuoi, in tre.

Protarco - In che modo, lo potresti dire?

Socrate - Riprendiamo alcune cose dei discorsi che ora abbiamo fatto.

Protarco - Quali cose?

Socrate - Dio, dicevamo, in certo modo ci ha mostrato *il limite e l'illimito degli esseri*.

Protarco - Certamente.

Socrate - Allora, poniamo questi due generi, e come terzo *una unità che deriva dalla mescolanza di questi due*. Ma, come sembra, sono un po' ridicolo, dividendo per generi e numerandoli.

Protarco - Che cosa dici, o caro?

Socrate - A me sembra che occorra aggiungere *un quarto genere*.

Protarco - Devi dire quale.

Socrate - Considera *la causa della mescolanza di questi due generi fra di loro, e ponila come quarto genere oltre agli altri tre*.

Protarco - Ma allora, non avrai forse bisogno di aggiungere anche un quinto genere dotato del potere della separazione?

Socrate - Forse; ma non credo, almeno per il momento. Però, se mi occorrerà, tu mi scuserai, credo, se mi metterò in cerca di un quinto genere.

Protarco - Come no? ⁷.

⁷ Filebo, 23 C 1 - E 2:

ΣΩ. Τὴν δέ γε ἀρχὴν αὐτοῦ διευλαβεῖσθαι πειρώμεθα τιθέμενοι.

ΠΡΩ. Ποίαν δὴ λέγεις;

ΣΩ. Πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῆ διαλάβωμεν, μᾶλλον δ', εἰ βούλει, τριχῆ.

ΠΡΩ. Καθ' ὅτι, φράζοις ἄν;

ΣΩ. Λάβωμεν ἅττα τῶν νυνδὴ λόγων.

ΠΡΩ. Ποῖα;

ΣΩ. Τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρασ;

ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Τούτω δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοις ἐν τι συμμισγόμενον. εἰμί δ', ὡς ἔοικεν, ἐγὼ γελοῖός τις ἄνθρωπος κατ' εἶδη διιστάς καὶ συναριθμούμενος.

ΠΡΩ. Τί φῆς, ὦγαθέ;

ΣΩ. Τετάρτου μοι γένους αὖ προσδεῖν φαίνεται.

II. IL GENERE DELL'ILLIMITATO E LA SUA « UNITÀ » E « MOLTEPLICITÀ »

Il primo dei generi di cui il *Filebo* offre una caratterizzazione concettuale è quello dell'*illimitato* (ἄπειρον). E già a partire dalle prime battute del discorso di Platone, il lettore cadrebbe in difficoltà insuperabili, se non tenesse ben presente non solo la duplicità di metodi e di procedimenti della dialettica (quello *sinottico-generalizzante* e quello *diaretico-elementarizzante*), ma anche la prospettiva analogica, di cui sopra abbiamo parlato.

In effetti, Platone parte dai primi due generi, quello dell'*illimitate* e quello del *limite*, affermando che ciascuno di questi bisogna che venga *suddiviso in molti* (quindi seguendo il procedimento *diaretico*) e che poi venga *riportato ad unità* (quindi seguendo il procedimento *sinottico*)⁸.

(1) Sul duplice procedimento necessario per capire questi generi, e in particolare proprio quelli di *illimitate* e di *limite*, Platone insiste notevolmente. Bisogna « scindere e suddividere in molti »⁹ ciascuno di essi e poi « riportarlo ad unità »¹⁰, al fine di cercare di comprendere « in quale modo ciascuno dei due era uno e molti »¹¹. E in modo particolare, per quanto concerne l'*illimitato*, in primo luogo egli cerca di far capire in che senso esso sia *molti*, illustrando il suo pensiero soprattutto con esempi; in secondo luogo, egli sottolinea in maniera accentuata il « genere dell'illimitato come unità »¹², ribadendo che « bisogna raccogliere insieme tutto ciò che si trova suddiviso e scisso, e nella misura

ΠΡΩ. Λέγε τίνος.

ΣΩ. Τῆς συμμείξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὄρα, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις τέταρτον τοῦτο.

ΠΡΩ. Μῶν οὖν σοι καὶ πέμπτου προσδεήσει διάκρισιν τινος δυναμένου;

ΣΩ. Τάχ' ἄν· οὐ μὴν οἶμαί γε ἐν τῷ νῦν· ἄν δέ τι δέη, συγγνώμη πού μοι σὺ μεταδιώκοντι πέμπτου [βίον].

ΠΡΩ. Τί μὴν;

⁸ Su questo problema si veda quanto abbiamo detto, sopra, pp. 260 ss.; Capitolo sedicesimo, *passim*.

⁹ *Filebo*, 23 E 4 (cfr. il testo greco alla nota 23, all'inizio).

¹⁰ *Filebo*, 23 E 5 (cfr. il testo greco alla nota 23, all'inizio).

¹¹ *Filebo*, 23 E 6 (cfr. il testo greco alla nota 23, all'inizio).

¹² *Filebo*, 25 A 1 (cfr. il testo greco alla nota 23, alla fine).

del possibile bisogna assegnargli il segno distintivo di un'unica natura »¹³, e più volte insistendo su questo punto.

(2) Ma ciò che può molto stupire è proprio il riferimento al concetto *in base al quale l'illimitato ha una sua « unità »*.

Infatti, la struttura *bipolare* della metafisica platonica radicalmente incentrata sull'uno-molti, sembrerebbe necessariamente postulare che l'*illimitato* implichi per sua natura la *molteplicità* (la molteplicità indeterminata e illimitata), in opposizione al *limite*, che implica invece l'*unità*.

Ma ecco come, nell'ottica del nuovo paradigma, tale difficoltà risulti perfettamente superabile.

Il Principio antitetico all'Uno, vale a dire la Diade del grande-e-piccolo, in tutte le sue differenziazioni implica già *una certa determinazione*, e, quindi, appunto in questo senso bisogna procedere nelle varie « suddivisioni » per poter cogliere le sue differenti manifestazioni particolari. Si ricordi che la tavola delle Metaidee che sopra abbiamo tracciato secondo i rapporti di opposizione¹⁴, nella colonna di destra elenca Metaidee in cui prevale il Principio diadico opposto all'Uno, già in vario modo determinato dall'Uno pur col prevalere della Diade; invece, nella colonna di sinistra elenca Metaidee in cui prevale l'Uno, ma le loro differenziazioni e la loro gradazione e graduazione implicano strutturalmente anche il Principio opposto. Qui nel *Filebo* Platone non chiama in causa le Metaidee supreme che si riferiscono al Principio opposto (o fa questo solo implicitamente), bensì chiama in causa soprattutto *le sue manifestazioni cosmologiche*, che più interessano la problematica del dialogo.

Ma la questione che di primo acchito mette molto in imbarazzo è la seguente: quando Platone afferma *l'illimitato come unità*, in che maniera va intesa questa « unità »?

Evidentemente, qui Platone parla di unità nel senso di *unità di un Principio*, vale a dire dell'*unità di quel Principio antitetico all'Uno assoluto*, ossia del *Principio unitariamente considerato, che è necessario ammettere per spiegare la molteplicità delle cose, la loro differenza e la loro generale grada*

¹³ *Filebo*, 25 A 1-4 (cfr. il testo greco alla nota 23, alla fine).

¹⁴ Cfr., sopra, p. 394.

zione; e, in effetti, egli ci parla di « un'unica natura »¹⁵ nel senso di una « unità della natura che accoglie il più e il meno »¹⁶.

Ma, su questo punto, nel testo che stiamo commentando, Platone risulta addirittura prodigo di accenni e di rimandi alle « Dottrine non scritte », pur affermando di non volersi « dilungare ed esporre tutto minutamente »¹⁷.

Intanto, già la scelta del termine *apeiron* è tecnica, in quanto esso significa in-determinato, in-definito, il-limitato, e quindi esprime *manca*za di unità. E allora si capisce bene che l'unità di questo Principio antitetico è appunto *la non-unità a livello di Principio*.

Inoltre, questo in-determinato o in-definito o il-limitato consiste in « un procedere sempre avanti e non rimanere fermo »¹⁸ nelle due opposte direzioni, come ci fa ben capire l'esempio del caldo e del freddo, che implica un *sempre avanti* nel più caldo e un *sempre avanti* nel più freddo in opposta direzione. Anzi, la scelta del « più e meno », come *segno distintivo* della natura dell'illimitato, è particolarmente eloquente: Platone intende un procedere sempre avanti nel « più » e un procedere sempre avanti (in senso opposto) nel « meno », ossia un *procedere all'infinito nei « due » sensi opposti, ossia verso i « due » estremi, in senso diadico*.

Dunque, è evidente il richiamo al principio della Diade del grande-e-piccolo delle « Dottrine non scritte », che esprime appunto una illimitatezza (Diade *indefinita*) nel duplice senso di un procedere verso una in-finita grandezza e verso una in-finita piccolezza.

In ogni caso, Platone, che, come dicevamo, in questo testo fa allusioni in grande abbondanza, indica proprio esplicitamente *il più grande e più piccolo* come ultimo degli esempi illustrativi (ne menzionerà ancora uno solo più avanti, fuori da questo contesto), come *evidente richiamo esattamente alla Diade indefinita del più-grande-e-più-piccolo*¹⁹.

¹⁵ *Filebo*, 25 A 4 (cfr. il testo greco alla nota 23, alla fine).

¹⁶ *Filebo*, 25 C 10 s. (cfr. il testo greco alla nota 38).

¹⁷ *Filebo*, 24 E 5 (cfr. il testo greco alla nota 23).

¹⁸ *Filebo*, 24 D 4-5 (cfr. il testo greco alla nota 23).

¹⁹ *Filebo*, 25 C 9 s. (cfr. il testo greco alla nota 38).

Ma c'è ancora un altro punto molto interessante. Nel passo che stiamo interpretando, Platone fa anche un rimando allusivo assai forte alla dottrina del Principio antitetico a livello cosmologico-sensibile con i tipici termini « sede » (ἔδρα)²⁰ e spazialità (χώρα)²¹, di cui parlerà diffusamente nel *Timeo*, evidentemente per richiamare alla mente di chi aveva preparazione e opportune conoscenze necessarie per seguirlo fino in fondo nei suoi ragionamenti, *la globale funzione del Principio antitetico ai vari livelli*²².

Infine Platone rileva che *il più e il meno* sono l'antitesi della *quantità* e della *giusta misura*, e che queste, se si producessero nella « sede » *del più e del meno*, lo farebbero scomparire dalla « spazialità » (χώρα) in cui si trovano; questo significa che *de-terminerebbero e de-limiterebbero il più e il meno*, per il motivo che « *la quantità sta ferma e fa terminare il procedere* » senza limite.

Ma ecco il testo basilare di Platone in cui viene svolto questo complesso ragionamento:

Socrate - Prima di tutto scegliamo tre di questi quattro generi; e di due di essi, dopo aver osservato *ciascuno scisso e diviso in molti, e dopo averli portati di nuovo, ciascuno dei due, ad unità, dobbiamo cercare di intendere in quale modo ciascuno dei due era uno e molti.*

Protarco - Se tu mi parlassi di queste cose più chiaramente, forse io ti potrei seguire.

Socrate - Dico che i due generi che pongo come primi, sono quelli di poco fa, ossia l'illimitato e ciò che possiede limite. Che, poi, in un certo modo, *l'illimitato sia molti*, cercherò di spiegartelo. Ciò che possiede limite, invece, deve aspettare!

Protarco - Stia ad aspettare!

Socrate - Allora rifletti. In effetti è difficile e discusso ciò che io ti esorto ad esaminare; però esaminalo. E prima di tutto vedi se ti è possibile pensare a proposito del caldo e del freddo un qualche limite, oppure *se il più e il meno che sono presenti in questi generi, essendo presenti non permetterebbero che vi si generi un termine; infatti, generandosi una fine, anch'essi finirebbero.*

Protarco - Sono verissime le cose che dici.

Socrate - Sempre, invece, nel più caldo e nel più freddo noi diciamo che sono presenti il più e il meno.

²⁰ *Filebo*, 24 D 1 (cfr. il testo greco alla nota 23).

²¹ *Filebo*, 24 D 2 (cfr. il testo greco alla nota 23).

²² Si veda, più avanti, Capitolo diciannovesimo, *passim*.

Protarco - Certamente.

Socrate - Dunque, sempre il ragionamento ci indica che *questi non hanno un termine; ma, poiché sono privi di un termine, senza dubbio risultano assolutamente illimitati.*

Protarco - E con forza, o Socrate.

Socrate - Hai capito proprio bene, o Protarco; e mi hai ricordato che anche questo « con forza » che ora hai profferito, e il « con calma », hanno la stessa capacità rispetto al più e al meno: dove, infatti, essi sono presenti, *non permettono che ciascuna cosa abbia una quantità, ma infondono sempre in ciascuna delle azioni il più forte rispetto al più calmo e viceversa, producono il più e il meno e fanno sparire, invece, la quantità.* Infatti, e questo è ciò che poco fa si diceva, se non facessero sparire la quantità, ma permettessero che *la quantità e la giusta misura* si producessero nella sede del più e del meno e del forte e del calmo, proprio questi scomparirebbero dallo spazio in cui si trovavano. *Infatti un più caldo e un più freddo non ci potrebbero essere ancora, qualora ricevessero la quantità, perché il più caldo e il più freddo procedono sempre avanti e non rimangono fermi; invece la quantità sta ferma e fa terminare il procedere.* Dunque, in base a questo ragionamento, il più caldo e ad un tempo il suo contrario risulterebbero illimitati.

Protarco - Sembra, almeno, o Socrate. Però, come hai detto, queste cose non sono facili da seguire. Ma probabilmente, ripetute più e più volte, potrebbero far risultare abbastanza d'accordo chi interroga e chi è interrogato.

Socrate - Dici proprio bene, e bisogna cercare di fare in questo modo. Ora, però, guarda se dobbiamo accettare *questo segno distintivo della natura dell'illimitato*, per non dilungarci ad esporre tutto minutamente.

Protarco - Quale dici?

Socrate - *Tutte le cose che ci sembra divengano più o meno e ammettano il forte e il calmo e il troppo e tutte le cose di questo genere, si devono porre tutte nel genere dell'illimitato come in una unità, stando al ragionamento di prima: ossia bisogna accogliere insieme tutto ciò che si trova suddiviso e scisso, e nella misura del possibile bisogna assegnargli il segno distintivo di una unica natura, se ricordi.*

Protarco - Ricordo ²³.

²³ Filebo, 23 E 3 - 25 A 5:

ΣΩ. Πρῶτον μὲν δὴ τῶν τεττάρων τὰ τρία διελόμενοι, τὰ δύο τούτων πειρώμεθα, πολλὰ ἐκάτερον ἐσχισμένον καὶ διεσπασμένον ἰδόντες, εἰς ἓν πάλιν ἐκάτερον συναγαγόντες, νοῆσαι πῆ ποτε ἦν αὐτῶν ἓν καὶ πολλὰ ἐκάτερον.

ΠΡΩ. Εἴ μοι σαφέστερον ἔτι περὶ αὐτῶν εἶποις, τάχ' ἂν ἐποίμην.

ΣΩ. Λέγω τοίνυν τὰ δύο ἃ προτίθεμαι ταῦτ' εἶναι ἅπερ νυνδὴ, τὸ μὲν

Come si sarà notato, in questo testo Platone, proprio dopo aver detto che avrebbe spiegato come « l'illimitato sia molti », di questi « molti » ne richiama solo tre: « caldo e freddo », « forte e delicato », « eccesso », e quindi *procede in maniera molto ridotta nella direzione diairetico-elementarizzante*, e invece, fin dall'inizio, *insiste nel proseguire nella direzione sinottico-generaliz-*

ἄπειρον, τὸ δὲ πέρας ἔχον· ὅτι δὲ τρόπον τινὰ τὸ ἄπειρον πόλλ' ἐστί, πειράσομαι φράζειν. τὸ δὲ πέρας ἔχον ἡμᾶς περιμενέτω.

ΠΡΩ. Μένει.

ΣΩ. Σκέψαι δὴ. χαλεπὸν μὲν γὰρ καὶ ἀμφισβητήσιμον ὃ κελεύω σε σκοπεῖν, ὅμως δὲ σκόπει. θερμότερου καὶ ψυχρότερου πέρι πρῶτον ὄρα πέρας εἴ ποτέ τι νοήσῃς ἂν, ἢ τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον ἐν αὐτοῖς οἴκουσιν <τε> τοῖς γένεσιν, ἕωσπερ ἂν ἐνοικῆτον, τέλος οὐκ ἂν ἐπιτρεψαίτην γίγνεσθαι· γενομένης γὰρ τελευτῆς καὶ αὐτῷ τετελευτήκατον.

ΠΡΩ. Ἀληθέστατα λέγεις.

ΣΩ. Ἀεὶ δέ γε, φαμέν, ἐν τε τῷ θερμότερῳ καὶ ψυχρότερῳ τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον ἐνι.

ΠΡΩ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. Ἀεὶ τοίνυν ὁ λόγος ἡμῖν σημαίνει τούτῳ μὴ τέλος ἔχειν· ἀτελεῆ δ' ὄντε δήπου παντάπασιν ἀπείρῳ γίγνεσθον.

ΠΡΩ. Καὶ σφόδρα γε, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἀλλ' εὐ γε, ὦ φίλε Πρώταρχε, ὑπέλαβες καὶ ἀνέμνησας ὅτι καὶ τὸ σφόδρα τοῦτο, ὃ σὺ νῦν ἐφθέγγω, καὶ τό γε ἡρέμα τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχετον τῷ μᾶλλον τε καὶ ἥττον· ὅπου γὰρ ἂν ἐνήτον, οὐκ ἔατον εἶναι ποσὸν ἕκαστον, ἀλλ' αἰεὶ σφοδρότερον ἡσυχαιτέρου καὶ τούναντίον ἐκάσταις πράξεσιν ἐμποιοῦντε τὸ πλεόν καὶ τὸ ἔλαττον ἀπεργάζεσθον, τὸ δὲ ποσὸν ἀφανίζετον. ὃ γὰρ ἐλέχθη νυνδὴ, μὴ ἀφανίσαντε τὸ ποσόν, ἀλλ' ἔασαντε αὐτό τε καὶ τὸ μέτριον ἐν τῇ τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον καὶ σφόδρα καὶ ἡρέμα ἔδρα ἐγγενέσθαι, αὐτὰ ἔρρει ταῦτα ἐκ τῆς αὐτῶν χώρας ἐν τῇ ἐνῆν. οὐ γὰρ ἐτι θερμότερον οὐδὲ ψυχρότερον εἴτην ἂν λαβόντε τὸ ποσόν· προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τό τε θερμότερον αἰεὶ καὶ τὸ ψυχρότερον ὡσαύτως, τὸ δὲ ποσὸν ἔσθη καὶ προῖδον ἐπαύσατο. κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον ἄπειρον γίγνοιτ' ἂν τὸ θερμότερον καὶ τούναντίον ἅμα.

ΠΡΩ. Φαίνεται γοῦν, ὦ Σώκρατες· ἐστί δ', ὅπερ εἶπες, οὐ ῥάδια ταῦτα συνέπεσθαι. τὸ δὲ εἰς αἰθίς τε καὶ αὔθις ἴσως λεχθέντα τὸν τε ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἐρωτώμενον ἱκανῶς ἂν συμφωνοῦντας ἀποφῆναιεν.

ΣΩ. Ἀλλ' εὐ μὲν λέγεις καὶ πειρατέον οὕτω ποιεῖν. νῦν μέντοι ἄθρει τῆς τοῦ ἀπείρου φύσεως εἰ τοῦτο δεξόμεθα σημεῖον, ἵνα μὴ πάντ' ἐπεξιόντες μηκύνωμεν.

ΠΡΩ. Τὸ ποῖον δὴ λέγεις;

ΣΩ. Ὅπως ἂν ἡμῖν φαίνηται μᾶλλον τε καὶ ἥττον γιγνόμενα καὶ τὸ σφόδρα καὶ ἡρέμα δεχόμενα καὶ τὸ λίαν καὶ ὅσα τοιαῦτα πάντα, εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἐν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι, κατὰ τὸν ἔμπροσθεν λόγον ὃν ἔφαμεν ὅσα διέσπασται καὶ διέσχισται συναγαγόντας χρῆναι κατὰ δύναμιν μίαν ἐπισημαίνεσθαι τινὰ φύσιν, εἰ μέμνησαι.

ΠΡΩ. Μέμνημαι.

zante, al fine di far ben comprendere il « segno distintivo della natura dell'illimitato ».

A noi sembra abbastanza chiaro che il nostro filosofo volutamente abbia messo in evidenza questo, proprio giocando sul doppio senso dei « molti », e abbia inteso puntare non tanto sulla molteplicità dei modi in cui l'*apeiron* si manifesta, quanto sulla *molteplicità indeterminata*, ossia sulla molteplicità come natura stessa del Principio opposto. Tanto è vero che lo stesso gioco rovesciato, come vedremo, verrà fatto da Platone con il *peras*, al fine di arrivare alla conclusione opposta.

Altrettanti tipi di *illimitato*, comunque, vengono richiamati da Platone poco dopo, parlando del terzo genere (ossia della mescolanza): *secco e umido, più e meno numeroso, più veloce e più lento, per concludere proprio con il richiamo allusivo del più grande e più piccolo*²⁴, di cui abbiamo già detto sopra, mentre nelle pagine che seguono viene fatta menzione anche dell'*acuto e grave*²⁵.

Ecco uno specchietto riassuntivo.

Il *più e meno*, che è il segno distintivo della natura dell'illimitato, si manifesta nelle seguenti forme:

- (1) caldo e freddo
- (2) robusto e delicato
- (3) eccesso (*scil.*: nel troppo e troppo poco)
- (4) secco e umido
- (5) più o meno numeroso
- (6) veloce e lento
- (7) acuto e grave
- (8) *più grande e più piccolo*.

III. IL « LIMITE » E IL SUO CARATTERE FONDAMENTALE

Abbiamo sopra parlato dell'abile gioco artistico con cui Platone ha voluto collegare l'*apeiron* con il *molteplice* (con il principio della molteplicità) e con la Diade del *grande-e-piccolo*; abbiamo poi detto che un gioco analogo egli fa a proposito del *peras*, e questa volta, come ciascuno può facilmente prevedere, *al fine di collegare il peras all'Uno*.

²⁴ *Filebo*, 25 C 8-10; cfr. nota 38.

²⁵ *Filebo*, 26 A 2.

Ma, mentre per l'*apeiron*, alludendo all'unità, ha fatto subito capire che si trattava dell'*unità della natura del più e del meno* e di ciò che è a questo connesso, per il *peras* Platone fa invece un giro molto più complesso, *al fine di introdurre l'Uno con una certa e ben calcolata tensione, e di esplicitarlo solamente nella conclusione e dopo giochi di interruzione e di rimandi orchestrati con grande abilità.*

In primo luogo, Platone affronta il genere del *peras*, fornendone solamente una brevissima e asciutta caratterizzazione, senza venire alla sua essenza.

Ecco il testo:

Socrate - Di conseguenza, le realtà che non accettano queste cose e invece accettano tutte quelle che sono a queste contrarie: innanzi tutto l'*uguale* e l'*uguaglianza*, e dopo l'uguale il *doppio* e tutto quello che sia *un numero in rapporto ad un numero o una misura in rapporto ad una misura*, se le riferissimo tutte quante al *limite* sembreremmo fare bene questo. O come dici?

Protarco - Molto bene, o Socrate ²⁶.

Evidentemente, Platone vuole provocare il lettore, che conosce già per altra via le sue dottrine, in modo da costringerlo a concentrare la sua attenzione sulle cose che è necessario ben rilevare. In particolare, si noti come nella presentazione dell'*apeiron* egli sia venuto subito al nocciolo del problema, che era quello di far capire come l'*apeiron* sia molti, e insieme dimostrare come questi molti si riducano ad una *unità di natura*; e in particolare si ricordi come non abbia affatto insistito sulla molteplicità delle forme dell'*apeiron*, per giungere all'unità di natura di tale genere, che consiste nel *più e meno*.

E si noti, per contro, come nel passo che ora abbiamo letto egli faccia proprio l'opposto; e, anzi, si osservi come insista (e in maniera veramente provocatoria, come dicevamo) proprio *sulle molte manifestazioni del peras* — ossia su quelle cose « che sono

²⁶ *Filebo*, 25 A 6 - B 4:

ΣΩ. Οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα, τούτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅτιπερ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον, ταῦτα σύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο. ἢ πῶς σὺ φῆς;

ΠΡΩ. Κάλλιστά γε, ὦ Σώκρατες.

contrarie » a quelle che caratterizzano le varie forme di *apeiron*, e in particolare sull'*uguale*, sul *doppio*, sul *numero* e sulla *misura* — e non dica esplicitamente quale sia la natura del « *peras* ».

A che cosa mira Platone?

Mira a mettere in iscacco il lettore, per costringerlo a capire che *l'unità di natura del peras è proprio l'Uno*, la cui esplicitazione viene fatta attendere, come, evidentemente, egli pensava che fosse opportuno fare per questa sua tanto *frintesa e discussa dottrina*.

Ma, per chi non avesse capito, ecco come, inserendo le sue affermazioni nel contesto della discussione del terzo genere (il misto), Platone riveli in larga misura il suo gioco. Il terzo genere nasce dalla mescolanza dell'*illimitate* (ossia di tutte quelle cose che sono contrassegnate dalla natura che accoglie il più e il meno) con il *limite*, o meglio con tutto ciò che appartiene alla « stirpe » (γέννη) ²⁷, ossia alla « famiglia » del limite:

Socrate - Ma, dopo questo, mescola ad esse [*scil.*: alla natura del più e del meno, ossia all'*illimitate*] la stirpe del limite.

Protarco - Quale?

Socrate - Quella stirpe che ha la forma del limite, che anche poco fa, nello stesso modo in cui abbiamo ricondotto ad una unità quella dell'*illimitate*, *pur dovendo condurre essa pure ad unità, non l'abbiamo ricondotta*. Ma forse, proprio quella cosa, la farai ora; raccogliendo insieme queste due, anche quella diventerà chiara ²⁸.

E subito appresso, riprendendo e sviluppando il discorso iniziato nel passo letto, Platone precisa che la natura del limite è quella che accoglie l'*uguale*, il *doppio*, e che in generale « *fa cessare i rapporti di opposizione* » ²⁹ che caratterizzano i contrari, e che « *li rende commisurati e proporzionati introducendo il numero* » ³⁰ e precisa anche che essa « *elimina il grande eccesso e l'illimitato e produce la misura e la proporzione* » ³¹.

²⁷ *Filebo*, 25 D 3.

²⁸ *Filebo*, 25 D 2-9 (cfr. il testo greco alla nota 38).

²⁹ *Filebo*, 25 D 11 s.: [...] παύει πρὸς ἀλλήλα τάναντία διαφόρως ἔχοντα.

³⁰ *Filebo*, 25 E 1 s.: [...] σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται.

³¹ *Filebo*, 26 A 7 s.: τὸ μὲν πολὺ λίαν καὶ ἀπειρον ἀφείλετο, τὸ δὲ ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον ἀπηργάσατο.

E dopo aver fatto alcuni esempi, di cui più avanti diremo, concludendo sul terzo genere, si esprime anche sul secondo, ossia sul *peras*, come segue: « uno » nel senso di unità di genere è l'*illimitato*; « Uno » è il *limite*; e una « unità » è anche il misto di questi due generi. L'*apeiron* offre molte specie, che però sono riducibili ad « unità » in quanto recano « il contrassegno del più e del meno »; il misto offre pure molte specie, ma tutte risultano una « unità », in quanto risultano da una unione (in differenti forme) dell'*apeiron* e del *peras*. E l'« unità » del *peras* in che cosa consiste?

Ecco la risposta che ci dà Platone:

Socrate - Invece il limite non ne aveva molte [scil.: molte specie in cui si manifesta], né trovavamo difficoltà che esso fosse uno per natura³².

Potremmo veramente affermare che, questo, è il massimo che Platone ci potesse dire per iscritto su questo tema, per giunta con continui richiami all'Uno (ἓν) con cui egli costella in modo addirittura impressionante tutto il suo discorso (sia pure riferendosi all'Uno in vari sensi e a vari livelli), fatti in una maniera tale che nessuno di coloro che avevano la capacità di intendere non giungesse a capire ciò che egli voleva dire³³.

E per chi nutrisse ancora qualche dubbio richiamiamo altresì il gioco ironico che il nostro filosofo fa nell'ultimo passo letto, dove, ovviamente portando il suo scherzo al limite estremo, dice che, mentre l'illimitato aveva molte specie, « il limite non ne aveva molte », e che proprio per questo non si è trovata difficoltà a comprendere come « esso fosse un Uno per natura »³⁴.

³² *Filebo*, 26 D 4-5: καὶ μὴν τό γε πέρας οὔτε πολλὰ εἶχεν, οὔτ' ἐδυσκολαίνομεν ὡς οὐκ ἦν ἓν φύσει.

³³ Cfr., ad esempio, *Filebo*, 23 E 5, 6; 25 A 1; C 11; D 6; 26 C 5, 6; D 2, 5, 7; E 8.

³⁴ Cfr. *Filebo*, 25 E 7 ss. (cfr. il testo greco alla nota 38). È appena il caso di ricordare che non intendiamo affatto parlare di identificazione *simpliciter* e quindi in maniera statica del πέρας con l'Uno (e dell'ἄπειρον con la Diade). Chi ci ha seguito crediamo possa aver ben inteso che l'Uno (come la Diade) ha esplicazioni dinamico-relazionali in vari sensi e a vari livelli. È quindi fuori strada FERBER, *Platos...*, p. 292, nelle obiezioni che ci fa a questo riguardo: egli non ha inteso (trincerandosi nelle sue posizioni antiesoteriche) quello che in questo capitolo sosteniamo e dimostriamo con una documentazione veramente massiccia.

In realtà, Platone chiama in causa almeno tante forme o modi di esplicarsi del *peras* quante ne presenta per l'*apeiron*.

Ecco uno specchietto riassuntivo, che precisa ciò che abbiamo affermato sui modi di esplicarsi del *peras*:

- (1) quantità
- (2) giusta misura
- (3) uguaglianza
- (4) doppio
- (5) numeri in rapporto a numeri
- (6) misura in rapporto a misura
- (7) ciò che fa cessare i rapporti di opposizione, introducendo il numero, rendendoli commisurati e proporzionati
- (8) ciò che elimina l'eccesso, producendo misura e proporzione.

E ciò che si manifesta in tutte queste forme è appunto la natura dell'Uno.

Ma il capire come tutte queste forme del *peras* possano essere uno per natura, davvero non si può dire che sia cosa facile, per chi non tenga costantemente presenti le correlazioni di tutte queste affermazioni con le « Dottrine non scritte »; mentre si può veramente dire che « non si trova difficoltà » a capire come il *peras* « sia Uno per natura », se si considera questo testo sullo sfondo delle « Dottrine non scritte », ossia se lo si legge nella connessione fra « scrittura » e « oralità » stabilita da Platone.

In conclusione, *la natura del « peras » sta nell'Uno e nei vari modi in cui l'Uno, a differenti livelli e in molteplici modi, svolge la sua funzione principiativa, determinante e ultimativa.*

IV. IL « MISTO » DI ILLIMITATO E LIMITE A VARI LIVELLI

Sul terzo genere, vale a dire sulla *mescolanza* del *limite* con l'*illimitato*, abbiamo già anticipato alcune cose fondamentali, perché Platone ha appunto fuso con la spiegazione della *mescolanza* anche quella del *peras*, per le ragioni che abbiamo sopra chiarito.

Lo schema che Platone segue, è sempre il medesimo. La caratteristica di fondo della « mescolanza » è richiamata all'inizio e alla fine del passo che di essa tratta, mentre di mezzo vengono richiamati esempi di carattere cosmologico, fisico-antropologico e ontologico.

Il segno distintivo della « mescolanza » di *peras* e di *apeiron* consiste nella *composizione sintetica dei contrari sulla base del numero*, quindi nella *misura* e nella *proporzione* che ne deriva di conseguenza.

Esempi assai eloquenti sono quelli della *salute* e del *vigore fisico* (che implicano appunto composizione armonica di contrari e di eccessi), la *musica* (che è composizione proporzionale di acuto e grave, lento e veloce), le *stagioni* (che derivano dalla composizione proporzionale degli eccessi di caldo e di freddo) e in genere *tutte le cose belle* (che sono misura e proporzione) nonché *gli stati positivi presenti nelle anime* (che sono appunto forme di superamenti armonici degli eccessi e degli opposti).

Ma anche qui Platone gioca con straordinaria abilità, e anche questa volta proprio per puntare su ciò che, nel contesto della trattazione che sta facendo, deve essere portato in primo piano, vale a dire per richiamare l'attenzione sulla *generazione*. Infatti, tutto ciò che *si genera*, e quindi *ogni forma di generazione*, è una *forma di « mescolanza »*.

All'inizio egli dice chiaramente che la mescolanza produce « determinate generazioni »³⁵. A conclusione, appunto per sottolineare in modo del tutto particolare la « generazione », scherzando dice all'interlocutore: « *l'abbondanza della generazione del terzo genere [...] ti ha sbalordito* »³⁶. Ora, è evidente che tale « abbondanza della generazione » qui chiamata in causa non c'è davvero stata nelle esemplificazioni e nelle chiarificazioni, dato che queste sono presentate all'incirca nella medesima misura che per gli altri due generi. Dunque, questo richiamo vuole essere una provocazione per portare il lettore ad un impatto con l'oggetto su cui Platone vuole richiamare la massima attenzione, e che poche righe dopo egli sancisce con la emblematica e bellissima espressione « *generazione verso l'essere* » (γένεσις εἰς οὐσίαν)³⁷.

Ma ecco l'elenco delle connotazioni e degli esempi che Platone fa per illustrare la « mescolanza »:

- (1) ciò che è commisurato e proporzionato
- (2) la salute

³⁵ *Filebo*, 25 E 4.

³⁶ *Filebo*, 26 C 8 s.

³⁷ *Filebo*, 26 D 8.

- (3) la vigoria fisica
- (4) la musica
- (5) le stagioni
- (6) tutte le cose belle per noi
- (7) le numerosissime e bellissime cose che hanno luogo nell'anima
- (8) la generazione verso l'essere derivante dalla congiunzione del limite con l'illimitato.

Il segno distintivo della mescolanza è *l'unità* sintetica generata dal limite e dall'illimitato.

Ecco il testo, che è necessario leggere con molta attenzione, collocandolo nel contesto dell'ampia trattazione che stiamo conducendo:

Socrate - E sia. Ma il terzo genere, che è un misto degli altri due, quale Idea diremo che implica?

Protarco - Dovrai dirmelo tu, credo.

Socrate - Ce lo dirà un Dio; almeno se uno degli Dei porrà ascolto alle mie preghiere.

Protarco - Prega, dunque, e rifletti.

Socrate - Rifletto; e mi sembra, o Protarco, che uno di loro ci sia diventato amico proprio ora.

Protarco - In che senso affermi questo, e di quale prova ti servi?

Socrate - Te lo dirò chiaramente; ma tu seguimi attentamente nel ragionamento.

Protarco - Parla, soltanto.

Socrate - Noi abbiamo nominato mi pare, poco fa qualcosa di più caldo e di più freddo. O no?

Protarco - Sì.

Socrate - Aggiungi anche più secco e più umido, più numeroso e meno numeroso, più veloce e più lento, *più grande e più piccolo* e tutte le cose che nel ragionamento di prima abbiamo assegnato *all'unità della natura che accoglie il più e il meno*.

Protarco - Dici quella dell'illimitato?

Socrate - Ma, dopo questo, mescola ad essa la stirpe del limite.

Protarco - Quale?

Socrate - *Quella stirpe che ha forma del limite, che anche poco fa, nello stesso modo in cui abbiamo ricondotto ad una unità quella dell'illimitato, pur dovendo condurla essa pure ad unità, non l'abbiamo ricondotta*. Ma forse, proprio quella cosa, tu la farai ora; raccogliendo insieme queste due, anche quella diventerà chiara.

Protarco - Quale, e come dici?

Socrate - *Quella dell'uguale e del doppio, e in generale quella che fa cessare i rapporti di opposizione che i contrari hanno gli uni rispetto agli altri, e li rende commisurati e proporzionati, introducendo il numero.*

Protarco - Capisco. Infatti mi sembra che tu mi dica che, nel mescolare queste cose, ne derivano, in ciascuna mescolanza, *determinate generazioni.*

Socrate - E mi sembra di non sbagliarmi.

Protarco - Parla, dunque.

Socrate - Non è forse vero che nelle malattie la giusta comunione di queste cose produce la natura della salute?

Protarco - Senza alcun dubbio.

Socrate - E nell'acuto e nel grave, nel veloce e nel lento, i quali sono illimitati, forse non sono queste medesime cose che ad un tempo producono un limite e *costituiscono la musica tutta quanta nella sua perfezione?*

Protarco - In modo bellissimo!

Socrate - E venutosi a trovare nei freddi e nelle calure, *elimina il grande eccesso e l'illimitato e produce la misura e ad un tempo la proporzione.*

Protarco - Certamente.

Socrate - E non è forse da queste cose che si producono le stagioni e tutte le cose belle per noi, ossia dall'essere mescolate insieme le cose illimitate e quelle fornite di limite?

Protarco - E come no?

Socrate - E trascuro di riferire innumerevoli altre cose, per esempio la bellezza e la forma insieme alla salute, e, poi, *numerossime e bellissime altre cose che hanno luogo nelle anime.* Infatti la Dea stessa, vedendo la tracotanza e tutte quante le malvagità di tutte le cose, o bel Filebo, e che nessun limite è presente in esse, né per i piaceri né per la sazietà, pose in essi una legge e un ordine che hanno un limite. E tu dici che essa logora, mentre io, al contrario, dico che salva. Ma a te, Protarco, come sembra?

Protarco - Proprio questo, o Socrate.

Socrate - Dunque, ho parlato di questi tre generi, se tu capisci il mio pensiero.

Protarco - Ma mi sembra di capire. Infatti, mi sembra che tu dica che *uno* è l'illimitato e *uno*, e secondo, il limite negli esseri; invece non capisco che cosa vuoi dire per il terzo.

Socrate - In effetti, la molteplicità della generazione del terzo genere, o mirabile amico, ti ha sbalordito. *Eppure molte speci le offriva anche l'illimitato; e tuttavia, poiché portavano il contrassegno del più e del suo contrario, erano risultate una unità.*

Protarco - Vero!

Socrate - *Invece il limite non ne aveva molte, né trovavamo difficoltà che esso fosse uno per natura.*

Protarco - E come avremmo potuto trovarle?

Socrate - In nessuna maniera. Ma come terzo genere afferma pure che io, *ponendo come unità tutto ciò che è generato da questi due generi, lo dico generazione verso l'essere che deriva dalle misure prodotte insieme con il limite.*

Protarco - Ho capito³⁸.

³⁸ *Filebo*, 25 B 5 - 26 D 10:

ΣΩ. Εἶεν· τὸ δὲ τρίτον τὸ μεικτὸν ἐκ τούτοις ἀμφοῖν τίνα ἰδέαν φήσομεν ἔχειν;

ΠΡΩ. Σὺ καὶ ἐμοὶ φράσεις, ὡς οἶμαι.

ΣΩ. Θεὸς μὲν οὖν, ἄνπερ γε ἐμαῖς εὐχαῖς ἐπήκοος γίγνηται τις θεῶν.

ΠΡΩ. Εὐχου δὴ καὶ σκόπει.

ΣΩ. Σκοπῶ· καὶ μοι δοκεῖ τις, ὦ Πρώταρχε, αὐτῶν φίλος ἡμῖν νυνδὴ γεγονέναι.

ΠΡΩ. Πῶς λέγεις τοῦτο καὶ τίνι τεκμηρίῳ χρῆ;

ΣΩ. Φράσω δῆλον ὅτι· σὺ δέ μοι συνακολούθησον τῷ λόγῳ.

ΠΡΩ. Λέγε μόνον.

ΣΩ. Θερμότερον ἐφθεγγόμεθα νυνδὴ πού τι καὶ ψυχρότερον. ἢ γάρ;

ΠΡΩ. Ναί.

ΣΩ. Πρόσθεσ δὴ ξηρότερον καὶ ὑγρότερον αὐτοῖς καὶ πλέον καὶ ἔλαττον καὶ θᾶττον καὶ βραδύτερον καὶ μείζον καὶ σμικρότερον καὶ ὅποσα ἐν τῷ πρόσθεν τῆς τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον δεχομένης ἐτίθεμεν εἰς ἓν φύσεως.

ΠΡΩ. Τῆς τοῦ ἀπείρου λέγεις;

ΣΩ. Ναί. συμμείγνυ δέ γε εἰς αὐτὴν τὸ μετὰ ταῦτα τὴν αὐτὴν τοῦ πέρατος γένναν.

ΠΡΩ. Ποίαν;

ΣΩ. Ἦν καὶ νυνδὴ, δέον ἡμᾶς καθάπερ τὴν τοῦ ἀπείρου συνηγάγομεν εἰς ἓν, οὕτω καὶ τὴν τοῦ περατοειδοῦς συναγαγεῖν, οὐ συνηγάγομεν. ἀλλ' ἴσως καὶ νῦν ταύτῳ δράσει, <εἰ> τούτων ἀμφοτέρων συναγομένων καταφανῆς κάκεινη γενήσεται.

ΠΡΩ. Ποίαν καὶ πῶς λέγεις;

ΣΩ. Τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, καὶ ὅποση παύει πρὸς ἄλληλα τάναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται.

ΠΡΩ. Μανθάνω· φαίνεται γάρ μοι λέγειν μείγνυς ταῦτα γενέσεις τινὰς ἐφ' ἐκάστων αὐτῶν συμβαίνειν.

ΣΩ. Ὅρθως γὰρ φαίνομαι.

ΠΡΩ. Λέγε τοίνυν.

ΣΩ. Ἄρα οὐκ ἐν μὲν νόσοις ἢ τούτων ὀρθὴ κοινωνία τὴν ὑγείας φύσιν ἐγέννησεν;

ΠΡΩ. Παντάπασι μὲν οὖν.

ΣΩ. Ἐν δὲ ὀξεῖ καὶ βαρεῖ καὶ ταχεῖ καὶ βραδεῖ, ἀπείροις οὖσιν, ἄρ' οὐ ταῦτά [ἐγγιγνόμενα] ταῦτα· ἅμα πέρασ τε ἀπηργάσατο καὶ μουσικὴν σύμπασαν τελεώτατα συνεστήσατο;

ΠΡΩ. Κάλλιστά γε.

ΣΩ. Καὶ μὴν ἐν γε χειμῶσιν καὶ πνίγεσιν ἐγγενομένη τὸ μὲν πολὺ

L'espressione « generazione verso l'essere » (γένεσις εἰς οὐσίαν), con cui Platone conclude questo passo, ha lasciato molti studiosi in imbarazzo. Invece essa si chiarisce molto bene, se si connette con l'*unità*, di cui si parla alla riga precedente. Pertanto ci sembra esatta l'interpretazione che ne ha dato Krämer: « [...] il significato del mondo, nell'infinito arricchimento in una γένεσις εἰς οὐσίαν [...], è *il tendere della molteplicità all'unità* »³⁹.

V. IL QUARTO GENERE SUPREMO: LA CAUSA DELLA MESCOLANZA

L'insistenza sul termine e sul concetto di *generazione* è dovuta al fatto che, come sopra abbiamo già accennato, proprio basandosi su di esso Platone introduce il *quarto genere* supremo, vale a dire la causa della mescolanza.

λίαν καὶ ἄπειρον ἀφείλετο, τὸ δὲ ἕμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον ἀπηργάσατο.

ΠΡΩ. Τί μὴν;

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐκ τούτων ὦραί τε καὶ ὅσα καλὰ πάντα ἡμῖν γέγονε, τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν πέρας ἔχόντων συμμειχθέντων;

ΠΡΩ. Πῶς δ' οὐ;

ΣΩ. Καὶ ἄλλα γε δὴ μυρία ἐπιλείπω λέγων, οἷον μεθ' ὑγείας κάλλος καὶ ἰσχύν, καὶ ἐν ψυχαῖς αὐτῶν πάμπολλα ἕτερα καὶ πάγκαλα. ὕβριν γάρ που καὶ σύμπασαν πάντων πονηρίαν αὕτη κατιδοῦσα ἢ θεός, ὦ καλὲ Φίληβε, πέρας οὔτε ἡδονῶν οὐδὲν οὔτε πλησμονῶν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς, νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ' ἔθετο· καὶ σὺ μὲν ἀποκναῖσαι φῆς αὐτήν, ἐγὼ δὲ τούναντίον ἀποσῶσαι λέγω. σοὶ δέ, ὦ Πρώταρχε, πῶς φαίνεται;

ΠΡΩ. Καὶ μάλα, ὦ Σώκρατες, ἔμοιγε κατὰ νοῦν.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὰ μὲν δὴ τρία ταῦτα εἶρηκα, εἰ συννοεῖς.

ΠΡΩ. Ἄλλ' οἶμαι κατανοεῖν. Ἐν μὲν γάρ μοι δοκεῖς τὸ ἄπειρον λέγειν, ἐν δὲ καὶ δεύτερον τὸ πέρας ἐν τοῖς οὐσι· τρίτον δὲ οὐ σφόδρα κατέχω τί βούλει φράζειν.

ΣΩ. Τὸ γὰρ πλῆθός σε, ὦ θαυμάσιε, ἐξέπληξε τῆς τοῦ τρίτου γενέσεως· καίτοι πολλά γε καὶ τὸ ἄπειρον παρέσχετο γέννη, ὅμως δ' ἐπισφραγισθέντα τῷ τοῦ μᾶλλον καὶ ἐναντίου γένει ἐν ἐφάνη.

ΠΡΩ. Ἀληθῆ.

ΣΩ. Καὶ μὴν τό γε πέρας οὔτε πολλὰ εἶχεν, οὔτ' ἐδυσκολαίνομεν ὡς οὐκ ἦν ἐν φύσει.

ΠΡΩ. Πῶς γὰρ ἄν;

ΣΩ. Οὐδαμῶς. ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἐν τούτῳ τιθέντα τὸ τούτων ἐκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.

ΠΡΩ. Ἔμαθον.

³⁹ KRÄMER, *Arete...*, p. 144.

Infatti, tutte le cose che si generano *hanno strutturalmente bisogno di una causa.*

I punti che Platone mette subito in rilievo sono cinque e vanno tenuti ben presenti:

(a) *ciò che produce e la causa sono la medesima cosa;*

(b) *ciò che è prodotto e causato e ciò che è generato sono la stessa cosa;*

(c) *ciò che produce, ossia la causa, precede sempre ciò che è prodotto (ossia il causato), e, di conseguenza, ciò che è prodotto segue sempre alla causa;*

(d) *la causa è ben distinta e differente dalle cose di cui essa si serve per la generazione;*

(e) *ciò che produce e che funge da causa va posto come quarto genere, appunto perché si differenzia strutturalmente dagli altri tre.*

Il passo è molto conciso, perché mira soltanto ad introdurre la « causa » come quarto genere, mentre per la determinazione della sua natura Platone riprenderà il discorso subito dopo, facendo un più ampio giro e un complesso ragionamento.

Ecco il testo:

Socrate - Ma noi prima dicevamo che, oltre a questi tre, c'era un quarto genere da esaminare. E l'esame sia fatto in comune. Considera, infatti, se non ti sembra necessario che *tutte le cose che si generano, si generino per una certa causa.*

Protarco - A me sembra. Infatti, senza questa, come potrebbero generarsi?

Socrate - E la natura di ciò che produce, tranne che nel nome, non è in niente differente dalla causa; anzi, ciò che produce e ciò che è causa non possono essere giustamente detti una sola cosa?

Protarco - Giustamente.

Socrate - E ciò che è prodotto e ciò che è generato, tranne che nel nome, così come nel caso precedente, non li troveremo per niente differenti? O no?

Protarco - È così.

Socrate - E allora, *ciò che produce per sua natura precede sempre; mentre ciò che è prodotto segue a quello, in quanto è generato.*

Protarco - Certamente.

Socrate - Dunque, *sono differenti e non sono la medesi-*

ma cosa la causa e ciò che è al servizio della causa riguardo alla generazione.

Protarco - Ebbene?

Socrate - Ebbene, le cose che si generano e quelle da cui tutte si generano hanno fornito a noi tre generi?

Protarco - Certamente.

Socrate - *Ma ciò che è artefice di tutte queste cose lo diciamo quarto genere, ossia la causa, in quanto si è sufficientemente mostrato che è differente da quelli?*

Protarco - Infatti è veramente differente.

Socrate - Allora è giusto, giacché i quattro generi sono stati distinti, enumerarli ad uno ad uno, al fine di ricordarli.

Protarco - Certamente.

Socrate - Dunque, primo dico l'illimitato, secondo il limite, poi come terzo derivato da questi due la sostanza mista E generata; e dicendo quarta la causa della mescolanza e della generazione, sbaglierei in qualche cosa?

Protarco - E come? ⁴⁰

⁴⁰ Filebo, 26 E 1 - 27 C 2:

ΣΩ. Ἀλλὰ δὴ πρὸς τρισὶ τέταρτόν τι τότε ἔφαμεν εἶναι γένος σκεπτόν· κοινὴ δ' ἡ σχέσις. ὄρα γὰρ εἴ σοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνώμενα διὰ τινὰ αἰτίαν γίγνεσθαι.

ΠΡΩ. Ἐμοιγε· πῶς γὰρ ἂν χωρὶς τούτου γίγνοιτο;

ΣΩ. Οὐκοῦν ἡ τοῦ ποιούντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει, τὸ δὲ ποιῶν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἓν;

ΠΡΩ. Ὄρθως.

ΣΩ. Καὶ μὴν τό γε ποιούμενον αὐ καὶ τὸ γιγνόμενον οὐδὲν πλὴν ὀνόματι, καθάπερ τὸ νυνδὴ, διαφέρον εὐρήσομεν. ἢ πῶς;

ΠΡΩ. Οὕτως.

ΣΩ. Ἄρ' οὖν ἡγεῖται μὲν τὸ ποιῶν αἰεὶ κατὰ φύσιν, τὸ δὲ ποιούμενον ἐπακολουθεῖ γιγνόμενον ἐκείνῳ;

ΠΡΩ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταύτῳ αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτία.

ΠΡΩ. Τί μὴν;

ΣΩ. Οὐκοῦν τὰ μὲν γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα τὰ τρία παρέσχετο ἡμῖν γένη;

ΠΡΩ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. Τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν, ὡς ἱκανῶς ἕτερον ἐκείνων δεδηλωμένον;

ΠΡΩ. Ἐτερον γὰρ οὖν.

ΣΩ. Ὄρθως μὴν ἔχει, διωρισμένων τῶν τεττάρων, ἐνὸς ἐκάστου μνήμης ἕνεκα ἐφεξῆς αὐτὰ καταριθμήσασθαι.

ΠΡΩ. Τί μὴν;

ΣΩ. Πρῶτον μὲν τοῖνον ἄπειρον λέγω, δεύτερον δὲ πέρασ, ἔπειτ' ἐκ

VI. RIPRESA DELLA DISCUSSIONE SUL QUARTO GENERE E SPECIFICAZIONE DELLA SUA NATURA

Il discorso sul *quarto genere* viene ampliato da Platone in maniera considerevole, a motivo di ciò che richiede la tematica di cui nel *Filebo* sta trattando, vale a dire al fine di stabilire la netta superiorità dell'Intelligenza e della *saggezza nei confronti del piacere*, e per poter ricuperare (sia pure a livello inferiore) il piacere stesso in una vita « mista », basata appunto su una « mescolanza » di intelligenza e di piacere. E, allora, è necessario spiegare non solo la *mescolanza* in generale, ma altresì mettere in rilievo il ruolo dell'*intelligenza* in senso globale.

Proprio a questo tende la dimostrazione che *l'intelligenza è la caratteristica essenziale del quarto genere, ossia della « causa » di ogni generazione.*

Questo discorso sul quarto genere risulta certamente il più difficile da capire, per le seguenti ragioni. Platone fa riferimento a dottrine molto complesse, ma solo in quell'ottica che è necessario guadagnare per risolvere il problema che sta trattando, ossia con quella solita *economia teoretica*, in funzione della quale negli scritti, come ben sappiamo, di volta in volta vengono richiamati solamente quei concetti metafisici indispensabili, perché richiesti dai temi trattati, e solo nella misura dello stretto necessario.

Ma, nel nostro caso, il problema si fa anche più complesso, in quanto Platone tocca un tema di fondo che investe gran parte della storia della filosofia a lui precedente: *l'intero, ossia l'universo nella sua totalità, è prodotto da una forza irrazionale e puramente casuale, oppure si devono ammettere una Intelligenza e una Sapienza come causa produttrice e ordinatrice?*

E Platone sa benissimo che questo è, in effetti, il problema di fondo che l'uomo deve affrontare quando investe la problematica dell'intero. Nel *Sofista* egli ci aveva parlato, affrontando la questione metafisica parallela (vale a dire la questione dell'esistenza o meno dell'essere soprasensibile oltre all'essere corporeo), della grande « lotta dei giganti », usando una splendida metafora mitica⁴¹. Qui nel *Filebo* ripete concetti del tutto analoghi, ma

τούτων τρίτον μεικτὴν καὶ γεγεννημένην οὐσίαν· τὴν δὲ τῆς μείξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως τετάρτην λέγων ἄρα μὴ πλημμελοῖην ἄν τι;

ΠΡΩ. Καὶ πῶς;

⁴¹ Cfr., sopra, pp. 405 ss.

trasportandoli dal mito della « gigantomachia » ad una toccante immagine esperienziale ed esistenziale, che investe gli uomini non solo del suo tempo, ma di tutti i tempi.

Che ci sia una Intelligenza che regge il cosmo, egli dice, l'hanno ben compreso i predecessori; ma su questo tema non basta riprendere le loro affermazioni, che, ripetute in maniera estrinseca, resterebbero semplici opinioni di altri. Occorre, invece, che noi *corriamo il rischio insieme con loro*, e che con loro *condividiamo i biasimi*: evidentemente, Platone parla del rischio di essere confutati e derisi dagli scienziati e dagli « esperti », ossia dai « portentosi » uomini di turno, che negano l'Intelligenza cosmica e l'ordine che da essa dipende, sostenendo tesi opposte.

Ma leggiamo il testo:

Socrate - Devo ubbidirti, Protarco, purché tu non comandi niente di difficile. Ma veramente, come ha detto Filebo, io ti ho turbato allorché, esaltandoli per ischerzo, ti ho domandato di quale genere fossero l'intelletto e la scienza?

Protarco - In tutti i modi, o Socrate.

Socrate - E invece è facile. Infatti, tutti i sapienti, esaltando veramente se stessi, sono concordi nel ritenere che l'intelligenza è per noi re del cielo e della terra. E probabilmente dicono bene. Ma, se vuoi, facciamo una ricerca più ampia intorno a questo stesso genere.

Protarco - Parla come vuoi, senza preoccuparti della lunghezza per noi, o Socrate, perché non provocherai irritazioni.

Socrate - Hai detto bene. E incominciamo dal domandare in questo modo.

Protarco - In che modo?

Socrate - O Protarco, tutte le cose nel loro insieme e quello che è detto l'intero, dobbiamo affermare che li reggano la forza dell'irrazionale e del casuale e del fortuito, o al contrario, come i nostri predecessori dicevano, che li governano una intelligenza e una mirabile saggezza ordinatrice?

Protarco - Non è lo stesso, o mirabile Socrate. Infatti, quello che tu dici ora, non mi pare che sia affatto una cosa santa. Invece, affermare che una intelligenza ordina tutte le cose, è degno dello spettacolo del cosmo, del Sole, della Luna, degli astri e di tutta la rivoluzione celeste, e io non potrei mai dire né pensare diversamente su queste cose.

Socrate - Vuoi, dunque, che noi concordiamo con i nostri predecessori nel dire che queste cose stanno così, e *che non solo siamo convinti che si debbano ripetere senza pericolo le affermazioni degli altri, ma che anche noi corriamo con loro il rischio e partecipiamo con loro del biasimo, allorché*

un uomo portentoso affermi che queste cose non stanno così, ma sono senza ordine?

Protarco - E come dovrei non volerlo?

Socrate - Orsù dunque, prendi in esame il ragionamento che ora ci viene incontro su queste cose.

Protarco - Parla, soltanto! ⁴²

Naturalmente, chiunque legga questo testo, si domanda quali siano tali predecessori cui si fa riferimento. E noi sappiamo bene che, *in primis*, Platone fa riferimento ad Anassagora ⁴³, come ci ha detto esplicitamente nel *Fedone* ⁴⁴. Ed, oltre ad Anassagora,

⁴² *Filebo*, 28 C 1 - 29 A 8:

ΣΩ. Πειστέον, ὦ Πρώταρχε· οὐδὲ γὰρ χαλεπὸν οὐδὲν ἐπιτάττεις. ἀλλ' ὄντως σε ἐγὼ, καθάπερ εἶπε Φίληβος, σεμνύνων ἐν τῷ παίζειν ἐθορύβησα, νοῦν καὶ ἐπιστήμην ἐρόμενος ὁποίου γένους εἶεν;

ΠΡΩ. Παντάπασί γε, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἄλλὰ μὴν ῥάδιον· πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς. καὶ ἴσως εὖ λέγουσι. διὰ μακροτέρων δ', εἰ βούλει, τὴν σκέψιν αὐτοῦ τοῦ γένους ποιησώμεθα.

ΠΡΩ. Λέγ' ὅπως βούλει, μηδὲν μῆκος ἡμῖν ὑπολογιζόμενος, ὦ Σώκρατες, ὡς οὐκ ἀπεχθησόμενος.

ΣΩ. Καλῶς εἶπες. ἀρξώμεθα δὲ πως ὧδε ἐπανερωτῶντες.

ΠΡΩ. Πῶς;

ΣΩ. Πότερον, ὦ Πρώταρχε, τὰ σύμπαντα καὶ τότε τὸ καλούμενον ὄλον ἐπιτροπεύειν φῶμεν τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῆ δύναμιν καὶ τὸ ὄπη ἔτυχεν, ἢ τάναντία, καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον, νοῦν καὶ φρόνησιν τινὰ θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν;

ΠΡΩ. Οὐδὲν τῶν αὐτῶν, ὦ θαυμάσιε Σώκρατες· ὁ μὲν γὰρ σὺ νῦν λέγεις, οὐδὲ ὄσιον εἶναί μοι φαίνεται. τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον, καὶ οὐκ ἄλλως ἔγωγ' ἂν ποτε περὶ αὐτῶν εἶπομι οὐδ' ἂν δοξάσαιμι.

ΣΩ. Βούλει δῆτά τι καὶ ἡμεῖς τοῖς ἔμπροσθεν ὁμολογούμενον συμφήσωμεν ὡς ταῦθ' οὕτως ἔχει, καὶ μὴ μόνον οἰώμεθα δεῖν τάλλότρια ἄνευ κινδύνου λέγειν, ἀλλὰ καὶ συγκινδυνεύωμεν καὶ μετέχωμεν τοῦ ψόγου, ὅταν ἀνὴρ δεινὸς φῆ ταῦτα μὴ οὕτως ἀλλ' ἀτάκτως ἔχειν;

ΠΡΩ. Πῶς γὰρ οὐκ ἂν βουλοίμην;

ΣΩ. Ἴθι δῆ, τὸν ἐπιόντα περὶ τούτων νῦν ἡμῖν λόγον ἄθρει.

ΠΡΩ. Λέγε μόνον.

⁴³ Su questo tema REALE, *Storia...*, I, pp. 167-169.

⁴⁴ Cfr., sopra, pp. 143 ss., 501 ss.

sicuramente alludeva anche a Diogene di Apollonia⁴⁵, che su questo punto dipende strettamente dallo stesso Anassagora, combinandolo ecletticamente con Anassimene. E, questo, dagli studiosi è stato ben rilevato. Però, troppo spesso, essi si sono dimenticati che qui Platone parla per bocca di Socrate, e che *proprio il Socrate storico ha sostenuto questa dottrina*⁴⁶; tanto è vero che Senofonte ci riferisce un ragionamento di Socrate, che proprio qui nel *Filebo* viene puntualmente ripreso.

Dopo aver messo in bocca a Socrate la grande tesi secondo cui i viventi e tutte le cose che tendono ad un fine non sono prodotti *dal caso* (τύχη), ma da una conoscenza (ἀπὸ γνώμης), Senofonte gli fa dire — tra l'altro — quanto segue, in un colloquio con Aristodemo:

« E tu ritieni di avere un po' di *intelligenza*? ».

« E credi che altrove, da nessuna parte, ci sia *intelligenza*, anche se sai questo, e cioè che di terra che è tanta, hai una piccola parte nel tuo corpo, e di acqua che è tanta ne hai una parte ristretta, e che il tuo corpo è stato composto ricevendo una piccola parte di ciascuna delle altre grandi cose? E solo *l'intelligenza* che non è da nessuna parte, come credi che tu solo, per fortunato caso te la sei portata via, e che queste cose enormemente grandi e di quantità infinita ritieni che si trovino ben disposte *da una stoltezza*?

« Sì, per Zeus! Infatti non vedo coloro che abbiano potere, come vedo invece coloro che producono le cose che quaggiù si generano.

« Ma tu non vedi neppure l'anima tua che ha il potere sul corpo; cosicché in base a questo ti è possibile affermare che non fai nulla con il pensiero, ma che fai tutte le cose casualmente »⁴⁷.

⁴⁵ Cfr. REALE, *Storia...*, I, pp. 189-193.

⁴⁶ Su questa importante tema si veda quanto diciamo in *Storia...*, I, pp. 336-354, e i documenti e i rimandi *ibidem*.

⁴⁷ SENOFONTE, *Memorabili*, I, 4,8 s.:

Σὺ δὲ σαυτὸν φρόνιμόν τι δοκεῖς ἔχειν;

Ἐρώτα γ' οὖν καὶ ἀποκρινοῦμαι.

Ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἶει φρόνιμον εἶναι; καὶ ταῦτ' εἰδώς, ὅτι γῆς τε μικρὸν μέρος ἐν τῷ σώματι πολλῆς οὔσης ἔχεις καὶ ὑγροῦ βραχὺ πολλοῦ ὄντος καὶ τῶν ἄλλων δήπου μεγάλων ὄντων ἐκάστου μικρὸν μέρος λαβόντι τὸ σῶμα συνήρμοσταί σοι· νοῦν δὲ μόνον ἄρα οὐδαμοῦ ὄντα σε εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα δι' ἀφροσύνην τινὰ οὕτως οἶει εὐτάκτως ἔχειν;

È proprio questo il fulcro attorno al quale Platone svolge il proprio ragionamento, ampliandolo in maniera considerevole e approfondendolo a vari livelli, e in particolare dandogli una grandiosa dimensione metafisica e cosmica.

L'amplificazione del ragionamento di Platone è incentrata, evidentemente, sull'Anima cosmica, appunto a motivo dello sviluppo cosmico della discussione.

(a) Ciascuno dei quattro elementi che ci costituiscono, in ciascuno di noi è presente solo in piccola misura e ha ben scarsa potenza rispetto al complesso che forma l'universo. E logica vuole che questi elementi che sono in noi *derivino da quelli che sono nell'universo, e che di quelli si alimentino, e non viceversa.*

(b) Questi elementi che ci costituiscono, coordinati e fissati in una *unità*, formano il nostro corpo. Ebbene, anche gli elementi nel loro insieme, coordinati nell'universo, per analogia *costituiscono un corpo, un grande corpo.*

(c) Così come le piccole quantità di elementi che sono in noi derivano da quelli che sono nel cosmo e di quelli si alimentano, analogamente il nostro corpo, che è un insieme unitario di quegli elementi, *deve derivare dal Corpo del cosmo e alimentarsi di esso.*

(d) Orbene, poiché la caratteristica saliente del nostro corpo è quella di possedere un'anima, la medesima caratteristica dovrà trovarsi anche nel Corpo del cosmo: infatti, come le cose belle che ci sono in noi non si potrebbero spiegare senza l'anima, così, *e a più forte ragione, non si potrebbero spiegare le proprietà molto più belle che sono presenti nel cosmo, se questo fosse inanimato.*

(e) In particolare *non si spiegherebbe come il quarto genere, ossia la causa di ogni mescolanza, abbia fornito l'anima ai corpi umani, e non al cosmo, che nel suo complesso ha maggior valore.*

Μὰ Δί', οὐ γὰρ ὁρῶ τοὺς κυρίους, ὥσπερ τῶν ἐνθάδε γιγνομένων τοὺς δημιουργούς.

Οὐδὲ γὰρ τὴν σαυτοῦ σύγε ψυχὴν ὁρᾶς, ἣ τοῦ σώματος κυρία ἐστίν· ὥστε κατὰ γε τοῦτο ἔξεστι σοι λέγειν, ὅτι οὐδὲν γνῶμη, ἀλλὰ τύχη πάντα πράττεις.

Ecco il testo:

Socrate - Per quanto concerne la natura dei corpi di tutti gli esseri viventi, noi osserviamo, in un certo modo, che fuoco acqua aria e terra, per usare le parole di quelli che sono vittime di una tempesta, entrano nella loro costituzione.

Protarco - Certamente. Infatti noi siamo veramente vittime di una tempesta, a causa delle difficoltà che si trovano in questi ragionamenti.

Socrate - Ebbene, su ciascuna delle cose che sono in noi assumi questo.

Protarco - Che cosa?

Socrate - Che ciascuna di queste cose è presente in noi solamente in piccola quantità e di poco conto e in nessuna parte e in nessun modo pura, né dotata di una potenza degna della sua natura. Dopo aver colto questo in una di esse, pensa lo stesso di tutti. Ad esempio in noi, in un certo senso, c'è fuoco, però c'è fuoco anche nel tutto.

Protarco - Certamente.

Socrate - Perciò è piccolo quello che è in noi e debole e di poco conto; e invece quello che è nell'universo è mirabile per la bellezza e per tutta la potenza che riguarda il fuoco.

Protarco - È molto vero quello che dici.

Socrate - E allora? Il fuoco dell'universo viene alimentato, generato e accresciuto dal fuoco che è in noi, oppure, al contrario, è da quello che il mio e il tuo e quello degli altri viventi ricevono tutte queste proprietà?

Protarco - Tu fai una domanda che non merita nemmeno una risposta.

Socrate - Giusto! Infatti tu dirai le medesime cose, penso, della terra di quaggiù che è negli esseri viventi e di quella che è nell'universo, e così anche di tutte le altre cose su cui prima ti ho fatto domande. Risponderai in questo modo?

Protarco - E chi mai, se rispondesse in modo diverso, potrebbe sembrare sano di mente?

Socrate - Probabilmente nessuno. Ma segui ciò che viene subito appresso. Vedendo tutte queste cose che sono state nominate or ora, fissate in una unità, non le chiamiamo corpo?

Protarco - Ebbene?

Socrate - Allora, intendi la medesima cosa anche per questo corpo che chiamiamo cosmo. Poiché è composto dalle medesime cose, potrebbe in certo senso essere corpo allo stesso modo.

Protarco - Dici cose giustissime.

Socrate - E allora, è di questo corpo che per intero il nostro corpo si nutre, oppure è del nostro che quello si nutre, ed ha preso e possiede tutte le cose che ad esso si riferiscono e di cui poco fa abbiamo parlato?

Protarco - Anche quest'altra cosa, o Socrate, non è degna di essere domandata.

Socrate - Allora sarà degna quest'altra ancora. O come dirai?

Protarco - Che cosa?

Socrate - Non diremo forse che il nostro corpo possiede un'anima?

Protarco - È evidente che noi lo diremo!

Socrate - E da dove, caro Protarco, l'avrebbe presa, se il corpo dell'universo non fosse animato, pur avendo le medesime proprietà di questo nostro e interamente più belle?

Protarco - È chiaro che da nessuna parte.

Socrate - Infatti, probabilmente noi non riteniamo, o Protarco, che fra quei quattro elementi, vale a dire limite, il-limitato, quello che è misto di questi *e il genere della causa che è presente come quarto in tutte le cose*, proprio quest'ultimo che fornisce un'anima e produce l'esercizio fisico e la medicina per il corpo ammalato e in altri casi mette insieme altri rimedi e cure, sapienza completa e varia, e invece, pur essendo presenti questi medesimi generi in tutto il cielo e in una cospicua parte, e per di più belli e puri, *in questi essa non abbia prodotto la natura delle cose che sono più belle e di maggior valore.*

Protarco - Ma questo non avrebbe una ragione in nessun senso⁴⁸.

⁴⁸ *Filebo*, 29 A 9 - 30 C 1:

ΣΩ. Τὰ περὶ τὴν τῶν σωμάτων φύσιν ἀπάντων τῶν ζώων, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα καθορῶμέν που καὶ γῆν καθάπερ οἱ χειμαζόμενοι, φασίν, ἐνόητα ἐν τῇ συστάσει.

ΠΡΩ. Καὶ μάλα· χειμαζόμεθα γὰρ ὄντως ὑπ' ἀπορίας ἐν τοῖς νῦν λόγοις.

ΣΩ. Φέρε δὴ, περὶ ἐκάστου τῶν παρ' ἡμῖν λαβὲ τὸ τοιόνδε.

ΠΡΩ. Ποῖον;

ΣΩ. "Ὅτι μικρὸν τε τούτων ἕκαστον παρ' ἡμῖν ἔνεστι καὶ φαῦλον καὶ οὐδαμῆ οὐδαμῶς εἰλικρινές ὄν καὶ τὴν δύναμιν οὐκ ἀξίαν τῆς φύσεως ἔχον. ἐν ἐνὶ δὲ λαβῶν περὶ πάντων νόει ταυτόν. οἷον πῦρ ἔστι μὲν που παρ' ἡμῖν, ἔστι δ' ἐν τῷ παντί.

ΠΡΩ. Τί μὴν;

ΣΩ. Οὐκοῦν σμικρὸν μὲν τι τὸ παρ' ἡμῖν καὶ ἀσθενές καὶ φαῦλον, τὸ δ' ἐν τῷ παντί πλήθει τε θαυμαστὸν καὶ κάλλει καὶ πάσῃ δυνάμει τῇ περὶ τὸ πῦρ οὔσῃ.

ΠΡΩ. Καὶ μάλ' ἀληθές ὃ λέγεις.

ΣΩ. Τί δέ; τρέφεται καὶ γίγνεται ἐκ τούτου καὶ αὔξεται τὸ τοῦ παντός πῦρ ὑπὸ τοῦ παρ' ἡμῖν πυρός, ἢ τούναντίον ὑπ' ἐκείνου τό τ' ἐμὸν καὶ τὸ σὸν καὶ τὸ τῶν ἄλλων ζώων ἅπαντ' ἴσχει ταῦτα;

ΠΡΩ. Τοῦτο μὲν οὐδ' ἀποκρίσεως ἄξιον ἐρωτᾶς.

Chiaramente, qui Platone parla sia dell'Intelligenza del Demiurgo, che espliciterà nel *Timeo*, sia dell'intelligenza dell'anima cosmica, di cui tratterà pure ampiamente nel *Timeo*, sia dell'intelligenza delle anime degli uomini, di cui ha ampiamente parlato nei suoi scritti.

Questo fatto non deve stupire, perché *la trattazione di tutti e quattro i generi è fatta proprio seguendo il metodo di abbracciare tutti i gruppi di realtà che rientrano in ciascuno di essi*, ossia tutto ciò che appartiene alla « stirpe » o alla « razza » di ciascuno di essi, come Platone stesso dice.

Anzi, non solo il termine γέννα, di cui abbiamo già sopra detto ⁴⁹,

ΣΩ. Ὅρθως· ταῦτά γὰρ ἐρεῖς οἶμαι περί τε τῆς ἐν τοῖς ζώοις γῆς τῆς ἐνθάδε καὶ τῆς ἐν τῷ παντί καὶ τῶν ἄλλων δὴ πάντων ὄσων ἡρώτησα ὀλίγον ἔμπροσθεν. οὕτως ἀποκρινῆ;

ΠΡΩ. Τίς γὰρ ἀποκρινόμενος ἄλλως ὑγιαίνων ἄν ποτε φανείη;

ΣΩ. Σχεδὸν οὐδ' ὅστισοῦν· ἀλλὰ τὸ μετὰ τοῦτο ἐξῆς ἔπου. πάντα γὰρ ἡμεῖς ταῦτα τὰ νυνδὴ λεχθέντα ἄρ' οὐκ εἰς ἐν συγκείμενα ἰδόντες ἐπωνομάσαμεν σῶμα;

ΠΡΩ. Τί μήν;

ΣΩ. Ταῦτόν δὴ λαβέ και περί τοῦδε ὄν κόσμον λέγομεν· [διὰ] τὸν αὐτόν γὰρ τρόπον ἄν εἴη που σῶμα, σύνθετον ὄν ἐκ τῶν αὐτῶν.

ΠΡΩ. Ὅρθότατα λέγεις.

ΣΩ. Πότερον οὖν ἐκ τούτου τοῦ σώματος ὅλως τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἢ ἐκ τοῦ παρ' ἡμῖν τοῦτο τρέφεται τε και ὅσα νυνδὴ περί αὐτῶν εἶπομεν εἴληφέν τε και ἔχει;

ΠΡΩ. Και τοῦθ' ἕτερον, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἄξιον ἐρωτήσεως.

ΣΩ. Τί δέ; τόδε ἄρα ἄξιον; ἢ πῶς ἐρεῖς;

ΠΡΩ. Λέγε τὸ ποῖον.

ΣΩ. Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἄρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν;

ΠΡΩ. Δῆλον ὅτι φήσομεν.

ΣΩ. Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, εἶπερ μή τό γε τοῦ παντός σῶμα ἔμψυχον ὄν ἐτύγχανε, ταῦτά γε ἔχον τούτω και ἔτι πάντη καλλίονα;

ΠΡΩ. Δῆλον ὡς οὐδαμόθεν ἄλλοθεν, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Οὐ γὰρ που δοκοῦμέν γε, ὦ Πρώταρχε, τὰ τέτταρα ἐκεῖνα, πέρασ και ἄπειρον και κοινόν και τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόη, τοῦτο ἐν μὲν τοῖς παρ' ἡμῖν ψυχὴν τε παρέχον και σωμασκίαν ἐμποιοῦν και πταίσαντος σώματος ἰατρικήν και ἐν ἄλλοις ἄλλα συντιθὲν και ἀκούμενον πᾶσαν και παντοίαν σοφίαν ἐπικαλεῖσθαι, τῶν δ' αὐτῶν τούτων ὄντων ἐν ὅλω τε οὐρανῷ και κατὰ μεγάλα μέρη, και προσέτι καλῶν και εἰλικρινῶν, ἐν τούτοις δ' οὐκ ἄρα μεμηχανῆσθαι τὴν τῶν καλλίστων και τιμιωτάτων φύσιν.

ΠΡΩ. Ἄλλ' οὐδαμῶς τοῦτό γ' ἄν λόγον ἔχοι.

⁴⁹ Cfr., sopra, p. 557 e nota 27.

ma lo stesso termine γένος (« genere »), nel modo in cui viene usato nel nostro testo, come qualche studioso ha già ben rilevato, « è preso nel significato comune di “gruppo parentale” e “famiglia” »⁵⁰.

Evidentemente, Platone gioca sul senso assai ampio di « genere » a tutti gli effetti. E ciò che più volte ha rilevato sopra a proposito degli altri tre generi, ossia *che essi includono una molteplicità, questo torna a reimporci in maniera inequivoca anche per il quarto genere.*

In altre parole, nel quarto genere rientra l'Intelligenza in tutte le sue forme, a partire dalla Intelligenza suprema, dalla quale deriva l'intelligenza dell'anima cosmica, e a cui sono connesse anche le intelligenze degli uomini.

Il passo che stiamo interpretando conclude facendo riferimento soprattutto all'anima del mondo, cui, molto probabilmente, allude la « natura di Zeus », nella quale si trovano « anima regale e intelletto regale ».

Naturalmente, l'immagine di Zeus dotato di anima e di intelligenza regali potrebbe ben riferirsi anche all'Intelletto demiurgico supremo. Tuttavia nel nostro contesto, collegata come è con gli altri Dei, sembra rappresentare il primo e supremo « Dio generato », che è appunto l'anima del cosmo.

In ogni caso, la conclusione generale sulla quale Platone vuole puntare, è la tesi che l'Intelletto appartiene al *genere della causa*, che è chiamata « *causa di tutte le cose* ».

Ecco l'importante testo:

Socrate - E allora, se questo non ha senso, seguendo quell'altro ragionamento, sarà meglio che affermiamo, come più volte abbiamo già detto, che nell'universo c'è molto illimitato e sufficiente limite, *e a capo di essi una causa non da poco*, la quale, ordinando e organizzando gli anni e le stagioni e i mesi, a piena ragione può essere detta sapienza e intelletto.

Protarco - A piena ragione, certamente.

Socrate - E certamente sapienza e intelletto non potrebbero mai prodursi senza anima.

⁵⁰ C. DIANO, *Il problema della materia in Platone dal Parmenide al Filebo*, « Giornale critico della Filosofia italiana », 49 (1970), p. 29.

Protarco - No davvero.

Socrate - E allora tu dirai che nella natura di Zeus si trovano un'anima regale e un intelletto regale a motivo del potere della causa, e negli altri Dei altre cose belle, secondo le quali ciascuno di essi gradisce di essere denominato.

Protarco - Sicuramente.

Socrate - E non credere che questo ragionamento, o Protarco, noi lo abbiamo fatto senza motivo, bensì è un alleato di coloro che in passato hanno dichiarato che *l'intelligenza governa sempre l'universo*.

Protarco - Lo è, infatti.

Socrate - E poi alla mia indagine ha procurato una risposta, vale a dire che *l'intelligenza è del genere di quella che è stata detta causa di tutte le cose* (e questo era per noi uno dei quattro generi). Pertanto ora hai la nostra risposta.

Protarco - L'ho, e molto adeguata; eppure mi era sfuggito che tu stessi fornendomi la risposta.

Socrate - *Infatti, o Protarco, il gioco è talvolta un sollievo dalla serietà*.

Protarco - Hai detto bene.

Socrate - Dunque, o amico, a quale genere appartenga l'intelligenza e quale potere esso possieda, ci è stato ora dimostrato in modo sufficiente.

Protarco - Certamente⁵¹.

⁵¹ *Filebo*, 30 C 2 - 31 A 4:

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μὴ τοῦτο, μετ' ἐκείνου τοῦ λόγου ἂν ἐπόμενοι βέλτιον λέγοιμεν ὡς ἔστιν, ἃ πολλάκις εἰρήκαμεν, ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ, καὶ πέρας ἰκανόν, καὶ τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιοτάτ' ἂν.

ΠΡΩ. Δικαιοτάτα δῆτα.

ΣΩ. Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἂν ποτε γενοίσθην.

ΠΡΩ. Οὐ γὰρ οὖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, ἐν δ' ἄλλοις ἄλλα καλὰ, καθ' ὅτι φίλον ἐκάστοις λέγεσθαι.

ΠΡΩ. Μάλα γε.

ΣΩ. Τοῦτον δὴ τὸν λόγον ἡμᾶς μὴ τι μάτην δόξης, ὦ Πρώταρχε, εἰρηκέναι, ἀλλ' ἔστι τοῖς μὲν πάλαι ἀποφηνάμενοις ὡς αἰεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει σύμμαχος ἐκείνοις.

ΠΡΩ. Ἔστι γὰρ οὖν.

ΣΩ. Τῇ δέ γε ἐμῇ ζητήσῃ πεπορικῶς ἀπόκρισιν, ὅτι νοῦς ἐστὶ γένους τῆς τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος [τῶν τεττάρων, [ὧν] ἦν ἡμῖν ἐν τοῦτο]. ἔχεις γὰρ δήπου νῦν ἡμῶν ἤδη τὴν ἀπόκρισιν.

ΠΡΩ. Ἔχω καὶ μάλα ἰκανῶς· καίτοι με ἀποκρινάμενος ἔλαθες.

Questo discorso così complesso, a nostro avviso, costituisce uno dei più significativi esempi del cospicuo « soccorso » che lo « scritto » di Platone puntualmente richiede. La « struttura-soccorso », che Szlezák ha molto ben dimostrato essere il canone ermeneutico veramente chiarificatore dei dialoghi della giovinezza e della maturità di Platone⁵², risulta non solo confermata, ma addirittura amplificata, per quanto concerne i dialoghi dialettici.

L'ampio discorso che abbiamo commentato *non potrebbe essere capito in modo adeguato, se non si ricorresse al « soccorso » degli altri dialoghi, e in particolare del « Timeo »; ma ancora di più lo si fraintenderebbe, se non si facesse intervenire il « soccorso » delle « Dottrine non scritte »*, come in larga misura abbiamo già visto e come ora ulteriormente proveremo.

In questo caso, è addirittura Platone stesso a ricordarcelo.

Come ben sappiamo, nel *Fedro* egli ha presentato la difesa della oralità dialettica e il ridimensionamento della portata dello « scritto », proprio basandosi sui concetti di « serietà » e di « gioco », e dicendoci che chi è filosofo mantiene nella dimensione della oralità dialettica le cose più serie, mentre ciò che affida allo scritto non sono le cose più serie, in quanto *lo scritto è un « gioco », sia pure di grande bellezza*. E qui nel *Filebo*, concludendo il grande discorso sui quattro generi e in particolare sul quarto, dice di aver dato la risposta a cui mirava il dialogo. E al suo interlocutore Protarco (e quindi al lettore), il quale confessa che tale risposta gli era sfuggita, Platone richiama proprio il rapporto fra « gioco » e « serietà » in maniera sorprendente:

Socrate - Infatti, o Protarco, *il gioco è talvolta il sollievo della serietà*⁵³.

Vediamo, allora, di ricostruire la dimensione della serietà, da cui Platone nel « gioco » che abbiamo letto ha preso sollievo.

ΣΩ. Ἀνάπαυλα γάρ, ὦ Πρώταρχε, τῆς σπουδῆς γίγνεται ἐνίοτε ἡ παιδιά.

ΠΡΩ. Καλῶς εἶπες.

ΣΩ. Νῦν δήπου, ὦ ἑταῖρε, οὐ μὲν γένους ἐστὶ καὶ τίνα ποτὲ δύναμιν κέκτηται, σχεδὸν ἐπιεικῶς ἡμῖν τὰ νῦν δεδήλωται.

ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν.

⁵² SZLEZÁK, *Platone...*, *passim*.

⁵³ *Filebo*, 30 E 6 s.: Ἀνάπαυλα γάρ, ὦ Πρώταρχε, τῆς σπουδῆς γίγνεται ἐνίοτε ἡ παιδιά.

VII. CONNESSIONI DELLA DOTTRINA DEI QUATTRO GENERI CON LE « DOTTRINE NON SCRITTE »

Sui rapporti che intercorrono fra gli squarci metafisici del *Filebo* e le « Dottrine non scritte » ci siamo già più volte soffermati, e qui ci limitiamo a richiamare alcune cose dette, per concentrarci su un ultimo punto che ci resta ancora da chiarire.

Nel primo squarcio metafisico che riguarda la struttura di tutti gli esseri, con particolare riferimento alle Idee, l'affermazione che essi derivano dalla composizione del limite e dell'illimito corrisponde esattamente alle tesi delle « Dottrine non scritte », secondo le quali *essi risultavano dalla composizione dell'Uno e della Diade indeterminata*.

In questo senso, come abbiamo ampiamente mostrato, le Idee risultano, ciascuna, un *misto* di limite e di illimito; tuttavia Platone preferisce usare questo termine a proposito delle cose sensibili, in connessione con i concetti di « generazione », « generato », « causa della generazione ». È appena il caso di ricordare che si può dire anche delle Idee che sono « prodotte dai Principi primi », e quindi « generate » da essi (causate da essi); ma, in questo caso, si parla di generazione e di produzione solamente in senso metaforico, dal momento che si tratta di una sfera dell'essere che è totalmente al di fuori del tempo e del processo del divenire; dunque, la metafora qui indica semplicemente la loro struttura metafisica di « principati » o *derivati dai due Principi supremi*⁵⁴. Del resto Platone stesso nel *Filebo* ci ricorda che il terzo genere, nel suo complesso, non è una mescolanza di cose qualsiasi, ma è costituito da « *tutti quanti gli illimitati legati dal limite* », ossia è costituito dalla Diade *in tutte quante le sue manifestazioni*, e a tutti i livelli, de-limitata dall'Uno⁵⁵.

E appunto perché la struttura metafisica delle Idee è apocessuale, non c'è bisogno di una causa specifica che determini la connessione del limite e dell'illimito che la costituisce. È la stessa

⁵⁴ Cfr. KRÄMER, *Platone...*, p. 156.

⁵⁵ *Filebo*, 27 D 7-11:

ΣΩ. Καὶ μέρος γ' αὐτὸν φήσομεν εἶναι τοῦ τρίτου οἶμαι γένους· οὐ γὰρ [ὁ] δυοῖν τινῶν ἐστὶ [μικτὸς ἐκεῖνος] ἀλλὰ συμπάντων τῶν ἀπείρων ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένων, ὥστε ὀρθῶς ὁ νικηφόρος οὗτος βίος μέρος ἐκεῖνου γίγνεται ἄν.

ΠΡΩ. Ὀρθότατα μὲν οὖν.

natura che più volte abbiamo chiamato *polare* o *bipolare* dei Principi supremi, che *implica e comporta la loro strutturale connessione*.

Questo rapporto bipolare sintetico di limite-illimito (ossia di Uno-Molti) come conseguenza della sua stessa natura comporta una *scansione metafisica numerica*, come sopra abbiamo illustrato; ed è proprio questo *numero metafisico*, che esprime non solo *la struttura delle Idee*, ma offre (e di conseguenza) *la possibilità di mediare l'intelligibile e il sensibile*, ossia di plasmare in conformità con il mondo dell'intelligibile anche il Principio illimitato al suo livello sensibile.

Il secondo squarcio metafisico del *Filebo* riguarda, invece, la struttura ontologica della sfera del sensibile, e se, come abbiamo detto, l'introduzione del genere del « misto » oltre al limite e all'illimito è solo la esplicitazione di un qualcosa che di per sé vale anche per il mondo intelligibile, ma che al livello della discussione del tema del dialogo non era utile per Platone mettere in rilievo, il quarto genere, ossia il produttore o la causa demiurgica, costituisce *un qualcosa di nuovo, di necessità richiesto dal piano della realtà sensibile*.

Il testo del *Filebo* — si noti bene — ci dice solo che, per spiegare la realtà a questo livello, c'è bisogno di questo quarto genere. Il *perché* non viene esplicitato, ma viene lasciato chiaramente intendere per allusioni.

Il genere dell'indeterminato ha molte forme, ossia implica diversi modi e differenti livelli in cui il « più e il meno » o « troppo e troppo poco » o « eccesso e difetto » si manifestano; e per stare alla divisione metafisica che ben conosciamo, potremmo parlare di « più e meno » a livello intelligibile e di « più e meno » a livello sensibile. Orbene, come abbiamo già detto, il « più e meno » a livello sensibile *implica un ispessimento tale, da richiedere una Intelligenza come mediatrice e come operatrice della sintesi illimito-limite, ossia per fare in modo che l'illimito recepisca il limite*.

E anche qui *il numero*, a livello analogico, *funge da intermedio*. Come la *scansione metafisico-numerica* caratterizza il mondo delle Idee, mediando appunto l'Uno e l'Infinito, così anche nell'ambito del sensibile *il numero compone il rapporto di opposizione dei contrari, e mediante il numero si ottiene la commisurazione e la composizione dei contrari stessi*.

È questo il punto più importante fatto emergere con l'intro-

duzione del quarto genere: *la causa demiurgica, vale a dire l'Intelligenza, opera questa mediazione numerica*, producendo in tal modo la mistione del limite (intelligibile) e dell'illimito (sensibile) e costituendo di conseguenza il cosmo.

È chiaro che l'Intelligenza al livello più elevato di cui parla Platone, non è creativa *ex nihilo*, come abbiamo già sopra rilevato, ma è creativa in senso ellenico, ossia *plasmatrice di una realtà informe secondo forme mediante rapporti numerici*.

In questo senso, pertanto, vanno intese le affermazioni che fa Platone a questo riguardo.

Ecco le quattro principali.

(1) La causa non solo è distinta dal causato, ma lo precede sempre ⁵⁶.

(2) La causa è differente da ciò di cui essa fa uso per produrre la generazione ⁵⁷.

(3) Ciò di cui essa fa uso è al suo servizio (τὸ δουλεῦον) ⁵⁸.

(4) La causa produce tutte queste cose, ossia non solo le cose che si generano, ma anche quelle da cui queste si generano ⁵⁹.

La prima è di per sé ovvia, e non ha bisogno di commento. La seconda e la terza sono già state da noi chiarite, a proposito di ciò che Platone ha detto nel *Fedone*, e con il richiamo già da noi fatto di un passo parallelo del *Timeo* ⁶⁰.

La quarta è la più delicata; e, se la si estrapola dal suo testo e dal suo contesto, la si fraintende. La causa della mescolanza e della generazione *in un certo senso produce anche le cose che essa mescola*, in quanto *opera demiurgicamente* (δημιουργεῖ) su di esse. Tuttavia questo significa non già che le crei dal nulla, ma semplicemente che *opera su di esse al fine di ottenere quanto intende realizzare*. Peraltro, tale attività comprova che l'operazione dell'Intelligenza demiurgica è *ben lungi dall'essere una pura atti-*

⁵⁶ *Filebo*, 27 A 5 s. (cfr. il testo greco alla nota 40).

⁵⁷ *Filebo*, 27 A 8 s. (cfr. il testo greco alla nota 40).

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Filebo*, 27 B 1-2: τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα [scil.: τὰ μὲν γινόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα, di cui si parla alla linea 27 A 11] δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν.

⁶⁰ Cfr., sopra, pp. 508-510.

vità di combinazione meccanica; infatti, occorre che l'Intelligenza demiurgica operi tanto sull'*illimitate* quanto sul *limite* nella misura che conviene, in modo da poter attuare la sintesi, ossia *la generazione verso l'essere*. Ma di questo ci parlerà il *Timeo* con ampiezza.

Dunque, il fine costantemente perseguito dall'Intelligenza demiurgica è quello di trarre dalla *molteplicità* illimitata *l'unità* determinata. E contro chi pensasse che queste nostre conclusioni sono imposte dal nuovo paradigma e non dai testi, riportiamo un passo di Levi, che dice proprio la stessa cosa, sia pure con l'unico tipo di linguaggio che gli era possibile nell'ambito del vecchio paradigma: « La realtà generata può rispecchiare in sé, grazie alle determinazioni quantitative che il *peras* introduce nell'*illimitato*, variazioni qualitative dell'*apeiron*, l'ordine del mondo ideale grazie all'azione di una causa, che è il Demiurgo che agisce per rendere l'opera sua tanto perfetta quanto lo consente la sua natura che include in sé nell'*illimitato* un fattore di irregolarità e di disordine. Il Demiurgo, appunto perché, come dice la stessa parola, è un artefice, agisce come ogni artefice, ossia regola l'opera sua su un modello, che è la realtà superiore delle Idee, *la quale a sua volta deve trovare il suo fondamento in un principio ultimo, il Bene*. Di questo appunto si parla alla fine del dialogo, e i pochi cenni che vi si trovano permettono di comprendere perché la perfezione della realtà generata si consegua con la determinazione quantitativa dell'*illimitato* »⁶¹.

Del finale del *Filebo* abbiamo già sopra ampiamente parlato, dimostrando come esso tocchi il vertice, proprio richiamando *la suprema Misura* come valore assoluto; ma abbiamo anche visto come tutto quanto il discorso sui quattro generi supremi del reale *ruoti attorno all'essenza stessa del Bene, ossia attorno all'Uno*.

Pertanto, quanto diceva il Levi diventa esatto, appunto mettendo sullo sfondo le « Dottrine non scritte » e interpretando il *Bene* come *Uno* e *Misura* (il Bene è l'Uno, e l'Uno è la Misura di tutte le cose), come lo intendeva Platone nella discussione della « oralità dialettica », e come qui nel *Filebo* riemerge di continuo.

E la conclusione del discorso sulla « mescolanza » (la quale costituisce il punto di partenza per capire il quarto genere) è ve-

⁶¹ LEVI, *Il problema dell'errore...*, pp. 120 s.

ramente emblematica: il misto è la « genesi verso l'essere » (γένεσις εἰς οὐσίαν) ed è un « uno » (ἓν) che deriva da « misure » (ἐκ μέτρων)⁶².

Questo è il supremo compito dell'Intelligenza: *il realizzare dovunque è possibile e nel modo in cui è possibile l'unità mediante la misura; e appunto questo significa realizzare il Bene*⁶³.

⁶² Rileggiamo *Filebo*, 26 D 7-9: τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔχγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.

⁶³ Per ulteriori discussioni sui temi qui trattati cfr. MIGLIORI, *L'uomo fra piacere, intelligenza, e Bene...*, pp. 439-450, 457-466, 499-508.

I capisaldi metafisici del « Timeo »: l'Intelligenza demiurgica che spiega il divenire e le caratteristiche metodologiche dell'intera trattazione

I. LA STRUTTURA DEL « TIMEO » E LA SUA RILETTURA NELL'AMBITO DEL NUOVO PARADIGMA

Siamo così giunti al *Timeo*, che è stato il dialogo di Platone più letto, e per molti aspetti anche il più influente nella storia del pensiero filosofico e teologico dell'Occidente¹. Lo stesso Aristotele (che in generale cita i dialoghi platonici con grande parsimonia) ne fa frequenti riferimenti². Del resto, già nell'ambito della antica Accademia lo scritto era diventato fonte di accese discussioni, e oggetto di reinterpretazioni teoretiche consistenti; i Medioplatonici ricavarono da esso le strutture essenziali per poter compendiare il pensiero di Platone; e anche i Neoplatonici gli diedero un assai grande rilievo³, tanto che — come abbiamo già ricordato — Proclo lo riteneva il testo basilare della Grecità, insieme agli *Oracoli Caldaici*⁴. Già Filone di Alessandria lo utilizza-

¹ Tutta la letteratura moderna significativa concernente il *Timeo* si trova in: PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, pp. 84* s.; TOTOK, *Handbuch...*, pp. 205-207; CHERNISS, « Lustrum », 1959, pp. 208-227; BRISSON, « Lustrum », 1977, 1983, 1998, 1992, s.v., con i vari rimandi. Lo stato della questione concernente molti dei problemi specifici del *Timeo* è stato presentato da ISNARDI PARENTE, in ZELLER-ISNARDI PARENTE, vol. III, 1, *passim*.

² Cfr. H. BONTZ, *Index Aristotelicus*, p. 761 b, 55-60. Si veda, inoltre, G.S. CLAGHORN, *Aristotle's Criticism of Plato's "Timaeus"*, The Hague 1954.

³ M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den Antiken Interpreten*, 2 voll., Brill, Leiden 1976-1978 (il primo volume va dagli antichi Accademici ai neoplatonici Siriano e Ierocle; il secondo volume è dedicato interamente a Proclo).

⁴ Cfr. MARINO, *Vita di Proclo*, 38.

va per una rilettura filosofica della *Genesi*⁵. Con i Padri della Chiesa, poi, divenne un punto di riferimento basilare; e i Medievali, come è ben noto, proprio dal *Timeo* (che restò per molti secoli l'unico testo della filosofia classica conosciuto) ricavarono la propria immagine del pensiero platonico e alcuni assi portanti teoretici di base⁶, almeno fino al XII secolo, epoca in cui vennero tradotti e recepiti i testi di Aristotele⁷.

Anche il Rinascimento lo pose in primissimo piano, tanto che Raffaello, nella sua emblematica « Scuola di Atene », esprimendo pittoricamente il pensiero dei filosofi e dei dotti suoi contemporanei, dipinse sotto il braccio di Platone, come libro esprime il messaggio più significativo del filosofo, proprio il *Timeo*.

Nell'età moderna, poi, si sono avute cospicue traduzioni e commenti, più che per altri dialoghi, e sono stati pubblicati anche numerosi studi critici particolari⁸.

Ma c'è di più. Già dal 1918, come abbiamo sopra ricordato, Robin tentò una ricostruzione dei punti centrali del dialogo proprio alla luce delle « Dottrine non scritte » sistematicamente utilizzate⁹. Notevoli approfondimenti ha apportato in questa direzione Gaiser, che ha iniziato la sua opera maggiore del 1963 proprio con una penetrante interpretazione della composizione dell'anima da parte del Demiurgo contenuta nel *Timeo* appunto in funzione del nuovo paradigma, traendo dalle « Dottrine non scritte » vari spunti per intendere alcune parti del nostro dialogo¹⁰. Infine, H. Happ nel 1970 ha presentato la più interessante e perspicace interpretazione della dottrina del Principio materiale contenuta nel *Timeo*, cercando di individuare i suoi nessi con la

⁵ Cfr. D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Amsterdam 1983; Leiden 1986².

⁶ Per lo più basati sulla traduzione e sul commentario di Calcidio; cfr., sopra, p. 50 e nota 33.

⁷ Cfr. TAYLOR, *Platone...*, p. 675.

⁸ Cfr., sopra, nota 1. I commentari più preziosi al *Timeo* restano: A.E. TAYLOR, *Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928; F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. On Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London 1937 (più volte riedito).

⁹ ROBIN, *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon...*; cfr., sopra, p. 63 e nota 56.

¹⁰ GAISER, *Platons...*, pp. 41-106.

teoria della Diade di cui parlano le « Dottrine non scritte », ottenendo ottimi risultati ¹¹.

Da queste indicazioni, anche se sommarie, il lettore può facilmente rendersi conto quanto sia complessa la interpretazione di un testo che ha alle spalle una tradizione così cospicua, e, forse, senza pari. Ma particolarmente ricca e variamente articolata l'interpretazione si rende ai nostri giorni, proprio alla luce del nuovo paradigma, perché le dottrine metafisiche affidate da Platone agli « scritti » e quelle riserbate al « non scritto » qui si intrecciano in maniera più complicata rispetto ai dialoghi precedenti, data la particolare tematica del *Timeo*.

In effetti, nel *Timeo* si possono distinguere due grossi filoni metafisici.

(1) Un primo risulta incentrato sulla tematica del Demiurgo (e sulle sue implicanze), che porta ad una serie di conclusioni largamente anticipate nei dialoghi precedenti a partire dal *Fedone* (come abbiamo veduto); tanto è vero che Platone non fa rimandi ulteriori al « non scritto » su tale tema, e quindi ritiene di aver esposto proprio negli scritti tutto quanto in materia aveva da dire.

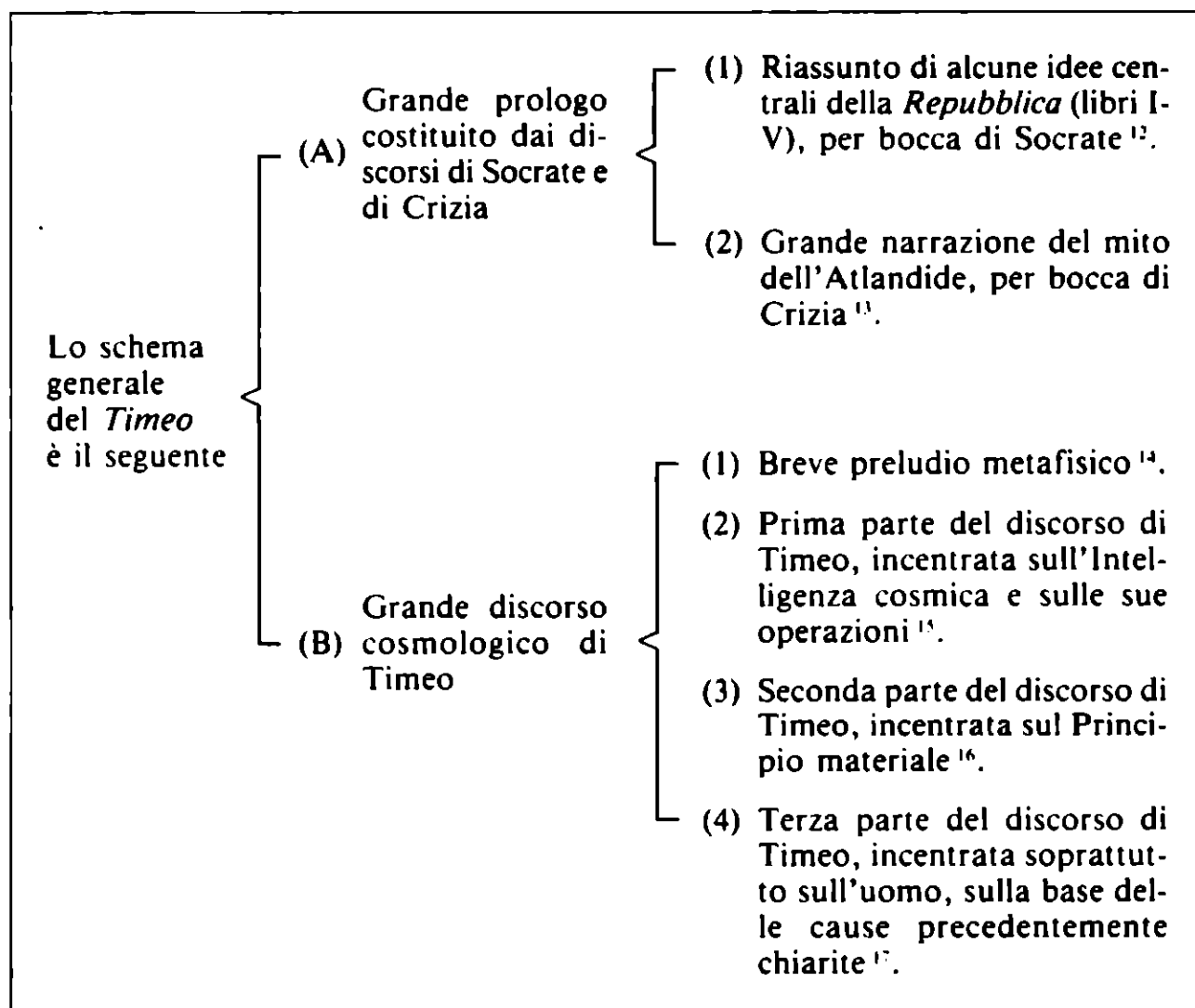
(2) Un secondo, invece, risulta incentrato sulla tematica del Principio materiale, che nel nostro dialogo, almeno dal punto di vista cosmologico, viene portata in evidenza assai più che in altri scritti, perché lo richiedeva appunto il problema cosmologico qui trattato; e tuttavia tale tematica non viene *portata a conclusioni ultimative*, tanto è vero che Platone fa espliciti rimandi proprio alle « Dottrine non scritte », con lo stesso sistema usato in altri dialoghi, e con certe sottolineature anche più significative, come vedremo. E a questo filone si connette la complessa problematica matematica, e in maniera più ampia che in tutti gli altri scritti.

Un corretto procedimento ermeneutico, quindi, deve seguire i due filoni con la logica che questi richiedono, ossia *senza comprimere l'uno a favore dell'altro, né viceversa*.

Fortunatamente, il *Timeo* resta lo scritto di Platone più sistematico (naturalmente, nella ristretta misura dovuta ai motivi che ben conosciamo), e le sue linee di fondo risultano tracciate

¹¹ H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin-New York 1971, pp. 82-277.

in una maniera pressoché perfetta, come la seguente tavola sinottica dimostra.



Naturalmente, lo schema che abbiamo tracciato, mette in rilievo il quadro generale e i nessi metafisici essenziali. Ma si potrebbe facilmente mostrare come i vari temi specifici trattati siano scanditi e orchestrati in una maniera quasi perfetta. Nella prima parte del discorso di Timeo prevalgono i temi connessi con la

¹² Cfr. *Timeo*, 17 A - 20 C.

¹³ Cfr. *Timeo*, 20 C - 27 B.

¹⁴ Cfr. *Timeo*, 27 C - 29 D.

¹⁵ Cfr. *Timeo*, 29 D - 47 D.

¹⁶ Cfr. *Timeo*, 47 E - 69 A.

¹⁷ Cfr. *Timeo*, 69 A - 91 B.

sfera dell'Intelligenza: le ragioni che spiegano la bellezza del cosmo e la sua unità, la generazione e la struttura dell'anima ed i suoi vari movimenti armonici, il tempo, i pianeti e le stelle, gli animali e l'uomo. Nella seconda parte, dedicata al Principio materiale, si spiega anche l'origine dei quattro elementi, delle varie forme che essi assumono e delle loro caratteristiche; e inoltre si tratta delle varie impressioni e sensazioni, e delle cause che le producono. Nella terza parte vengono esposti vari problemi di carattere anatomico, fisiologico e medico, e si conclude mettendo in rilievo l'anima razionale posta in ciascun uomo da Dio come « demone tutelare », con alcuni spunti anche di carattere escatologico.

A noi in questa sede interessano solamente i grandi temi metafisici e i loro nessi con le « Dottrine non scritte ». Tratteremo, pertanto, in maniera analitica il breve preludio metafisico, che è veramente essenziale in ogni sua proposizione, e costituisce un autentico gioiello teoretico¹⁸. Passeremo, quindi, a parlare del Principio materiale e della complessa problematica ad esso connessa¹⁹. Successivamente parleremo dell'attività creatrice del Demiurgo in generale, con particolare riguardo alla produzione dei quattro elementi materiali e dell'anima²⁰. Da ultimo, ci soffermeremo sul Demiurgo e sui nessi che strutturalmente connettono questa cospicua figura teoretica con i Principi primi delle « Dottrine non scritte », a nostro avviso in una maniera perfettamente coerente²¹.

II. GLI ASSIOMI METAFISICI DEL « TIMEO » COME FONDAMENTI DELL'INTERA TRATTAZIONE COSMOLOGICA

Il grande discorso cosmologico messo da Platone in bocca al pitagorico Timeo, inizia con un solenne « preludio », così chiamato espressamente da Socrate (in un suo intervento a conclusione del medesimo)²² con l'intento di porlo nella massima evidenza.

¹⁸ Cfr., pp. 587-597.

¹⁹ Cfr., più avanti, Capitolo diciannovesimo, *passim*.

²⁰ Cfr., più avanti, Capitolo ventesimo, *passim*.

²¹ Cfr., più avanti, Capitolo ventunesimo, *passim*.

²² Cfr. *Timeo*, 29 D.

Questo « preludio » è di carattere puramente teoretico e mette a punto *alcuni assiomi metafisici e gnoseologici che costituiscono i fondamenti dell'intera trattazione del dialogo*. Giustamente è stato osservato che le proposizioni assiomatiche contenute in questo preludio costituiscono delle premesse « che sono perfettamente intelligibili nel senso del logos »²³. Pertanto, non si tratta di dottrine condotte sul piano della « probabilità », come si verificherà in gran parte del dialogo, bensì sul piano della *assolutezza veritativa*. Anzi, *la giustificazione stessa della possibilità di un discorso « probabile » e i fondamenti metafisici di tale probabilità sono contenuti proprio in questo preludio teoretico*.

Gli assiomi metafisici che vengono formulati sono quattro. Essi riassumono in maniera sintetica, formalmente precisa ed efficace, dottrine esposte in modo sparso in numerosi dialoghi anteriori al *Timeo*.

Consideriamoli, ordinatamente, ad uno ad uno.

I primi due assiomi riguardano la differenza strutturale esistente fra l'« essere » e il « divenire » (su cui avevano insistito molti dialoghi, ma soprattutto il *Fedone* e la *Repubblica*), e le differenti forme di conoscenza con cui essi vengono colti e mediante cui vengono definiti.

(1) *L'essere che è sempre* (l'essere intelligibile) non è soggetto alla generazione e al divenire, perché permane sempre nelle medesime condizioni; esso viene colto con *l'intelligenza*, attraverso *il ragionamento*.

(2) *Il divenire*, che continuamente si genera, non è mai un vero essere, proprio perché è in continuo mutamento; esso è oggetto di opinione, ossia è colto mediante la percezione sensoriale, distinta dalla ragione.

Gli altri due assiomi riguardano, invece, *la causa postulata dal divenire*, ossia l'Intelligenza demiurgica, e ciò a cui l'Intelligenza strutturalmente si riferisce.

(3) Tutto ciò che è soggetto al processo del divenire *richiede una causa*, perché, per generarsi, ogni cosa ha bisogno di una

²³ GADAMER, *Idee und Wirklichkeit in Platos «Timaios»...*, in: *Gesammelte Werke...*, 6, p. 246; traduzione italiana in: *Studi platonici...*, vol. 2, p. 93.

causa, che ne produca appunto la generazione. *Questa causa è un Demiurgo, un Artefice, ossia un Produttore vale a dire una causa efficiente.*

(4) Il Demiurgo, ossia l'Artefice, produce sempre qualcosa, previamente *guardando ad alcunché come punto di riferimento, ossia prendendo questo come modello.*

Orbene, l'Artefice potrebbe riferirsi a due differenti tipi di modelli: (a) a ciò che esiste sempre e allo stesso modo (ossia al tipo di essere di cui si è detto nel primo assioma), (b) oppure a qualcosa che è soggetto a generazione (ossia a quel tipo di realtà di cui si è detto nel secondo assioma).

Se l'Artefice prende come modello l'essere eterno, ciò che produce è bello; se, invece, prende come modello qualcosa di generato, ciò che produce non è bello.

La visione previa del Demiurgo risulta, dunque, condizione determinante. Infatti, dalla visione previa dell'Artefice, dice giustamente Gadamer, dipende, come conseguenza, il fatto che ciò che viene da lui generato e che è soggetto a divenire « sia o non sia bello, sia permanente o perituro [...]. Se ciò che diviene è "bello", anche la visione previa deve riferirsi al bello. E, manifestamente, il bello implica anche sempre costanza »²⁴.

Ecco il testo di Platone:

Secondo la mia opinione, in primo luogo bisogna distinguere le cose che seguono.

[1] Che cos'è ciò che è sempre e non ha generazione?

[2] E che cos'è ciò che si genera perennemente e non è mai essere?

[1] Il primo è ciò che è concepibile con l'intelligenza mediante il ragionamento, *perché è sempre nelle medesime condizioni.*

[2] Il secondo, al contrario, è ciò che è opinabile mediante la percezione sensoriale irrazionale, *perché si genera e perisce, e non è mai pienamente essere.*

[3] Inoltre, ogni cosa che si genera, *di necessità viene generata da qualche causa.* Infatti, è impossibile che ogni cosa abbia generazione, senza avere una causa.

[4] E quando l'Artefice di qualsivoglia cosa, guardando sempre a ciò che è allo stesso modo e servendosi come di esemplare ne porta in atto l'Idea e la potenza, *è necessario*

²⁴ GADAMER, *Idee und Wirklichkeit...*, in: *Gesammelte Werke*, 6, p. 246; traduzione italiana in: *Studi platonici...*, vol. 2, pp. 92 s.

*che, in questo modo, riesca tutta quanta bella; quella cosa, invece, che l'Artefice porta in atto servendosi di un esemplare generato, non sarà bella*²⁵.

Sulla base di questi quattro assiomi Platone, come abbiamo già accennato, *costruisce l'impianto metafisico e cosmo-ontologico dell'intera trattazione del dialogo, e, ad un tempo, fonda la struttura gnoseologica e la giustificazione della metodologia adottata.*

Iniziamo dalla delineazione dell'impianto metafisico e cosmo-ontologico.

Poiché l'oggetto della discussione su cui verte il dialogo è il cielo o il mondo, ossia il cosmo, bisogna stabilire, prima di tutto, se esso sia un « essere che è sempre », ossia un essere di quel tipo di cui ci ha parlato il primo assioma, ovvero se sia una « realtà generata », vale a dire quel tipo di realtà di cui parla il secondo assioma.

Orbene, tutte le cose che costituiscono questo mondo *sono percepibili con i sensi*. Ma tutto ciò che è percepibile con i sensi ed è opinabile, come è stabilito nel secondo assioma, *è per sua natura generato e diveniente*.

In base al terzo assioma, inoltre, questo mondo, in quanto è generato, deve essere *generato da una causa*. Ma il trovare questa causa dell'universo in maniera adeguata è difficile; e quando si sia trovata, risulta difficile farla capire a tutti gli uomini.

Infine, in base al quarto assioma si può ben stabilire quale sia il modello al quale ha guardato il Demiurgo che ha costruito questo mondo. Infatti, tale assioma ha stabilito che, *se questo mondo è bello*, necessariamente il Demiurgo ha guardato, nel costruirlo, *ad un modello eterno*; se, invece, non fosse bello (ma solo in questo caso), il Demiurgo si sarebbe avvalso di un mo-

²⁵ *Timeo*, 27 D 5 - 28 B 2: "Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεί κατὰ ταύτᾳ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταύτᾳ ἔχον βλέπων αἰεί, τοιοῦτῳ τινὶ προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὐ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρῶμενος, οὐ καλόν.

dello generato²⁶. Ma è chiaramente dimostrabile che il mondo è bello; e dunque, proprio per questo, *il Demiurgo necessariamente ha guardato ad un modello eterno*.

Anzi, essendo il mondo *la più bella delle realtà generate*, il suo Demiurgo è, di conseguenza, *il più buono degli artefici*, ossia, come vedremo, *è l'Artefice che ha imitato e realizzato il Bene nel maggior grado possibile*.

Ecco il testo platonico:

Ora, per quanto concerne tutto il cielo o il mondo, o se si trova qualche altro nome adeguato lo si chiami con questo, bisogna considerare ciò che fin da principio si deve esaminare riguardo ad ogni cosa: [1] se fu sempre, non avendo mai alcun principio di generazione, oppure [2] se fu generato incominciando da un qualche principio.

[3] Esso fu generato. Infatti è visibile e tangibile ed ha un corpo; ma tutte le cose di questo tipo sono sensibili, e si apprendono con l'opinione mediante la sensazione, ed è risultato che sono generate e sono in divenire.

[4] E di ciò che è generato abbiamo detto che è necessario che sia generato da una causa.

Ma il Fattore e il Padre di questo universo è molto difficile da trovare ed è impossibile parlarne a tutti.

E questo si deve indagare dell'universo: nel guardare a quale degli esemplari chi ha fabbricato l'universo lo abbia realizzato: se all'esemplare che è sempre nello stesso modo e identico o a quello che è generato. *Ma se questo mondo è bello e l'Artefice è buono, è evidente che Egli ha guardato all'esemplare eterno; e se invece l'Artefice non è tale, ciò che non è neppure permesso a qualcuno di dire, ha guardato all'esemplare generato. Ma è evidente a tutti che Egli guardò all'esemplare eterno: infatti l'universo è la più bella delle co-*

²⁶ Evidentemente, non ha alcun senso porsi — come qualcuno ha fatto — questo problema: ma quale sarebbe in concreto questo « essere generato », al quale il Demiurgo avrebbe potuto guardare, se tutto ciò che si genera dipende dal Demiurgo divino? Qui PLATONE fa un ragionamento generale in assoluto, che si può perfettamente comprendere se si tiene presente tutto ciò che abbiamo detto nel Capitolo sedicesimo. In altri termini, qui egli parla in senso strutturale in generale dell'Artefice e del suo operare, e quindi *delle possibilità in generale che un Artefice può avere*. È evidente che soltanto un Artefice umano può avere la possibilità di guardare ad un modello generato (e, anzi, un Artefice umano di grado inferiore). E lo scopo del ragionamento che qui viene fatto, è proprio quello *di escludere che per il Demiurgo divino si possa dare questa possibilità*.

se che sono state generate, e l'Artefice è la migliore delle cause²⁷.

Dunque, esiste un *essere puro* coglibile solo con l'intelligenza, e proprio a questo il Demiurgo guarda come a modello, per realizzare il mondo sensibile e diveniente. Pertanto, *il cosmo sensibile è una « immagine » di una realtà metasensibile, realizzata dal Demiurgo*. E questo è veramente il punto-cardine della metafisica di Platone.

Ecco il testo:

Se, pertanto, l'universo è stato generato così, fu realizzato dall'Artefice, guardando a ciò che si comprende con la ragione e con l'intelligenza e che è sempre allo stesso modo.

*Stando così le cose, è assolutamente necessario che questo cosmo sia immagine di qualche cosa*²⁸.

Questa concezione del *puro essere* come « modello » e del divenire come « immagine » di quel modello e la necessità di una *causa efficiente* (il Demiurgo o l'Artefice) per fondare e giustificare questo rapporto, *costituiscono un fondamentale asse portante della dottrina scritta di Platone*, che proprio nel *Timeo* trova la sua espressione più matura e più completa.

E, come sopra abbiamo già rilevato, proprio su questo *impianto metafisico* poggia l'*impianto gnoseologico* di tutta intera la trattazione cosmologica, come ora vedremo in maniera puntuale.

²⁷ *Timeo*, 28 B 2 - 29 A 6: ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς — ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὠνομάσθω — σκεπτόν δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἀπτὸς τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ' αἰσθητά, δόξη περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. τῷ δ' αὖτε γενομένῳ φαμέν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν· τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτόν περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὅδε ὁ κόσμος ὃς τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίον ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὁ μὴδ' εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφὲς ἔτι πρὸς τὸ αἰδίον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων.

²⁸ *Timeo*, 29 A 6 - B 2: οὕτω δὴ γεγεννημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον δεδημιούργηται· τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὐτῷ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι.

III. LE CARATTERISTICHE METODOLOGICHE DELL'INTERA TRATTAZIONE MESSE A TEMA ANCORA NEL PRELUDIO

Il cosmo, come abbiamo visto, in quanto continuamente si genera, ossia in quanto è una realtà che perennemente diviene, *non è conoscibile con la pura intelligenza e con il puro ragionamento, ma è coglibile con la percezione sensoriale e conoscibile con l'opinione.*

In effetti, precisa ulteriormente Platone, fra la conoscenza e le cose di cui abbiamo conoscenza *c'è una affinità strutturale.* I ragionamenti e i discorsi che riguardano l'essere stabile e saldo, sono essi pure stabili e immutabili e colgono la pura verità; invece i ragionamenti e i discorsi che riguardano la realtà che si genera sono verosimili e fondati sulla credenza.

Ed ecco il punto su cui va posta adeguatamente l'attenzione: *proprio in quanto il cosmo diveniente è una « immagine » del puro essere, che è « modello originario », esso risulta in una certa maniera conoscibile; e proprio su questo suo essere « immagine » si fonda la differente portata conoscitiva rispetto al modello.*

L'equazione proporzionale che Platone stabilisce è la seguente:

$$\text{essere} : \text{generazione} = \text{verità} : \text{opinione}.$$

Ecco il testo, che è di importanza basilare:

Ora, in ogni questione è della massima importanza incominciare dal suo principio naturale. Pertanto, anche intorno all'immagine e al modello di essa, bisogna riconoscere questo, che i discorsi *hanno una affinità con le cose stesse di cui sono espressione.*

Dunque, ciò che è stabile e saldo e che si manifesta mediante l'intelletto, *conviene che sia stabile ed immutabile* — almeno nella misura in cui si concede ai discorsi che siano inconfutabili ed invincibili, di questo non deve mancare nulla.

*Invece quelli che si fanno intorno a ciò che fu ritratto su quel modello e che quindi è immagine, sono a loro volta verosimili e in proporzione ai primi: infatti, ciò che in relazione alla generazione è l'essenza, questo in relazione alla credenza è la verità*²⁹.

²⁹ *Timeo*, 29 B 2 - C 3: μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν. ὥδε οὖν περὶ τε εἰκόνοσ καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆσ διο-

Le conclusioni di Platone sono, pertanto, le seguenti: intorno all'origine dell'universo non è possibile fare ragionamenti veritativi in senso assoluto, ma è possibile fare solamente alcuni *ragionamenti verosimili*. La natura umana, in questo ambito, deve, pertanto, accontentarsi del « mito », *nel senso di « narrazione probabile »*, perché non è possibile andare oltre, *per la natura stessa dell'oggetto di indagine*:

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, ricordandoci che *io che parlo e voi che giudicate abbiamo una natura umana*: cosicché, accettando intorno a queste cose *il mito (la narrazione) probabile*, conviene che non ricerchiamo ancora più in là ³⁰.

Gadamer riassume molto bene questa dottrina platonica (che troppo spesso viene gravemente fraintesa, scambiando il senso di « mito » di cui qui Platone parla con quello di pura « favola »), e vale pertanto la pena riportare le sue parole: « [...] proprio su questa struttura del divenire, *sull'essere riferito ad un ordine noetico costante, si fonda la possibilità di sapere qualcosa sul "mondo" in quanto totalità ordinata*. Infatti, l'universo in quanto totalità, caratterizzata dal divenire, è in sé accessibile soltanto all'esperienza sensibile del vedere. Siccome però esso, in quanto diveniente, deve essere compreso alla luce di qualcosa che ne co-

ριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους — καθ' ὅσον οἶόν τε καὶ ἀνελέγχοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνιχήτοις, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν — τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνοσ εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκεῖνων ὄντας· ὅτι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.

³⁰ *Timeo*, 29 C 4 - D 3: ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆσ τοῦ παντός γενέσεωσ, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντωσ αὐτοὺσ ἑαυτοῖσ ὁμολογουμένουσ λόγουσ καὶ ἀπηκριβωμένουσ ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃσ· ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸσ ἤττον παρεχώμεθα εἰκότασ, ἀγαπᾶν χρῆ, μεμνημένουσ ὡσ ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖσ τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὡστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένουσ πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

stituisce la causa, e siccome, data la bellezza dell'ordine cosmico, non c'è dubbio che il costruttore del mondo guardi al permanente e all'identico, ne segue, alla fine, che ciò che noi percepiamo, lungi dall'essere un mero γιγνόμενον, cioè un "sempre-altro" da sé, è la copia di qualcosa di determinato. *È quindi sulla sua struttura di copia che si fonda la possibilità di sapere realmente qualcosa di questo mondo in divenire.* Naturalmente questa conoscenza di ciò che diviene può avere soltanto il valore di ipotesi probabili (28 C 8), che rivestono un carattere di credibilità. L'ordine cosmico, che si rivela ai sensi, può venire riprodotto soltanto da una storia narrata. Un sapere, che vada oltre tale storia, sarebbe in contrasto con la nostra natura umana (29 D 1) »³¹.

Ma su questo punto è bene che insistiamo ancora, perché dagli studiosi non è stato ben recepito.

Platone non dice affatto, come molti credono, che sia un *mito* (nel senso di narrazione probabile) la dottrina del Demiurgo. Al contrario, la tesi della *necessaria esistenza di una Intelligenza demiurgica* rientra fra i quattro grandi assiomi metafisici, che hanno verità incontrovertibile, come sopra abbiamo dimostrato. Egli afferma, invece, come abbiamo visto, che la natura stessa dell'essere in divenire implica un tipo di discorso che non può essere necessario e incontrovertibile come lo è quello che verte intorno agli esseri eterni.

Insomma, Platone dice esattamente il contrario di quello che per lungo tempo molti studiosi hanno pensato in conseguenza della rivoluzione scientifica operata nell'età moderna, prima che gli epistemologi rimettessero in discussione la struttura stessa della scienza. In altre parole, per il nostro filosofo un discorso necessario è solo quello metafisico; invece quello fisico-scientifico è solo probabile, data la differente struttura degli esseri ai quali i due discorsi fanno riferimento.

In un passo del *Timeo*, poi, Platone, con la sua pungente ironia, ritornando ad affermare che i fenomeni fisici si spiegano mediante il criterio della « verosimiglianza », si spinge ad affermare perfino che il discorso fisico (sui fenomeni fisici) è come un « riposo » che uno si può prendere, momentaneamente lascian-

³¹ GADAMER, *Idee und Wirklichkeit...*, in: *Gesammelte Werke...*, 6, p. 246; traduzione italiana in: *Studi platonici...*, vol. 2, p. 93 (i corsivi sono nostri).

do, quasi per passatempo (appunto per riposare), i discorsi sulle cose che sono sempre.

Ecco il testo, a nostro avviso assai importante:

Sulle altre cose di questo genere [sugli elementi fisici particolari e sulla loro struttura, di cui parla il contesto in cui rientra questo passo] non è complicato discutere ancora, seguendo la forma di ragionamenti probabili. E qualora uno, per riposo, mettendo da parte i ragionamenti su ciò che è sempre e perseguendo ragionamenti probabili sul divenire, si procurasse un piacere che non gli dia pentimenti, costui si procaccerebbe un gioco moderato e ragionevole nella vita³².

Ma c'è ancora un punto importante da rilevare.

Contrariamente a quanto molti continuano ancora a credere, indotti in errore da una errata esegesi fatta da Jaeger su questo punto contro i testi³³, proprio Aristotele dice la stessa cosa in *Metafisica* Λ 8.

Nel nostro volume su *Teofrasto* abbiamo infatti dimostrato che Aristotele stesso riteneva che i discorsi fisico-astronomici (e quindi la scienza astronomica) fossero fatti al fine « di una idea in generale » (έννοίας χάριν), e riteneva un discorso « ragionevole » (εϋλογον) anche quello che su essi si appoggiasse; per contro, riteneva « necessario » (ἀναγκαῖον) il discorso concernente i principi metafisici, come più volte ribadisce, in modo chiaro, proprio in *Metafisica* Λ 8³⁴.

³² *Timeo*, 59 C 5 - D 2: τὰλλα δὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν· ἦν ὅταν τις ἀναπαύσεως ἔνεκα τοὺς περὶ τῶν ὄντων αἰεὶ καταθέμενος λόγους, τοὺς γενέσεως περὶ διαθεώμενος εἰκότας ἀμεταμέλητον ἡδονὴν κτᾶται, μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιᾶν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο.

³³ Cfr. JAEGER, *Aristotele...*, pp. 477 s.

³⁴ REALE, *Teofrasto...*, pp. 116 ss. Questa parte del volume è riportata anche nella quarta edizione del nostro *Concetto di filosofia prima...*, pp. 440 ss. Qui il lettore potrà trovare (a) la precisa documentazione dell'insistenza con cui, nel giro di un solo periodo (Λ 8, 1073 a 23 - b 1), ARISTOTELE per ben quattro volte ribadisce con i termini ἀνάγκη e ἀναγκαῖον la struttura necessaria del discorso che verte sui Principi metafisici; nonché (b) la dimostrazione di come l'espressione έννοίας χάριν sia circoscritta alle dimostrazioni astronomiche e alle loro conclusioni, mentre il termine εϋλογον è riferito e al discorso astronomico medesimo e al ragionamento filosofico che si basa su quello astronomico. E si noti come proprio nella formulazione dei due assiomi metafisici che riguardano il Demiurgo e la Intelligenza demiurgica PLATONE usi proprio l'espressione

Abbiamo richiamato questo, non solo per rilevare ancora una volta l'enorme influenza di Platone su Aristotele (che è assai più cospicua di quanto non si voglia da molti ammettere) in senso generale, ma al fine di richiamare l'attenzione del lettore proprio sullo *schema teoretico* (oggi diremmo anche *epistemologico*) che regge il *Timeo*, e che risulta essere stato anche lo schema teoretico di base nell'ambito della Scuola stessa di Platone. Purtroppo, molti studiosi moderni hanno in larga misura dimenticato tutto questo; ma è necessario recuperarlo, se si vuole capire il senso di questo grande capolavoro che è il *Timeo*, e proprio in ciò che in esso il nostro filosofo ha immesso, mentre si prendeva un grande « riposo » e si procurava « un gioco moderato e ragionevole ».

ἐξ ἀνάγκης per sottolineare la incontrovertibilità della tesi (cfr. *Timeo*, 28 A 4 s., 8; si veda l'intero testo riportato, sopra, alla nota 25).

Il Principio materiale cosmologico del « Timeo » su cui agisce il Demiurgo e i suoi rapporti con la « Diade indefinita » delle « Dottrine non scritte »

I. IL MODO CORRETTO DI AFFRONTARE IL PROBLEMA DEL PRIN- CIPIO MATERIALE PRESENTATO DA PLATONE NEL « TIMEO »

Il cosmo, dice il *Timeo*, è un « misto » (e tale, del resto, è ogni essere ad ogni livello, come abbiamo visto nel *Filebo*), e, di conseguenza, *per la sua costituzione richiede un Principio polarmente antitetico all'Intelligibile e all'Intelligenza*, che Platone introduce denominandolo « necessità », intendendo questo termine, come vedremo, nel senso di « mancanza di ordine » e di tutto ciò che è proprio dell'Intelligenza, e quindi nel senso di *Principio disteleologico*¹. Questo Principio è subordinato all'Intelligenza, ed è da essa « persuaso » e quindi fundamentalmente dominato. *Il « misto » che ne deriva consiste appunto nel piegare la « necessità » alla regola suprema dell'Intelligenza, vale a dire al Bene e all'ottimo.*

Ecco il testo con cui Platone apre la seconda parte del gran-

¹ Su questo problema in vari suoi aspetti M. ISNARDI PARENTE traccia gli stati delle questioni molto ricchi in: ZELLER-ISNARDI PARENTE. Il lettore li legga parallelamente a questa nostra trattazione nel seguente ordine: *I problemi della materia nel Timeo*, in ZELLER-ISNARDI PARENTE, pp. 55-75; *I principi e la diade indefinita*, ivi, pp. 109-131; *Il ragionamento bastardo*, ivi, pp. 84-86; *L'interpretazione di « Timeo » 49 C sgg.*, ivi, pp. 19-24; *L'interpretazione di « Timeo » 49 C sgg.*, ivi, pp. 19-24; *La causa del male*, ivi, pp. 171-179.

Una trattazione ampia e dettagliata di questo tema si potrà trovare in: D.J. SCHULZ, *Das Problem der Materie in Platons « Timaios »*, Bonn 1966, che rimane nell'ambito del paradigma tradizionale. Servirà, però, riferirsi soprattutto al volume già citato di HAPP, *Hyle...*, pp. 88-277, che recepisce il nuovo paradigma e ne trae importanti conseguenze, con le quali noi concordiamo in larga misura.

de discorso di Timeo, che viene interamente dedicato a tale Principio:

Le cose che abbiamo detto in precedenza, tranne poche, hanno chiarito *le opere prodotte dall'intelligenza*. Ora bisogna aggiungere al discorso anche *ciò che avviene per necessità*.

Infatti, la generazione di questo cosmo si è prodotta come mescolanza costituita da una combinazione di necessità e di intelligenza. E poiché l'intelligenza dominava la necessità con il persuaderla a condurre verso l'ottimo la maggior parte delle cose che si generavano, in questo modo e per tali ragioni, *per mezzo della necessità vinta dalla persuasione intelligente, da principio fu costituito questo universo*.

Pertanto, se qualcuno volesse dire effettivamente come il cosmo si è generato, bisogna mescolare anche *la forma della causa mutevole*, per quanto comporta la sua natura. Bisogna, dunque, che torniamo indietro, e ricominciamo di nuovo da *un altro principio* che si addica a queste cose. Come abbiamo fatto per le cose di allora, così anche per queste bisogna ricominciare di nuovo da principio².

È, questo, naturalmente, quel Principio che i filosofi naturalisti avevano fatto coincidere con uno degli elementi materiali, ed Empedocle in particolare (come del resto la comune opinione degli uomini) aveva fatto coincidere con i quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco).

Platone, a questo riguardo, compie una delle sue più cospicue rivoluzioni teoretiche: acqua, aria, terra e fuoco *non sono elementi originari*, paragonabili, ad esempio, alle lettere dell'alfabeto che sono originarie (ed il Greco indicava appunto con il termine στοιχεῖα, *elementi*); anzi, essi *non sono nemmeno dei*

² *Timeo*, 47 E 3 - 48 B 3: Τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα· δεῖ δὲ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι. μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλείστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν. εἴ τις οὖν ἢ γέγονεν κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ἢ φέρειν πέφυκεν· ὥδε οὖν πάλιν ἀναχωρητέον, καὶ λαβοῦσιν αὐτῶν τούτων προσήκουσαν ἑτέραν ἀρχὴν αὐθις αὐ, καθάπερ περὶ τῶν τότε νῦν οὕτω περὶ τούτων πάλιν ἀρχτέον ἀπ' ἀρχῆς.

« composti » originari, e quindi non sono paragonabili non solo alle lettere, ma neppure alle sillabe.

In breve: essi non sono dei Principi, bensì dei *principiati*, ma neppure dei *principiati a livello primario*.

Su questo problema ritorneremo più avanti. Qui ci interessa rilevare e portare in primo piano i precisi avvertimenti di Platone riguardo alla trattazione di questo tema. Ciò che egli ci dice su di esso è impostato sulla questione del *ragionamento verosimile*, che è alla base dell'intero dialogo. Inoltre, con un esplicito richiamo alla teoria generale dei Principi (oggetto delle « Dottrine non scritte ») Platone afferma espressamente che *« per ora », ossia qui nello scritto, non se ne dovrà parlare, appunto perché con il metodo « per ora » adottato non può esprimere il proprio pensiero in maniera adeguata.*

La determinazione definitiva dei Principi e in particolare del Principio materiale qui a tema, viene, ancora una volta, rimandata ad altra dimensione (che, ovviamente, non può essere se non quella della oralità dialettica).

Alla base di questo rimando, evidentemente, sta proprio quella concezione dello scritto che Platone ci ha esposto nel *Fedro*: egli ci vuole ribadire che, « per ora », si atterrà ai ragionamenti verosimili, che all'inizio del *Timeo* sono chiamati « mito » (« racconto verosimile ») nel senso che abbiamo sopra precisato, ossia in quel senso che, come ben sappiamo, risulta essere addirittura una connotazione essenziale della stessa *Repubblica*, così come, in generale, di tutti gli scritti platonici.

Ecco l'importante testo:

Bisogna, ora, esaminare la natura del fuoco e dell'acqua e dell'aria e della terra, quale era prima della generazione del mondo, in sé e nelle affezioni anteriori al mondo. Infatti, fino ad ora nessuno ha rivelato l'origine di questi, ma come se sapessimo che cos'è il fuoco e ciascuno degli altri, li diciamo principi ponendoli come le lettere dell'universo, mentre ad essi non conviene di essere ragionevolmente assimilati neppure alle forme di sillabe, anche da parte di chi abbia un senso limitato.

Ora, dunque, ecco quello che pensiamo: del principio di tutte le cose, o dei principi, o comunque si pensi intorno a queste cose, non bisogna per ora parlare, per nessun'altra ragione, se non perché con il presente modo di indagine è difficile esporre le nostre convinzioni. Pertanto non crediate che io debba dirvelo, né io stesso sarei capace di convincermi che

per me sarebbe corretto iniziare tale impresa. Mantenendo ciò che si è detto da principio, ossia la forza dei ragionamenti probabili, cercherò di dire cose che non siano meno probabili, ma che anzi siano più probabili di quelle di altri, come ho fatto all'inizio intorno alle singole cose e al loro insieme.

Ed anche ora, al principio dei discorsi, invocando Dio salvatore, che ci conduca sani fuori da una strana ed insolita trattazione verso nozioni probabili, cominciamo di nuovo a ragionare³.

Questo testo basilare è stato molto spesso trascurato, e, di conseguenza, dal « discorso probabile » che segue, il quale risulta assai ricco e complesso, si è preteso di ricavare *i concetti ultimativi di Platone sull'argomento*. Ma, facendo questo, molti studiosi sono caduti in gravi inesattezze e imprecisioni di vario genere, isolando in maniera arbitraria alcune affermazioni che in esso si leggono, e addirittura chiamando in causa alcuni concetti della scienza moderna per chiarire il discorso messo in bocca a Timeo.

In realtà, seguendo il procedimento del « discorso plausibile », Platone caratterizza il *Principio materiale* con tutta una serie di connotazioni, in larga misura di carattere ontologico o gnoseologico, aggiungendo altresì una serie di immagini analogiche, alcune delle quali sono molto belle; *ma non giunge alle conclusioni ultimative*.

Seguendo la linea di fondo del ragionamento stesso di Plato-

³ *Timeo*, 48 B 3 - E 1: τὴν δὴ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατος τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτὴν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη· νῦν γὰρ οὐδεὶς πω γένησιν αὐτῶν μεμήνηκεν, ἀλλ' ὡς εἰδόσιν πῦρ ὅτι ποτέ ἐστιν καὶ ἕκαστον αὐτῶν λέγομεν ἀρχὰς αὐτὰ τιθέμενοι στοιχεῖα τοῦ παντός, προσῆκον αὐτοῖς οὐδ' ἂν ὡς ἐν συλλαβῆς εἶδεσιν μόνον εἰκότως ὑπὸ τοῦ καὶ βραχὺ φρονούντος ἀπεικασθῆναι. νῦν δὲ οὖν τό γε παρ' ἡμῶν ὧδε ἐχέτω· τὴν μὲν περὶ ἀπάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχὰς εἴτε ὅπη δοκεῖ τούτων πέρι τὸ νῦν οὐ ῥητέον, δι' ἄλλο μὲν οὐδέν, διὰ δὲ τὸ χαλεπὸν εἶναι κατὰ τὸν παρόντα τρόπον τῆς διεξόδου δηλῶσαι τὰ δοκούντα, μήτ' οὖν ὑμεῖς οἴεσθε δεῖν ἐμὲ λέγειν, οὔτ' αὐτὸς αὖ πείθειν ἑμαυτὸν εἶην ἂν δυνατὸς ὡς ὀρθῶς ἐγχειροῖμ' ἂν τοσοῦτον ἐπιβαλλόμενος ἔργον· τὸ δὲ κατ' ἀρχὰς ῥηθὲν διαφυλάττων, τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν, πειράσομαι μηδενὸς ἧττον εἰκότα, μάλλον δέ, καὶ ἔμπροσθεν ἀπ' ἀρχῆς περὶ ἐκάστων καὶ συμπάντων λέγειν. θεὸν δὴ καὶ νῦν ἐπ' ἀρχῇ τῶν λεγομένων σωτῆρα ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα διασώζειν ἡμᾶς ἐπικαλεσάμενοι πάλιν ἀρχώμεθα λέγειν.

ne, si possono distinguere almeno ventisei di queste connotazioni, di cui una decina sono immagini:

(a) PRIMO GRUPPO DI CONNOTAZIONI

- (1) necessità ⁴;
- (2) causa errante ⁵;

(b) SECONDO GRUPPO DI CONNOTAZIONI

- (3) ricettacolo di tutto ciò che si genera ⁶;
- (4) ciò in cui si genera ciò che si genera ⁷;
- (5) potenza che non si esaurisce nel recepire le varie cose che recepisce ⁸;
- (6) natura sempre identica a se medesima nel suo fondo ⁹;
- (7) realtà amorfa ¹⁰;
- (8) realtà partecipe in modo complesso dell'intelligibile ¹¹;
- (9) realtà difficile da capire, oscura, incomprensibile ¹²;
- (10) realtà in sé invisibile, ma visibile nelle sue varie manifestazioni ¹³;
- (11) realtà paragonabile a una nutrice ¹⁴;
- (12) realtà paragonabile a una madre ¹⁵;

⁴ ἀνάγκη, cfr. *Timeo*, 47 E 5, 68 E 1 ss.

⁵ πλανωμένης εἶδος αἰτίας, cfr. *Timeo*, 48 A 7.

⁶ ὑποδοχὴ γενέσεως, φύσις τὰ πάντα δεχομένη σώματα, τὸ τὰ πάντα ἐκδεχόμενον, πανδεχές, cfr. *Timeo*, 49 A 6, 50 B 6 ss., 50 E 5, 51 A 5, 51 A 7 ss., etc.

⁷ τὸ ἐν ᾧ, cfr. *Timeo*, 49 E 7, 50 D 1, 50 D 6.

⁸ *Timeo*, 50 B 6 s.: ταυτὸν αὐτὴν αἰεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως.

⁹ Cfr. *Timeo*, 50 B 6 (vedi nota precedente, l'inizio della proposizione riportata); cfr. anche 49 E 5.

¹⁰ ἄμορφον, cfr. *Timeo*, 50 D 7, 51 A 1-7; πάντων ἐκτὸς εἰδῶν, *Timeo*, 50 E 4 s.

¹¹ μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ, *Timeo*, 51 A 7 - B 1.

¹² χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος, *Timeo*, 49 A 3 s.; δυσάλωτότατον, *Timeo*, 51 B 1.

¹³ ἀνόρατον εἶδος, *Timeo*, 51 A 7; ma cfr. 30 A, 46 D-E, 52 D.

¹⁴ τιθήνη, *Timeo*, 49 A 6, 52 D 5; τροφὸς καὶ τιθήνη τοῦ παντός, *Timeo*, 88 D 6.

¹⁵ μήτηρ, *Timeo*, 51 A 4 s.

- (13) realtà paragonabile a materiale da impronta ¹⁶;
- (14) realtà paragonabile all'oro plasmabile in varie forme ¹⁷;
- (15) realtà paragonabile a materiale molle variamente modellabile ¹⁸;
- (16) realtà paragonabile a liquido senza odore, che riceve i vari odori ¹⁹;

(c) TERZO GRUPPO DI CONNOTAZIONI

- (17) spazialità ²⁰;
- (18) luogo ²¹;
- (19) sede in cui si generano le cose che si generano ²²;
- (20) realtà eterna e immune da distruzione ²³;
- (21) realtà coglibile senza percezione sensoriale con un ragionamento bastardo, ossia spurio ²⁴;
- (22) realtà a malapena credibile ²⁵;

(d) QUARTO GRUPPO DI CONNOTAZIONI

- (23) principio di generazione ²⁶;
- (24) fascio caotico di forme e di forze rudimentali ²⁷;
- (25) movimento del tutto disordinato ²⁸;
- (26) vaglio o strumento agitatore ²⁹.

Cerchiamo, dunque, di chiarire queste assai complesse con-

¹⁶ ἐκμαγεῖον, *Timeo*, 50 C 2.

¹⁷ χρυσός, *Timeo*, 50 A 6 ss.

¹⁸ τὸ μαλακόν, *Timeo*, 50 E 8 ss.

¹⁹ [...] ὅτι μάλιστα ἀώδη τὰ δεξόμενα ὑγρά τὰς ὀσμᾶς, *Timeo*, 50 E 7 s.

²⁰ χώρα, *Timeo*, 52 A 8 ss.

²¹ τόπος, *Timeo*, 52 B 4.

²² ἔδρα, *Timeo*, 52 B 1.

²³ ὄν [...] αἰεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, *Timeo*, 52 A 8 s.

²⁴ μετ' ἀναισθησίας ἀπτὸν λογισμῶ τινι νόθῳ, *Timeo*, 52 B 2.

²⁵ μόγισ πιστόν, *Timeo*, 52 B 2.

²⁶ γένεσις, *Timeo*, 52 D 3.

²⁷ μορφαί, δυνάμεις, *Timeo*, 52 D-E, *passim*.

²⁸ Cfr. *Timeo*, 30 A, 52 D - 53 B, *passim*.

²⁹ ὡσπερ τὰ ὑπὸ τῶν πλοκάνων τε καὶ ὀργάνων τῶν περὶ τὴν τοῦ σίτου κάθαρσιν σειόμενα [...], *Timeo*, 52 E 6 s.

notazioni del Principio materiale, che Platone ha affidato allo scritto.

Ricordiamo, in via preliminare, che il termine « materia », che si può usare per indicare questo Principio, diventa tecnico solo a partire da Aristotele, che farà della *hyle* una dottrina ontologica basilare³⁰. Nel *Timeo*, per la verità, Platone usa questo termine, ma ancora nel senso generico che esso aveva nella lingua greca, e precisamente nel senso di « legname » che sta di fronte ai legnaioli (ὕλη nel linguaggio comune significava « foresta », « selva », « bosco », « legna da ardere »), all'inizio della terza parte del discorso di *Timeo*. Pertanto, anche noi non useremo il sostantivo « materia »; ma, quando occorra, useremo l'aggettivo « materiale », per qualificare sinteticamente il « Principio » che svolge appunto questa funzione³¹.

II. LE PRIME QUALIFICAZIONI DEL PRINCIPIO MATERIALE COME « NECESSITÀ » E COME « CAUSA ERRANTE »

Le determinazioni del Principio primo come « necessità » e « causa errante » sono certamente fra le più difficili da capire correttamente. *Necessità* è un termine che implica differenti significati; e, di primo acchito, nel presente contesto il lettore moderno sarebbe portato ad attribuirgli un significato connesso con quello della *necessità della legge naturale*, e, quindi, a collegarlo all'*ordine razionale*. Molto oscura risulta, poi, l'espressione « causa errante »; per capirla, bisogna risalire all'immagine che solo il termine greco può suggerire con la sua valenza collegata all'astronomia, come vedremo.

Già Taylor aveva confutato alcuni errori in cui si cade, se non si dà al termine « necessità » il senso che esso assume in questo contesto; ma, a sua volta, è caduto in un errore, che è, in

³⁰ Su questo tema è fondamentale il volume di HAPP, *Hyle...*, sopra citato, *passim*.

³¹ Evidentemente, si potrebbe correttamente usare in generale anche il termine « materia », diventato irrinunciabile dal punto di vista lessicale, anche differenziandolo dai contenuti concettuali della dottrina aristotelica. Tuttavia, data la policroma e cangiante varietà e ricchezza della dottrina platonica a questo riguardo, è opportuno mantenere anche una cautela dal punto di vista lessicale. Il passo in cui PLATONE usa ὕλη è *Timeo*, 69 A 6.

un certo senso, opposto a quelli confutati, ma che si colloca sullo stesso piano. Egli ha infatti inteso la « necessità » come una sorta di *residuo*, che è destinato a permanere nel processo di razionalizzazione della realtà naturale. Vale la pena riportare la pagina nella quale egli riassume la sua interpretazione: « Dobbiamo fare attenzione a non confondere la “necessità” di cui Platone parla con il Principio dell’ordine e della legge. Legge e ordine sono precisamente gli attributi del mondo di cui l’intelligenza è da lui vista come la fonte; egli sottolinea che la necessità è qualcosa di disordinato e di irregolare [...]: Quindi la necessità del *Timeo* è qualcosa di completamente differente dalla necessità del mito Er, o da quella degli Stoici, che sono personificazioni del principio della legge razionale e dell’ordine. D’altro canto, non si vuole certamente intendere che la necessità sia un principio indipendente e malvagio; infatti l’intelligenza lo può plasmare [...], la mente “per lo più lo persuade”; la sua funzione è di essere strumento dei fini del *nous*. La sua presenza nella concezione sembra essere semplicemente determinata dal fatto che è impossibile risolvere la realtà fisica in un complesso di leggi razionali senza che resti alcun residuo. Nel mondo reale c’è sempre, oltre e al di sopra della “legge”, un fattore di “puro dato”, di “fatto brutto” che non si spiega e che deve essere accettato semplicemente come dato. È compito della scienza non acquietarsi mai nel semplice dato, cercare di “spiegare” il fatto come conseguenza, in virtù di una legge razionale, di qualche più semplice dato iniziale. Ma, per quanto avanti la scienza possa portare questo procedimento, essa è sempre costretta a mantenere *qualche* forma di fatto brutto, di puro dato, nella sua spiegazione della realtà. È la presenza in natura di questo elemento brutto, di questo irrazionale, come lo si è chiamato talvolta, che *Timeo* sembra personificare nella sua necessità. Dire che “la mente persuade la necessità” è soltanto un modo fantasioso di dire che attraverso l’analisi del dato noi riusciamo a razionalizzarlo; non giungiamo però mai ad un punto in cui cessi effettivamente del tutto la possibilità di una spiegazione ulteriore. Ma l’irrazionale c’è sempre, nel senso che la spiegazione lascia sempre dietro di sé un residuo che è “non ancora spiegato” »³².

³² TAYLOR, *Platone...*, pp. 703 s.; cfr. inoltre, sempre di Taylor: *Commentary...*, p. 299 ss.

Ma è troppo evidente che, qui, si infiltra una raffinata moderna concezione della scienza, che in Platone non è presente.

Cornford ha invece individuato bene il senso della « necessità » del *Timeo* come *l'opposto del finalismo*; e a prova ha opportunamente richiamato un passo parallelo di Aristotele, dove si parla di un agire « per necessità » della natura, intendendo questo come un agire « senza un fine e non in vista del meglio », e quindi come una antitesi del finalismo e del Bene³³.

Cornford conclude con un interessante richiamo di Grote, che già aveva ben compreso questo, anche a nostro avviso in senso esatto: « Che la necessità in Platone fosse la vera antitesi della legge naturale fu chiaramente visto da Grote. “Questa parola (necessità)” egli scrive “è ora comunemente intesa come denotante ciò che è fisso, permanente, inalterabile, preconoscibile. Nel platonico *Timeo* significa esattamente l'opposto: l'indeterminato, l'inconoscibile, l'anomalo, ciò che non può essere né capito né predetto [...]” »³⁴.

In effetti, è Platone stesso che associa espressamente la « necessità » di cui parla nel nostro dialogo (ossia il Principio materiale) con la « casualità » e con la « mancanza di ordine »:

Ora, colui che ama intelligenza e scienza è necessario che segua da vicino come prime *le cause della natura intelligente*, e come seconde tutte *quelle che si generano da altre che vengono mosse e necessariamente (ἐξ ἀνάγκης) ne muovono altre*. E in questo modo dobbiamo agire anche noi: dobbiamo parlare dell'uno e dell'altro genere di cause, ma trattando separatamente quelle che con intelligenza sono artefici delle cose belle e buone e *quelle che essendo prive di intelligenza producono ciò che capita senz'ordine*, ogni volta³⁵.

E, ancora più avanti, egli ribadisce che Dio portò le cose che erano in disordine in giusta proporzione, ciascuna con sé e con le altre, in modo che potessero risultare simmetriche e proporzionate, *mentre prima si trovavano « a caso » (τύχη)*³⁶.

³³ ARISTOTELE, *Fisica*, B 8, 198 b 16-32.

³⁴ CORNFORD, *Plato's Cosmology...*, pp. 171 s. (L'opera di GROTE che viene citata è la classica: *Plato and the Other Companions of Socrates*, London 1865, III, cap. 36). Si veda anche quanto, a questo proposito, rileva HAPP, *Hyle...*, p. 107; cfr. anche, ivi, pp. 135 ss.

³⁵ *Timeo*, 46 D 7 - E 6; si veda il testo greco, sopra, p. 510, nota 18.

³⁶ *Timeo*, 69 B, in particolare linea 6.

Ma c'è di più. La « necessità » non è *pura disteleologia*, ossia assoluta casualità e irrazionalità, intesa come totale contraddizione della razionalità in un senso quasi manicheo, perché, in tal caso, la necessità non potrebbe ricevere in maniera adeguata la razionalità. Infatti, per sua natura, essa si lascia « dominare » e « persuadere » dall'Intelligenza, e, pertanto, *in buona misura si lascia convincere dalla Intelligenza*³⁷.

La *struttura bipolare* dei Principi, di cui sopra a più riprese abbiamo parlato, si ripresenta, qui, addirittura in maniera perfetta. H. Happ mette perciò giustamente in rilievo quanto segue: « [...] può essere persuaso solo colui che, malgrado molteplici differenziazioni con il partner, tuttavia in una certa misura con lui concorda. Qui, dunque, viene manifestamente alluso al fatto che ambedue i Principi (νοῦς - ἀνάγκη), pur stando le fondamentali opposizioni, possono tuttavia essere riferiti l'uno all'altro, se essi devono in generale agire insieme »³⁸.

Questa *comunanza bipolare*, molto probabilmente, sta nel fatto che il Principio della necessità ha una qualche tendenza (ma, si intende, mera tendenza, e per di più assai parziale) all'ordine; o, meglio, possiede una capacità o possibilità o disponibilità nel ricevere l'ordine, tanto è vero che, come vedremo, Platone parla di « *tracce* » (ἵχνη) *di forme e di forze incluse nel Principio materiale*³⁹.

Dunque, il Principio disteleologico *ha una qualche tendenza potenziale a lasciarsi convincere dall'Intelligenza a collaborare, appunto nel senso bipolare che abbiamo precisato, alla formazione del cosmo*⁴⁰.

Aristotele parte certamente da questa concezione, per formulare una sua famosa affermazione, che tanto bene suggella questa nostra spiegazione del problema:

[...] essendovi un divino e un bene ed un ente desiderabile, diciamo, da un lato, che <la materia> è il loro contrario, ma dall'altro che *essa aspira e protende ad esso secondo la sua stessa natura*⁴¹.

³⁷ Cfr. *Timeo*, 48 A 2 ss. (si veda il testo greco, sopra, nota 2).

³⁸ HAPP, *Hyle...*, p. 107.

³⁹ Cfr. *Timeo*, 53 B; cfr. HAPP, *Hyle...*, p. 107, nota 141.

⁴⁰ Cfr. anche quanto dice HAPP, *Hyle...*, p. 756.

⁴¹ ARISTOTELE, *Fisica*, A 9, 192 a 16-19: ὄντος γὰρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν.

Resta così da chiarire il senso dell'espressione « causa errante » (πλανωμένη αίτία). Alcuni studiosi hanno suggerito l'ipotesi (che a nostro avviso è la più plausibile finora proposta), che qui Platone richiamasse metaforicamente l'immagine dei « pianeti », i quali in greco si chiamano appunto πλανῆται, ossia « erranti », perché all'apparenza sembrano proprio « erranti » e « vagabondi », ossia senza precisa regolarità.

Riportiamo una pagina di Burnet, che a questo riguardo risulta molto chiarificatrice: « Il grande problema del momento era quello dei movimenti planetari. Per i sensi essi sono senza scampo irregolari, ed è probabilmente per questo che nel *Timeo* si parla di "causa errante". In primo luogo, poiché le volute dei pianeti sono oblique all'equatore, il loro corso apparente non è un cerchio ma una spirale. In secondo luogo, Mercurio e Venere talora si muovono più veloci del Sole cosicché passano di fronte ad esso e ci appaiono come stelle del mattino; talaltra restano indietro ad esso e ci appaiono come stelle della sera. In effetti questi tre corpi celesti continuamente si superano e sono superati l'uno dall'altro (38 D). Gli altri pianeti si comportano in modo ancora più strano. A volte sembra che accelerino la loro velocità, così da apparire immobili in mezzo alle stelle fisse, o anche così da spostarsi avanti rispetto a loro; a volte ritardano e sembrano avere un movimento retrogrado. C'è una ulteriore irregolarità nel corso annuale del Sole. I solstizi e gli equinozi non lo dividono in quattro segmenti uguali, come ci aspetteremmo »⁴².

Dunque, si tratta di una tipica espressione che da Platone viene messa in bocca al cosmologo Timeo, al fine di illustrare, con una artistica e bella immagine e in maniera veramente plastica, l'irregolarità della *causa necessaria*.

III. IL SECONDO GRUPPO DI CONNOTAZIONI DEL PRINCIPIO MATERIALE INCENTRATO SULLA NOZIONE DI RICETTACOLO

Il secondo gruppo di connotazioni concettuali e di immagini analogiche riguardanti il nostro Principio si incentra sulla nozione essenziale di *ricettacolo* (ὑποδοχή, πανδεχές), che risulta di in-

⁴² J. BURNET, *Greek Philosophy*, London 1914 (più volte riedita), pp. 345 s.; cfr. anche CORNFORD, *Plato's Cosmology...*, pp. 161 ss., e TAYLOR, *Plato...*, p. 703 e nota 20.

interpretazione veramente difficile, perché è suscettibile di opposte esegesi.

Alcuni studiosi hanno inteso questo *ricettacolo* in un senso analogo a quello che Aristotele dà appunto alla « materia » (*hyle*); altri invece, hanno, contestato questa interpretazione, rilevando che Platone non intende il ricettacolo come « ciò di cui » le cose sono fatte (e quindi come la *hyle*, che è appunto *ciò di cui* le cose sono fatte), bensì come « ciò in cui » esse sono fatte (sono generate), e che, quindi, « non c'è giustificazione per chiamare il ricettacolo "materia", termine non usato da Platone »⁴³.

In realtà è molto facile cadere in alcuni errori, se non si tiene ben presente ciò che Platone ci ha detto, ossia che *egli espone questa sua dottrina seguendo il metodo del « ragionamento probabile », ossia un metodo che non giunge alla fondazione definitiva condotta con il più rigoroso metodo dialettico*. Pertanto bisogna ben guardarsi dal confondere i due criteri.

Per cercare di capire quanto Platone scrive su questo tema, è necessario concentrare l'attenzione su ciò che, per sua natura, questo ricettacolo ha la funzione di accogliere. Le cose che il ricettacolo recepisce sono le « immagini di quelle che sono sempre »⁴⁴, « imitazioni degli esseri eterni »⁴⁵, e quindi immagini o « apparenze di altre cose »⁴⁶, vale a dire degli esseri delle Idee. Di conseguenza, *il ricettacolo è la componente ontologica di quel « misto », di cui Platone parla non solo nel « Filebo », ma su cui richiama l'attenzione proprio ad apertura della trattazione di questo Principio*⁴⁷.

Ma cerchiamo di seguire il ragionamento del nostro filosofo.

I due passi principali che costituiscono l'inizio e la conclusione del discorso in cui Platone presenta appunto il ricettacolo, fanno un richiamo di carattere strutturale al *paradigma* delle Idee e alla realtà sensibile come *copia* di esso, e *introducono il ricettacolo, proprio al fine di spiegare dal punto di vista metafisico questa imitazione, ossia a guisa di una componente necessaria, per fondare ontologicamente l'imitazione*.

⁴³ Cfr., ad esempio, CORNFORD, *Plato's Cosmology...*, p. 181.

⁴⁴ *Timeo*, 50 C 4-5.

⁴⁵ *Timeo*, 51 A 1-8.

⁴⁶ *Timeo*, 52 C.

⁴⁷ *Timeo*, 47 E 5 - 48 A 2: μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη.

Incominciamo con il leggere il primo di questi celebri passi:

Il principio che nuovamente riguarda l'universo si basa su una distinzione più ampia di quella di prima. Infatti allora distingueremo due generi, ed ora bisogna spiegare un terzo genere.

I due generi, infatti, erano sufficienti per le cose dette in precedenza: l'*uno* posto come forma di esemplare, come intelligibile e come essere che sempre è allo stesso modo; il *secondo* come imitazione dell'esemplare, che ha generazione ed è visibile. Il terzo genere allora non l'abbiamo distinto, credendo che i due bastassero. Ora, invece, il ragionamento ci costringe a chiarire con le parole anche questo terzo genere difficile ed oscuro.

Quale potenza e natura dobbiamo pensare che abbia?

Questa soprattutto: *di essere il ricettacolo di tutto ciò che si genera, come una nutrice*⁴⁸.

Per spiegare la consistenza e lo spessore ontologico di questo « ricettacolo », Platone torna, ancora una volta, a richiamare l'acqua, l'aria, la terra e il fuoco, *per dimostrare che queste cose non sono elementi e realtà ontologicamente permanenti, bensì realtà fenomeniche trascinate nel flusso del divenire*. Esse passano, infatti, da uno stato ad un altro, trasformandosi continuamente, come in genere tutti i vari fenomeni sensibili. Di conseguenza, non è possibile affermare *in maniera determinata* « questo » è fuoco, o « questo » è acqua, e così di seguito; ma è solo possibile dire « tale » (cosiffatto) è il fuoco, « tale » (cosiffatta) è l'acqua, e così di seguito. Pertanto, per essere esatti, dobbiamo chiamare con ciascun nome non i singoli fenomeni, *ma solamente le caratteristiche che si ripetono sempre identiche in tali fenomeni che noi indichiamo con quei nomi* (caratteristiche che, come vedremo, costituiscono rispecchiamenti delle Idee nel mondo sensibile).

Pertanto, nel mondo fenomenico, « questo » (in senso forte,

⁴⁸ *Timeo*, 48 E 2 - 49 A 6: 'Η δ' οὖν αὐθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντός ἔστω μείζονως τῆς πρόσθεν διηρημένη· τότε μὲν γὰρ δύο εἶδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἱκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὄρατόν. τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες τὰ δύο ἕξειν ἱκανῶς· νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. τίν' οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα· πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην.

ossia come indicante una consistenza ontologica) può essere inteso in senso preciso solo in riferimento a « ciò in cui » ciascuna di quelle cose generandosi *appare e da cui poi scompare; e ciò significa che nel mondo sensibile, « questo », in un senso che implica una precisa stabilità ontologica, può essere detto solamente del ricettacolo.*

In breve, per concludere con Cherniss (che ha studiato molto bene questo punto del *Timeo*) diremo quanto segue: « Se in un qualsiasi tempo o luogo si cerca di distinguere una fase del flusso fenomenico da un'altra, dicendo "questo", si indica sempre, in realtà, il ricettacolo permanente, immutabile, indeterminato, in cui certamente si verificano manifestazioni transeunti e indeterminabili delle caratteristiche menzionate [*scil.*: delle caratteristiche che riproducono le Idee nel mondo sensibile] »⁴⁹.

L'esempio addotto da Platone per illustrare questo suo pensiero è assai chiaro. Poniamo che qualcuno plasmasse con oro una serie di figure, e che non si fermasse mai nel trasformare via via ciascuna di queste in altre, e che un osservatore, indicando una figura, ponesse la domanda: « che cos'è? ». Ebbene, in tal caso, la risposta veritativa non sarebbe certamente quella di dire che quella cosa è il triangolo, o una qualche altra figura che è stata via via plasmata con l'oro, perché tutte queste figure *non sono, ma divengono* (mentre si formano, *mutano*). Pertanto, si dovrebbe dire non che sono « questo », bensì che sono « tali » e « tali », ossia che hanno certe caratteristiche. La risposta veritativa alla domanda « che cos'è? » sarebbe invece quella che dice: « *questo* » è oro.

Un ragionamento di tale genere vale anche per il « ricettacolo », che è, appunto, *una realtà che permane sempre identica*. Infatti, riceve tutte le cose ed è plasmabile, ossia variamente plasmabile, perché è una realtà amorfa, priva di una struttura formale in proprio, e non assume mai le forme che via via assume, in maniera definitiva.

Esso è paragonabile al materiale da impronta, che è plasmabile via via in differenti forme, e appare appunto sotto quelle

⁴⁹ H. CHERNISS, *A Much Misread Passage of the Timaeus (Timaeus 49 C 7 - 50 B 5)*, « *American Journal of Philology* », 75 (1954), pp. 113-130, ora anche in: H. CHERNISS, *Selected Papers*, Leiden 1977, pp. 346-363; il brano riportato è a p. 128 (= 361).

forme. Le cose che entrano ed escono nel ricettacolo *sono immagini delle realtà eterne* (ossia imitazioni dei paradigmi delle Idee), ed *entrando in esso lo plasmano e vi imprimono una impronta*, così come l'oro e il materiale da impronta vengono plasmati dalle forme che ricevono.

Ecco il testo, veramente assai interessante:

Se qualcuno plasmando con oro tutte quante le figure, non cessasse di trasformare ciascuna di esse in tutte le altre figure, e se qualcun altro indicando qualcuna di esse domandasse *che cosa è*, sarebbe molto più sicuro in rapporto alla verità dire che è oro; e, invece, del triangolo e di tutte le altre figure che in esso si sono prodotte, non bisogna mai dire *che sono*, perché mentre si formano si mutano, e se accettasse con una certa sicurezza la risposta che hanno una *tale caratteristica*, potremo accontentarci.

Lo stesso ragionamento vale anche per la natura che riceve tutti i corpi. Bisogna dire che essa è sempre una medesima cosa, perché non esce mai dalla propria natura. Infatti essa riceve sempre tutte le cose, e non ha preso mai in nessun caso e in nessuna maniera nessuna forma simile ad alcuna delle cose che entrano in essa. Infatti, per natura essa sta come *materiale da impronta* in ogni cosa, mossa e modellata dalle cose che entrano in essa, e *appare per causa di esse ora in un modo e ora in un altro.* E le cose che entrano e che escono sono imitazioni delle cose che sono sempre, improntate da esse in un certo modo difficile da spiegarsi e meraviglioso, di cui più avanti faremo ricerca⁵⁰.

Per giungere alle conclusioni sul ricettacolo, Platone adduce ancora una serie di precisazioni e di immagini analogiche nel modo che segue.

⁵⁰ *Timeo*, 50 A 5 - C 6: εἰ γὰρ πάντα τις σχήματα πλάσας ἐκ χρυσοῦ μηδὲν μεταπλάττων παύοιτο ἕκαστα εἰς ἅπαντα, δεικνύντος δὴ τινος αὐτῶν ἐν καὶ ἐρομένου τί ποτ' ἐστὶ, μακρῶ πρὸς ἀλήθειαν ἀσφαλέστατον εἰπεῖν ὅτι χρυσός, τὸ δὲ τρίγωνον ὅσα τε ἄλλα σχήματα ἐνεγίγνετο, μηδέποτε λέγειν ταῦτα ὡς ὄντα, ἃ γε μεταξὺ τιθεμένου μεταπίπτει, ἀλλ' ἐὰν ἄρα καὶ τὸ τοιοῦτον μετ' ἀσφαλείας ἐθέλη δέχεσθαι τινος, ἀγαπᾶν. ὁ αὐτὸς δὲ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως. ταύτῃ ἀεί προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως — δέχεται γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφήν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενον τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον — τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξίοντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὄν εἰς αὐθις μέτιμεν.

Nel primo passo che abbiamo riportato egli distingue tre generi di realtà: (a) *l'esemplare* eterno, (b) *la realtà generata* che imita l'esemplare, (c) il *ricettacolo*. Ora, egli ripropone questa distinzione in altri termini e la illustra con una immagine analogica assai eloquente: (a) vi è *ciò a somiglianza del quale* si genera ciò che è generato; (b) vi è *ciò che è generato*; (c) vi è *ciò in cui* si genera ciò che è generato. (a) Il primo genere di realtà è paragonabile al *padre*; (b) il secondo genere di realtà è paragonabile al *figlio*; (c) il terzo genere di realtà è invece paragonabile alla *madre*.

Da tempo si è rilevato come il paragone con la « madre » rispecchi il modo greco di intendere la funzione da essa svolta, vale a dire come il campo che dà nascita e nutrimento al seme in esso seminato. (E analogamente la nutrice ha la funzione di accogliere fra le braccia e allevare, e quindi ricevere e nutrire il piccolo).

Ma ciò su cui Platone insiste è la struttura *informe* del ricettacolo. Ciò che riceve l'impronta, così come la riceve appunto il ricettacolo, risulta adeguatamente preparato a ciò, proprio e solo *se è privo di ogni forma*, per il motivo che, *se avesse qualche forma, non potrebbe accogliere e riprodurre in modo adeguato le forme opposte a quelle che avrebbe in proprio*. Insomma, al fine di accogliere tutte le forme in modo conveniente, *il ricettacolo deve non averne nessuna*.

Platone presenta ancora due esempi per chiarire questa sua concezione.

Quando si producono gli unguenti odorosi, si cerca di preparare come eccipiente un liquido che sia il più possibile privo di odore, in modo che possa accogliere i profumi che si vogliono ottenere. E analogamente, quando si vuole improntare figure su materiale morbido, si cerca, al fine di poterle bene imprimere, di togliere a questo materiale qualsiasi forma, spianandolo e levigandolo il più possibile, in modo che possa ricevere perfettamente le figure che si vogliono ottenere.

Ecco l'interessante passo:

Al presente, dunque, bisogna considerare tre generi, ciò che è generato, ciò in cui è generato, e ciò da cui ricevendo somiglianza si genera ciò che è generato. E ciò che riceve conviene paragonarlo alla madre, ciò da cui riceve al padre, e la natura che è di mezzo a questi al figlio. E bisogna inoltre pensare che, dovendo l'impronta risultare visibile in tutte

le svariate varietà, in nessun altro modo quello in cui si realizza l'impronta sarebbe preparato opportunamente, *eccetto che non fosse privo della forma di tutte le Idee che riceve da qualche parte.*

In effetti, se questo fosse simile ad alcuna delle forme che entrano in esso, quando venissero quelle di natura contraria e completamente diversa, le riceverebbe e le rappresenterebbe male, mettendo in mostra il suo aspetto.

Pertanto è necessario che sia al di là di tutte le forme ciò che deve ricevere in sé tutti i generi, così come ad esempio per gli unguenti odorosi prima di tutto ci si ingegna con arte nel fare questo, ossia si fa in modo che, per quanto è possibile, siano inodori i liquidi che devono accogliere i profumi. E coloro che intraprendono ad imprimere delle figure in qualche materia molle fanno in modo che non ci sia alcuna figura visibile, e prima spianandola la rendono il più possibile liscia⁵¹.

Dunque, il ricettacolo, per poter ricevere tutte le forme, per sua natura deve essere estraneo a ciascuna e a tutte, ossia deve essere *informe*; e proprio per questo esso ha la potenza di accogliere tutte le forme e di non esaurirsi nel riceverle via via. Ma, appunto in quanto è *informe*, risulta oscuro, difficile da capire e da cogliere, *perché la comprensibilità implica strutturalmente la determinazione formale.*

Inoltre, il ricettacolo risulta *partecipe in modo assai complesso* (ἀπορώτατά πη) *dell'intelligibile*, per il motivo che tale partecipazione, che consiste nella ricezione dell'impronta delle immagini delle Idee, avviene in modo « ineffabile e meraviglioso».

⁵¹ *Timeo*, 50 C 7 - 51 A 1: ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρὶ, τὸ δ' ὅθεν πατρὶ, τὴν δὲ μεταξύ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ, νοῆσαι τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὃν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν. ὅμοιον γὰρ ὃν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τά τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως ὅπότε ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὐτοῦ παρεμφαῖνον ἔψιν. διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεῶν τὸ τὰ πάντα ἐκδεχόμενον ἐν αὐτῷ γένη, καθάπερ περὶ τὰ ἀλείμματα ὅποσα εὐώδη τέχνη μηχανῶνται πρῶτον τοῦτ' αὐτὸ ὑπάρχον, ποιοῦσιν ὅτι μάλιστα ἀώδη τὰ δεξόμενα ὑγρά τὰς ὁσμάς· ὅσοι τε ἐν τισιν τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάττειν ἐπιχειροῦσι, τὸ παράπαν σχῆμα οὐδὲν ἐνδηλον ὑπάρχειν ἔωσι, προομαλύναντες δὲ ὅτι λειότατον ἀπεργάζονται.

so » (τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν), ossia *attraverso la complessa mediazione di carattere numerico e geometrico*, come Platone stesso ci spiegherà più avanti, a proposito della costituzione dei quattro elementi. Tale complessa partecipazione implica, in altri termini, la sfera intermedia degli enti matematici e dell'anima con tutte le sue implicanze.

Infine, è invisibile, sempre a causa della sua struttura informale, giacché ciò che non ha forma implica come conseguenza che non si possa vedere, sempre per il motivo già sopra rilevato, ossia *perché ciò che si vede è sempre in qualche modo determinato e formato*. Tuttavia, *esso si manifesta continuamente sotto le sembianze delle cose che via via riceve*⁵².

Ed ecco il testo in cui Platone trae queste conclusioni:

Dunque, allo stesso modo anche a ciò che deve ricevere molte volte e bene in ogni parte di sé le immagini di tutti gli esseri eterni *conviene essere per sua natura al di là di tutte le forme*.

Perciò la *madre*, ossia il *ricettacolo* di ciò che si genera ed è visibile e interamente sensibile, *non diciamola né terra né acqua né fuoco né aria, né altra delle cose che nascono da queste o da cui queste nascono. Ma se la diciamo una specie invisibile e amorfa capace di accogliere tutto, e che partecipa in un modo assai complesso dell'intelligibile e che è difficile da concepirsi, non ci inganneremo*. E per quanto, stando alle cose che si sono dette, è possibile raggiungere la sua natura, nel modo più corretto si potrebbe dire così: *ogni volta pare fuoco la parte infuocata di essa, e acqua la parte liquida, e così terra ed aria, nella misura in cui riceve imitazioni di queste cose*⁵³.

⁵² Fra *Timeo*, 30 A 3, che qualifica il Principio materiale come ὄρατόν, e 51 A 7 che lo qualifica come ἀνόρατον è errato, come qualcuno ha creduto, trovare una clamorosa contraddizione. Infatti, come HARRIS rileva molto bene, non c'è contraddizione per il seguente motivo: il Principio materiale « "si mostra" in molteplici maniere all'esterno [...], ma "in sé" è invisibile » (*Hyle...*, p. 104, nota 118).

⁵³ *Timeo*, 51 A 1 - B 6: ταῦτόν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων αἰεὶ τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν. διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὄρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε αἶρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἰδός τι καὶ ἀμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσάλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα. καθ' ὅσον δ' ἐκ τῶν προειρημένων δυνατὸν ἐφικνεῖσθαι τῆς φύσεως αὐτοῦ, τῆδ' ἂν τις ὀρθότατα λέγοι· πῦρ μὲν

IV. IL TERZO GRUPPO DI CARATTERIZZAZIONI DEL PRINCIPIO MATERIALE INCENTRATO SULLA NOZIONE DI SPAZIALITÀ

Il « ricettacolo », così come viene rappresentato da Platone, ossia come quella natura che *riceve i corpi*, implica due aspetti concettualmente distinguibili: (a) quello che evidenzia la sua funzione di *materiale che riceve le impronte a guisa di sostrato*, e (b) quello che evidenzia la sua funzione di *eccipiente spaziale* (il « ciò in cui » si generano le cose che si generano), ed è proprio questo secondo aspetto che il terzo gruppo di caratterizzazioni intende illustrare.

Come, per poter spiegare la necessità di introdurre il ricettacolo, Platone si è richiamato alle figure metafisiche dei *modelli* delle Idee e alle loro *immagini* (le cose sensibili), e ha rilevato che proprio per spiegare l'immagine di un modello è necessario un *ricettacolo dell'immagine che rispecchia il modello*, in modo analogo egli procede anche nell'evidenziare l'aspetto della « spazialità » del Principio materiale.

Ci sono due differenti generi di realtà, quello delle *realtà intelligibili* e quello delle *realtà sensibili* (che sono a quelle simili e portano nomi corrispondenti), come comprovano le due opposte forme di conoscenza (appunto quella *intelligibile* e quella *sensibile*) che noi possediamo. Questa tesi, che riassume ciò che è stato più volte detto in numerosi dialoghi, da Platone viene ben ribadita qui nel *Timeo*, in un passo che già sopra abbiamo letto per illustrare la distinzione dei due generi di realtà (il cosiddetto « dualismo » platonico)⁵⁴. Ebbene, Platone sottolinea in maniera molto marcata che il genere della realtà intelligibile « che è sempre allo stesso modo, ingenerato e imperituro », proprio per la sua struttura ontologica « *non accoglie dal di fuori altra cosa* », né esso « *passa mai in altra cosa* ». E, per converso, ribadisce che la realtà sensibile, che è generata ed in movimento continuo, « *nasce in qualche luogo e nuovamente di là perisce* ». Di conseguenza, bisogna ammettere *un altro genere di realtà*: la « spazialità » o *chora*, che fornisce il « luogo » o la « sede » a tutte le

ἐκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι, τὸ δὲ ὑγραυθὲν ὕδωρ, γῆν τε καὶ ἀέρα καθ' ὅσον ἂν μιμήματα τούτων δέχεται.

⁵⁴ Cfr., sopra, p. 190 ss.

realtà che nascono e periscono, appunto *per il motivo che ciò che nasce e perisce, nasce in un qualche luogo, nel quale, poi, perisce e da cui scompare.*

Leggiamo il testo platonico nella sua interezza:

[1] Bisogna ammettere che vi è un genere di realtà che è sempre allo stesso modo, ingenerata e imperitura, e che *non accoglie dal di fuori altra cosa, né essa passa mai in altre cose*, e non è visibile né percepibile dai sensi, e che solo l'intelligenza può cogliere. [2] E bisogna ammettere che di nome uguale e ad essa somigliante vi è una seconda forma di realtà, che è sensibile, generata, in continuo movimento, *che nasce in qualche luogo e di là perisce*, e questa si comprende con l'opinione accompagnata dalla sensazione. [3] E a sua volta bisogna ammettere che c'è un terzo genere, *quello dello spazio, che è sempre e non è soggetto a corruzione, che fornisce una sede a tutte le cose che sono soggette a generazione; e questo è coglibile senza i sensi con un ragionamento spurio e a malapena oggetto di persuasione*⁵⁵.

Orbene, rileva ulteriormente Platone, proprio riferendoci a questa realtà, noi tendiamo a darle un rilievo superiore alla sua natura estendendola a tutti gli esseri, ed erroneamente le attribuiamo una funzione onnicomprensiva. Infatti, sosteniamo che una cosa, per essere, deve trovarsi appunto « in qualche luogo »⁵⁶, e che « ciò che non è in terra o in qualche luogo nel cielo non è nulla »⁵⁷.

Su questo punto ci siamo già soffermati, sopra, con ampiezza; e, del resto, Platone fa qui solamente un richiamo, come abbiamo già rilevato, a ciò che ha abbondantemente dimostrato in alcuni scritti precedenti, e dice anche espressamente di *non volere*

⁵⁵ *Timeo*, 51 E 6 - 52 B 2: τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἔν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτ' εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῶν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δὲ ὁμώνυμον ὁμοίον τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον αἰεὶ, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν· τρίτον δὲ αὐτοῦ γένος ὃν τὸ τῆς χώρας αἰεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναίσθησις ἀπτὸν λογισμῶ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν.

⁵⁶ *Timeo*, 52 B 4.

⁵⁷ *Timeo*, 52 B 5: τὸ δὲ μήτ' ἐν γῆ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι.

aprire una digressione, che sarebbe inevitabile, se si volesse approfondire il problema. Ciò che, invece, egli spiega con maggiore chiarezza che non nei dialoghi precedenti è quanto segue.

Le cose che occupano spazio sono *solamente le realtà che si generano*, ossia le realtà sensibili, e quindi *non le realtà intelligibili in sé e per sé*. Pertanto, *le cose che occupano spazio sono solamente le imitazioni o immagini delle Idee, non le Idee medesime*.

Dunque, lo *status* ontologico delle immagini, che coincide perfettamente con quello del « misto » di cui parla il *Filebo* (e che, come abbiamo già rilevato, Platone richiama anche nel *Timeo*), *implica una doppia relazione*: (a) una con *ciò di cui è immagine*, e una (b) con *ciò in cui si realizza*. Pertanto, l'immagine implica (a) *ciò di cui è apparizione o manifestazione e a cui fa riferimento come a modello*, e (b) *un sostrato, ossia una base su cui si appoggia*, che è appunto la « spazialità » di cui stiamo parlando, e che si rende necessaria come *sede di ciò che nasce*. E perciò, in quanto tale, la *chora* « è sempre e non è soggetta a corruzione », in quanto è *la condizione necessaria perché possa esserci ogni cosa che si genera* (è ciò tolto il quale si toglierebbe ogni forma di generazioni)⁵⁸.

È chiaro anche perché Platone dica che questo Principio non sia appreso dai sensi, né dall'intelletto in maniera vera e propria, ma solamente attraverso un ragionamento spurio (un « ragionamento bastardo »), e che è a malapena oggetto di persuasione.

Infatti, come abbiamo già sopra ricordato, in quanto non ha forma, esso non è percepibile dai sensi né è intelligibile (le sensazioni e l'intelligenza colgono solo ciò che implica determinazione); però con un ragionamento spurio si può intendere, giacché, procedendo in base al ragionamento che abbiamo illustrato, si può in una certa misura cogliere, malgrado sia privo di forma, vale a dire come *ciò che è necessario perché la forma si realizzi sensibilmente*; pertanto, sia pure con fatica, ossia me-

⁵⁸ Cfr. *Timeo*, 52 C. Su questo passo del nostro dialogo è fondamentale il contributo dato da H. CHERNISS, *Timaeus 52 C 2-5*, in: AA.VV., *Mélanges de Philosophie Grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris 1956, pp. 49-60 (ora anche in CHERNISS, *Selected Papers...*, pp. 364-375); cfr. anche TAYLOR, *Commentary...*, pp. 345 ss.

diante un complesso procedimento astrattivo, ci si può persuadere di esso ⁵⁹.

V. IL QUARTO GRUPPO DI CARATTERI DEL PRINCIPIO MATERIALE INCENTRATO SULLA NOZIONE DI MOVIMENTO CAOTICO

Abbiamo detto, sopra, che la nozione di ricettacolo implica, oltre alla funzione di eccipiente spaziale, anche quella del materiale che riceve le impronte, e con l'esplicitazione di alcune caratteristiche essenziali legate a questa funzione Platone conclude il suo complesso discorso sul Principio materiale in generale, prima di passare alla costituzione dei quattro elementi.

Ecco il testo:

Questo, dunque, è il ragionamento che fornisce per sommi capi le mie dottrine.

C'erano l'essere, lo spazio e la generazione, tre realtà distinte anche prima che si generasse il mondo. E *la nutrice della generazione inumidita ed infuocata, accogliendo in sé le forme di terra e di aria, e ricevendo tutte le altre affezioni che a queste conseguono, appariva multiforme a vedersi. E poiché era piena di forze né somiglianti tra loro né equilibrate, in nessuna parte essa era in equilibrio, ma oscillando da ogni parte irregolarmente, era scossa da essa, e muovendosi a sua volta le scuoteva.* Le cose mosse, poi, separandosi continuamente venivano trasportate alcune da una parte altre dall'altra, così come nella pulitura del frumento, quando, scosse e ventilate *dai vagli e dagli altri strumenti*, le parti dense e gravi si raccolgono da una parte, e le rare e leggere si collocano da un'altra parte. Così, allora, essendo quei quattro generi scossi dal ricettacolo, che si muoveva esso stesso come uno strumento scuotitore, avveniva che le parti più disuguali in massimo grado si separavano moltissimo tra di loro, e le parti simili in massimo grado si comprimevano nel medesimo luogo, e perciò occupavano un luogo le une diverso dalle altre, *anche prima che si generasse da esse l'universo ordinato.*

E prima di questo tutte le cose si trovavano senza ragione e senza misura. Ma quando Dio intraprese a ordinare l'universo, il fuoco in primo luogo e la terra e l'aria e l'acqua, avevano bensì qualche traccia di sé, ma si trovavano in quella condizione in cui è naturale si trovi ogni cosa, quando Dio è assente [...] ⁶⁰.

⁵⁹ Cfr., a questo riguardo, CORNFORD, *Plato's Cosmology...*, p. 194.

⁶⁰ *Timeo*, 52 D 2 - 53 B 4: Οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς φήφου

Da tempo gli studiosi più attenti hanno riconosciuto che qui Platone esplicita quanto già aveva messo in bocca a Timeo all'inizio del discorso, sostenendo che ciò su cui Dio ha agito nella sua costituzione dell'universo, era (a) *quanto c'era di visibile e (b) ciò che si muoveva e si agitava in maniera disordinata e irregolare.*

(a) In effetti, nel passo ora letto, si dice che il *principio della generazione* (che è ciò che è contenuto nello spazio originariamente) recava *caratteri rudimentali* di acqua, fuoco, aria e terra, ossia « tracce » di essi, e quindi forze ed affezioni ad essi connesse, *però senza alcun ordine ed equilibrio.* Questi, evidentemente, sono caratteri « visibili » e « percepibili » solo ponendosi dal punto di vista di un ipotetico osservatore, come giustamente rileva Cornford⁶¹. Però, per loro stessa natura, sono tali.

(b) Inoltre, Platone dice che queste cose *oscillavano in modo diseguale e scuotevano il ricettacolo che le conteneva; e, a sua volta, poiché anche questo si muoveva, oltre che ricevere, imprimeva anche scosse a quelle*⁶².

λογισθεις εν κεφαλαίω δεδόσθω λόγος, ὃν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι· τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ὑγραινόμενὴν καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην, καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη συνέπεται πάσχουσιν, παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι, διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίμπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντούμενην σειέσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σειεῖν· τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε αἰεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα, ὥσπερ τὰ ὑπὸ τῶν πλοκάνων τε καὶ ὀργάνων τῶν περὶ τὴν τοῦ σίτου κάθαρσιν σειόμενα καὶ ἀνικνύμενα τὰ μὲν πυκνὰ καὶ βαρέα ἄλλη, τὰ δὲ μαλά καὶ κοῦφα εἰς ἑτέραν ἵζει φερόμενα ἔδραν· τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμενῆς, κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος, τὰ μὲν ἀνομοιότατα πλείστον αὐτὰ ἀφ' αὐτῶν ὀρίζειν, τὰ δὲ ὁμοιότατα μάλιστα εἰς ταῦτόν συνωθεῖν, διὸ δὴ καὶ χώραν ταῦτα ἄλλα ἄλλην ἴσχειν, πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι. καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως· ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅττα, παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῆ τινος θεός.

⁶¹ Cfr. CORNFORD, *Plato's Cosmology...*, p. 199.

⁶² Sulla connessione del movimento con il Principio materiale del *Timeo* si veda H. HERTER, *Bewegung der Materie bei Platon*, « Rheinisches Mu-

L'immagine degli antichi vagli che Platone richiama per illustrare questo suo pensiero è molto eloquente. Il ricettacolo che si muove e il movimento di ciò che esso contiene sono, dunque, paragonabili ai vagli che si agitano e ai movimenti di ciò che contengono, in quanto il movimento porta le parti dense e pesanti da una parte e quelle rare e leggere da un'altra parte⁶³.

Dunque, movimenti, denso e raro, pesante e leggero originariamente implicano una determinazione di qualche « traccia » degli elementi, ma in una maniera del tutto disordinata e senza ragione.

Da tempo gli studiosi hanno cercato paralleli fra questa concezione e quella che si può riscontrare in alcuni Presocratici, che fanno appunto derivare l'universo in una maniera analoga⁶⁴. Ma per quanto questo sia interessante, chiarisce solo un punto marginale, e resta ben lontano dall'offrire una qualsiasi soluzione del problema di fondo che stiamo trattando.

seum », 100 (1957), pp. 327-347. Si noti che è del tutto fuori strada chi neghi la credibilità di questa connessione della *chora* col movimento, sostenendo che il movimento (come vedremo) è impresso dall'anima. Infatti, l'anima *non produce in assoluto il movimento*, ma lo *de-termina*, lo *ordina* e quindi lo *razionalizza* (o, meglio ancora, è il Demiurgo che tramite l'anima lo razionalizza).

⁶³ Per il lettore moderno questo paragone risulta assai difficilmente comprensibile, tanto è vero che qualcuno è caduto in confusione, pensando ai *setacci*. Per una pura combinazione abbiamo personalmente visto questo strumento in funzione (quando eravamo ancora in tenerissima età, abbiamo giocato con i nonni con questi strumenti, poi rapidamente sostituiti da quelli a manovella e quindi da quelli elettrici). CORNFORD ne riporta opportunamente la figura (*Plato's Cosmology...*, p. 201) e lo descrive bene. Si tenga presente che il paragone di PLATONE è *solo parziale*, perché nello scuotere i vagli, colui che esercita gli scuotimenti opera con intelligenza e accortezza, ossia introduce la componente razionale. Tuttavia, anche muovendo i vagli a caso e disordinatamente, il movimento del vaglio provoca uno spostamento in massa di cose leggere da una parte e di cose pesanti da un'altra parte.

⁶⁴ TAYLOR, ad esempio, rileva giustamente: « [...] il suo carattere generale è esattamente l'*apeiron* (ἄπειρον) di ANASSIMANDRO, agitato da "moto perpetuo" prima che gli "opposti" ne siano stati costretti e un *cosmos* sia stato formato. Questo è, infatti, il *punto di partenza storico* da cui la cosmologia pitagorica aveva preso l'avvio » (*Platone...*, p. 706). Anche ANASSAGORA riteneva che originariamente tutte le cose fossero mescolate insieme (cfr. TAYLOR, *Commentary...*, p. 357; cfr. anche CORNFORD, *Plato's Cosmology...*, p. 202).

Il problema è questo: *quale è la concezione di fondo, che Platone ha fatto capire di non voler rivelare espressamente, dato il criterio del ragionamento plausibile qui adottato? È rintracciabile? E su quali basi?*

VI. IL PRINCIPIO MATERIALE DEL « TIMEO » E LA DIADE INDEFINITA DELLE « DOTTRINE NON SCRITTE »

Crediamo che l'ampio esame che abbiamo fatto delle pagine che il *Timeo* dedica al Principio materiale, possa avere sufficientemente convinto il lettore che Platone non ha davvero scherzato nel dire che « per ora », ossia qui nello « scritto », egli *non* avrebbe parlato del « Principio di tutte le cose, o dei Principi », per la ragione che « con il presente modo di indagine », ossia con la « forma di ragionamento probabile » *non sarebbe stato possibile presentare le sue convinzioni*. Infatti questa del *Timeo* è una delle più ampie e ricche esposizioni che gli scritti dedicano ad un tema specifico; *eppure non giunge alle conclusioni ultimative e lo dice con tutta chiarezza*.

Platone senza possibilità di dubbio intendeva rimandare alle « Dottrine non scritte », le quali con il metodo scientifico adeguato della pura dialettica potevano giungere « al Principio di tutte le cose e ai Principi ».

In effetti, come abbiamo cercato di dimostrare, i quattro grandi concetti che riassumono i ventisei connotati da noi sopra elencati, *indicano facce diverse e differenti manifestazioni del Principio materiale, ma non la sua natura in senso globale:*

- (1) necessità (disteleologia);
- (2) ricettacolo;
- (3) spazialità;
- (4) movimenti e forze caotiche.

In effetti, puntare sull'uno o sull'altro di questi concetti, come fanno molti interpreti, è arbitrario. In ogni caso, tentativi di questo genere *vanno contro gli espliciti avvertimenti di Platone, che dice di non arrivare qui al Principio e ai Principi primi, e di non esprimere il suo pensiero ultimativo.*

Fortunatamente, la *tradizione indiretta* ci ha tramandato alcuni documenti, i quali, sia pure nella loro scheletrica brachilogia, ci forniscono alcune indicazioni essenziali.

I tre documenti basilari ci provengono da Aristotele.

Ecco che cosa afferma in due importanti passi della *Fisica*:

Perciò anche Platone nel *Timeo* dice che la materia e la spazialità sono la stessa cosa: infatti, *il ricettacolo e la spazialità sono una unica e medesima cosa. Ma, malgrado egli definisca in maniera differente il partecipante qui e nelle cosiddette dottrine non scritte*, tuttavia ha chiaramente detto che *il luogo e la spazialità sono la medesima cosa. Infatti, tutti dicono che il luogo è un qualcosa, ma che cosa sia, precisamente, solamente lui ha cercato di dirlo*⁶⁵.

In verità, bisognerebbe domandare a Platone, se ci è lecito uscire dal nostro discorso, perché le Idee e i Numeri non sono in un luogo, dal momento che il partecipante è il luogo, *sia che questo sia il grande e il piccolo, sia che sia la materia*, come ha scritto nel *Timeo*⁶⁶.

Su questi testi gli studiosi hanno variamente discusso, e qualcuno ha ritenuto di poter criticare l'attendibilità di Aristotele, che, invece, come vedremo, afferma cose esatte. In effetti, il « ricettacolo », come abbiamo visto, coincide con la « spazialità », ed è « partecipante » (in maniera assai complessa) del mondo intelligibile. Ebbene, nelle « Dottrine non scritte », precisa lo Stagirita (il quale, evidentemente, le aveva ascoltate in maniera diretta), Platone *diceva questo in modo diverso*.

Nel secondo testo, inoltre, egli afferma che il « partecipante », appunto nelle « Dottrine non scritte » (di cui ha parlato nel primo passo, che sta poche righe prima del secondo), era detto da Platone « grande e piccolo », mentre nel *Timeo* è detto « materia ».

Come abbiamo sopra precisato, « materia » è termine usato da Platone nel *Timeo*, ma non in un senso tecnico. Tuttavia, sa-

⁶⁵ ARISTOTELE, *Fisica*, Δ 2, 209 b 11-17 (GAISER, *Test. Plat.*, 54 A = KRÄMER, *Platone...*, III, 4): διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταῦτό φησιν εἶναι ἐν τῷ ΤΙΜΑΙΩΙ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταῦτόν. ἄλλον δὲ τρόπον ἔχει τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ΑΓΡΑΦΟΙΣ ΔΟΓΜΑΣΙΝ, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. λέγουσι μὲν γὰρ πάντες εἶναί τι τὸν τόπον, τί δ' ἐστίν, οὗτος μόνος ἐπεχείρησεν εἰπεῖν.

⁶⁶ ARISTOTELE, *Fisica*, Δ 2, 209 b 33 - 210 a 2 (KRÄMER, *Platone...*, III, 5): Πλάτωνι μέντοι λεχτέον, εἰ δεῖ παρεχβάντας εἰπεῖν, διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ εἴτε τῆς ὕλης, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν.

rebbe assurdo aggrapparsi a questo fatto al fine di screditare la testimonianza di Aristotele, dato che lo Stagirita era — a buona ragione — perfettamente convinto che ciò che egli chiamava « materia » era proprio (anche se in maniera perfezionata) quello di cui, in ultima analisi, Platone intendeva parlare nel *Timeo*. E in effetti, dopo Aristotele, tutti hanno chiamato questo proprio con il termine « materia » (ὕλη).

E nella *Metafisica* Aristotele ribadisce:

Da quanto si è detto, risulta chiaro che egli ha fatto uso di due sole cause: di quella formale e di quella materiale. Infatti le Idee sono cause formali delle altre cose, e l'uno è causa formale delle Idee. E alla domanda quale sia *la materia avente funzione di sostrato, di cui si predicano le Idee, nell'ambito dei sensibili, e di cui si predica l'uno, nell'ambito delle Idee, egli risponde che è la dualità, cioè il grande e il piccolo*⁶⁷.

Un altro importante testo ci viene offerto da Teofrasto, il quale parla in generale dei Platonici, ma evidentemente *includendo anche Platone, che espressamente nomina poco dopo, facendolo rientrare proprio in questo giro di pensiero*:

Ma oggi, la maggior parte dei filosofi si spinge solo fino ad un certo punto, e qui si arresta; e così, appunto, fanno anche i sostenitori dell'uno e *della dualità indeterminata*. Infatti, dopo aver dedotto i numeri, le superfici e i solidi, tralasciano pressoché tutte le altre cose e si impegnano a chiarire solamente questo: che alcune cose derivano dalla *dualità indeterminata* — *per esempio il luogo, il vuoto e l'infinito* —, e che altre, invece, derivano dai numeri e dall'uno — *per esempio l'anima ed alcune altre cose* —; e fanno generare insieme il tempo, il cielo e numerose cose, ma del cielo e delle rimanenti cose, poi, non fanno più menzione alcuna⁶⁸.

⁶⁷ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 988 a 8-14 (GAISER, *Test. Plat.*, 22 A = KRÄMER, *Platone...*, III, 9): φανερόν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαι μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστὶ καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην (τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδεσι τὸ ἓν), καὶ τίς ἢ ὕλη ἢ ὑποκειμένη καθ' ἧς τὰ εἶδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἶδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστὶ, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.

⁶⁸ TEOFRASTO, *Metafisica*, 6 a 23 - b 5 (GAISER, *Test. Plat.*, 30 = KRÄMER, *Platone...*, III, 8): νῦν δ' οἷ γε πολλοὶ μέχρι τινὸς ἐλθόντες καταπαύονται, καθάπερ καὶ οἱ τὸ ἓν καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ποιῶντες· τοὺς γὰρ

Questo testo di Teofrasto non ci interessa nei dettagli, ma nella sua idea di fondo. In particolare, ci interessa là dove dice della « Diade » indeterminata o indefinita, al fine di spiegarla con esemplificazioni che ne esplicitino il ruolo, che essa è « per esempio il luogo, il vuoto, l'infinito ».

Pertanto, è veramente impossibile negare che Platone indicasse *la natura del Principio antitetico all'Uno a tutti i suoi livelli proprio mediante l'espressione « Diade di grande-e-piccolo », o « Diade indefinita », raggiungendo in questo modo il più alto livello di astrazione esoterica.*

I passi che abbiamo letto indicano in prevalenza alcuni collegamenti con il *Timeo*. Ma un testo di Ermodoro (il quale era un amico di Platone) che ci è stato tramandato tramite Dercillide e ci è stato riportato da Simplicio, collega al Grande-e-piccolo (ossia alla Diade) anche quei concetti che nel *Filebo* sono riferiti al Principio materiale (all'illimito o infinito), e riprende — tra l'altro — anche il movimento caotico del *Timeo*.

Ecco questo importante testo:

E prosegue: « Le cose che sono dette come *grandi* in relazione al *piccolo* hanno tutte quante *il più e il meno*: infatti, è possibile essere in misura sempre crescente *più grande e più piccolo* procedendo *all'infinito*; e, nello stesso modo, anche *più largo e più stretto, più pesante e più leggero*, e di tutte le cose che si dicono in questo modo si potrà pensare ad un procedimento *all'infinito*. Invece, *le cose che si dicono come l'eguale, il fermo e il proporzionato, non hanno il più e il meno, mentre lo hanno le cose opposte a queste*. Infatti una cosa disuguale può essere più disuguale di un'altra disuguale e una cosa mossa più mossa di un'altra cosa mossa e una sproporzionata più sproporzionata di un'altra sproporzionata, cosicché tutti i membri di quelle coppie accolgono il più e il meno, eccetto il membro unitario della prima serie. Cosicché siffatta cosa viene detta *instabile, informe, indefinita e non-essere* in virtù della *negazione dell'essere*. Con questa

ἀριθμούς γεννήσαντες καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ σώματα σχεδὸν τὰλλα παραλείπουσιν πλὴν ὅσον ἐφαπτόμενοι καὶ τοσοῦτο μόνον δηλοῦντες, ὅτι τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ἀορίστου δυάδος, οἷον τόπος καὶ κενὸν καὶ ἄπειρον, τὰ δ' ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἐνός, οἷον ψυχὴ καὶ ἄλλα· χρόνον δ' ἅμα καὶ οὐρανὸν καὶ ἕτερα δὴ πλείω, τοῦ δ' οὐρανοῦ περὶ καὶ τῶν λοιπῶν οὐδεμίαν ἔτι ποιοῦνται μνειάν.

non ha nulla a che fare né il principio né l'essenza, ma *si muove in una situazione di disordine* »⁶⁹.

Il collegamento più significativo della Diade di grande-e-piccolo al *movimento caotico*, di cui parla il *Timeo*, è testimoniato in modo perfetto addirittura da Eudemo, da Alessandro e da Simplicio (che, nel suo *Commentario alla Fisica di Aristotele*, ci riporta precisi documenti). In effetti, lo Stagirita ci parla, appunto nella *Fisica*, della tesi di coloro che intendono il *movimento* come « alterità » (ἑτερότητα), « disuguaglianza » (ἀνισότης), « non-essere » (τὸ μὴ ὄν); e Simplicio si riferisce proprio ad Eudemo (oltre che ad Alessandro) per spiegare che *questa tesi è di Platone*.

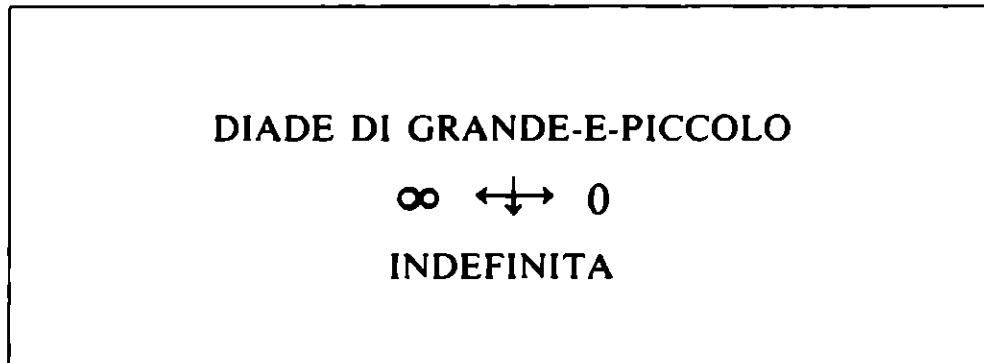
Ecco il testo di Simplicio, con il prezioso frammento di Eudemo espressamente riportato:

[...] Eudemo, prima di Alessandro, esaminando l'opinione di Platone intorno al movimento, ed opponendosi ad essa, scrive: « *Platone dice che il movimento è il grande-e-piccolo, il non-essere, l'anomalo e tutto ciò che porta alla medesima cosa rispetto a queste. Ma dire che proprio questo è il movimento, sembra assurdo: infatti, quando c'è il movimento, sembra che ciò in cui esso è si muova. Ma è ridicolo dire che, essendoci il disuguale e l'anomalo, è necessario che si muovano. Infatti, è meglio dire che queste cose sono cause, come dice Archita* ». E, poco dopo, egli soggiunge: « I Pitagorici e Platone riconducono, a buona ragione, *l'indefinito al movimento* (infatti, nessun altro ha parlato di questo) [...] »⁷⁰.

⁶⁹ SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 248, 5-16 DIELS (GAISER, *Test. Plat.*, 31 = KRÄMER, *Platone...*, III, 13): « καὶ τὰ μὲν ὡς μέγα πρὸς μικρὸν λεγόμενα πάντα ἔχειν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον· ἔστι <γὰρ> μᾶλλον εἶναι μείζον καὶ ἔλαττον εἰς ἀπειρον φερόμενα· ὡσαύτως δὲ καὶ πλατύτερον καὶ στενότερον καὶ βαρύτερον καὶ κουφότερον καὶ πάντα τὰ οὕτως λεγόμενα εἰς ἀπειρον οἰσθήσεται. τὰ δὲ ὡς τὸ ἴσον καὶ τὸ μένον καὶ τὸ ἡρμοσμένον λεγόμενα οὐκ ἔχειν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἔχειν. ἔστι γὰρ μᾶλλον ἀνισὸν ἀνίσου καὶ κινούμενον κινουμένου καὶ ἀναρμόστον ἀναρμόστου, ὥστε αὐτῶν ἀμφοτέρων τῶν συζυγιῶν πάντα πλὴν τοῦ ἐνὸς στοιχείου τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον δέδεκται (conj. Gaiser: δεδεγμένον codd.). ὥστε ἄστατον καὶ ἀμορφον καὶ ἀπειρον καὶ οὐκ ὄν τὸ τοιοῦτον λέγεσθαι κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος. τῷ τοιούτῳ δὲ οὐ προσήκειν οὔτε ἀρχῆς οὔτε οὐσίας, ἀλλ' ἐν ἀκρισίᾳ τινὶ φέρεσθαι ... ».

⁷⁰ Il passo di ARISTOTELE che interessa è *Fisica*, Γ 2, 201 b 16-26; il pas-

Se, accanto a queste testimonianze, si rilegge anche quella di Porfirio, derivante dal suo commentario al *Filebo*⁷¹, la dottrina della Diade indefinita di grande-e-piccolo come espressione sintetica della natura del Principio materiale, diventa molto chiara formulata nel modo che segue:



Nello schema sinottico abbiamo usato due simboli moderni e sconosciuti al Greco, ma che esprimono molto bene il tendere all'infinitamente più grande senza limiti (∞) e all'infinitamente più piccolo senza limiti (0). Naturalmente questo schema potrebbe riuscire anche più eloquente se fosse tracciato, anziché in linea retta, con un sistema di raggi in differenti direzioni (e magari anche a differenti livelli), appunto per indicare le varie dimensioni e i vari livelli e modi di esplicarsi del Grande-e-piccolo.

Questo tendere *al grande e al piccolo*, ossia *al più e al meno in tutti i sensi, all'infinito*, evidentemente, vale per tutto ciò che

so di SIMPLICIO, che tratta questo punto in maniera specifica, è *In Arist. Phys.*, pp. 430,34-431,16 DIELS, riportato, insieme al primo, in GAISER, *Test. Plat.*, 55 A - B. Ecco il testo greco del frammento di EUDEMO che abbiamo sopra tradotto: [...] καὶ Εὐδημος πρὸ τοῦ Ἀλεξάνδρου ἱστορῶν τὴν Πλάτωνος περὶ κινήσεως δόξαν καὶ ἀντιλέγων αὐτῇ τάτε γράφει: « Πλάτων δὲ τὸ μέγα καὶ μικρὸν καὶ τὸ μὴ ὄν καὶ τὸ ἀνώμαλον καὶ ὅσα τούτοις ἐπὶ ταῦτὸ φέρει τὴν κίνησιν λέγει. φαίνεται δὲ ἄτοπον αὐτὸ τοῦτο τὴν κίνησιν λέγειν· παρουσίας γὰρ δοκεῖ κινήσεως κινεῖσθαι τὸ ἐν ὦ. ἀνίσου δὲ ὄντος ἢ ἀνωμάλου προσαναγκάζειν ὅτι κινεῖται, γελοῖον· βέλτιον γὰρ αἷτια λέγειν ταῦτα ὡσπερ Ἀρχύτας» καὶ μετ' ὀλίγον «τὸ δὲ ἀόριστον, φησί, καλῶς ἐπὶ τὴν κίνησιν οἱ Πυθαγόρειοι καὶ ὁ Πλάτων ἐπιφέρουσιν (οὐ γὰρ δὴ ἄλλος γε οὐδεὶς περὶ αὐτῆς εἶρηκεν) [...]». (EUDEMO, fr. 60 WEHRLI).

⁷¹ Cfr. SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 453, 30 ss. DIELS (GAISER, *Test. Plat.*, 23 B = KRÄMER, *Platone...*, III, 11); riportiamo questo testo, sopra, pp. 436 s. e nota 2.

a tutti i livelli tende al più e al meno, all'eccesso e al difetto, alla dismisura nelle opposte direzioni.

Pertanto, la *chora* del *Timeo* (e tutto ciò che del Principio materiale il dialogo ha detto) rappresenta solamente *una parte della Diade, o meglio un aspetto, o, per dirlo in maniera ancora più precisa, il livello più basso della medesima.*

Dunque, la *chora* rientra nella Diade, ma non la esaurisce affatto.

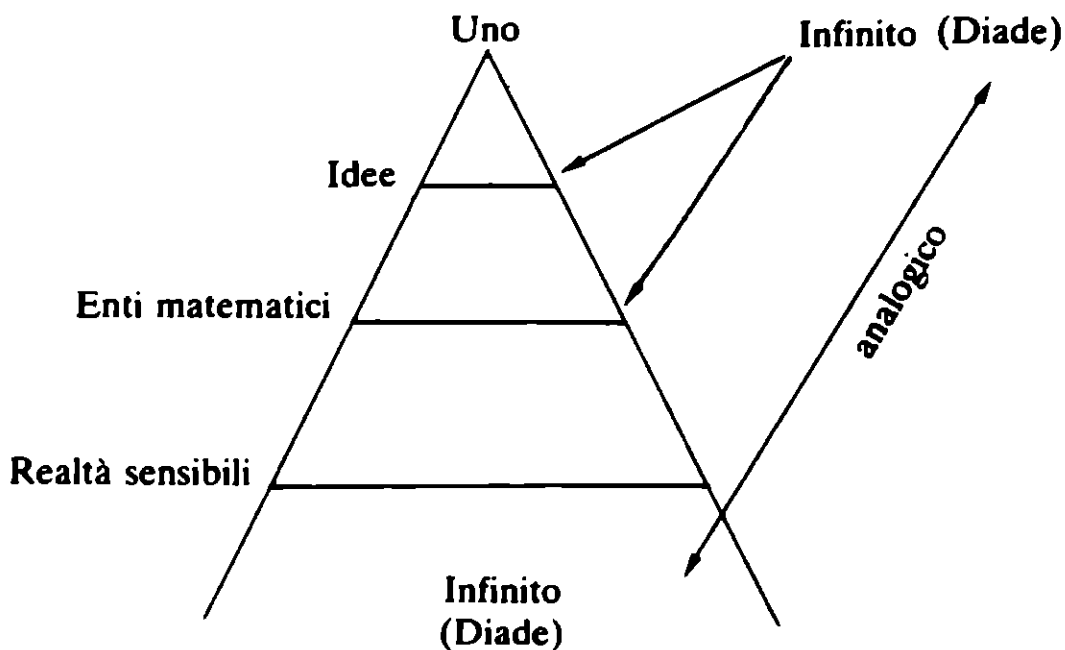
Evidentemente, la teoria che leggiamo nel *Timeo* doveva occupare un posto importante anche nelle lezioni di Platone, e forse proprio con tutti e quattro i caratteri che abbiamo esaminato; tuttavia essa si limitava soltanto a quanto riguarda i fenomeni sensibili, e quindi doveva risultare solo *come una parte della visione globale.* Infatti la Diade, in quanto tale, abbraccia un quadro assai più esteso, dato che rientra nella spiegazione dell'intera realtà a tutti i livelli. In conclusione, possiamo dire con sicurezza che ciò che Platone ci riferisce intorno al Principio materiale nel *Timeo* (e in generale nei vari dialoghi) *non è esaustivo*, e che, pertanto, è necessario risalire ai *vertici di astrazione metafisica raggiunti nelle « Dottrine non scritte »*, i cui tratti essenziali ci sono stati conservati dalla tradizione indiretta. Happ scrive, a giusta ragione, quanto segue: « Le cose che Platone esprime nei singoli dialoghi non possono essere poste come assolute, ma sono aspetti che rimandano via via ad un insieme complessivo, i cui tratti fondamentali appaiono nel *De bono*. Visto in questo modo il πανδεχές del *Timeo* è una particolarizzazione del secondo Principio nell'ambito della spazialità (fisica) [...] »⁷².

Abbiamo già più volte richiamato l'attenzione sul fatto che il Principio antitetico all'Uno, ossia il Grande-e-piccolo, si differenzia nei diversi gradi dell'essere. Qui ci incentreremo sulla differenziazione che esso assume nelle tre grandi sfere: (1) quella *ideale*, (2) quella *intermedia*, (3) quella *sensibile* (gli altri piani e

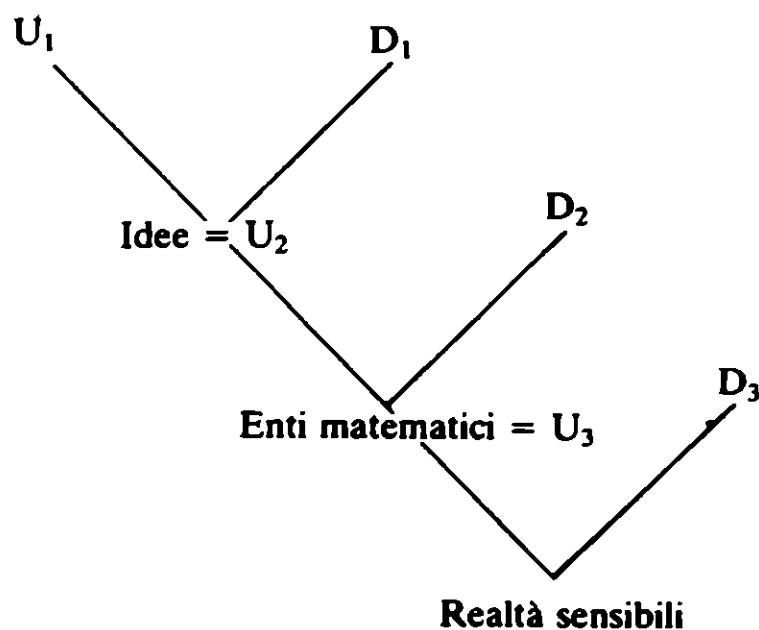
⁷² HAPP, *Hyle...*, p. 130. I due schemi che riproduciamo alla pagina a fronte sono alle pp. 185 e 193 (la differenziazione nostra sta nell'indicare il nesso fra Principio diadico intelligibile e Principio diadico sensibile come « analogico » e non come « identico »). Cfr. anche HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte...*, pp. 453 ss.

livelli dell'essere si collocano *all'interno di ciascuna di queste sfere*).

Ecco alcuni schemi illustrativi, che desumiamo da Happ, apportandovi poche modifiche:



Chiamando U_1 U_2 U_3 l'Uno nelle tre differenti sfere e D_1 D_2 D_3 il corrispettivo Principio diadico in ciascuna delle tre sfere, si può anche rappresentare efficacemente la gerarchia delle tre sfere nel modo seguente:



Tutto questo rende chiaro anche dal punto di vista intuitivo come la Diade presenti un *novum* da piano a piano. Ma quello che qui ci preme rilevare, al fine di concludere su questo argomento, è soprattutto ciò che concerne il *novum* della Diade nella sfera cosmologica, ossia la sua cospicua differenza rispetto alla Diade della prima e della seconda sfera. *Questo « novum » consiste nella dimensione del sensibile, rispetto alle dimensioni dell'intelligibile che caratterizzano la Diade nelle altre due sfere.*

Ma qui è ancora Aristotele che taglia ai sostenitori del paradigma tradizionale ogni possibilità di negare questo. Infatti, lo Stagirita nella *Metafisica* più volte fa menzione del problema dell'esistenza di una *materia intelligibile* oltre alla *materia sensibile*, collegando la *materia intelligibile* proprio alle *Idee* e agli *enti matematici*. Evidentemente, questo punto essenziale delle « Dottrine non scritte » aveva esercitato su di lui un influsso veramente notevole, al punto che egli si è sentito obbligato a chiamarla in causa più di una volta ⁷³.

Ecco i passi:

[...] *c'è una materia sensibile e una intelligibile; quella sensibile è, per esempio, il bronzo o il legno o tutto ciò che è suscettibile di movimento; quella intelligibile è, invece, quella presente negli esseri sensibili ma non in quanto sensibili, come gli enti matematici* ⁷⁴.

Inoltre, è evidente, che altresì l'anima è la sostanza prima, il corpo materia, e l'uomo e l'animale l'insieme dei due in universale. Invece i nomi Socrate e Corisco, dal momento che Socrate è anche l'anima di Socrate, hanno due significati: indicano sia l'anima sia l'insieme di anima e corpo; e se con quei nomi si intende semplicemente quest'anima qui e questo corpo qui, varrà anche per il particolare quello che si è detto per l'universale.

Se, poi, oltre alla materia delle sostanze di questo tipo ve ne sia anche qualche altra, e se oltre queste sostanze si debba ricercare qualche altra sostanza come ad esempio i nu-

⁷³ Anche su questo tema la trattazione più esauriente è quella di HAPP, *Hyle...*, pp. 581-615.

⁷⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, Z 10, 1036 a 9-12: ὕλη δὲ ἢ μὲν αἰσθητὴ ἐστὶν ἢ δὲ νοητὴ, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ἢ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.

*meri o qualcosa di questo genere, si dovrà esaminare più avanti*⁷⁵.

E vi sono *due tipi* di materia: *una intelligibile e l'altra sensibile*, e una parte della definizione è sempre materia e l'altra atto: per esempio, il cerchio è definito come figura piana⁷⁶.

E, in generale, si potrebbe anche sollevare il seguente problema: *a quale scienza spetta il compito di occuparsi della materia degli enti matematici?* Non spetta certamente alla fisica, perché l'indagine del fisico verte interamente sulle cose che hanno in se medesime il principio del movimento e della quiete; e neppure è compito della scienza che studia la dimostrazione e la scienza, perché essa ha come oggetto di indagine appunto questo particolare genere di oggetti. *Resta, dunque, che di quella questione si debba occupare la filosofia che è oggetto di questa nostra trattazione*⁷⁷.

Orbene, nel secondo dei passi letti, Aristotele ci fa chiaramente capire che bisogna porre il problema se, oltre alla materia sensibile, ci sia qualche materia *intelligibile* che si riferisca *ai numeri* e ad *altre realtà*, che evidentemente sono *le Idee*. Pertanto, se la Diade materiale, sia nella sfera delle Idee sia in quella degli enti matematici, era *intelligibile*, quella relativa alle realtà sensoriali era appunto *sensibile*, e proprio in questo si differenziava

⁷⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, Z 11, 1037 a 5-13: δῆλον δὲ καὶ ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἢ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη, ὁ δ' ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῶον τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου. Σωκράτης δὲ καὶ Κορίσκος, εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ Σωκράτης, διττόν (οἱ μὲν γὰρ ὡς ψυχὴν οἱ δ' ὡς τὸ σύνολον), εἰ δ' ἀπλῶς ἡ ψυχὴ ἦδε καὶ <τὸ> σῶμα τότε, ὡσπερ τὸ καθόλου [τε] καὶ τὸ καθ' ἕκαστον. πότερον δὲ ἔστι παρὰ τὴν ὕλην τῶν τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη, καὶ δεῖ ζητεῖν οὐσίαν ἑτέραν τινὰ οἷον ἀριθμοὺς ἢ τι τοιοῦτον, σκεπτέον ὕστερον.

⁷⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, H 6, 1045 a 33-35: ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ ἢ δ' αἰσθητὴ, καὶ αἰεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ ἐνέργειά ἐστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον.

⁷⁷ ARISTOTELE, *Metafisica*, K 1, 1059 b 14-21: ὅλως δ' ἀπορήσειέ τις ἂν ποίας ἐστὶν ἐπιστήμης τὸ διαπορῆσαι περὶ τῆς τῶν μαθηματικῶν ὕλης. οὔτε γὰρ τῆς φυσικῆς, διὰ τὸ περὶ τὰ ἔχοντα ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως τὴν τοῦ φυσικοῦ πᾶσαν εἶναι πραγματείαν, οὐδὲ μὴν τῆς σκοπούσης περὶ ἀποδείξεώς τε καὶ ἐπιστήμης· περὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ γένος τὴν ζήτησιν ποιεῖται. λείπεται τοίνυν τὴν προκειμένην φιλοσοφίαν περὶ αὐτῶν τὴν σκέψιν ποιεῖσθαι.

dalle altre. Pertanto, come più volte abbiamo detto, *i vari modi e le varie esplicazioni della Diade sono analogici e non identici.*

Un'altra conclusione ci pare possibile trarre, ed è precisamente la seguente. La tradizione indiretta ci riferisce che Platone riportava all'Uno la causa del Bene e alla Diade quella del Male. Tuttavia *non ci dice espressamente che a tutti i livelli la Diade fosse considerata come tale.* In effetti, sarebbe difficile spiegare come ai livelli intelligibili, dove la Diade agisce come principio di molteplicità, di differenza e di gradazione, possa essere causa di male, e soprattutto di che tipo di male. O meglio, l'unica prospettiva secondo la quale la Diade può considerarsi causa del male nella sfera degli intelligibili è quella generalissima, nella misura in cui da essa dipendono le Idee negative delle varie coppie di contrari. In altri termini, la Diade in tale sfera è causa delle Idee che abbiamo sopra elencato *nella colonna di destra della tavola sinottica* delle principali coppie di Metaidee, in quanto prevale sull'Uno (il quale predomina, invece, in tutte le Metaidee della colonna di sinistra). Pertanto, a livello intelligibile, la Diade è causa del negativo (e in questo senso del male) solamente in senso paradigmatico e astratto.

Invece, ben si capisce in che senso la Diade sensibile debba essere considerata causa dei mali in senso concreto, e proprio per le ragioni che Platone ci ha spiegato nel *Timeo*. E, allora, in questo modo ci torna chiarissimo ciò che il nostro filosofo ci dice nel *Teeteto*⁷⁸, e cioè che *non è possibile che il male abbia sede presso gli Dei (ossia nella sfera degli intelligibili), ma che esso si aggira attorno alla natura mortale, in questo mondo.*

Dunque, il Principio antitetico all'Uno-Bene è causa di male solo (almeno in maniera concreta specifica)⁷⁹ al suo livello più basso, ossia come *Diade sensibile*, e, in questo modo, il discorso di Platone diventa veramente molto chiaro: a livello sensibile la Diade non viene dominata *totalmente* dall'intelligibile e dal razionale, e lascia, quindi, delle falle aperte ad un dis-ordine e ad una dis-misura di uno spessore ben diverso rispetto a quello che si ve-

⁷⁸ *Teeteto*, 176 A-B; cfr., sopra, p. 526 e nota 31.

⁷⁹ Sul complesso problema della causa del male si veda lo stato della questione già citato di ISNARDI PARENTE, *La causa del male*, in: ZELLER-ISNARDI PARENTE, pp. 171-179.

rifica nella sfera degli intelligibili, dove la Diade causa, in ultima analisi, prevalentemente *differenza*, *molteplicità* e *abbassamento di grado* a livello metafisico, mentre nella sfera del sensibile la Diade mantiene aperte le conseguenze negative del *divenire*, della *caducità ontologica*, della *insufficienza gnoseologica* e della *problematicità assiologica*.

Il Demiurgo, la sua attività come produzione dell'unità-nella-molteplicità e la sua creazione degli elementi e delle anime nel « Timeo »

I. IL RUOLO DELL'INTELLIGENZA DEMIURGICA

Già da quanto abbiamo detto sopra risulta chiaro quale sia il ruolo dell'Intelligenza demiurgica secondo Platone¹. Le Idee sono causa formale, ma non efficiente del mondo sensibile, e, in generale, di tutte le cose che sono legate alla generazione e al divenire. Ebbene, se la causa *formale* è l'Intelligibile, la causa *efficiente* è, invece, l'Intelligenza, con tutte le funzioni dinamiche che le sono connesse, e in particolare con la strutturazione e la coordinazione razionale del movimento.

Come abbiamo letto nel passo riportato all'inizio del precedente capitolo, il Demiurgo opera sul Principio materiale sensibile, che di per sé si agita senza regola e in maniera disordinata; e questa sua opera, in generale, *consiste nel portare tale massa informe dal disordine all'ordine*.

Ora, si noti che il punto più delicato da capire è proprio questo *condurre dal disordine all'ordine*, ossia il condurre l'informe alla forma, vale a dire il condurre la « materia » sensibile ad accogliere la struttura dell'intelligibile, e pertanto il realizzare una *copia*, vale a dire una *immagine* sensibile della realtà intelligibile. *Capire questo porta ad intendere ciò che per Platone significa condurre « dal non-essere all'essere », portare « ciò che non era verso l'essere », verso l'ousia*. In effetti, Platone stesso ci ha ricordato che la « partecipazione » del Principio sensibile all'intelligibile è « difficile », « problematica », « complessa ». E

¹ Per uno stato della questione su questo problema si veda ISNARDI PARENTE, *Il problema del Demiurgo*, in: ZELLER-ISNARDI PARENTE, pp. 94-106.

ci ha chiaramente avvertiti che le cose sensibili come « immagini » (in senso ontologico) dell'intelligibile, sono delle « impronte » delle realtà eterne (vale a dire impronte dei paradigmi delle Idee), che avvengono in modo « difficile e meraviglioso »².

Ebbene, questa mediazione, così difficile, ineffabile e meravigliosa, avviene esattamente sulla base delle dimensioni e delle operazioni matematiche e geometriche, evidentemente grazie agli enti matematici « intermedi », a loro volta strutturalmente connessi con le Idee-Numeri e con i Principi primi. Pertanto, il far passare dal disordine all'ordine avviene in modo strutturale attraverso « le forme e i numeri »³. E proprio in questo senso la tradizione indiretta riassume in maniera perfetta il pensiero platonico riguardo alla maniera in cui l'Intelligenza demiurgica opera, riferendoci che Platone affermava che « Dio sempre geometrizza » (ἀεὶ γεωμετρεῖν τὸν θεόν)⁴. In effetti, ci dice il *Timeo*, l'assenza di Dio e dell'Intelligenza implica che il Principio materiale rimanga in dis-ordine e in dis-misura; la sua presenza, invece, implica ordine e misura, appunto *mediante le forme e i numeri*. E proprio questo comporta bellezza e bontà, in quanto *bellezza e bontà sono appunto ordine e misura*.

Ma leggiamo il testo in cui Platone dice questo:

E prima di questo tutte le cose si trovavano *senza ragione e senza misura*. Ma quando Dio incominciò a *ordinare l'universo*, il fuoco in primo luogo e la terra e l'aria e l'acqua, avevano bensì qualche traccia di sé, ma si trovavano in quella condizione in cui è naturale si trovi ogni cosa, quando Dio è assente. Queste cose, dunque, che allora si trovavano in questo stato, *egli in primo luogo le modellò con forme e con numeri*.

Che Dio *abbia costituito queste cose nel modo più bello e migliore che fosse possibile, muovendo da una loro condizione che non era affatto così*, anche questo per ogni cosa resti saldo come detto una volta per tutte⁵.

² *Timeo*, 50 C; cfr., sopra, p. 612 e nota 50.

³ *Timeo*, 53 B 4 s.: [...] διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς.

⁴ PLUTARCO, *Quaest. conv.*, VIII, 2.

⁵ *Timeo*, 53 A 7 - B 7: καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως· ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅττα, παντάπασί γε μὴν διαχειόμενα ὡσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῆ τινοσ θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. τὸ δὲ

II. IL DEMIURGO PRODUCE I QUATTRO ELEMENTI (ACQUA, ARIA, TERRA E FUOCO) MEDIANTE FORME GEOMETRICHE E NUMERI CHE DIPENDONO DAI PRINCIPI PRIMI

Già nel *Sofista* Platone dice con tutta chiarezza, come abbiamo visto, che tutti i viventi e tutte le cose che si generano e anche « le cose da cui derivano le cose che si generano », vale a dire « fuoco, acqua e le altre cose imparentate a queste », sono prodotte dall'Intelligenza demiurgica, e che quindi sono « opere di Dio »⁶. Inoltre, nelle *Leggi* egli denuncia in maniera categorica la tesi contraria a questa, ossia quella di coloro che dicono che « fuoco, acqua, terra e aria » derivano « tutti dalla natura e dal caso » e che « nessuna di queste cose deriva dall'arte »⁷.

Orbene, proprio nel *Timeo* Platone ci spiega come i quattro elementi siano prodotti dall'Intelligenza demiurgica. Nell'apertura del discorso intorno al Principio materiale, egli ci ha già detto che nessun pensatore in precedenza ha spiegato questo punto. Tutti hanno fatto uso dell'acqua, dell'aria, del fuoco e della terra, come se fossero Principi o elementi primi, ossia come se fossero ad esempio le lettere dell'alfabeto, mentre essi non solo non sono lettere (elementi), ma neppure sillabe. In altri termini, come dicevamo sopra, essi non sono dei *Principi*, bensì dei *principiati*, e neppure dei *principiati a livello primario*⁸.

Quale è, allora, la loro origine?

Il testo del *Timeo* su questo punto è molto condensato, e, per giunta, è reso molto complicato dalle notevoli disparità di vedute degli interpreti. A nostro avviso, tuttavia, il messaggio di Platone a questo riguardo si fa assai chiaro, se si parte dalla sua *concezione globale bipolare* di tutta la realtà, ossia dalla *concezione di ogni tipo di essere, a tutti i livelli, come una forma di « misto »*. In particolare diventa chiaro, se si tiene ben presente che la realtà sensibile *non* è riducibile ad una semplice *deduzione*

ἡ δυνατὸν ὡς κάλλιστα ἀριστά τε ἐξ οὐχ οὕτως ἐχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ συνιστάναι, παρὰ πάντα ἡμῖν ὡς αἰεὶ τοῦτο λεγόμενον ὑπαρχέτω.

⁶ Cfr., sopra, pp. 530 ss.

⁷ *Leggi*, X, 889 B 1-3: πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχη φασίν, τέχνη δὲ οὐδὲν τούτων.

⁸ Cfr., sopra, pp. 599 ss.

dalla realtà intelligibile guadagnabile mediante un puro *Ableitungssystem*. Le due sfere di realtà hanno una *struttura analogica*; infatti, nella sfera del sensibile c'è un *plus* nel Principio materiale, *che non è semplicemente deducibile dal Principio diadico del piano superiore*.

In quest'ottica, dicevamo, risulta chiaro che cosa intenda Platone, quando parla di acqua, aria, terra e fuoco « prima che *da essi* derivasse la produzione del mondo »⁹. Infatti all'origine, come abbiamo letto sopra, acqua, aria, terra e fuoco avevano solamente « qualche traccia di sé » all'interno del plesso del Principio materiale, ossia *erano in uno stato di totale disordine*. Dio li produce (li « crea » in senso ellenico) e li costituisce, in modo bello e buono, operando *attraverso forme e numeri*.

Gli elementi, pertanto, implicano una *struttura bipolare*, e sono perciò un « misto »; oltre al Principio formale hanno un Principio materiale *analogo ma non identico al corrispondente principio materiale dei piani superiori*. Se così è, allora, non ci possono essere dubbi sul fatto che *l'operazione dell'Intelligenza demiurgica consista appunto nel produrre un « misto » fra il Principio materiale di cui abbiamo sopra parlato* (si ricordino le caratteristiche principali del medesimo) *e le figure geometriche e i numeri*.

Ma a questo punto Platone, dovendo affrontare un ragionamento intorno alle forme geometriche e ai numeri, si spinge più avanti rispetto al *discorso verosimile*, il quale, tranne che nel preludio metafisico del discorso di Timeo e nei ripetuti richiami ad esso, prevale in gran parte del dialogo. Anzi, egli si pone su una posizione che *si avvicina al livello protologico delle « Dottrine non scritte »*, pur rimanendo ancora un gradino al di sotto. Ed egli afferma questo con molta chiarezza, scrivendo a tutto tondo che affronterà un « insolito discorso » (evidentemente insolito negli « scritti »), che richiede una *conoscenza adeguata del metodo scientifico*, anche se in questa sede non si potrà pervenire ai Principi primi e supremi:

Ed ora bisogna che io provi a *dimostrarvi con un discorso non usuale l'ordinamento di ciascuna di queste cose e*

⁹ *Timeo*, 53 A 7: πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι. Cfr. anche 48 B 3-5: τὴν δὴ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτὴν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη.

la loro generazione; ma, poiché voi conoscete anche i metodi che riguardano il sapere, mediante i quali è necessario dimostrare le cose che vengono dette, mi seguirete.

In primo luogo, che fuoco, terra, acqua e aria siano corpi è noto indubbiamente a chiunque. Ma ogni genere di corpo ha anche profondità. E la profondità, poi, è necessario che comprenda la natura del piano. Ma la superficie piana è costituita di triangoli. E tutti i triangoli derivano da due triangoli, aventi ciascuno un angolo retto e due acuti. Di questi triangoli, poi, alcuni hanno da ciascuna parte una parte uguale di angolo retto delimitata da lati uguali, altri, invece, hanno parti disuguali delimitate da lati disuguali.

*Poniamo, dunque, che questo sia il principio del fuoco e degli altri corpi, procedendo con il ragionamento probabile congiunto con necessità. I principi, poi, che sono al di sopra di questi li conosce Dio e degli uomini chi è a lui caro*¹⁰.

Dunque, Platone, nello spiegare la produzione (la « creazione ») degli elementi da parte del Demiurgo, *si fermerà al livello dei Principi intermedi, ossia ai triangoli, ai numeri e ai solidi geometrici regolari.*

Egli prende le mosse dalle due forme più belle di triangoli: dal triangolo rettangolo isoscele e da quello che si ottiene dividendo in due il triangolo equilatero con una perpendicolare, oppure dividendo il medesimo triangolo in sei triangoli, tracciando una perpendicolare da ogni vertice rispetto al lato opposto.

Ecco il celebre testo:

Dunque, bisogna dire quali siano quei corpi bellissimi, quattro di numero, dissimili tra di loro, ma alcuni dei quali sono capaci di nascere gli uni dagli altri, dissolvendosi. Infat-

¹⁰ *Timeo*, 53 B 7 - D 7: νῦν δ' οὖν τὴν διάταξιν αὐτῶν ἐπιχειρητέον ἐκάστων καὶ γένεσιν ἀήθει λόγῳ πρὸς ὑμᾶς δηλοῦν, ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ μετέχετε τῶν κατὰ παιδείουσιν ὁδῶν δι' ὧν ἐνδείκνυσθαι τὰ λεγόμενα ἀνάγκη, συνέψεσθε. Πρῶτον μὲν δὴ πῦρ καὶ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ ὅτι σώματά ἐστι, δῆλόν που καὶ παντί· τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει. τὸ δὲ βάθος αὐτῶν πᾶσα ἀνάγκη τὴν ἐπίπεδον περιειληφέναι φύσιν· ἡ δὲ ὀρθὴ τῆς ἐπιπέδου βάσεως ἐκ τριγῶνων συνέστηκεν. τὰ δὲ τρίγωνα πάντα ἐκ δυοῖν ἄρχεται τριγῶνοι, μίαν μὲν ὀρθὴν ἔχοντος ἐκατέρου γωνίαν, τὰς δὲ ὀξείας· ὧν τὸ μὲν ἕτερον ἐκατέρωθεν ἔχει μέρος γωνίας ὀρθῆς πλευραῖς ἴσαις διηρημένης, τὸ δ' ἕτερον ἀνίσοις ἄνισα μέρη νενεμημένης. ταύτην δὴ πυρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων ὑποτιθέμεθα κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι· τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἀνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν δεῖς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾗ.

ti, se riusciamo in questo, possediamo la verità intorno alla generazione della terra e del fuoco e dei corpi che secondo proporzione stanno in mezzo a loro. Infatti questo non concederemo a nessuno, ossia che ci siano corpi più belli di questi, ciascuno costituente un genere. Bisogna dunque che ci occupiamo di coordinare i quattro generi di corpi differenti per bellezza, e che diciamo che noi abbiamo adeguatamente compreso la loro natura.

Dei due triangoli l'isoscele ha avuto una sola natura, lo scaleno infinite. Di queste infinite, dunque, bisogna scegliere la più bella, se vogliamo incominciare in modo conveniente. Dunque, se qualcuno ne ha da indicare un'altra da lui scelta per la costituzione di questi corpi, costui vince non come nemico, ma come amico. *Dunque, noi dei molti triangoli ne proponiamo uno come il più bello, tralasciando gli altri, cioè quello da cui deriva la costituzione di un terzo, equilatero.*

Per quale ragione sia così, è lungo da dire. Ma per chi confuti questo e trovi che non è così, è pronta in premio la nostra amicizia.

*Dunque, si scelgano due triangoli, coi quali sono stati prodotti il corpo del fuoco o i corpi degli altri elementi, l'uno isoscele, e l'altro che abbia il quadrato del lato maggiore triplo del quadrato del minore*¹¹.

Combinando sei triangoli del secondo tipo (ossia triangoli che hanno ciascuno il quadrato del lato maggiore triplo del quadrato del minore), si ha un triangolo equilatero, che opportunamente moltiplicato e combinato in una maniera esatta (che Platone indica, ma che qui non possiamo precisare, perché il discorso ci porterebbe fuori dal nostro tema principale) dà origine (a) al

¹¹ *Timeo*, 53 D 7 - 54 B 5: δεῖ δὴ λέγειν ποῖα κάλλιστα σώματα γένοιντο ἂν τέτταρα, ἀνόμοια μὲν ἑαυτοῖς, δυνατὰ δὲ ἐξ ἀλλήλων αὐτῶν ἅττα διαλυόμενα γίνεσθαι· τούτου γὰρ τυχόντες ἔχομεν τὴν ἀλήθειαν γενέσεως περὶ γῆς τε καὶ πυρὸς τῶν τε ἀνὰ λόγον ἐν μέσῳ. τόδε γὰρ οὐδενὶ συγχωρησόμεθα, καλλίω τούτων ὁρώμενα σώματα εἶναί που καθ' ἓν γένος ἕκαστον ὄν. τοῦτ' οὖν προθυμητέον, τὰ διαφέροντα κάλλει σωμάτων τέτταρα γένη συναρμόσασθαι καὶ φάναι τὴν τούτων ἡμᾶς φύσιν ἰκανῶς εἰληφέναι. τοῖν δὴ δυοῖν τριγώνοις τὸ μὲν ἰσοσκελὲς μίαν εἴληχεν φύσιν, τὸ δὲ πρόμηκες ἀπεράντους· προαιρετέον οὖν αὐτῶν ἀπείρων τὸ κάλλιστον, εἰ μέλλομεν ἄρξασθαι κατὰ τρόπον. ἂν οὖν τις ἔχη κάλλιον ἐκλεξάμενος εἰπεῖν εἰς τὴν τούτων σύστασιν, ἐκεῖνος οὐκ ἐχθρὸς ὢν ἀλλὰ φίλος κρατεῖ· τιθέμεθα δ' οὖν τῶν πολλῶν τριγώνων κάλλιστον ἓν, ὑπερβάντες τᾶλλα, ἐξ οὗ τὸ ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐκ τρίτου συνέστηκεν. διότι δέ, λόγος πλείων· ἀλλὰ τῷ τοῦτο ἐλέγξαντι καὶ ἀνευρόντι δὴ οὕτως ἔχον κεῖται φίλια τὰ ἄθλα. προηρήσθω δὴ δύο τρίγωνα ἐξ ὧν τό τε τοῦ πυρὸς καὶ τὰ τῶν ἀλλῶν σώματα μεμηχάνηται, τὸ μὲν ἰσοσκελὲς, τὸ δὲ τριπλὴν κατὰ δύναμιν ἔχον τῆς ἐλάττονος τὴν μείζω πλευρὰν αἰεὶ.

tetraedro (piramide regolare a base equilatera), che costituisce la struttura del fuoco; (b) all'ottaedro, che costituisce la struttura dell'aria; (c) all'icosaedro, che costituisce la struttura dell'acqua.

In base al triangolo isoscele, invece, viene formato dal Demiurgo uno solo dei quattro elementi, nel modo seguente. Coordinando quattro triangoli isosceli con gli angoli retti, congiunti attorno ad un centro, si ottiene un quadrato, e combinando sei quadrati in maniera opportuna si ha un cubo; e questo costituisce la struttura atomistica che configura l'elemento terra.

Platone parla per cenni anche di un quinto corpo geometrico regolare, ossia del dodecaedro e di un corrispettivo elemento fisico. Ma di questo parleremo nell'Appendice che segue a questo capitolo.

Per questo motivo, la terra non si trasforma negli altri elementi; invece, gli altri elementi si trasformano reciprocamente: appunto per la ragione che sono strutturati mediante solidi geometrici regolari che derivano dagli stessi triangoli.

Platone lavorava su concetti che erano stati elaborati proprio all'interno dell'Accademia. Cornford ricorda, a questo riguardo: « La costruzione teoretica dei solidi regolari è stata completata da Teeteto nell'Accademia. Per quanto ne sappiamo, l'assegnazione di queste figure ai corpi primari è dovuta a Platone, e non è stata anticipata da nessun pensatore precedente »¹².

Ecco il testo del *Timeo* che illustra le ragioni per cui Platone ha scelto per ogni elemento materiale il corrispettivo corpo regolare geometrico:

Ma lasciando da parte questo, distribuiamo i generi che abbiamo ottenuto con il ragionamento, in fuoco, terra, acqua e aria.

E alla terra diamo la forma cubica. Infatti dei quattro generi è il più immobile e il più plasmabile dei corpi. E soprattutto è necessario che sia tale quello che ha le basi più solide. Dei triangoli che abbiamo posto all'inizio è per sua natura più salda la base di quelli che hanno lati eguali rispetto alle basi di quelli che hanno lati disuguali. E delle superfi-

¹² CORNFORD, *Plato's Cosmology...*, p. 210. Si veda, inoltre, fino a p. 239, molto chiara la spiegazione geometrica specifica della costituzione dei quattro elementi, e della trasformazione degli uni negli altri (eccetto la terza), presentata da CORNFORD. Cfr. anche TAYLOR, *Commentary...*, pp. 358 ss. Nell'ambito del paradigma tradizionale resta un punto di riferimento, su questo tema, il libro di E. SACHS, *Die fünf platonischen Körper*, Berlin 1917.

ci composte dell'uno e dell'altro triangolo il tetragono equilatero rispetto al triangolo equilatero risulta di necessità più stabile, sia rispetto alle parti sia rispetto all'intero.

Perciò assegnando questo alla terra salviamo il ragionamento verosimile. *All'acqua daremo la forma che delle rimanenti è la più difficile da muoversi e al fuoco la più mobile di tutte e all'aria quella di mezzo. E così al fuoco daremo il corpo più piccolo, all'acqua il più grande, e quello intermedio all'aria. E inoltre al fuoco il corpo più acuto, e il secondo in acutezza all'aria e il terzo all'acqua.*

Per quanto riguarda tutte queste forme, quella che ha il minor numero di basi è necessario che per natura sia mobilissima, in quanto è taglientissima e acutissima in ogni parte rispetto a tutte le altre; inoltre è leggerissima essendo composta dal più piccolo numero delle stesse parti. La seconda forma ha queste stesse caratteristiche in secondo grado, e la terza forma in un terzo grado. Dunque, secondo il ragionamento retto e verosimile, ciò che è divenuto figura solida della piramide, sia l'elemento e il seme del fuoco; e la seconda forma in ordine di generazione diciamola dell'aria, e la terza dell'acqua¹³.

Evidentemente, questi solidi regolari di struttura geometrica che costituiscono i quattro elementi, non sono di per sé visibili a motivo della loro piccolezza, mentre diventano visibili, riunendosi insieme in grande numero.

¹³ *Timeo*, 55 D 6 - 56 B 6: καὶ τοῦτον μὲν μεθετέον, τὰ δὲ γεγονότα νῦν τῷ λόγῳ γένη διανείμωμεν εἰς πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα. γῆ μὲν δὴ τὸ κυβικὸν εἶδος δῶμεν· ἀκίνητοτάτη γὰρ τῶν τεττάρων γενῶν γῆ καὶ τῶν σωμάτων πλαστικωτάτη, μάλιστα δὲ ἀνάγκη γεγονέναι τοιοῦτον τὸ τὰς βάσεις ἀσφαλεστάτας ἔχον· βάσις δὲ ἢ τε τῶν κατ' ἀρχὰς τριγῶνων ὑποτεθέντων ἀσφαλεστέρα κατὰ φύσιν ἢ τῶν ἴσων πλευρῶν τῆς τῶν ἀνίσων, τό τε ἐξ ἑκατέρου συντεθὲν ἐπίπεδον ἰσόπλευρον ἰσοπλεύρου τετράγωνον τριγώνου κατὰ τε μέρη καὶ καθ' ὅλον στασιμωτέρως ἐξ ἀνάγκης βέβηκεν. διὸ γῆ μὲν τοῦτο ἀπονέμοντες τὸν εἰκότα λόγον διασώζομεν, ὕδατι δ' αὖ τῶν λοιπῶν τὸ δυσκίνητότατον εἶδος, τὸ δ' εὐκίνητότατον πυρί, τὸ δὲ μέσον ἀέρι· καὶ τὸ μὲν σμικρότατον σῶμα πυρί, τὸ δ' αὖ μέγιστον ὕδατι, τὸ δὲ μέσον ἀέρι· καὶ τὸ μὲν ὀξύτατον αὖ πυρί, τὸ δὲ δεύτερον ἀέρι, τὸ δὲ τρίτον ὕδατι. ταῦτ' οὖν δὴ πάντα, τὸ μὲν ἔχον ὀλιγίστας βάσεις εὐκίνητότατον ἀνάγκη πεφυκέναι, τμητικώτατόν τε καὶ ὀξύτατον ὄν πάντη πάντων, ἔτι τε ἐλαφρότατον, ἐξ ὀλιγίστων συνεστός τῶν αὐτῶν μερῶν· τὸ δὲ δεύτερον δευτέρως τὰ αὐτὰ ταῦτ' ἔχειν, τρίτως δὲ τὸ τρίτον. ἔστω δὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα τὸ μὲν τῆς πυραμίδος στερεὸν γεγονὸς εἶδος πυρὸς στοιχείου καὶ σπέρμα· τὸ δὲ δεύτερον κατὰ γένεσιν εἴπωμεν ἀέρος, τὸ δὲ τρίτον ὕδατος.

Tutte queste forme bisogna dunque concepirle così piccole che ciascuna singola parte di ciascun genere, per la piccolezza non è visibile per nulla da noi, mentre quando si radunano insieme se ne vedono le masse ¹⁴.

Crediamo che chi ha seguito il filo del nostro discorso, abbia capito in maniera conveniente quanto sopra dicevamo, ossia che il Demiurgo, in questa sua opera di produzione dei quattro elementi, *compie una mediazione sintetica fra il Principio informe e la forma geometrica*.

Platone, evidentemente per far ben comprendere questo punto, apre il suo discorso dicendoci esplicitamente che Dio modellò quelle cose che prima erano in totale disordine (il Principio informe e le tracce dei quattro elementi che esso conteneva) *con forme e numeri*; e poi ci spiega che *queste forme e numeri sono appunto i triangoli e che il loro costituirsi in solidi regolari avviene secondo precisi rapporti numerici*.

Inoltre, non appena concluso il discorso su questo punto, egli ribadisce fermamente il medesimo concetto: *la costituzione dei quattro elementi coincide esattamente con la « persuasione » della « necessità » (del Principio disteleologico sensibile) nella misura del possibile secondo l'intelligibile, ossia infondendo in essa proporzione e armonia (unità nella molteplicità, unificazione del molteplice disordinato)*:

E per quanto concerne le proporzioni che riguardano le quantità e i movimenti e tutte le altre potenze, si deve dire che Dio, nella misura in cui la natura della necessità, per attività spontanea o ricevendo persuasione, si arrese, le abbia armonizzate dopo *averle portate a compimento in ogni parte con esattezza secondo rapporti numerici* ¹⁵.

Ma anche all'inizio del terzo discorso, Platone torna a mettere in bocca a Timeo questo concetto:

Come, dunque, si è detto anche da principio, essendo queste cose disordinate, *Dio introdusse proporzioni in ciascu-*

¹⁴ *Timeo*, 56 B 7 - C 3: πάντα οὖν δὴ ταῦτα δεῖ διανοεῖσθαι μικρὰ οὕτως, ὡς καθ' ἓν ἕκαστον μὲν τοῦ γένους ἕκαστου διὰ μικρότητα οὐδὲν ὁρώμενον ὑφ' ἡμῶν, συναθροισθέντων δὲ πολλῶν τοὺς ὄγκους αὐτῶν ὁρᾶσθαι.

¹⁵ *Timeo*, 56 C 3-7: καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν ἀναλογιῶν περὶ τε τὰ πλήθη καὶ τὰς κινήσεις καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις πανταχῆ τὸν θεόν, ὅπηπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἐχοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκεν, ταύτη πάντη δι' ἀκριβείας ἀποτελεσθεῖσῶν ὑπ' αὐτοῦ συνηρμῶσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον.

*na e con se medesima e in rapporto con le altre, quante e dove era possibile che fossero in questo rapporto proporzionato e simmetrico. Infatti allora non c'era nessuna cosa che partecipasse, se non per caso, a questi giusti rapporti e proporzioni, e non c'era assolutamente nulla che meritasse di essere denominato con il nome delle cose che ora sono chiamate con questo nome, come fuoco, acqua o altro del genere. Ma tutte queste cose Egli da principio le ordinò, e poi da queste costituì questo universo, vivente unico, che include in sé tutti i viventi mortali e immortali*¹⁶.

In conclusione, la razionalità dei corpi sensibili e del corporeo sensibile in generale dipende esattamente dalla loro struttura geometrica e matematica. Il corporeo fisico-sensibile rispecchia la struttura del corporeo intelligibile (geometrico), ossia è la « *mescolanza di una combinazione di necessità e di intelligenza* »¹⁷. Punto, linea, superficie, struttura tridimensionale, sul piano degli enti intermedi e ideali sono puramente intelligibili; *invece, sinteticamente combinati o « mescolati » con il Principio materiale sensibile, danno origine ai corpi che vediamo e tocchiamo, mediante una penetrazione capillare che « imbriglia » il Principio materiale sensibile, di per sé caotico, fin nei minimi particolari, secondo la struttura atomistica sulla base dei solidi geometrici regolari.*

Ma c'è ancora un punto importante da rilevare.

Qualche studioso ha ritenuto che i due triangoli di cui abbiamo sopra parlato e dai quali derivano i corpi geometrici regolari, siano « *gli elementi ultimi del Timeo* ». Ma questa affermazione, presa alla lettera, può far cadere in grave errore. Infatti Platone stesso dice che ci sono « *Principi superiori* »¹⁸, e che egli qui nel « *Timeo* » si arresta ad un certo limite. Anzi, egli afferma addirittura che acqua, aria, terra e fuoco non solo non sono lettere (ele-

¹⁶ *Timeo*, 69 B 2 - C 3: ὡσπερ γὰρ οὖν καὶ κατ' ἀρχὰς ἐλέχθη, ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἐκάστῳ τε αὐτῶ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπη δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι. τότε γὰρ οὔτε τούτων, ὅσον μὴ τύχη, τι μετείχεν, οὔτε τὸ παράπαν ὀνομάσαι τῶν νῦν ὀνομαζομένων ἀξιόλογον ἦν οὐδέν, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ εἴ τι τῶν ἄλλων· ἀλλὰ πάντα ταῦτα πρῶτον διεκόσμησεν, ἔπειτ' ἐκ τούτων πᾶν τόδε συνεστήσατο, ζῶον ἐν ζῶα ἔχον τὰ πάντα ἐν αὐτῶ θνητὰ ἀθάνατά τε.

¹⁷ *Timeo*, 47 E 5 - 48 A 2: μεμειγμένα γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη.

¹⁸ *Timeo*, 53 D 6; cfr., sopra, nota 10.

menti), ma neppure sillabe, come sopra abbiamo già rilevato¹⁹. Ora, le « sillabe » sono proprio i triangoli e i corpi geometrici che ne derivano, mentre, per stare a questo paragone, acqua, aria, terra e fuoco sarebbero già « parole » costituite dalle sillabe.

E, allora, quali sono gli elementi ultimativi, i Principi superiori?

Abbiamo sopra detto che questi sono i Principi protologici delle « Dottrine non scritte », con al vertice l'Uno: ed è appunto questo che « sa Dio » e « gli uomini a lui cari »²⁰.

Del resto, già anche nell'ambito del paradigma ermeneutico tradizionale, alcuni studiosi si erano avviati chiaramente in questa direzione. Cornford, ad esempio, rilevava molto bene che il triangolo, come superficie contenuta in un numero minimo di linee, anche se è elemento di tutte le figure, non è tuttavia quello ultimativo: « Platone indica che vi è un alcunché di arbitrario nel partire da questa assunzione. Se i piani possono essere costruiti da triangoli, i triangoli stessi possono essere costruiti da linee, e le linee possono essere espresse come numeri. Abbiamo già avuto un accenno a questo nella frase "dando ad essa una configurazione distinta, pensando a figure geometriche e a numeri". Questo suggerisce che i "Principi più elevati" conosciuti dai matematici sono *linee e numeri* »²¹. Qualcuno ha pensato alle « linee indivisibili » (ossia ai punti, come li interpretava Platone). Ma, ovviamente, il Demiurgo non è un semplice matematico; egli risale anche ai *Principi primi e supremi*, da cui derivano gli stessi enti matematici, e quindi all'Uno.

Ci sembra che Happ abbia ben individuato questo punto, rilevando che il *limite* e quindi la de-limitazione dei corpi in base alle superfici elementari implica una ulteriore riduzione, che può essere proseguita « senz'altro fino ai numeri (come $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\tau\alpha$) e all'Uno ($\acute{\epsilon}\nu$), che è il più alto limite ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$) »²². E, del resto, abbiamo sopra ben costatato in quale senso gli enti geometrici e matematici derivino dai Principi primi e supremi.

Dunque, i Principi che sono « ancora al di sopra » dei trian-

¹⁹ Cfr., sopra, pp. 599 ss. e 636 ss.

²⁰ *Timeo*, 53 D 6 s.; cfr., sopra, nota 10, alla fine.

²¹ CORNFORD, *Plato's Cosmology...*, p. 212.

²² HAPP, *Hyle...*, p. 118.

goli indicano vari Principi, che dalla sfera degli enti matematici intermedi portano ai Numeri ideali con una ascesa in dimensione dialettica che giunge, al suo termine, all'Uno e alla Diade.

Ma, con questo, abbiamo toccato le dottrine più delicate, che ora dobbiamo confermare, *dimostrando come l'Intelligenza demiurgica incentri tutta quanta la sua opera proprio sull'Uno*, ossia su quel *Bene* la cui essenza è appunto l'Uno come « *Misura suprema di tutte le cose* ». *Naturalmente, si deve qui intendere l'Uno in tutte le sue maggiori accezioni a differenti livelli: unità assoluta, identità, unitarietà, unicità*, come ora puntualmente vedremo.

III. IL MONDO È STATO PRODOTTO DAL DEMIURGO COME « UNO » E UNICO

Proprio volendo costruire la cosa *più bella e più buona*, il Demiurgo, basandosi sul Modello intelligibile, che è il *vivente-in-sé* (l'Idea di mondo), il quale include in sé la totalità dei viventi ideali (la totalità delle Idee dei viventi) ed è un « uno », *crea un universo uno e unico*, dotato di vita e di intelligenza, il quale include in sé *unitariamente* tutti i viventi sensibili, che rispecchiano quelli intelligibili.

Ecco il testo:

Ragionando, pertanto, trovò che delle cose che sono per natura visibili nessuna che manchi nel suo complesso di intelligenza avrebbe mai potuto essere più bella di un'altra che abbia nel suo complesso intelligenza; e che è impossibile che una intelligenza si trovi in alcuna cosa senza un'anima. Seguendo questo ragionamento, componendo l'intelligenza nell'anima, e l'anima nel corpo, compose l'universo, affinché l'opera che Egli realizzava fosse per sua natura la più bella possibile e la più buona.

Così, secondo un ragionamento probabile si deve dire che questo mondo è un essere vivente dotato di intelligenza, generato ad opera della provvidenza di Dio.

Stando così le cose, bisogna che diciamo ciò che segue, cioè a somiglianza di quale dei viventi l'ha composto Colui che l'ha composto.

Reputiamo che lo abbia composto non certo a somiglianza di quelli che per loro natura hanno forma di parti — infatti nulla che assomigli a cosa imperfetta potrebbe essere bello — lo riterremo invece sopra ogni cosa somigliantissimo a quello di cui gli altri animali considerati nella loro singola

individualità e nelle loro specie sono parti. Infatti quello contiene in sé tutti i viventi intelligibili, così come questo mondo contiene noi e tutti gli altri viventi visibili. Pertanto, volendo Dio farlo simile al più bello e compiuto per ogni rispetto dei viventi intelligibili, *lo compose come un unico vivente visibile*, avente dentro di sé tutti quanti gli altri viventi, che per loro natura sono a lui congeneri²³.

Ed ecco come viene portata in primo piano proprio la problematica dell' *Uno*.

È corretto dire che il mondo è *uno* e *unico*? Non potrebbero aver ragione coloro che dicono che i mondi sono infiniti?

La risposta di Platone si basa su quel tipo di argomento che ben conosciamo dalla *Repubblica*. A questo tipo di argomento risultano connesse quelle problematiche che hanno dato origine ad argomenti polemici come quello del « terzo uomo », da Platone richiamato nel *Parmenide*. (È appena il caso di ricordare che le polemiche, che hanno dato origine all'argomento del « terzo uomo », sono stati fraintendimenti teoretici della *henologia* platonica; abbiamo ritenuto opportuno richiamarle solo al fine di rilevare l'importanza che tale prospettiva aveva per Platone e i vivaci interessi che suscitava pro e contro).²⁴

Se il mondo è stato fatto secondo un modello ideale « uno » e unico, è *uno solo*, appunto perché *uno solo* è il modello. Infat-

²³ Cfr. *Timeo*, 30 B 1 - 31 A 1: λογισάμενος οὖν ἠύρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὀρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὲ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνοτο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔνουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

Τούτου δ' ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεχτέον, τίνι τῶν ζῶων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν. τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἶδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν — ἀτελεῖ γὰρ εἰκότος οὐδὲν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν — οὐ δ' ἔστιν τᾶλλα ζῶα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστησεν ὀρατά. τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέω μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσάει βουλευθεὶς ζῶον ἓν ὀρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε.

²⁴ Cfr., sopra, pp. 372 s.; 521 s.

ti non sono possibili *due* modelli, per il motivo che, nell'ambito della prospettiva *henologica*, posto che ci fossero due modelli, si imporrebbe come necessaria una loro *uni*-ficazione, ossia l'esistenza di un terzo vivente-in-sé che contenesse (*uni*-ficasse) i supposti due. Ma, in questo caso, il mondo sarebbe stato creato dal Demiurgo, appunto sul modello di questo terzo.

Dunque, *uno* è il supremo modello. E il Demiurgo, al fine di produrre il vivente più simile possibile al Vivente perfetto (all'Idea di vivente), non poté fare *due* o *infiniti* mondi, ma ne dovette fare *uno solo*, perché *uno solo* può essere perfettamente simile al Vivente perfetto (all'Idea di mondo) che è *uno*:

Ma noi abbiamo detto rettamente che il mondo è *uno solo*, oppure sarebbe stato più esatto dire che sono *molti e infiniti*?

Il mondo è uno solo e deve essere costituito secondo l'esemplare. Infatti, quello che comprende tutti quanti gli animali intelligibili non potrebbe mai essere secondo insieme ad un altro. Infatti, ci dovrebbe essere, ulteriormente, un altro vivente che li dovrebbe comprendere ambedue e di cui quei due dovrebbero essere parti; e allora si direbbe più rettamente che questo universo è stato fatto simile non già a quei due, ma a quello che li comprende. Dunque, affinché questo mondo *nell'essere uno solo* fosse simile a quel Vivente perfetto, per queste ragioni Colui che fece il cosmo *non ne fece due né infiniti, ma uno solo è questo cielo generato unigenito, e così sarà anche in futuro*²⁵.

Ma c'è di più. Aristotele, riferendosi alle « Dottrine non scritte » di Platone, ci dice questo:

[...] il Vivente in sé deriva dall'Idea stessa di *Uno*, dalla prima Lunghezza, Larghezza e Profondità, e le altre cose in maniera simile²⁶.

²⁵ *Timeo*, 31 A 2 - B 3: πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὁπόσα νοητὰ ζῶα μεθ' ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἂν ποτ' εἴη· πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περιέχον δύοι ζῶον, οὐ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνω, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνοι ἀλλ' ἐκείνω τῷ περιέχοντι τόδ' ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον. ἵνα οὖν τὸδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὁμοιον ἦ τῷ παντελεῖ ζῶω, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἰς ὅδε μονογενῆς οὐρανὸς γεγονῶς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται.

²⁶ ARISTOTELE, *De anima*, A 2, 404 b 20 ss. (GAISER, *Test. Plat.*, 25 A); si veda l'intero brano nella sua completezza, più avanti, 668 e nota 53.

Che il vivente in sé di cui qui si parla sia il vivente-in-sé del *Timeo*, ossia l'Idea di vivente o Vivente perfetto, è stato da tempo riconosciuto, così come è stato da tempo ammesso che al vertice stia l'Uno. Già Levi, ad esempio, scriveva: « L'αὐτὸ τὸ ζῶον deve identificarsi coll'αὐτὸ ὃ ἔστι ζῶον del *Timeo*, il Vivente perfetto e intelligibile, che include tutti quelli intelligibili, come il nostro universo contiene tutti i visibili e costituisce il modello che il Demiurgo contempla quando forma il mondo sensibile, che è pure un essere vivente. Si tratta dunque non del Mondo Ideale quale sistema totale delle realtà intelligibili, come si ammette abitualmente, ma dell'Idea del mondo costituita, stando ad Aristotele, dalla spazialità ideale e da un principio formale. *L'Idea dell'Uno* di cui egli parla, deve essere intesa come il principio formale delle Figure Ideali; ossia deve identificarsi col principio della linea, che, determinando il principio materiale della spazialità (il Grande e Piccolo estesi), genera quelle Grandezze »²⁷. E ancora opportunamente Levi afferma quanto segue: « Si deve rilevare che il Vivente in sé non include anima [la quale, come vedremo, viene creata dal Demiurgo, sempre tenendo presente questo modello], e infatti Platone non ne parla nel *Timeo* e Aristotele ne tace in questa testimonianza; per conseguenza, siccome l'intelletto può esistere soltanto nell'anima, l'*autozoon* può essere soltanto oggetto, non soggetto di conoscenza. Quanto alle "altre cose" (τὰ ἄλλα) costituite nello stesso modo, si può supporre che siano i Viventi intelligibili inclusi in quello totale, che così appaiono determinazioni particolari della spazialità intelligibile: essi saranno quindi costituiti da Grandezze Ideali »²⁸.

Evidentemente, l'Idea dell'uno come principio formale della linea, è strutturalmente dipendente dall'Uno supremo; pertanto, in ultima istanza, dall'Uno supremo dipende che l'Idea del mondo sia « una », e quindi che anche il mondo sensibile, che di quella è una immagine perfetta, sia pure « uno ».

²⁷ LEVI, *Il problema dell'errore...*, pp. 145 s.; nella nota 96-bis LEVI aggiunge: « Il Vivente in sé, appunto perché è costituito dalla spazialità ideale, non include che una parte delle Idee; basta osservare che in esso non possono trovar posto nemmeno le Idee-Numeri, sebbene alcune vi penetrino mediatamente, in quanto costituiscono il modello delle Figure Ideali ».

²⁸ LEVI, *Il problema dell'errore...*, p. 146.

IV. IL DEMIURGO HA COLLEGATO GLI ELEMENTI CORPOREI SENSIBILI MEDIANTE UN LEGAME CHE FA DI SE STESSO E DELLE COSE LEGATE UNA « UNITÀ » IN GRADO SUPREMO

Il mondo generato, come abbiamo visto, non è un puro corporeo intelligibile, bensì un *corporeo sensibile* (un misto fra le strutture della corporeità intelligibile matematico-geometrica e il Principio materiale sensibile). E il corporeo sensibile è (a) *visibile* e (b) *tangibile*. Ma (a) l'essere visibile dipende dal fuoco; mentre (b) l'essere tangibile dipende dalla solidità della terra. Ora, due cose, per poter essere, in generale, collegate, ne implicano una terza che faccia da *medio*, di guisa che il medio stia all'ultimo termine, come il primo sta al medio, e, anche, che il medio stia al primo come l'ultimo sta al medio.

La proporzione cui qui Platone si riferisce è quella geometrica, come ad esempio questa:

$$2 : 4 = 4 : 8.$$

Orbene, questa proporzione implica che, moltiplicando fra loro gli estremi ($2 \times 8 = 16$) e i medi ($4 \times 4 = 16$), si ottenga uguale prodotto, di modo che i medi possano prendere il posto degli estremi, mantenendo la medesima proporzione:

$$4 : 2 = 8 : 4.$$

In questa maniera, dice Platone, tutte le proporzioni diventano le stesse, e pertanto « *tutte le cose saranno unità* ».

Ma, poiché il mondo ha dovuto avere tre dimensioni, ossia avere un corpo come solido, non basta un solo medio, ma ne occorrono *due*, fra di loro in adeguata proporzione, in modo da ottenere la seguente equazione:

$$\text{fuoco} : \text{aria} = \text{aria} : \text{acqua} = \text{acqua} : \text{terra}.$$

Non è opportuno qui entrare nei risvolti matematici di tale questione, che ci porterebbero fuori tema²⁹, mentre ci interessa in maniera particolare rilevare come Platone proprio sul *legame proporzionale* fondi *l'unità in grado supremo* del cosmo, ossia *l'amicizia* che unisce il cosmo con se medesimo e in questo modo lo lega con una *unità indissolubile*.

Ma ecco come già nel *Gorgia* Platone esprima questo:

²⁹ Si vedano, a questo proposito: TAYLOR, *Commentary...*, pp. 95 ss.; CORNFORD, *Plato's Cosmology...*, pp. 45 ss.

E i sapienti dicono, o Callicle, che cielo, terra e Dei e uomini *sono tenuti insieme* dalla comunanza, dall'amicizia, dall'ordine, dalla saggezza e dalla rettitudine: ed è proprio per tale ragione, o amico, che essi chiamano questo tutto *cosmo*, e non invece disordine o sregolatezza. Ora mi sembra che tu non ponga mente a queste cose, pur essendo tanto sapiente, e mi sembra che ti sia sfuggito che *l'uguaglianza geometrica ha grande potere fra gli Dei e fra gli uomini*³⁰.

E l'uguaglianza geometrica è appunto *l'uguaglianza proporzionale*. Ma ecco il testo del *Timeo*:

Ciò che è generato deve essere corporeo, visibile e tangibile. Ma se fosse separato dal fuoco, nulla potrebbe essere visibile; né potrebbe essere tangibile, senza una solidità; e non potrebbe essere solido, senza terra. Di conseguenza, Dio fece il corpo dell'universo, cominciando a costruirlo di fuoco e di terra.

Ma che due cose si compongano bene da sole, prescindendo da una terza, in maniera bella, non è possibile. *Infatti, deve esserci in mezzo un legame che congiunga l'una con l'altra. E il più bello dei legami è quello che di se stesso e delle cose legate fa una cosa sola in grado supremo. E questo per sua natura nel modo più bello compie la proporzione.* Infatti, allorché di tre numeri, o masse o potenze quali si vogliano, il medio sta all'ultimo come il primo sta al medio, e ulteriormente a sua volta quello medio sta al primo come l'ultimo sta a quello medio, allora il medio diventando primo e ultimo, e l'ultimo e il primo diventando ambedue medi, in questa maniera di necessità accadrà che tutte le proporzioni siano le stesse, e, divenute fra di loro le stesse, *tutte le cose saranno una unità.*

Se, dunque, il corpo dell'universo avesse dovuto esser una superficie e non avesse dovuto avere alcuna profondità, un medio solo sarebbe stato sufficiente a legare insieme se medesimo e le cose che hanno rapporto con sé; ora, invece, poiché conveniva che il corpo dell'universo fosse solido, i corpi solidi non sono congiunti da un solo medio, ma sempre da due medi. Per questo Dio, poste acqua e aria in mez-

³⁰ *Gorgia*, 507 E 6 - 508 A 7: φασί δ' οἱ σοφοί, ὦ Καλλίχλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὢν, ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται.

zo tra fuoco e terra, e per quanto era possibile proporzionati fra di loro nella medesima proporzione, di guisa che come il fuoco sta all'aria così l'aria stesse all'acqua, e come l'aria sta all'acqua così l'acqua stesse alla terra, collegò insieme e compose il mondo visibile e tangibile. *Per queste ragioni, di queste cose cosiffatte, quattro di numero, fu generato il corpo del mondo in accordo con se medesimo mediante la proporzione. E da queste cose ebbe in sé amicizia, in modo che, riunito con sé in se medesimo, divenne indissolubile da chiunque altro, tranne che da colui che lo ebbe collegato*³¹.

V. IL DEMIURGO HA COSTITUITO IL COSMO COME UNICO INTERO COSTITUITO DALLA TOTALITÀ DELLE REALTÀ NATURALI

Ma per realizzare perfettamente l'Uno nel cosmo, il Demiurgo assorbe in esso tutto, ossia non lascia nessun materiale come eccedente, per le due seguenti ragioni.

(a) In primo luogo, non lascia materiale residuo, affinché non resti la possibilità che si generi dal medesimo un altro cosmo simile al primo. Il Demiurgo, in altri termini, domina l'intero materiale sensibile e lo utilizza nella sua totalità per la costruzione del cosmo; e anche in questo modo ne garantisce l'unità.

³¹ *Timeo*, 31 B 4 - 32 C 4: Σωματοειδές δὲ δὴ καὶ ὄρατὸν ἀπτὸν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι, χωρισθὲν δὲ πυρὸς οὐδὲν ἄν ποτε ὄρατὸν γένοιτο, οὐδὲ ἀπτὸν ἄνευ τινὸς στερεοῦ, στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ γῆς· ὅθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίησε. δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὅς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν. ὁπότεν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων ὠντινωνοῦν ἢ τὸ μέσον, ὅτιπερ τὸ πρῶτον πρὸς αὐτό, τοῦτο αὐτὸ πρὸς τὸ ἔσχατον, καὶ πάλιν αὖθις, ὅτι τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ μέσον, τὸ μέσον πρὸς τὸ πρῶτον, τότε τὸ μέσον μὲν πρῶτον καὶ ἔσχατον γιγνόμενον, τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ πρῶτον αὐτὰ μέσα ἀμφοτέρω, πάνθ' οὕτως ἐξ ἀνάγκης τὰ αὐτὰ εἶναι συμβήσεται, τὰ αὐτὰ δὲ γενόμενα ἀλλήλοις ἐν πάντα ἔσται. εἰ μὲν οὖν ἐπίπεδον μὲν, βάθος δὲ μηδὲν ἔχον ἔδει γίγνεσθαι τὸ τοῦ παντὸς σῶμα, μία μεσότης ἂν ἐξήρχετο τὰ τε μεθ' αὐτῆς συνδεῖν καὶ ἑαυτήν, νῦν δὲ στερεοειδῆ γὰρ αὐτὸν προσῆκεν εἶναι, τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ αἰεὶ μεσότητες συναρμόττουσιν· οὕτω δὲ πυρὸς τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείσιν, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατόν ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅτιπερ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀήρ πρὸς ὕδωρ, ὕδωρ πρὸς γῆν, συνέδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανὸν ὄρατὸν καὶ ἀπτὸν. καὶ διὰ ταῦτα ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογήσαν, φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταύτῳ αὐτῷ συνελθὼν ἄλυτον ὑπὸ τοῦ ἄλλου πλήν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι.

(b) In secondo luogo, non lascia materiale residuo, per eliminare ogni possibilità che le forze e potenze rimanenti in questo agiscano negativamente, producendo nell'ambito del cosmo malattie e dissoluzioni.

In questo modo, dunque, l'*Uno* garantisce il *bene* del cosmo, in quanto lo rende un unico intero perfetto e immune da decomposizione, appunto assorbendo in *unità* la totalità delle forze e armonizzandole.

Ecco il testo:

La composizione del cosmo ricevette per intero ciascuna delle quattro realtà. Infatti, di tutto quanto il fuoco e di tutta quanta l'acqua e l'aria e la terra lo compose Colui che lo compose, non lasciando al di fuori nessuna parte e nessuna potenza di nessuno di essi, pensando queste cose: in primo luogo, che l'intero vivente fosse il più possibile perfetto e di parti perfette, e che oltre a questo fosse uno, in quanto non erano state lasciate cose dalle quali se ne potesse generare un altro simile ad esso; ed inoltre che fosse senza vecchiezza e senza malattia, ben sapendo che il caldo e il freddo e quante altre cose esercitano forti potenze, circondando di fuori un corpo composto lo disciolgono e, apportandovi malattie e vecchiezza, lo fanno perire. Appunto per queste cause e per questo ragionamento lo calcolò come uno e totale, costituito dalla totalità delle cose, perfetto e immune da vecchiezza e da malattie³².

VI. IL DEMIURGO HA STRUTTURATO IL COSMO SECONDO UNA FORMA UNICA CHE INCLUDE IN SÉ LA TOTALITÀ DELLE FORME E GARANTISCE L'UNITÀ

Il Demiurgo realizza l'*unità* anche mediante la forma fisico-geometrica generale che dà al cosmo, vale a dire mediante la forma della *sfera*, la quale è *una forma che contiene in sé tutte le for-*

³² *Timeo*, 32 C 5 - 33 B 1: Τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἓν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἢ τοῦ κόσμου σύστασις. ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ αἶρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύνάμιν ἐξωθεν ὑπολιπῶν, τάδε διανοηθεὶς, πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῶον τέλειον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη, πρὸς δὲ τούτοις ἔν, ἅτε οὐχ ὑπολελειμμένων ἐξ ὧν ἄλλο τοιοῦτον γένοιτ' ἄν, ἔτι δὲ ἴν' ἀγήρων καὶ ἄνοσον ἦ, κατανοῶν ὡς συστάτω σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιστάμενα ἐξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆρας τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ. διὰ δὲ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἓνα ὅλον ὅλων ἐξ ἀπάντων τέλειον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτένηατο.

me, ed è uguale da tutte le parti dal centro agli estremi, e quindi è la più simile a sé fra tutte le forme e la più simmetrica.

Ecco il testo:

E diede ad esso una forma che gli era conveniente ed affine. Infatti, al vivente che deve comprendere in sé tutti i viventi è conveniente *quella forma che comprende in sé tutte quante le forme*. Perciò lo fece tondo dandogli la forma di sfera che si stende dal centro agli estremi in modo eguale da ogni parte, ossia *la più perfetta di tutte le forme e la più simile a se medesima, ritenendo il simile più bello del dissimile*³³.

Inoltre, il Demiurgo garantisce l'*unità* del cosmo, anche facendolo autarchico, ossia bastante a se medesimo: infatti esso non ha bisogno di nient'altro sotto nessun aspetto (naturalmente, non ha bisogno di nient'altro al di fuori dei Principi e del Demiurgo).

Infine, anche nel suo movimento il cosmo realizza l'*unità*, in quanto ruota allo stesso modo, nello stesso luogo e in se medesimo *circolarmente*; ed è immobile rispetto alle altre forme di movimento (avanti, indietro, a destra, a sinistra, in basso, in alto).

Ecco il testo:

E lo fece accuratamente liscio di fuori tutto intorno, per molte ragioni. Infatti non aveva alcun bisogno di occhi, perché al di fuori non era rimasto nulla che fosse visibile; né aveva bisogno di udito, perché non c'era neppure nulla di udibile. Né c'era aria all'intorno che avesse bisogno di respirazione. Né, inoltre, aveva bisogno di avere alcun organo con cui ricevesse in sé l'alimento ed espellesse quello prima digerito. Infatti, nulla poteva staccarsi e nulla aggiungersi da qualche parte ad esso, perché non c'era nulla. Infatti è stato generato ad arte in modo tale che esso stesso desse a se stesso in nutrimento ciò che deriva da sé, e in modo che subisse e facesse in sé e da sé tutte le cose. *Colui che lo costituì pensò che il mondo bastando a se stesso sarebbe stato migliore che non se avesse avuto bisogno di altre cose*. Pertanto, ma-

³³ *Timeo*, 33 B 1-7: σχῆμα δὲ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές. τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ζῶα περιέχειν μέλλοντι ζῶω πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὐτῷ πάντα ὅποσα σχήματα· διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντη πρὸς τὰς τελευταίας ἴσον ἀπέχον, κυκλωτερές αὐτὸ ἔτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου.

ni con le quali non c'era alcun bisogno di prendere o respingere qualcosa, non credette di doverle inutilmente attaccare, né piedi, né, in generale, quanto fornisse un servizio per camminare. Infatti, gli assegnò un movimento conveniente al suo corpo: dei sette movimenti, gli assegnò quello che soprattutto conviene all'intelligenza e alla saggezza. Perciò, appunto, *facendolo ruotare allo stesso modo, nello stesso luogo e in se medesimo, fece sì che si muovesse in un movimento circolare, gli tolse tutti gli altri sei movimenti, e lo fece immobile rispetto ad essi*. E poiché questo suo girare in tondo non aveva bisogno di piedi, lo generò senza gambe e senza piedi³⁴.

VII. IL DEMIURGO HA CREATO IL TEMPO COME UNA IMMAGINE CHE PROCEDE SECONDO IL NUMERO IMITANDO L'ETERNITÀ CHE PERMANE NELL'UNITÀ

Platone mette in primo piano il ruolo determinante dell'*Uno* nell'attività creatrice dell'Intelligenza demiurgica perfino nella creazione del tempo, in una maniera veramente emblematica³⁵.

L'esemplare cui il Demiurgo si riferisce nella creazione del cosmo è *eterno*. Ora, l'eterno è un permanere *nell'unità* (έν ένί). E, allora, come è possibile imitare questo *permanere nell'unità*, che è carattere essenziale dell'eternità?

³⁴ *Timeo*, 33 B 7 - 34 A 7: λειών δέ δὴ κύκλω πᾶν ἔξωθεν αὐτὸ ἀπηκριβοῦτο πολλῶν χάριν. ὀμμάτων τε γὰρ ἐπεδείτο οὐδέν, ὄρατὸν γὰρ οὐδὲν ὑπελείπετο ἔξωθεν, οὐδ' ἀκοῆς, οὐδὲ γὰρ ἀκουστόν· πνεῦμά τε οὐκ ἦν περιστὸς δεόμενον ἀναπνοῆς, οὐδ' αὖ τινος ἐπιδεῆς τὴν ὀργάνου σχεῖν ὧ τὴν μὲν εἰς ἑαυτὸ τροφήν δέξοιτο, τὴν δὲ πρότερον ἐξικμασμένην ἀποπέμψοι πάλιν. ἀπῆει τε γὰρ οὐδὲν οὐδὲ προσῆειν αὐτῷ ποθεν — οὐδὲ γὰρ ἦν — αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφήν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον καὶ πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν· ἠγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὐταρκες ὃν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεῆς ἄλλων. χειρῶν δέ, αἷς οὔτε λαβεῖν οὔτε αὖ τινα ἀμύνασθαι χρεῖα τις ἦν, μάτην οὐκ ᾔετο δεῖν αὐτῷ προσάπτειν, οὐδὲ ποδῶν οὐδὲ ὄλως τῆς περὶ τὴν βάσιν ὑπηρεσίας. κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν, τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὔσαν· διὸ δὴ κατὰ ταῦτά ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περὶ αἰσθητῶν αὐτὸ ἐποίησε κύκλω κινεῖσθαι στρεφόμενον, τὰς δὲ ἔξ ἀπάσας κινήσεις ἀφεῖλεν καὶ ἀπλανῆς ἀπηργάσατο ἐκείνων. ἐπὶ δὲ τὴν περίοδον ταύτην ἄτ' οὐδὲν ποδῶν δεῖν ἀσχελὲς καὶ ἄπουν αὐτὸ ἐγέννησεν.

³⁵ Per uno sguardo di insieme su alcune delle principali interpretazioni che sono state date di questo problema, si veda ISNARDI PARENTE, *La concezione del tempo nel « Timeo »*, in: ZELLER-ISNARDI PARENTE, pp. 318-322.

Ancora una volta, la *mediazione del numero* rende possibile la risposta. L'immagine dell'eternità è lo scorrimento della medesima, ossia *lo scorrimento dell'unità; secondo una scansione numerica*, che si realizza nel giorno e nella notte, nel mese e nell'anno, e quindi si muove ciclicamente secondo il numero. Da questo movimento ciclico numericamente determinato nascono l'« era » e il « sarà » del tempo. E proprio per questo l'« era » e il « sarà » non si possono correttamente riferire agli enti eterni, per i quali vale solo l'« è », perché « era » e « sarà » non sono se non la copia mobile numerata dell'« è » dell'eterno, che permane nell'uno.

Ecco l'importante testo:

Il Padre generatore come vide questo mondo in movimento e vivente e immagine degli Dei eterni, compiaciutosi di esso pensò di renderlo ancora più somigliante all'esemplare.

E, dunque, poiché quell'esemplare è un vivente eterno, così anche quest'universo, per quanto era in suo potere, Egli cercò di renderlo simile ad esso.

Ora abbiamo notato che la natura del Vivente è eterna, e che questa non era possibile adattarla perfettamente a ciò che è generato. Pertanto Egli *pensò di produrre una immagine mobile dell'eternità*, e mentre costituisce l'ordine del cielo, *dell'eternità che permane nell'unità fa un'immagine eterna che procede secondo il numero, che è appunto quella che noi abbiamo chiamato tempo*.

Infatti i giorni e le notti e i mesi e gli anni, che non esistevano prima che il cielo fosse generato, Egli li generò e produsse insieme alla costituzione del cielo medesimo. E tutte queste sono parti del tempo, e l'*era* e il *sarà* sono forme generate di tempo, che non ci accorgiamo di riferire alla essenza eterna in modo non corretto. Infatti diciamo che essa *era*, *è* e *sarà*, mentre ad essa, secondo il vero ragionamento, solamente l'*è* si addice, mentre l'*era* e il *sarà* conviene che si dicano della generazione che si svolge nel tempo.

In effetti questi sono movimenti, mentre a ciò che è sempre immobilmente identico non conviene divenire né più vecchio né più giovane nel corso del tempo, né l'essere nato ad un certo momento, né il nascere ora, né l'essere in avvenire: nulla insomma gli conviene di quanto la generazione ha conferito alle cose che si muovono nell'ordine del sensibile, che sono forme del tempo che imita l'eternità e si muove ciclicamente secondo il numero³⁶.

³⁶ *Timeo*, 37 C 6 - 38 A 8: Ὁς δὲ κινήθην αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν

Dunque, per Platone « il tempo fu generato insieme con il cielo », e « secondo il modello »³⁷; e così, riproducendo questo modello, il tempo e il cielo, fatti insieme, sono e saranno sempre (il tempo perirebbe insieme al cielo, se, per ipotesi, il cielo perisse; e, naturalmente, anche viceversa).

Pertanto, Platone formula una tesi veramente dirompente, e che gli stessi suoi discepoli non sapranno recepire in maniera adeguata, o intendendola in chiave allegorico-didattica, o confutandola, come fece Aristotele. La netta distinzione fra l'eterno e il tempo, e la precisazione che non è corretto applicare all'eterno « era » e « sarà », risolvono in partenza tutta una serie di difficoltà, che nella storia del pensiero occidentale sono state sollevate a vari livelli e a varie riprese.

Platone, pertanto, spiega la produzione del Sole, della Luna e degli altri astri in connessione con la creazione del tempo, appunto per garantire la *distinzione e la conservazione dei numeri del tempo*, e così conclude:

La notte, dunque, ed il giorno nacquero così per queste ragioni e sono il ciclo del movimento circolare uno e sapientissimo. E il mese si compie quando la Luna, dopo aver percorso il proprio cerchio, raggiunga il Sole. E l'anno quando il Sole abbia percorso il proprio cerchio.

αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὁμοίον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον αἰδίων ὄν, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζώου φύσις ἐτύγχανεν οὔσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲ δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνω συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται· ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίων οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι — κινήσεις γὰρ ἔστων, τὸ δὲ αἰεὶ κατὰ ταῦτά ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰς αὐθις ἔσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσῆψεν, ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἶδη.

³⁷ *Timeo*, 38 B 6-8: Χρόνος [...] μετ' οὐρανοῦ γέγονεν [...] κατὰ τὸ παράδειγμα [...].

Invece ai cicli degli altri pianeti, poiché gli uomini, se non pochi tra molti, non ne hanno conoscenza, non danno un nome, né li misurano reciprocamente gli uni con gli altri *coi numeri*, di modo che, per così dire, *non sanno che anche i moti di questi pianeti sono tempo*, pur avendone bisogno in quantità smisurate ed in modi mirabilmente vari. Tuttavia non è impossibile comprendere che *il numero perfetto del tempo compie l'anno perfetto*, quando le velocità di tutti gli otto cicli compendosi nello stesso tempo rispettivamente ritornino al principio misurate dal cerchio dell'Identico, che procede in maniera uniforme.

In questo modo e per queste ragioni furono generati quanti degli astri procedendo per il cielo hanno ritorni, *affinché questo cosmo fosse somigliantissimo al Vivente perfetto e intelligente, al fine dell'imitazione della natura eterna di questo*³⁸.

Ma il modo in cui il Demiurgo realizza *l'unità-nella-molteplicità* con la *mediazione del numero* trova la sua massima espressione nella creazione dell'anima.

Di questa dobbiamo ora parlare, sia pure in maniera sintetica.

VIII. IL DEMIURGO E LA CREAZIONE DELL'ANIMA SECONDO UNA STRUTTURA GEOMETRICA E NUMERICA

1. *L'anima come « mescolanza »*

Ci resta ancora da interpretare un punto-chiave del *Timeo*, vale a dire la complessa questione della creazione dell'anima³⁹,

³⁸ *Timeo*, 39 C 1 - E 2: νύξ μὲν οὖν ἡμέρα τε γέγονεν οὕτως καὶ διὰ ταῦτα, ἢ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περιόδου· μεις δὲ ἐπειδὴν σελήνη περιελθοῦσα τὸν ἑαυτῆς κύκλον ἥλιον ἐπικαταλάβῃ, ἐνιαυτὸς δὲ ὅπου ταν ἥλιος τὸν ἑαυτοῦ περιέλθῃ κύκλον. τῶν δ' ἄλλων τὰς περιόδους οὐκ ἐννενοηκότες ἄνθρωποι, πλὴν ὀλίγοι τῶν πολλῶν, οὔτε ὀνομάζουσιν οὔτε πρὸς ἄλληλα συμμετροῦνται σκοποῦντες ἀριθμοῖς, ὥστε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασιν χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας, πλήθει μὲν ἀμηχάνω χρωμένας, πεποικιλμένας δὲ θαυμαστῶς· ἔστιν δ' ὅμως οὐδὲν ἥττον κατανοῆσαι δυνατόν ὡς ὅ γε τέλος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἀπασῶν τῶν ὀκτῶ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα συμπερανθέντα τάχῃ σχῆ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταύτου καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλω. κατὰ ταῦτα δὴ καὶ τούτων ἕνεκα ἐγεννήθη τῶν ἀστρῶν ὅσα δι' οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχεν τροπὰς, ἵνα τόδε ὡς ὁμοιότατον ἦ τῷ τελέω καὶ νοητῷ ζῶω πρὸς τὴν τῆς διαιωνίας μίμησιν φύσεως.

³⁹ Per uno stato della questione su questo tema, si veda ISNARDI PARENTE, *L'interpretazione di « Timeo »* 35 A sgg., in: ZELLER-ISNARDI PARENTE, pp. 197-203.

che il Demiurgo attua mediante una *mescolanza di tre realtà*, e producendo così *una unica Idea* (εἰς μίαν ἰδέαν). In questo modo il Demiurgo crea la realtà più cospicua che costituisca la sfera degli « intermedi », ossia quella realtà che sta a mezzo fra gli Intelligibili e i sensibili, che, come vedremo, è una realtà sintetica e mediatrice per eccellenza.

Incominciamo dal passo più importante.

L'anima, poi, non così come noi che incominciamo a parlarne da ultimo, Dio la creò più giovane del corpo, perché nel congiungerla col corpo non avrebbe permesso che il più anziano fosse sottomesso al più giovane. Ma noi, in certo qual modo, come partecipiamo del caso e della ventura, a quel modo appunto anche parliamo. Egli, invece, costituì l'anima per nascita e per virtù anteriore al corpo e più antica di esso, come quella che doveva essere signora e dominatrice del corpo che era da essa dominato.

E la costituì di queste cose e nella maniera che segue.

*Dell'essere indivisibile che è sempre identico e di quello divisibile che si genera nei corpi, compose dall'uno e dall'altro nel mezzo una terza forma di essere. E poi della natura dell'Identico e del Diverso di nuovo, nello stesso modo, costituì un composto in mezzo al genere indivisibile di essi e a quello che è divisibile per i corpi. E presi tutti e tre, li mescolò tutti insieme in modo da farne una unica Idea, conciliando a forza la natura del Diverso, che non si voleva mescolare, a quella dell'Identico, e mescolando queste insieme con l'Essere. E dopo aver fatto delle tre una unità, divise di nuovo questa intera unità in tante parti quante conveniva, ciascuna delle quali risultava dell'Identico e del Diverso e dell'Essere*⁴⁰.

⁴⁰ *Timeo*, 34 B 10 - 35 B 3: Τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν — οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἶασεν — ἀλλὰ πῶς ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῆ ταύτη πη καὶ λέγομεν, ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσιν ἀρξομένου συνεστήσατο ἐκ τῶνδὲ τε καὶ τοιῶδε τρόπῳ. τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος· τῆς τε ταύτου φύσεως αὐτῆς περὶ καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταύτον συναρμόττων βίᾳ. μίγνυς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν. πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἐκ τε ταύτου καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην.

La prima parte di questo passo non presenta difficoltà.

Infatti, la « anteriorità » della creazione dell'anima rispetto al corpo, ovviamente, non va interpretata in senso cronologico, dato che, come sopra abbiamo visto, il tempo viene creato insieme con il corpo sensibile, e quindi nasce *insieme ad esso*. L'anima è « anteriore e più antica » (πρωτέρα καὶ πρεσβυτέρα), perché *domina* (ἄρχει) il corpo, e pertanto è *anteriore gerarchicamente*, ossia per la sua stessa natura ontologica.

La seconda parte del passo, invece, risulta veramente difficile, ed è stata oggetto di molti fraintendimenti; e solo alcuni specialisti hanno recepito la corretta esegesi, che già nell'ambito del paradigma tradizionale è stata in larga misura guadagnata; invece nell'ambito del nuovo paradigma, come vedremo, essa raggiunge la sua formulazione più compiuta ed adeguata.

Grube ha dato i primi contributi⁴¹, che Cornford ha recepito e sviluppato nel suo commentario al *Timeo*⁴², e che poi studiosi come Cherniss⁴³ hanno imposto in larga misura, almeno fra gli specialisti.

Già dalla nostra traduzione, che tiene conto appunto di questi guadagni, e in particolare della giusta scansione e della esatta costruzione del testo che ne consegue, questo risulta abbastanza chiaro. La « mescolanza » da cui l'anima deriva non è una sola, bensì *duplice e a differenti livelli*: (1) dapprima, il Demiurgo produce tre generi intermedi fra tre coppie di estremi; (2) successivamente fra questi tre intermedi Egli opera una mescolanza, creando in questo modo l'anima.

Ecco come Cherniss indica chiaramente la giusta esegesi del testo: « Correttamente interpretato, il passo sostiene, da una parte, un indivisibile "Identico" e un indivisibile "Diverso", paralleli all'indivisibile "Essere", e da un'altra parte un divisibile "Identico" e un divisibile "Diverso", paralleli al divisibile "Essere". I primi tre sono chiaramente le Idee di Identità e di Diver-

⁴¹ G.M.A. GRUBE, *The Composition of the World-Soul in Timaeus 35 A-B*, « Classical Philology », 27 (1932), pp. 80-82.

⁴² CORNFORD, *Plato's Cosmology...*, pp. 60 ss.

⁴³ CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy...*, pp. 408 s.

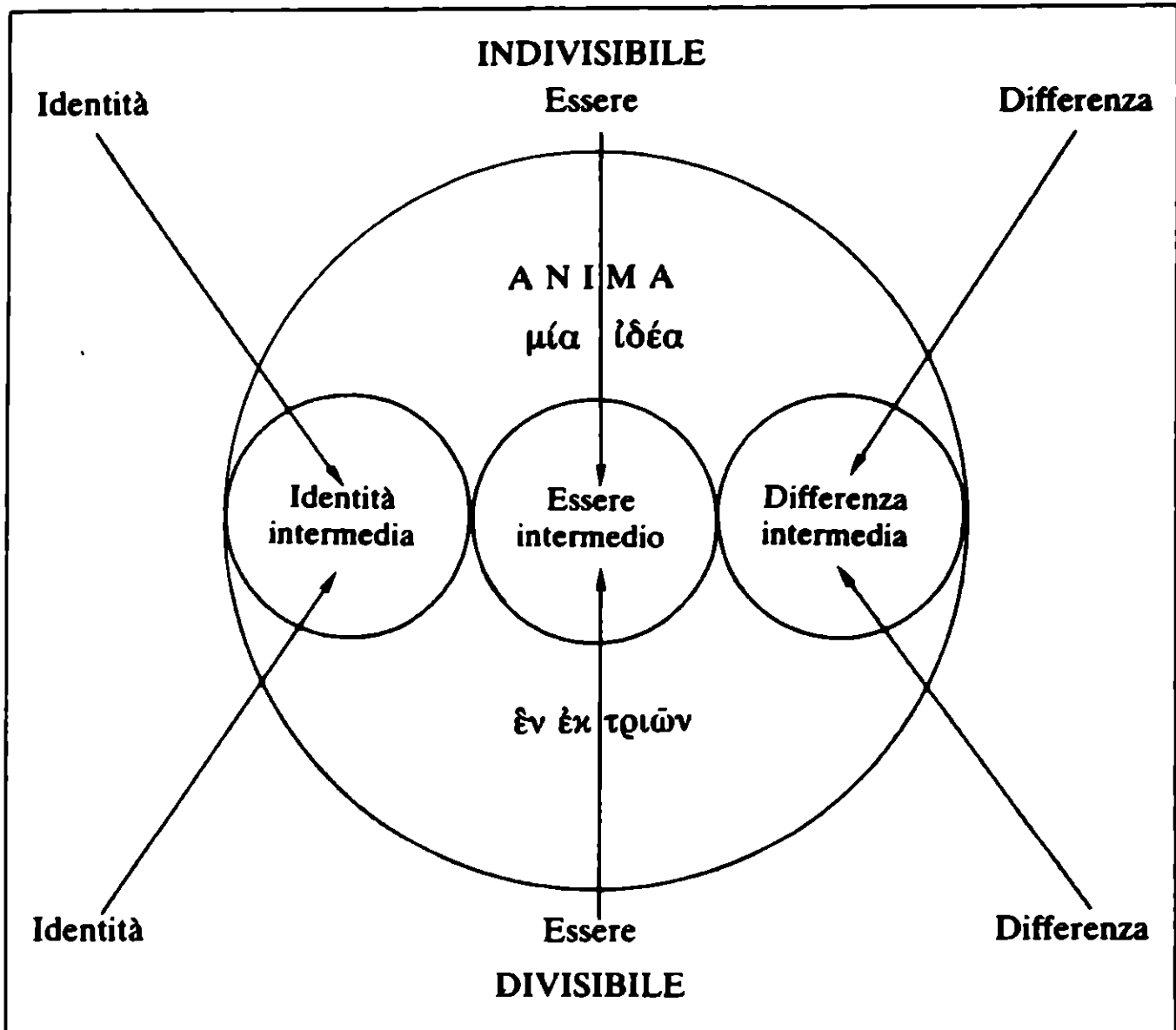
sità ed Essere, che compaiono nella discussione della intercomunicazione delle Idee in *Sofista* 254 D - 259 D; i secondi tre sono le dispersioni o, in altre parole, le imitazioni (μιμήματα) di queste Idee nello spazio (cfr. *Timeo* 52 A-C). Tra ciascuna di queste tre coppie il Demiurgo costruisce un intermedio, un *terzo genere* di Essere, Identità e Diversità; e sono *questi tre intermedi* che si mescolano in unità per formare l'anima. Si deve osservare, inoltre, che la mescolanza preliminare di un terzo genere di Essere (τρίτον οὐσίας εἶδος) tra l'Essere indivisibile e quello divisibile — e così pure di un terzo genere di Identità e Differenza fra i loro generi indivisibili e divisibili — è semplicemente la figura platonica che esprime la costituzione di un mezzo tra due estremi [...]. Grube (*op. cit.*, p. 81) nota che i primi componenti non vengono esauriti nella mescolanza, mentre gli intermedi nella loro totalità vanno a formare l'“anima del mondo”. Questo significa in realtà che nessuno dei due estremi è *nella* “composizione” ma l'anima è una unità di vari fattori, ciascuno dei quali è un mezzo tra gli estremi dell'ideale e del fenomenico »⁴⁴.

Una ulteriore chiarificazione può essere apportata dal seguente schema, che illustra le due mescolanze:

<i>Prima mescolanza</i>		<i>Seconda mescolanza</i>
(1) Essere indivisibile (2) Essere divisibile	(1) Essere intermedio	(1)
(1) Identità indivisibile (2) Identità divisibile	(2) Identità intermedia	(2)
(1) Differenza indivisibile (2) Differenza divisibile	(3) Differenza intermedia	(3)
		Idea unica dell'Anima unità fatta di tre componenti

Infine una percezione visiva sintetica delle due mescolanze può essere tracciata in questo modo:

⁴⁴ CHERNISS, *Aristotle's Criticism...*, p. 409, nota 337.



2. La posizione intermedia dell'anima e la sua struttura analogica

Dunque, (1) la prima mescolanza dà origine a tre realtà intermedie: (a) un Essere intermedio fra l'Essere indivisibile e l'Essere divisibile, (b) una Identità intermedia fra Identità indivisibile e Identità divisibile, (c) una Differenza intermedia fra Differenza indivisibile e Differenza divisibile. (2) La seconda mescolanza avviene invece fra le tre realtà intermedie — Essere intermedio, Identità intermedia e Differenza intermedia — in modo da formare una *unità derivante da tre realtà*, e successivamente viene matematicamente strutturata in maniera conveniente.

Come ben si vede, nella mescolanza si incrociano due forme

di opposti, in senso (per così dire) *verticale* e *orizzontale*, e in questo modo vengono unificati. Gli opposti dell'Indivisibile e del Divisibile, che esprimono il piano del soprasensibile e del sensibile, indicano in senso verticale i due piani che entrano nella strutturazione dell'anima; e la composizione dell'Identico, del Diverso e dell'Essere già mediati in senso verticale, indica la mescolanza orizzontale degli opposti e la loro armonizzazione. Con questo senza dubbio Platone ha voluto esprimere in modo perfetto *la cifra « intermedia » dell'anima, che in qualche modo rispecchia l'intera realtà.*

Inoltre, questa duplice mescolanza incrociata ci fa capire le linee dell'impianto metafisico generale del sistema platonico. Le grandi sfere della realtà che includono tutte le ulteriori suddivisioni, come ormai ben sappiamo, sono tre: quella di natura *ideale*, quella *intermedia* e quella *sensibile*. L'Essere (οὐσία) che il Demiurgo compone, mescolando l'Essere indivisibile e l'Essere divisibile, ridà esattamente *la struttura dell'Essere intermedio*, che, sintetizzandoli, media l'Essere indivisibile (l'Essere della prima sfera) e l'Essere divisibile (l'Essere della sfera più bassa).

Si noti come questo spieghi benissimo ciò che Aristotele riferisce degli « intermedi » in generale, che sono tali appunto perché differiscono dai sensibili in quanto sono *immobili ed eterni*, e dalle Idee perché ve ne sono *molti simili*, mentre ciascuna Idea è una e individua. E in effetti, l'Anima del mondo è una sola (μία ἰδέα, ἓν), ma proprio in senso « intermedio », in quanto, come vedremo, dai medesimi componenti e da una mescolanza molto simile, il Demiurgo trae tutte le anime razionali, quelle delle stelle e degli astri e quelle degli uomini, e dunque *molte anime simili*. Ma su questo dovremo tornare ancora più avanti.

È ben vero che Aristotele parla di enti intermedi « matematici »; ma l'anima è strettamente connessa agli enti matematici ed ha una struttura geometrica e matematica essenziale, e quindi reca connotati proprio di natura matematica. In più essa ha l'intelligenza, e come tale è più perfetta, ed è possibile che l'intera sfera degli enti matematici rientri *in qualche modo* (almeno in parte) proprio nella sfera dell'anima. Ma su questo punto non vogliamo entrare in questa sede.

Dunque, la terza forma di essere è *l'intermedio-sintetico delle altre due forme di essere*. E come ogni altra forma di essere implica una struttura bipolare, come abbiamo visto, anche

l'anima ha struttura bipolare, ma incrociata, e proprio da questa deriva la sua struttura intermedia.

Ma quello che interessa rilevare in modo particolare è il significato emblematico che assume il fatto che dal Demiurgo *non vengano mescolate le componenti prime, ma proprio quelle intermedie ottenute con una prima mescolanza.*

Da questo è possibile dedurre abbastanza chiaramente quanto già a più riprese abbiamo ribadito, ossia che *la struttura dei tre piani dell'essere non è identica, ma analogica.* E quindi si ricava in maniera chiarissima che non ci troviamo di fronte ad un semplice deduzionismo. In effetti, se le varie forme dell'Uno (e quindi l'Identità a differenti livelli) possono ben dedursi a guisa di esplicazione del primo Uno a gradi diversi ossia come unificazione del molteplice che via via si amplia, non è così per la molteplicità (per la Diade) ossia per il Principio antitetico all'Uno. Infatti in tutto il *Timeo* (così come anche in dialoghi precedenti) Platone mette in evidenza l'esistenza di un Principio opposto *sensibile*, che, come più volte abbiamo avuto modo di ribadire, *ha uno spessore ontologico non ricavabile in alcun modo dal Principio opposto intelligibile.*

In breve, tutte le forme dell'Uno sono derivabili dal primo Uno; invece le varie forme del Principio materiale *non sono deducibili dal Primo principio materiale intelligibile*; in particolare non è ricavabile per semplice deduzione da esso il Principio materiale sensibile, che con il primo è solo *analogicamente assimilabile*. Insomma, in tutti i modi Platone ci fa comprendere che il mondo sensibile non nasce semplicemente da una gradazione diversa della unificazione e determinazione di un Principio opposto, che resti qualitativamente uguale e che assuma solamente un differente spessore quantitativo, bensì da un Principio opposto che ha una natura sua (sensibile) che si manifesta in vari modi, e che si riporta alla Diade *analogicamente*.

Per tornare al problema da cui siamo partiti, sembrerebbe che gran parte della sfera della realtà intermedia sia opera del Demiurgo e che sia stata da lui prodotta proprio *al fine di poter calare il mondo intelligibile nel sensibile, ossia al fine di strutturare il Principio materiale sensibile secondo le Forme intelligibili.* In questo passaggio intermedio il Demiurgo non fa intervenire solamente i numeri e i rapporti numerici, ma anche

le dimensioni e i rapporti dimensionali, i quali costituiscono le condizioni del passaggio dall'intelligibile al sensibile, e quindi fondano la struttura razionale che il sensibile deve avere.

Ed è questo il punto che ora dobbiamo, sia pure in breve, esaminare.

3. *La struttura geometrica dell'anima, la sua determinazione numerica e la sua capacità di muovere se medesima*

Come dicevamo sopra, l'anima ha caratteristiche geometriche speciali.

Robin (che è stato il primo a studiare sistematicamente il nostro dialogo alla luce della tradizione indiretta) aveva già rilevato molto chiaramente questo punto: « I termini di Indivisibile e di Divisibile e la rappresentazione stessa dell'anima configurata geometricamente suggeriscono l'idea, fatta apposta per sconcertarci, che l'anima, secondo Platone, sia una grandezza. In effetti Dio, dopo aver posto l'anima del mondo al centro del corpo sferico del mondo, la estende in tutti i sensi fino alla periferia di questo corpo, e lo avvolge per intero. Ora, Aristotele dice espressamente, egli pure, che l'anima è intrecciata al corpo e che è una grandezza »⁴⁵.

In effetti nel *Timeo* Platone scrive:

Tutto questo ragionamento il Dio che sempre è fece attorno al Dio che ad un certo momento doveva essere, e produsse un corpo liscio ed omogeneo e da tutte le parti equidistante dal centro, perfetto ed intero, e costituito di corpi perfetti.

*E posta l'anima nel mezzo di esso, la distese per ogni parte, e con questa stessa avvolse anche al di fuori tutto intorno il corpo di esso, e in questo modo costituì un cielo circolare che gira in cerchio, unico e solitario, ma per virtù sua capace di stare con se stesso, ed esso stesso conoscitore ed amatore di se medesimo in modo adeguato. Per tutte queste ragioni egli generò questo Dio felice*⁴⁶.

⁴⁵ ROBIN, *Études sur la signification et la place de la physique...*, p. 372.

⁴⁶ *Timeo*, 34 A 8 - B 9: Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λεῖτον καὶ ὁμαλὸν πανταχῆ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλειον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν· ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὸς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα

E poco più avanti ribadisce:

E una volta che fu compiuta tutta quanta la costituzione dell'anima, secondo l'intelligenza di Colui che l'ha costituita, dopo di questo Egli compose dentro di esso tutto quanto ha carattere corporeo, e congiungendo il centro di questo con il centro dell'anima li armonizzò.

*E l'anima, estesa dal centro fino al cielo estremo, avvolgendolo in cerchio dal di fuori, rivolgendosi in se medesima, diede origine al divino principio di una vita inesauribile e sapiente per tutto quanto il tempo*⁴⁷.

E i discepoli, con alla testa Speusippo, si mossero esattamente in questa direzione, come da questo frammento risulta molto bene:

Dopo queste cose trattò di coloro che estendono alla sostanza dell'anima la sostanza matematica. In certo senso la figura è un genere di essa, essendo un limite dell'estensione, ed essa stessa è estensione. Fra essi così la definirono il platonico Severo, e Speusippo con la definizione « *Idea dell'esteso in tutti i sensi* »⁴⁸.

Ma c'è di più. Platone mette in rilievo non solo la *struttura dimensionale* dell'anima, ma altresì la sua complessa *struttura numerica*, e soprattutto richiama in maniera accentuata l'attenzione del lettore sul fatto che questa struttura numerica coincide con quella musicale, e che appunto per questo i movimenti che l'anima imprime al mondo sono armonici.

αὐτῇ περιεκάλυψεν, καὶ κύκλω δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἓνα μόνον ἔρημον κατέστησεν, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνῶριμον δὲ καὶ φίλον ἰκανῶς αὐτὸν αὐτῷ. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.

⁴⁷ *Timeo*, 36 D 8 - E 5: 'Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέση συναγαγὼν προσήρμοσεν· ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλω τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτῇ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.

⁴⁸ GIAMBlico presso STOBEO, *Ecl.* I 49, p. 363, 26 ss. WACHSMUTH = SPEUSIPPO, fr. 40 LANG = fr. 96 ISNARDI PARENTE: μετὰ δὴ ταῦτα τοὺς εἰς μαθηματικὴν οὐσίαν ἐντιθέντας τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς καταλέγω διευκρινεμένως. ἔστι δὴ γένος ἓν τι αὐτῆς τὸ σχῆμα, πέρας ὃν διαστάσεως καὶ αὐτῇ διάστασις. ἐν αὐτοῖς μὲν οὖν τούτοις Σεβῆρος ὁ πλατωνικὸς αὐτὴν ἀφωρίσατο, ἐν ἰδέᾳ δὲ τοῦ πάντῃ διαστατοῦ Σπεύσιππος κτλ.

Riportiamo il testo, che è assai significativo, malgrado la sua grande complessità, in cui Platone spiega come il Demiurgo abbia diviso la « mescolanza » imponendo all'anima un automovimento e una struttura numerica:

E cominciò a dividere nel modo che segue.

In primo luogo tolse una parte, e dopo di questa ne tolse una doppia di essa, e poi una terza che era una volta e mezzo la seconda e tre volte la prima, poi una quarta che era doppia della seconda, poi una quinta che era tripla della terza, poi una sesta che era otto volte la prima e infine una settima che era ventisette volte la prima.

Dopo di ciò, riempì completamente gli intervalli doppi e tripli, recidendo ancora dal tutto delle parti e ponendole intermedie fra questi, in modo che in ciascun intervallo ci fossero due medi, e l'uno superasse un estremo e fosse superato dall'altro di una medesima porzione, e l'altro superasse e fosse superato dalla stessa quantità numerica. E, risultando da questi legami altri intervalli negli intervalli di prima, ossia di una volta e mezzo, di una volta e un terzo, e di una volta e un ottavo nell'ambito degli intervalli precedenti, riempì con un intervallo di uno e un ottavo gli intervalli di uno e un terzo, lasciando una parte di ciascuno di essi in modo che l'intervallo di questa parte lasciata, in rapporto di numero a numero avesse i suoi termini come 256 in rapporto a 243.

La mescolanza adoperata da cui Egli recideva, fu in tal modo interamente adoperata.

Ora dopo aver divisa tutta questa composizione in due nella lunghezza e dopo aver adattata rispettivamente una metà sopra l'altra metà in modo simile alla lettera X, Egli piegò in un punto queste metà in forma di cerchio, connettendole ciascuna con sé e tra di loro nel punto che era esattamente opposto alla prima intersezione e le involse tutto intorno nel movimento che ruota nel medesimo modo; e l'uno dei cerchi lo fece di fuori, l'altro, invece, dentro.

E il movimento esterno stabilì che fosse della natura dell'Identico e quello interno della natura del Diverso.

Il movimento che è della natura dell'Identico lo fece girare secondo il lato a destra e quello del Diverso lo fece girare secondo la diagonale a sinistra. E diede il dominio al movimento circolare dell'Identico e omogeneo; e lasciò questo unico ed indiviso. Invece, dopo aver diviso il movimento interno sei volte in sette cerchi diseguali secondo l'intervallo del doppio e quello del triplo, ciascuno in numero di tre, ordinò ai cerchi di muoversi in senso contrario gli uni agli altri, tre in modo uguale in velocità, e gli altri quattro in mo-

do diseguale tra loro e rispetto agli altri tre, ma muovendosi secondo una regola ⁴⁹.

In questa stessa direzione hanno proseguito anche i discepoli di Platone, e Senocrate definì addirittura l'anima come « *un numero che muove se stesso* » ⁵⁰.

4. Alcuni rilievi di Aristotele su questo tema in connessione con le « *Dottrine non scritte* »

Già da tempo gli studiosi hanno ricostruito la complessa trama numerica qui tracciata da Platone, e il lettore la potrà trovare chiaramente esposta nel commentario al *Timeo* di Cornford, il quale mette bene in rilievo anche le corrispondenze con gli accordi musicali ⁵¹.

Ma non è questo il punto che qui maggiormente ci interessa.

⁴⁹ *Timeo*, 35 B 4 - 36 D 7: ἤρχετο δὲ διαιρεῖν ὧδε. μίαν ἀφεῖλεν τὸ πρῶτον ἀπὸ παντὸς μοῖραν, μετὰ δὲ ταύτην ἀφήρει διπλασίαν ταύτης, τὴν δ' αὖ τρίτην ἡμιολίαν μὲν τῆς δευτέρας, τριπλασίαν δὲ τῆς πρώτης, τετάρτην δὲ τῆς δευτέρας διπλῆν, πέμπτην δὲ τριπλῆν τῆς τρίτης, τὴν δ' ἕκτην τῆς πρώτης ὀκταπλασίαν, ἑβδόμην δ' ἑπτακακαιοσιπλασίαν τῆς πρώτης· μετὰ δὲ ταῦτα συνεπληροῦτο τὰ τε διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα, μοίρας ἔτι ἐχειῖθεν ἀποτέμνων καὶ τιθεὶς εἰς τὸ μεταξὺ τούτων, ὥστε ἐν ἐκάστῳ διαστήματι δύο εἶναι μεσότητος, τὴν μὲν ταύτῳ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσαν καὶ ὑπερεχομένην, τὴν δὲ ἴσω μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑπερέχουσαν, ἴσω δὲ ὑπερεχομένην. ἡμιολίων δὲ διαστάσεων καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδόων γενομένων ἐκ τούτων τῶν δεσμῶν ἐν ταῖς πρόσθεν διαστάσεσιν, τῷ τοῦ ἐπογδόου διαστήματι τὰ ἐπίτριτα πάντα συνεπληροῦτο, λείπων αὐτῶν ἐκάστου μόριον, τῆς τοῦ μορίου ταύτης διαστάσεως λειφθείσης ἀριθμοῦ πρὸς ἀριθμὸν ἐχούσης τοὺς ὄρους ἕξ καὶ πεντήκοντα καὶ διακοσίων πρὸς τρία καὶ τετταράκοντα καὶ διακόσια. καὶ δὴ καὶ τὸ μειχθέν, ἕξ οὐ ταῦτα κατέτεμνε, οὕτως ἤδη πᾶν κατανηλώκει. ταύτην οὖν τὴν σύστασιν πᾶσαν διπλῆν κατὰ μῆκος σχίσας, μέσσην πρὸς μέσσην ἑκατέραν ἀλλήλαις οἷον χει προσβαλὼν κατέχαμψεν εἰς ἐν κύκλῳ, συνάψας αὐταῖς τε καὶ ἀλλήλαις ἐν τῷ καταντικρῷ τῆς προσβολῆς, καὶ τῇ κατὰ ταῦτὰ ἐν ταύτῳ περιαγομένη κινήσει περίξ αὐτὰς ἔλαβεν, καὶ τὸν μὲν ἔξω, τὸν δ' ἐντὸς ἐποιεῖτο τῶν κύκλων. τὴν μὲν οὖν ἔξω φορὰν ἐπεφήμισεν εἶναι τῆς ταύτου φύσεως, τὴν δ' ἐντὸς τῆς θατέρου. τὴν μὲν δὴ ταύτου κατὰ πλευρὰν ἐπὶ δεξιὰ περιήγαγεν, τὴν δὲ θατέρου κατὰ διάμετρον ἐπ' ἀριστερά, κράτος δ' ἔδωκεν τῇ ταύτου καὶ ὁμοίου περιφορᾷ· μίαν γὰρ αὐτὴν ἄσχιτον εἶασεν, τὴν δ' ἐντὸς σχίσας ἕξαχῆ ἑπτὰ κύκλους ἀνίσους κατὰ τὴν τοῦ διπλασίου καὶ τριπλασίου διάστασιν ἐκάστην, οὐσῶν ἑκατέρων τριῶν, κατὰ τάναντία μὲν ἀλλήλοις προσέταξεν ἰέναι τοὺς κύκλους, τάχει δὲ τρεῖς μὲν ὁμοίως, τοὺς δὲ τέτταρας ἀλλήλοις καὶ τοῖς τρισὶν ἀνομοίως, ἐν λόγῳ δὲ φερομένους.

⁵⁰ Cfr. SENOCRATE, fr. 60 HEINZE = fr. 165-187 ISNARDI PARENTE.

⁵¹ CORNFORD, *Plato's Cosmology...*, pp. 67 ss.

Noi vogliamo infatti individuare alcuni nessi fondamentali di questi passi con le « Dottrine non scritte », che in piccola, ma significativa misura Aristotele ci ha tramandato nel seguente passo, che in un punto particolare già conosciamo⁵². Dopo aver ricordato che Empedocle considerava l'anima come costituita da tutti gli elementi, lo Stagirita scrive:

Nella stessa maniera anche Platone nel *Timeo* fa derivare l'anima dagli elementi: infatti il simile viene conosciuto con il simile, e gli oggetti sono costituiti dai Principi. Similmente anche nelle cose dette nell'opera *Sulla filosofia* è stato stabilito che il Vivente in sé deriva dall'Idea stessa di Uno, dalla prima Lunghezza, Larghezza e Profondità, e le altre cose in maniera simile. Inoltre, detto in altro modo, l'Intelletto è l'Uno, la Scienza il Due (infatti in un solo modo tende all'Uno), l'Opinione il Numero della superficie, la Scienza quello del Solido. In effetti i Numeri venivano detti le Idee stesse e i Principi, ma essi derivano dagli elementi. Gli oggetti sono poi distinti alcuni mediante l'Intelletto, altri mediante la scienza, altri mediante l'opinione, altri mediante la sensazione, e i Numeri stessi sono le Idee degli oggetti⁵³.

Orbene, gli « elementi » di cui l'anima è costituita sono strutturalmente connessi con quelli di cui è costituito il « vivente-in-sé », di cui abbiamo già sopra parlato: Uno, Lunghezza, Larghezza, Profondità. E come per il vivente-in-sé, così anche per l'anima questa struttura dimensionale rappresenta il modello, che, attuandosi nel sensibile, gli dà forma corporea. L'anima è, dunque, quella dimensione di linea e superficie *plasmatrice e for-*

⁵² Per uno stato della questione concernente i problemi suscitati da questo fatto, si veda ISNARDI PARENTE, *La testimonianza di Aristotele in « De anima » 404 b 18 sgg.*, in: ZELLER-ISNARDI PARENTE, pp. 153-164.

⁵³ ARISTOTELE, *De anima*, A 2, 404 b 16-27 (= GAISER, *Test. Plat.*, 25 A): τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ ΤΙΜΑΙΩΙ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γινώσκεισθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἐνὸς ιδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως· ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἓν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο (μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἓν), τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ. οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἶδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων· κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῶ, τὰ δὲ ἐπιστήμη, τὰ δὲ δόξη, τὰ δ' αἰσθήσει· εἶδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων.

matrice del corpo. Pertanto, essa è ciò che de-limita e de-termina il fisico, e quindi ha funzione di *peras*, ossia di *limite*.

Su questo tema Gaiser fornisce i guadagni più avanzati delle ricerche, e le sue conclusioni costituiscono un punto di riferimento fondamentale⁵⁴. In particolare, egli mette in evidenza il perfetto parallelismo e le esatte intersezioni analogiche (a) fra i Numeri (ideali): 1, 2, 3, 4; (b) le dimensionalità spaziali: unità, linea, superficie, profondità; (c) le facoltà conoscitive: intelletto, scienza, opinione, sensazione, con il seguente schema che chiarisce notevolmente il testo di Aristotele⁵⁵.

MONDO DELLE IDEE	UNO	DUE	TRE	QUATTRO
Anima	intelletto "unità"	scienza "lunghezza"	opinione "larghezza"	sensazione "profondità"
Fenomeni	(punto)	linea	superficie	corpo

Chi ha compreso quanto sopra abbiamo precisato, a proposito del significato della dottrina dei Numeri ideali, a questo punto non faticherà più ad orientarsi.

Ma ecco come si possono spiegare le corrispondenze fra le facoltà conoscitive e le dimensioni metafisiche e geometriche.

(a) L'intuizione intellettiva veniva detta Uno, perché essa è una sorta di *unificazione* con l'oggetto intuito. In generale, è proprio dell'intuizione intellettiva il processo sinottico-unificante, che porta appunto al coglimento dell'unità dell'Idea, facendosi *uno* con essa. E questo è possibile a motivo della stessa natura ontologica unificante dell'intelletto (si ricordi ciò che abbiamo detto a proposito della *Repubblica* su questo tema).

(b) La scienza è Diade (due), numero proprio della retta

⁵⁴ Cfr. GAISER, *Platons...*, pp. 41-66.

⁵⁵ Cfr. GAISER, *Platons...*, p. 46 (si veda anche lo schema a p. 47).

(che ha una struttura diadica), nel senso che parte da premesse e arriva *linearmente* a conclusione unitaria (all'unità dell'oggetto), procedendo in modo retto da un punto di partenza a un punto di arrivo.

(c) L'opinione è invece la Triade, ossia il numero tre, proprio della superficie (che ha una struttura triadica), in quanto, nel suo poter essere sia vera sia falsa, devia dal tragitto lineare, muovendosi verso un terzo punto che è fuori dalla retta che unisce il punto di partenza e quello di arrivo e uni-ficante della pura scienza.

(d) Infine, la sensazione è il numero quattro e quindi il numero del solido che ha struttura tetradica, appunto perché ha a che fare con i solidi, e quindi possiede in maniera analogica strutturazione simile.

Questo punto dagli studiosi è stato da tempo ben chiarito.

Il passo di Aristotele nel suo complesso indica esplicitamente che nella totalità del reale i primi quattro numeri risultano determinanti, e, in maniera analogica, lo sono anche nell'anima e nella conoscenza, nel senso che abbiamo indicato. In particolare, per quanto riguarda la conoscenza, potremmo definire questa concezione numerico-geometrica analogica come un modo di esprimere con forte astrazione esoterica il concetto-base che il simile conosce il simile.

Naturalmente, come abbiamo più volte ripetuto, si deve tenere ben presente che in questa rilettura di Platone è *necessario dare rilievo alla analogia di questi nessi, e non intenderli come nessi identificanti.*

Ecco come Gaiser stesso rileva bene questo punto: « Il pensiero fondamentale di Platone sembra consistere in questo, che la medesima struttura si presenta ovunque *in maniera analogica*: essa determina la costruzione del mondo delle Idee, la compagine dell'anima e la connessione di tutte le cose in generale. Così si può in effetti spiegare perché l'anima sia in grado di accogliere e di distinguere in sé tutto. I diversi sviluppi di una struttura fondamentale verosimilmente devono essere graduati in maniera conseguente l'uno rispetto all'altro, così come i corrispettivi ambiti dell'essere. Nel *mondo delle Idee* le Dimensioni si presentano, come risulta dall'informazione di Aristotele, in forma ideale e totalmente originaria; nell'*anima* si presentano verosimilmente in forma subordinata e di secondo rango; e nell'ambito dei *corpi*

esse si presentano da ultimo in una maniera visibile e concreta »⁵⁶.

E ancora più chiaramente Gaiser ribadisce: « La compagine dell'essere è dunque per Platone [...] in particolare e in generale determinata dalla medesima struttura, e per la verità mediante una struttura che può venire descritta in maniera geometrico-matematica. Ancor più chiaramente è ora da vedersi come l'anima stia in rapporto con ogni essere e come *riunisca in sé tutto analogicamente*: la struttura interiore dell'anima corrisponde alla struttura complessiva della realtà in generale. La successione geometrico-matematica compare nelle testimonianze sulla dottrina platonica così spesso, che noi qui dobbiamo riconoscere una parte dell'ontologia esoterica di Platone. La coordinazione della successione dimensionale (numero-linea-superficie-corpo) e delle sfere dell'essere (Idee-anima-fenomeni) ebbe evidentemente per Platone il senso di rendere chiaro, in questa maniera, metessi e corismo fra il mondo delle Idee e il mondo delle cose sensibili percipibili e corporee. Tuttavia dalle testimonianze deriva anche chiaramente che la successione dimensionale era intesa da Platone non solo in senso formale, ma anche in senso reale-ontologico »⁵⁷.

Naturalmente tutti questi problemi potrebbero essere approfonditi con ampiezza; ma il lettore potrà trovare appunto nel libro di Gaiser tutti gli approfondimenti che occorrono⁵⁸.

Da quanto abbiamo detto ci sembra sufficientemente chiarito ciò che volevamo porre in particolare rilievo. L'anima come estensione (linea-superficie) geometrica, numericamente determinata e strutturata *reca veramente la cifra dell'intermediario, ed è un vero anello di congiunzione fra mondo metafisico e mondo fisico*; ma solo le « Dottrine non scritte » ci permettono di capire adeguatamente tutto questo, perché solo esse ci fanno comprendere in senso globale la portata di tale *anello di congiunzione*.

Nel Rinascimento l'anima verrà chiamata « *copula mundi* ». E questa è una espressione che rende in maniera veramente stupenda proprio quella concezione che Platone aveva creato.

⁵⁶ GAISER, *Platons...*, pp. 45 s.

⁵⁷ GAISER, *Platons...*, p. 47.

⁵⁸ Cfr. nota 54.

IX. L'« UNO » COME CIFRA EMBLEMATICA DELL'ATTIVITÀ E DELLE OPERE DELL'INTELLIGENZA DEMIURGICA

Da quanto abbiamo dimostrato sulla base di precisi ed eloquenti testi, Platone stesso ha rivelato quale sia il nesso strutturale fra l'intelligenza demiurgica e l'« Uno », e, di conseguenza, ha perfettamente spiegato in funzione di questo nesso il modo in cui il Demiurgo attui il Bene e il Meglio in tutti i sensi.

Abbiamo visto, infatti, che, nei punti iniziali e centrali delle tre parti del grande discorso di Timeo, Platone insiste moltissimo proprio su questo.

(a) *L'essere buono e l'attuare il Bene e il Meglio* consistono nel portare « dal disordine all'ordine », perché questo è « interamente migliore di quello ». E a Colui che è ottimo non è lecito se non fare « ciò che è bellissimo », ossia *fare perfetto ordine*. E proprio in questo si radica il « volere » che muove l'Intelligenza demiurgica e la spinge a far diventare tutte le cose « simili a sé » quanto più è possibile: appunto *nel voler rendere tutte le cose ordinate*⁵⁹.

(b) E a questo si riduce anche la « mescolanza » che produce la generazione delle cose. In altri termini, tale « mescolanza » consiste nel combinare in maniera simmetrica « la necessità e l'intelligenza », ossia nel « convincere la necessità »; e tale convinzione consiste — come abbiamo visto — proprio nel portare *il disordine all'ordine razionale*⁶⁰.

(c) Ma Platone è ancora più preciso: infatti ci dice esplicitamente che senza l'intervento di Dio tutte le cose (tutte le cose che rientrano nel Principio materiale) si trovano « senza ordine e senza misura » (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως). E *l'ordinare l'universo* consiste proprio nel produrre i *logoi*, i rapporti numerici, *la misura*, e quindi nel plasmare e modellare « secondo forme e numeri » (εἶδει καὶ ἀριθμοῖς); e proprio questo produce cose bellissime e ottime (κάλλιστα καὶ ἄριστα). E, allora, la « persuasione » esercitata sulla « necessità » è un *bene* che si infonde in questa mediante *rapporto numerico* (ἀναλογία), e nel proporzionare le

⁵⁹ Cfr. *Timeo*, 30 A.

⁶⁰ Cfr. *Timeo*, 48 A-B; 53 A-B; 69 A-B.

cose in disordine *secondo rapporti numerici* (συνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον). In altri termini, come ancora Platone ci dice espressamente, l'attività del Dio-Demiurgo consiste nel portare in quelle cose che si trovavano in condizione priva di ordine (ἀτάκτως) la misura o com-misura (συμμετρία), e quindi nel portare in esse ordine e proporzione generale e particolare, in modo da condurle ad essere in adeguato rapporto con la misura (ὅπη δυνατόν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι). E proprio poche righe prima di queste affermazioni, Platone ci dice (in un passo che abbiamo già citato e su cui ancora più avanti torneremo) che la scienza e la potenza di Dio consistono proprio nel mescolare « i molti in uno » (τὰ πολλὰ εἰς ἓν) e nel sciogliere le cose « dall'uno in molti » (ἐξ ἑνὸς εἰς πολλά)⁶¹.

Ma è esattamente facendo riferimento all'*Uno* che, con insistenza, Platone ha caratterizzato in generale e in particolare l'attività e le opere del Demiurgo, come abbiamo detto.

Riassumiamo in sintesi questa ripetuta insistenza sull'« Uno » come cifra caratterizzante l'attività e l'opera dell'Intelligenza demiurgica.

(1) Il mondo è perfetto, perché è *uno* (ἓν). E per essere perfetto deve essere uno, perché *uno* è il modello in quanto tale; e il cosmo è l'immagine di questo modello (*una* immagine di *un* modello)⁶².

(2) L'*unità* del cosmo, inoltre, è garantita dal particolare legame che il Demiurgo ha stabilito fra i quattro elementi, che è un tipo di legame che fa delle cose legate un « *uno* in grado supremo » (ὅτι μάλιστα ἓν). E appunto su questa base del rapporto numerico (ἀναλογία), che porta tutte le cose all'*unità* (ἓν πάντα), il Demiurgo fonda la amicizia (φιλία), ossia la comunione di tutte le cose fra di loro⁶³.

(3) Inoltre, il cosmo è costituito come un uno-tutto, ossia come un « uno » che è « un intero » (ἓν ὅλον), proprio perché si basa su un calcolo numerico, che ingloba in un uno-intero la totalità de-

⁶¹ Cfr. *Timeo*, 53 A-B, 56 C, 69 A-B.

⁶² Cfr., sopra, pp. 645 ss.

⁶³ Cfr., sopra, pp. 649 ss.

gli interi, con la struttura numerica e proporzionale, senza lasciare fuori nulla ⁶⁴.

(4) Anche la forma sferica del cosmo realizza perfettamente l'unità, perché la sfera è *una forma che include in sé tutte le forme* (σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὐτῷ πάντα ὅποσα σχήματα), realizzando il massimo della *somiglianza*. E lo stesso ripetasi per il movimento circolare impressogli, che è una forma di movimento nello stesso luogo e in se medesimo allo stesso modo. E questo vale anche per l'essere *autarchico*, che fa il mondo uno, in quanto fa sì che esso non abbia bisogno di niente altro ⁶⁵.

(5) Anche il tempo creato insieme al cosmo, realizza *una unità* nel suo scorrimento, in quanto il tempo imita l'eternità che è un permanere nell'unità (ἐν ἐνί). E questa imitazione dell'unità dell'eternità avviene *mediante il numero* (κατ' ἀριθμόν) ⁶⁶.

(6) Ma proprio nella creazione (produzione) dei quattro elementi materiali sensibili, il Demiurgo, per realizzare l'immagine dei modelli ideali, fa uso di una complessa articolazione di *forme e numeri* (εἶδεσι καὶ ἀριθμοῖς) che de-limitano il Principio materiale sensibile. E questo è un perfetto modo di *realizzare l'unità-nella-molteplicità* (qui, poi, Platone fa addirittura un rimando esplicito ai Principi primi e supremi, come abbiamo visto) ⁶⁷.

(7) Infine l'anima stessa, che l'Intelligenza demiurgica ha creato al fine di realizzare perfettamente il modello dell'intelligibile nel sensibile, è *una*, una Idea (μία ἰδέα), e precisamente una *unità* che è costituita con la *mescolanza di tre realtà* (ἐκ τριῶν ἔν), e un « intero » (ὅλον) strutturato secondo dimensioni geometriche e numeriche armoniche, che realizzano il Bene, ossia l'Unità, la Misura, l'Ordine in modo perfetto ⁶⁸.

A questo punto, con questa cifra emblematica dell'Uno impressa da Platone sull'attività e sulle opere dell'Intelligenza demiurgica, potremmo chiudere il nostro discorso, che, in questo modo, ha raggiunto i precisi obiettivi che si riproponeva.

⁶⁴ Cfr., sopra, pp. 651 s.

⁶⁵ Cfr., sopra, pp. 652 ss.

⁶⁶ Cfr., sopra, pp. 654 ss.

⁶⁷ Cfr., sopra, pp. 636-645.

⁶⁸ Cfr., sopra, pp. 657-667.

Tuttavia, riteniamo utile aggiungere ancora una sorta di mappa prospettica riguardante questa quarta parte della nostra opera (che è la più complessa, e che forse in molti susciterà il maggior numero di problemi), la quale porterà ulteriori chiarificazioni e spiegazioni, riassumendo le cose che abbiamo detto e completandole.

Precisazioni sulla costruzione matematica dei solidi geometrici regolari e degli elementi fisici e illustrazioni tratte da disegni di Leonardo da Vinci

I. LE ILLUSTRAZIONI DEI CORPI GEOMETRICI REGOLARI IN DISEGNI DI LEONARDO DA VINCI

Nella prima Appendice (pp. 281-312) abbiamo apportato alcune precisazioni e approfondimenti dei concetti-base del capitolo decimo, con illustrazioni e interpretazioni dei medesimi, che rendono ben evidenti i concetti che abbiamo sviluppato in quel capitolo. In questa nuova Appendice presentiamo, invece, alcune chiarificazioni e illustrazioni, che rendono molto chiaro, anche dal punto di vista visivo e quindi intuitivo, ciò che Platone dice sulla produzione ad opera del Demiurgo dei quattro elementi (fuoco, aria, acqua e terra), mediante numeri e forme geometriche, di cui abbiamo parlato nel corso del Capitolo, alle pagine 636-645.

Nello stimolare e fecondare il « vedere » spirituale dell'occhio dell'anima (per usare la bella immagine di Platone) mediante il vedere sensibile dell'occhio fisico, per quanto concerne l'argomento in questione, ci possono essere di utilità alcuni disegni di Leonardo da Vinci, che il matematico Luca Pacioli (1445 circa - 1517), il quale aveva variamente discusso con Leonardo su questioni matematiche, ha riprodotto nel suo libro *De divina proportione*, terminato nel 1498 e presentato dapprima in tre manoscritti (di cui due ci sono pervenuti, uno conservato nella Biblioteca Ambrosiana di Milano) e poi pubblicato a stampa a Venezia (con due altre opere) nel 1509.

Inizieremo con una ripresa e un completamento di alcune cose che nel corso del Capitolo abbiamo riferito solo in modo sintetico, le quali, ad un tempo, spiegheranno i disegni di Leonardo (che riprodurremo a piena pagina), e, a loro volta, per riflesso speculare, verranno illuminate e rese evidenti dai disegni medesimi.

II. I TRIANGOLI ELEMENTARI DI CUI SI AVVALE IL DEMIURGO

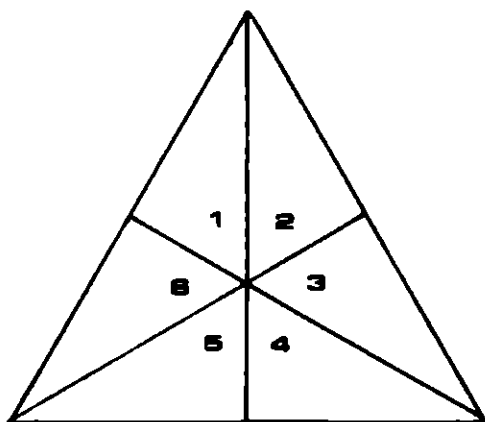
Con un discorso scientifico assai avanzato (insolito negli scritti), che si avvicina in modo considerevole alle «Dottrine non scritte» (cfr. la documentazione, sopra, pp. 636 ss.), Platone nel *Timeo* (53 B 7 ss.) spiega il modo

in cui, a partire da triangoli elementari, il Demiurgo forma i solidi geometrici regolari, dai quali derivano il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra.

Tali triangoli elementari sono due: quello scaleno e rettangolo (avente il quadrato del lato maggiore triplo del quadrato del minore e il cateto minore uguale alla metà dell'ipotenusa) e quello isoscele pure rettangolo.

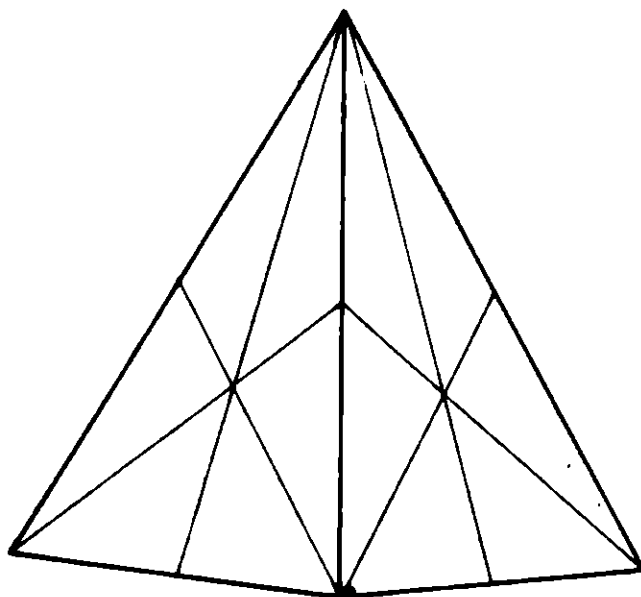
Con il triangolo scaleno avente le caratteristiche sopra indicate (che secondo Platone lo rendono il più bello di tutti gli scaleni), il Demiurgo forma tre solidi regolari: il tetraedro, l'ottaedro e l'icosaedro (che strutturano e generano, rispettivamente, il fuoco, l'aria, l'acqua), nel modo che segue.

Con sei di questi triangoli il Demiurgo forma triangoli *equilateri*. Congiungendoli a due a due per l'ipotenusa, ottiene tre quadrilateri, che, ulteriormente congiunti nel modo che indica il disegno, formano il triangolo equilatero (cfr. *Timeo*: 54 A 1 ss.; cfr. sopra, pp. 638 s.).



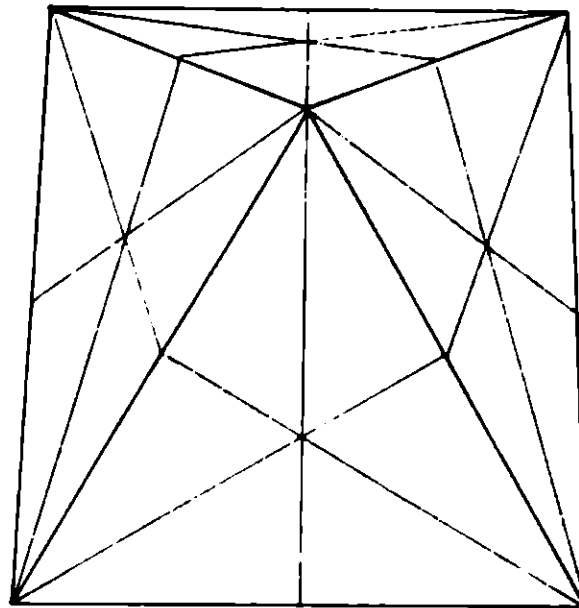
III. COSTITUZIONE DEL TETRAEDRO (CHE GENERA IL FUOCO)

Con quattro di questi triangoli equilateri (che quindi implicano, complessivamente, ventiquattro triangoli elementari), combinati in modo che ogni gruppo di tre angoli formi un angolo solido (e pertanto complessivamente *quattro* angoli solidi), il Demiurgo forma il tetraedro o piramide (*tetradron* nella tavola leonardesca), che produce, strutturandolo atomisticamente, il fuoco (cfr. *Timeo*, 54 E 3-55 A 4 e 56 A 1 ss.). Ecco la scansione nei triangoli elementari scaleni del disegno leonardesco del tetraedro che riportiamo alle pp. 682 s.



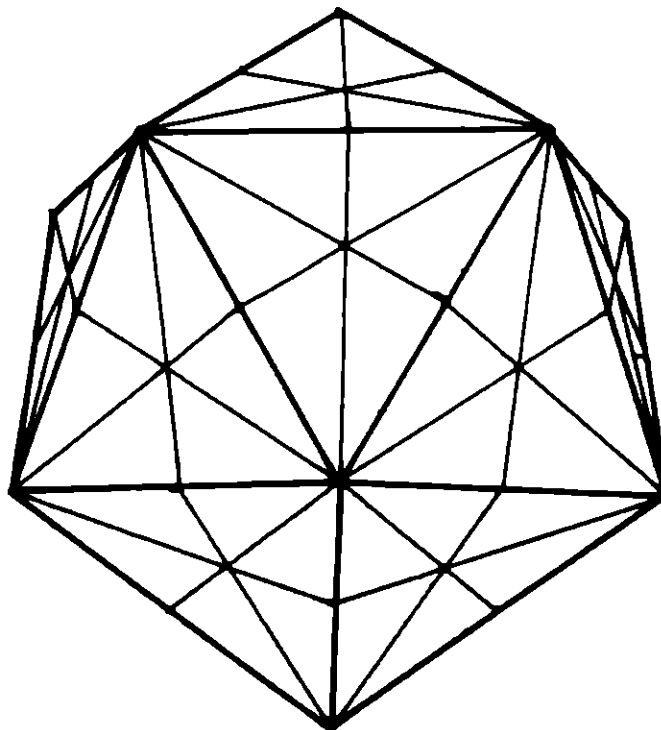
IV. COSTITUZIONE DELL'OTTAEDRO (CHE GENERA L'ARIA)

Componendo, poi, otto di questi triangoli (quindi implicanti quarantotto triangoli elementari), in modo da ottenere *sei* angoli solidi, formati ciascuno da quattro angoli piani, il Demiurgo forma l'ottaedro (*octocedron* nella tavola leonardesca, che struttura e genera l'aria (cfr. *Timeo*, 55 A 4-8 e 56 A 1 ss.). Ecco la scansione platonica nei triangoli elementari scaleni del disegno leonardesco dell'ottaedro che riproduciamo alle pp. 684 s.



V. COSTITUZIONE DELL'ICOSAEDRO (CHE GENERA L'ACQUA)

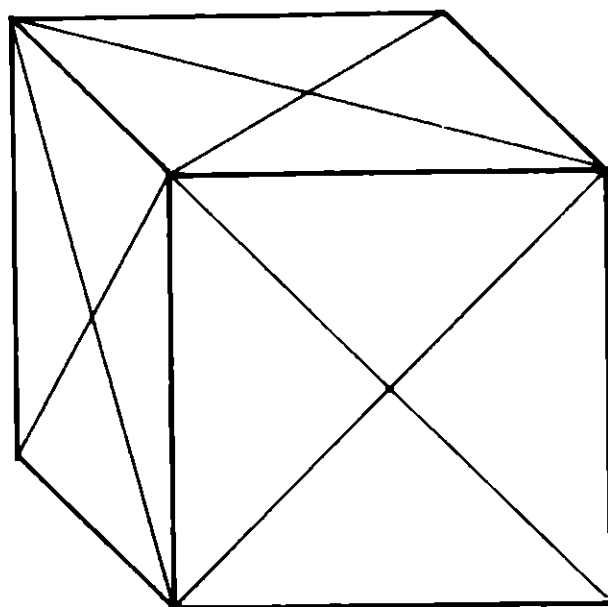
Con venti triangoli equilateri (e quindi con *centoventi* triangoli scaleni elementari) il Demiurgo forma *otto* angoli solidi, costituiti ciascuno da cinque angoli piani, e produce l'icosaedro (*ycocedron* nella tavola leonardesca), che struttura e genera l'acqua (cfr. *Timeo*, 55 A 8 - B 3 e 56 A 1 ss.). Ecco la scansione in triangoli elementari scaleni del disegno leonardesco dell'icosaedro, che riproduciamo alle pp. 686 s.



VI. COSTITUZIONE DEL CUBO (CHE GENERA LA TERRA)

Come abbiamo già sopra spiegato (cfr. pp. 640 s.), con il triangolo isoscele il Demiurgo produce, invece, il cubo, che struttura atomisticamente e genera la terra.

Congiungendo attorno ad un centro *quattro* isosceli mediante il loro angolo retto, forma un quadrato. Congiungendo, quindi, sei quadrati così ottenuti, in modo da formare *otto* angoli solidi, costituiti ciascuno mediante la congiunzione di tre angoli retti piani, forma il cubo (*exacedron* nella tavola leonardesca), che struttura e produce la terra (cfr. *Timeo*, 55 B 3 - C 4 e 55 D 8 ss.). Ecco la scansione in triangoli isosceli elementari del disegno leonardesco del cubo che riproduciamo alle pp. 688 s.



VII. LA MENZIONE DEL DODECAEDRO (CHE APRE LA VIA ALL'ETERE)

Platone fa un breve cenno anche al quinto solido geometrico regolare, ossia al dodecaedro, e dice che il Demiurgo «si avvale di esso per ornare il disegno dell'universo». Non specifica come avvenga la composizione e non lo identifica con un elemento (cfr. *Timeo*, 55 C 4-6).

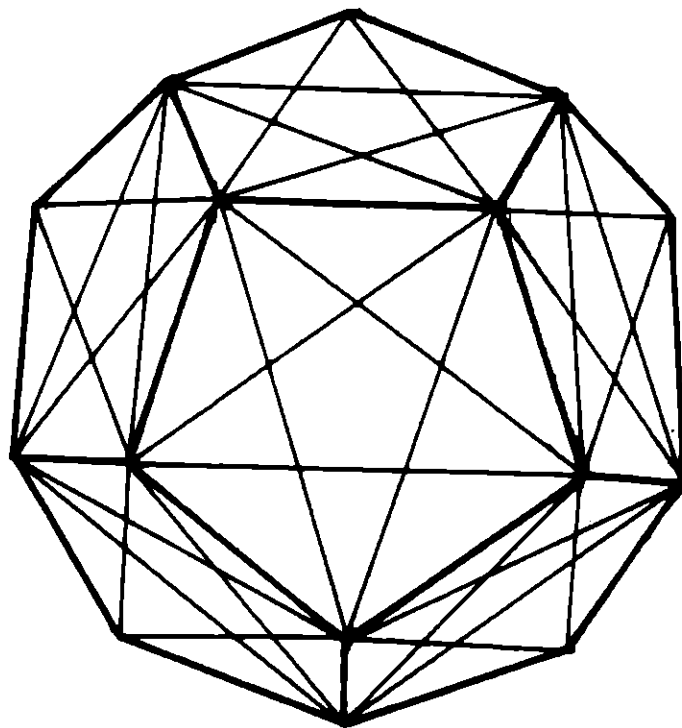
Albino ci riferisce: «Dio si è avvalso del dodecaedro per l'universo: per questo motivo si vedono nel cielo dodici segni zodiacali nel cerchio dello zodiaco, e ciascuno di questi si divide in trenta parti; e come nel dodecaedro, che risulta composto di dodici pentagoni divisi ciascuno in cinque triangoli ulteriormente composti ciascuno di sei triangoli, si trovano complessivamente trecentosessanta triangoli, così anche nello zodiaco si trovano altrettante parti» (*Didascalico*, XIII, 2, p. 168, 40 ss. Hermann).

Di primo acchito, leggendo questo passo di Albino, si pensa al procedimento seguito dal Demiurgo nel costruire il tetraedro, l'ottaedro e l'icosaedro, dal momento che il pentagono si può dividere in cinque triangoli e ciascuno di questi in sei triangoli elementari, in modo da ottenere trenta triangoli per ogni pentagono, e quindi complessivamente trecentosessanta triangoli elementari (dato che i pentagoni che formano il dodecaedro sono

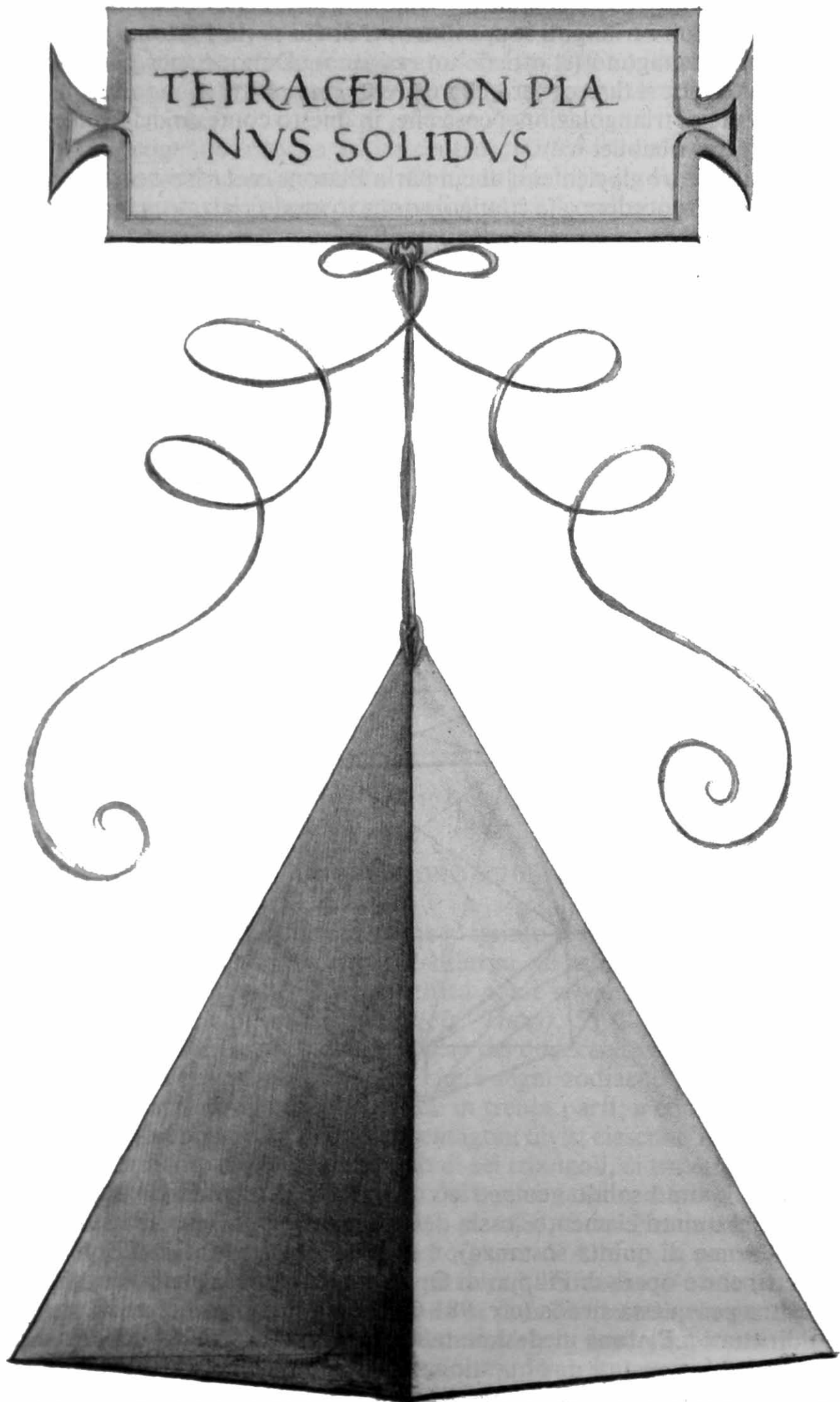
appunto dodici). Ma i matematici hanno osservato che questo non è possibile. Infatti, con i triangoli sopra illustrati di cui parla Platone, non si può ottenere un pentagono (si ottiene un esagono). Dunque, per giustificare il passo di Albino, si dovrebbero chiamare in causa altri triangoli e un differente sistema di triangolazione; cosa che, in questo contesto del *Timeo*, pare piuttosto improbabile.

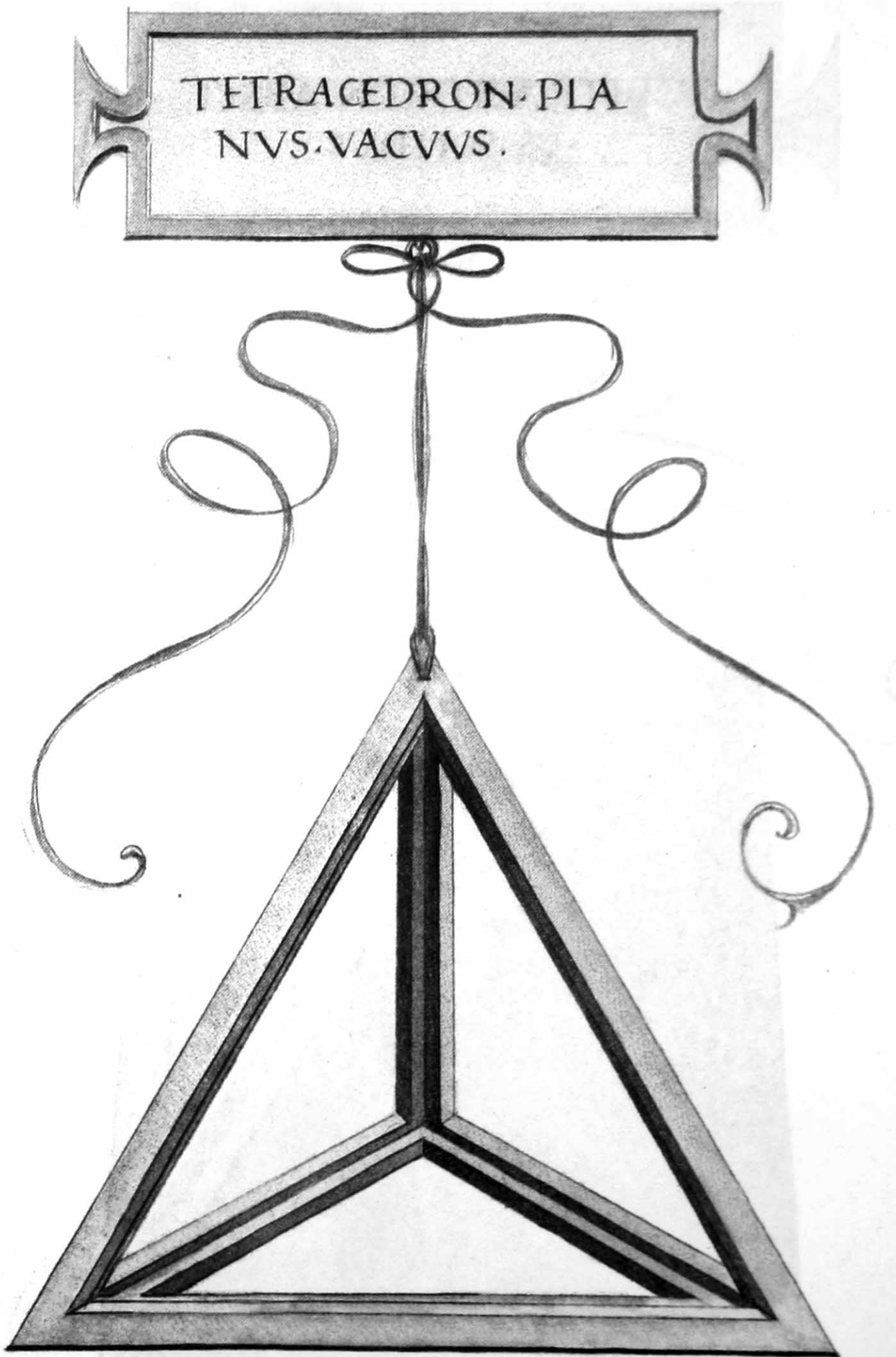
Per utilizzare gli elementi di cui parla Platone, nel caso del dodecaedro bisognerebbe procedere alla triangolazione in modo rialzato, come i due disegni di Leonardo (che riportiamo a p. 692) fanno ben vedere. Ma non può essere questo cui Albino fa riferimento. (Di tutti i solidi regolari, Pacioli, con i disegni di Leonardo, presenta anche le varianti con la triangolazione in rilievo, tutte molto belle).

Alcuni studiosi hanno rilevato che Platone potrebbe aver chiamato in causa il dodecaedro per il fatto che le diagonali si intersecano in modo che ad esse si applica in maniera assai significativa il rapporto della sezione aurea (di cui si è parlato sopra, p. 289). Si noti, poi, nel disegno che sotto riportiamo, come nel pentagono, dall'intersezione delle diagonali, si formi una stella e, al centro, un ulteriore pentagono, al quale, ovviamente, si può ulteriormente applicare lo stesso gioco delle sezioni con gli stessi risultati, e così di seguito. Ma che Platone pensasse a questo è solo una ipotesi.

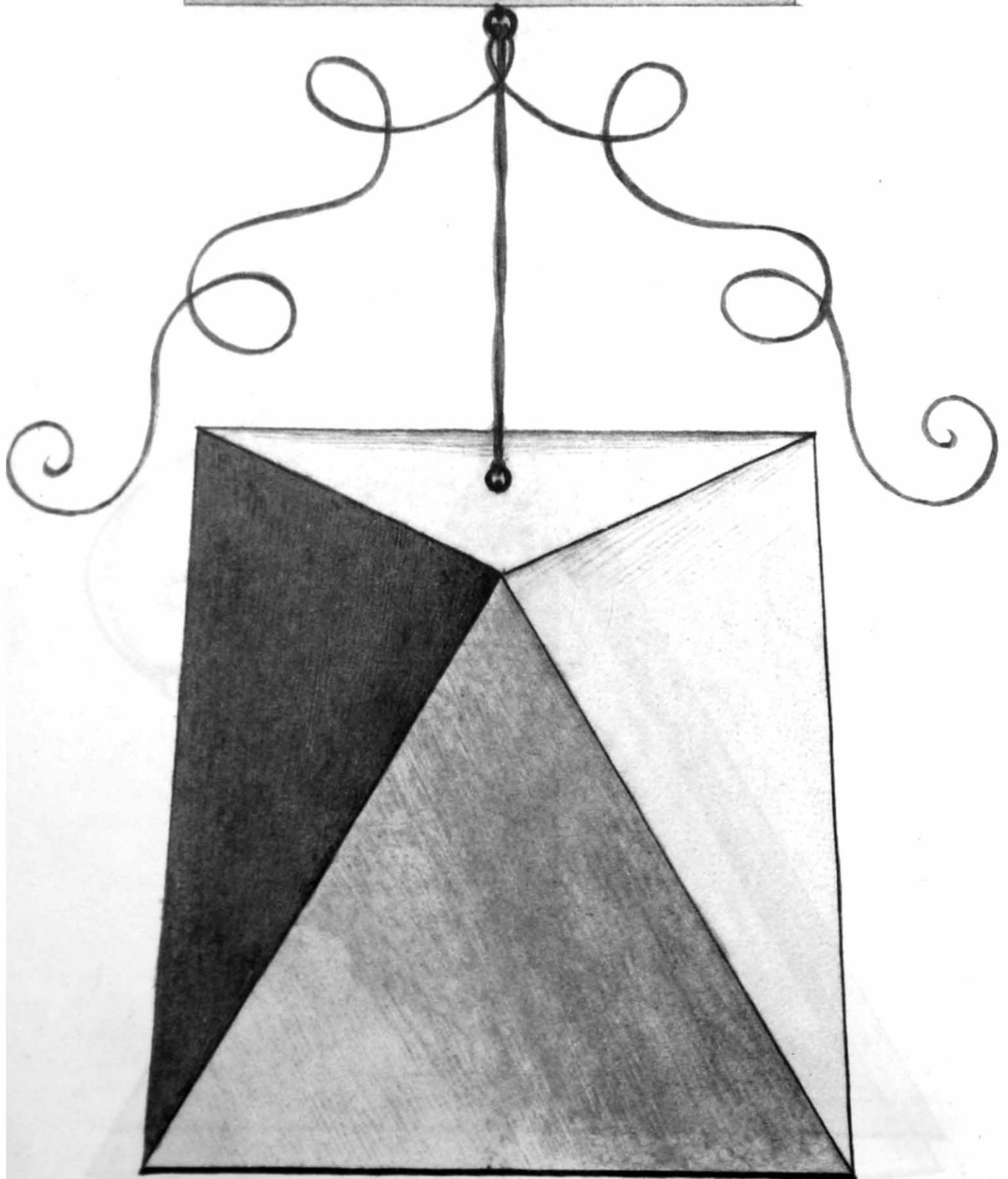


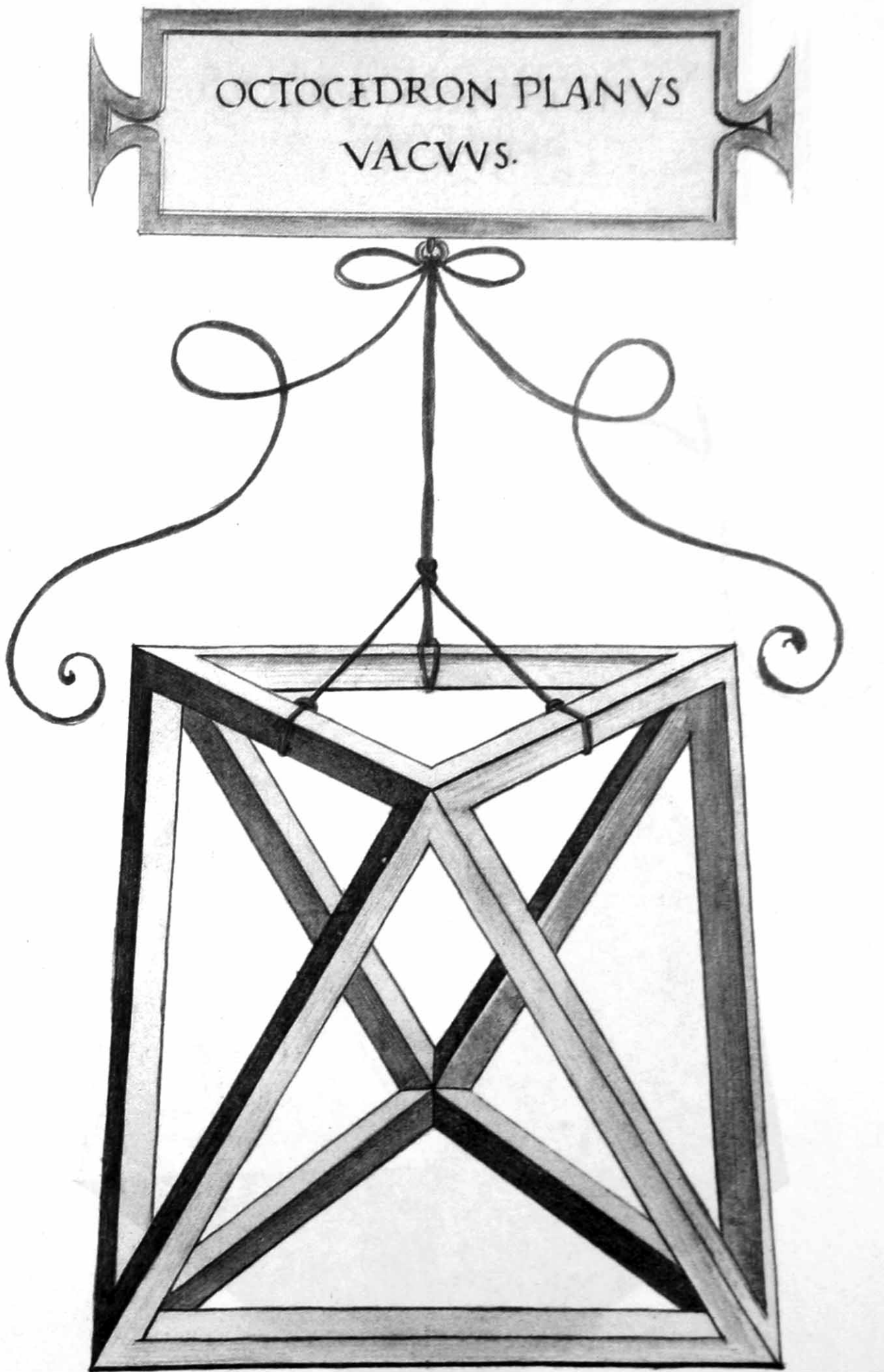
Che il quinto solido geometrico regolare, poi, apra la via ad una concezione del quinto elemento, ossia dell'*etere* (che è passato alla storia proprio col nome di quinta sostanza), è di per sé evidente. Già l'*Epinomide*, in effetti, che è opera di Filippo di Opunte su materiale platonico, procede senz'altro per questa strada (cfr. 981 C), e Senocrate sembrerebbe attribuire addirittura a Platone medesimo tale dottrina (cfr. frr. 264 e 265 ISNARDI PARENTE). Ma questa è una questione assai controversa, di cui non dobbiamo qui trattare, perché ci porterebbe interamente fuori tema.



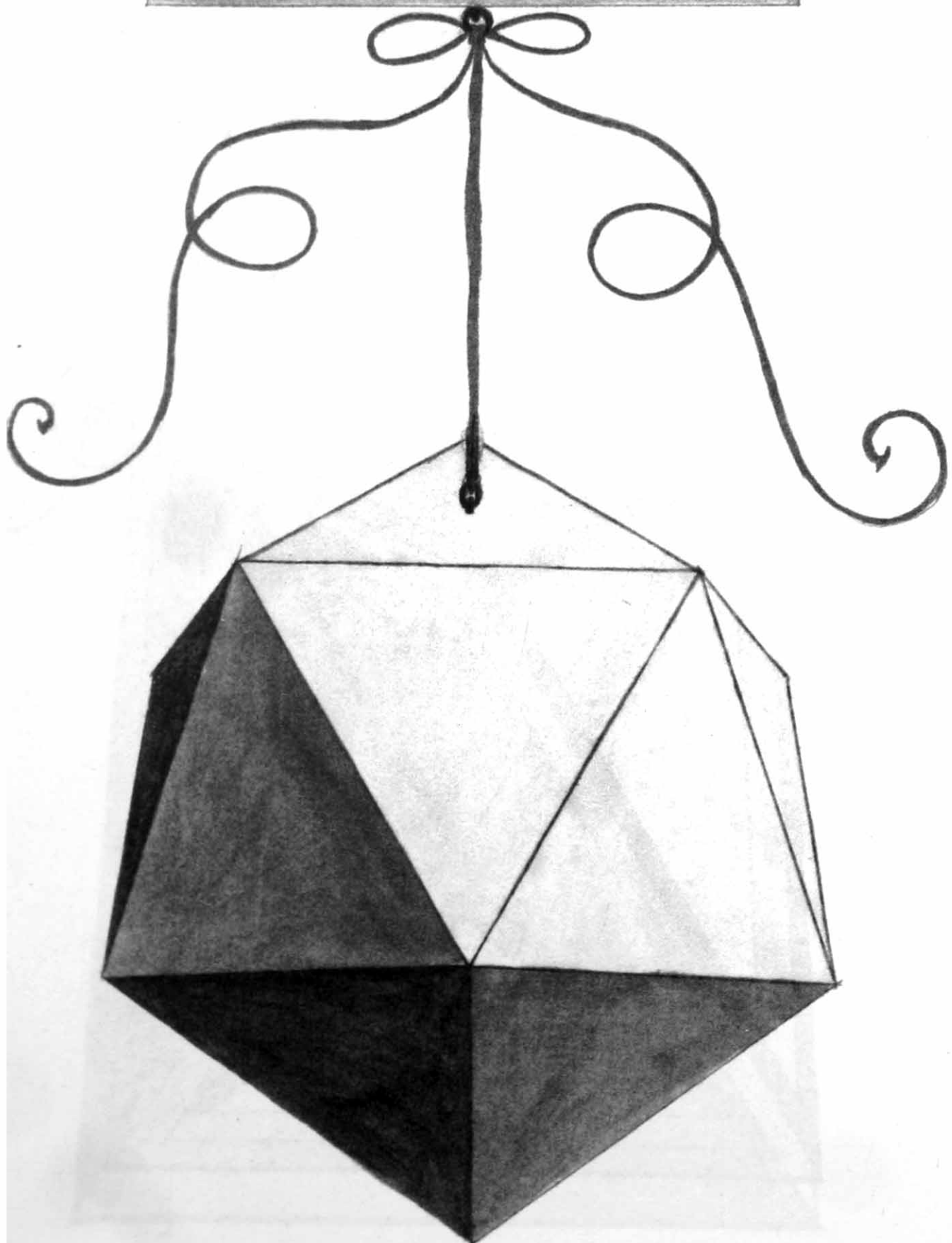


OCTOEDRON PLANVS
SOLIDVS

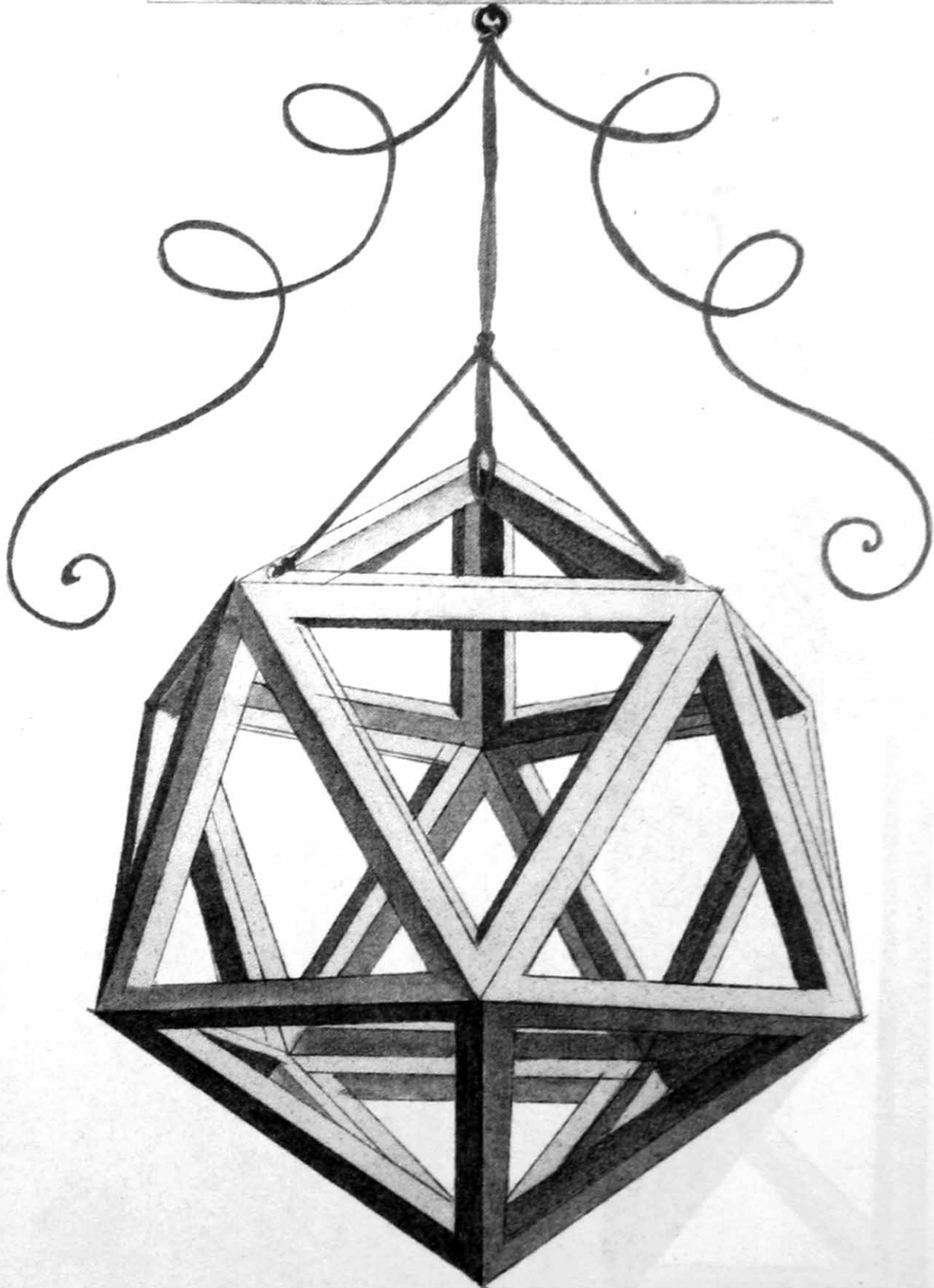


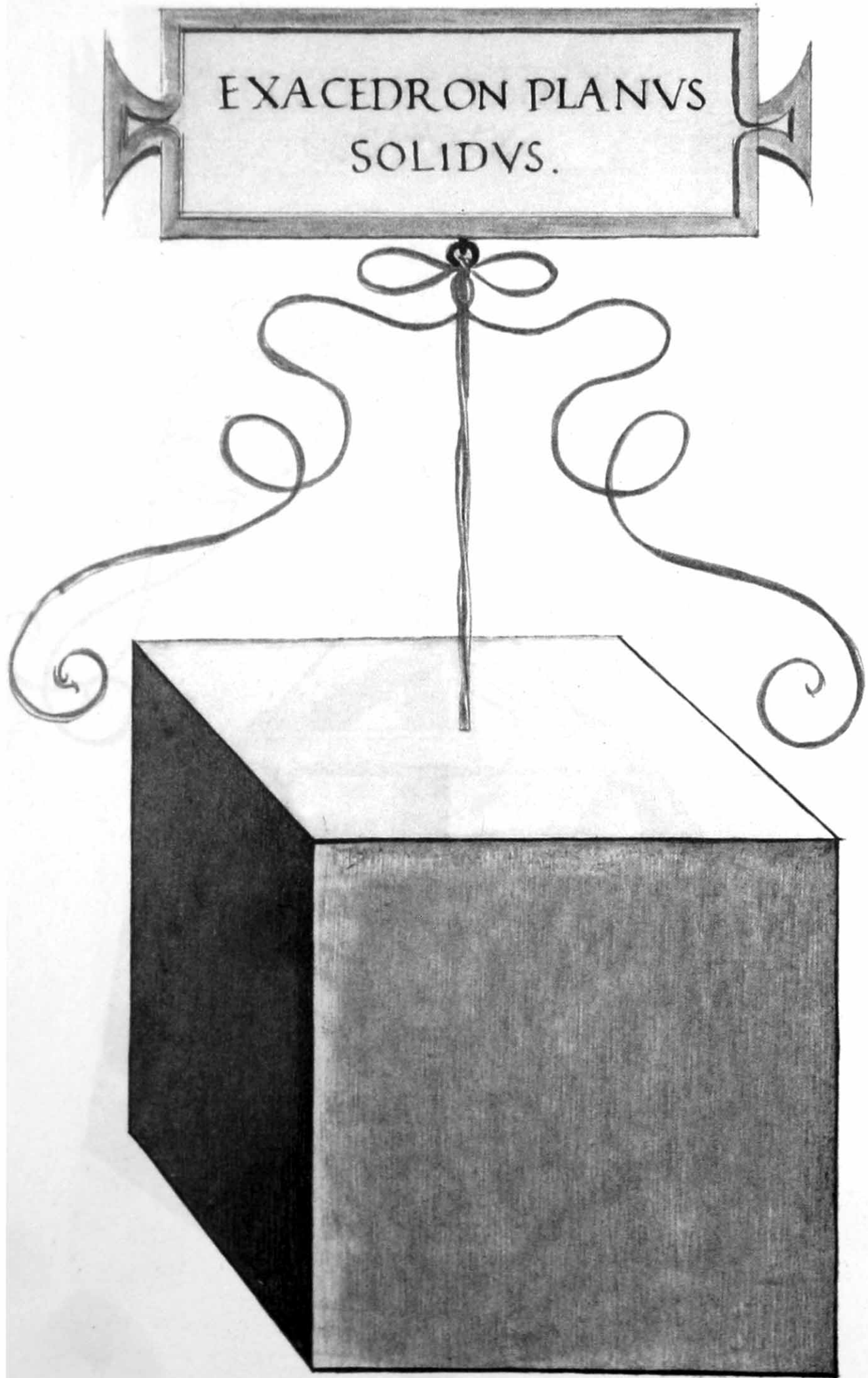


ΥCOCEDRON PLANVS.
SOLIDVS.

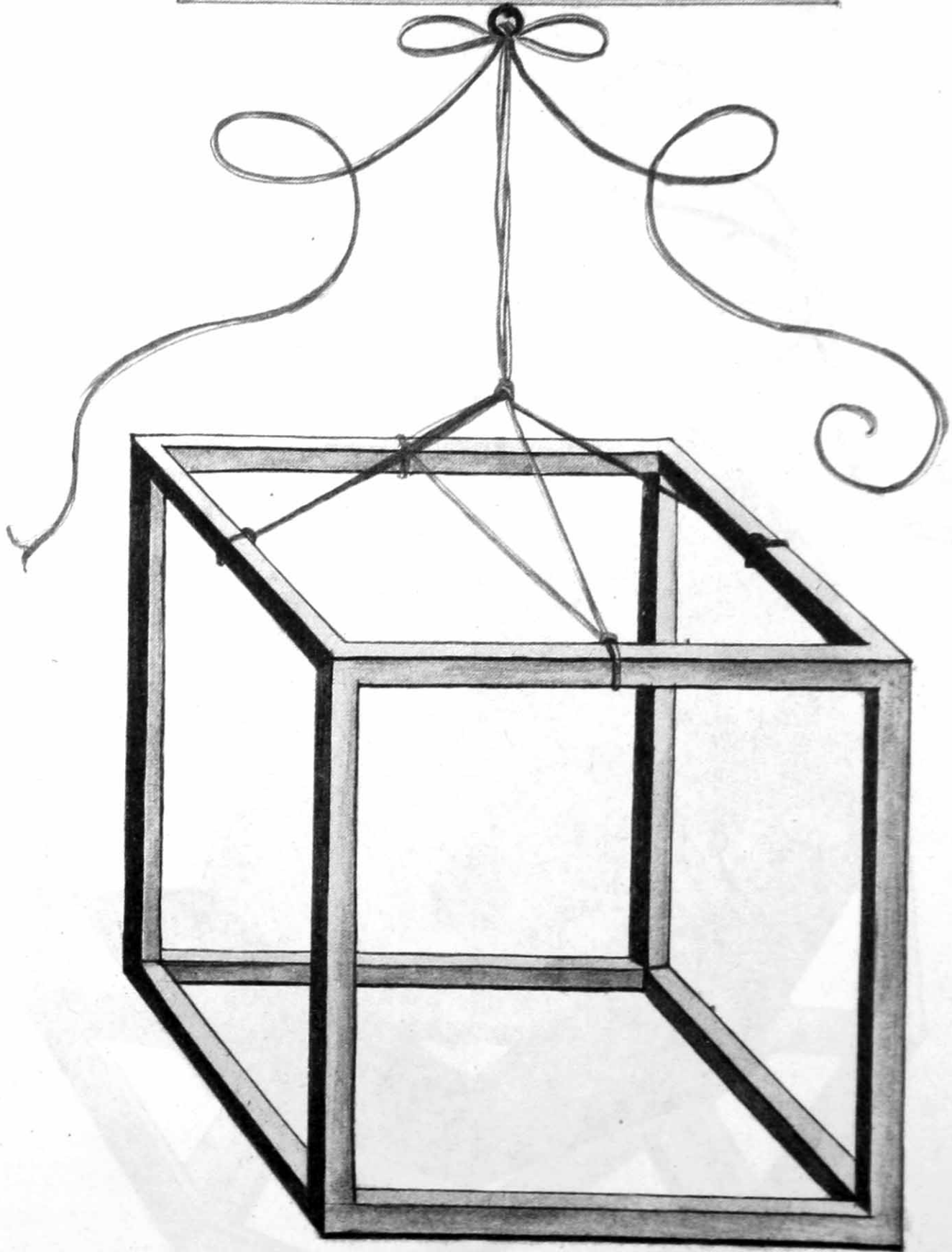


YCOCEDRON.PLANVS.
.VACVVS.

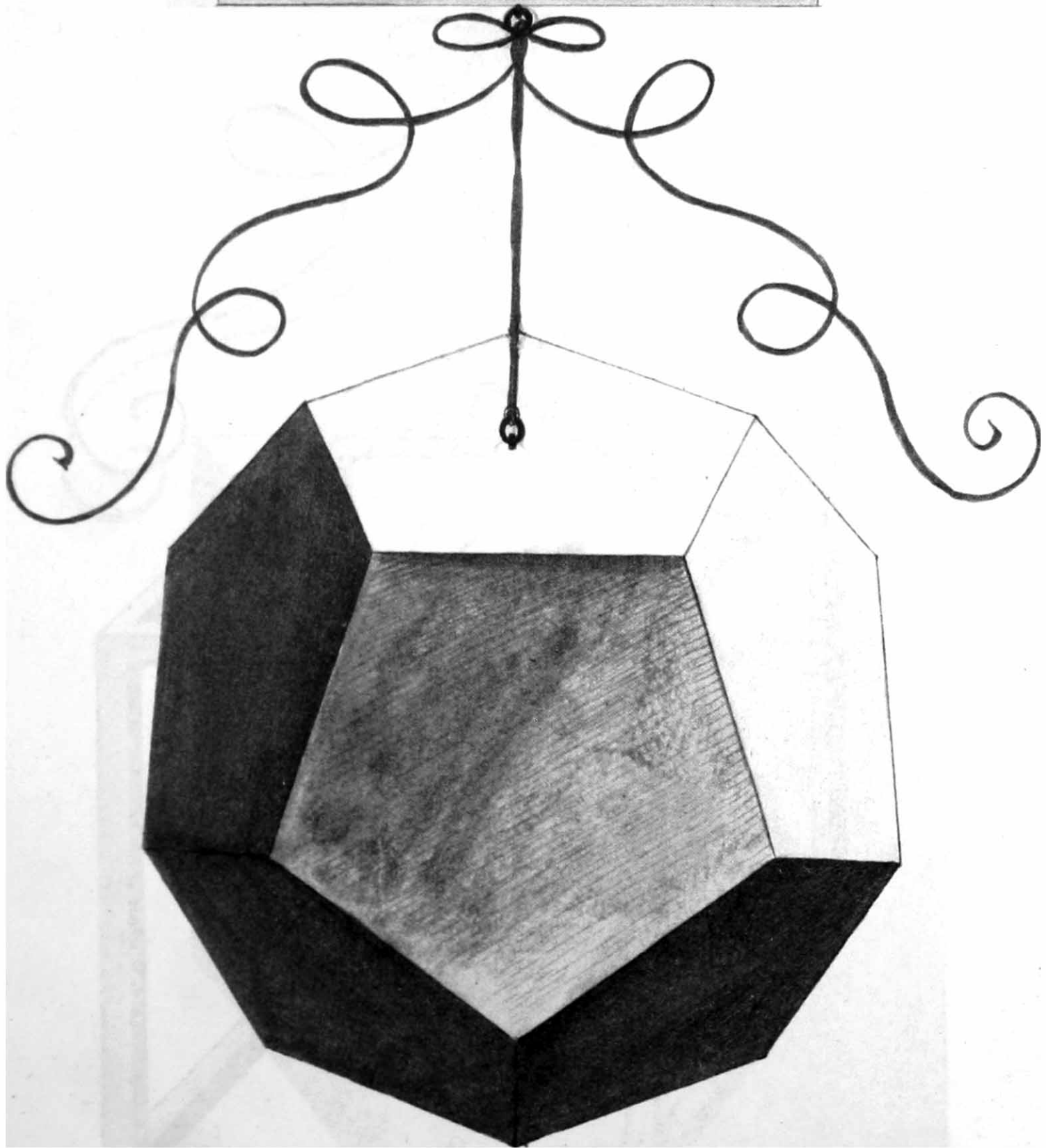




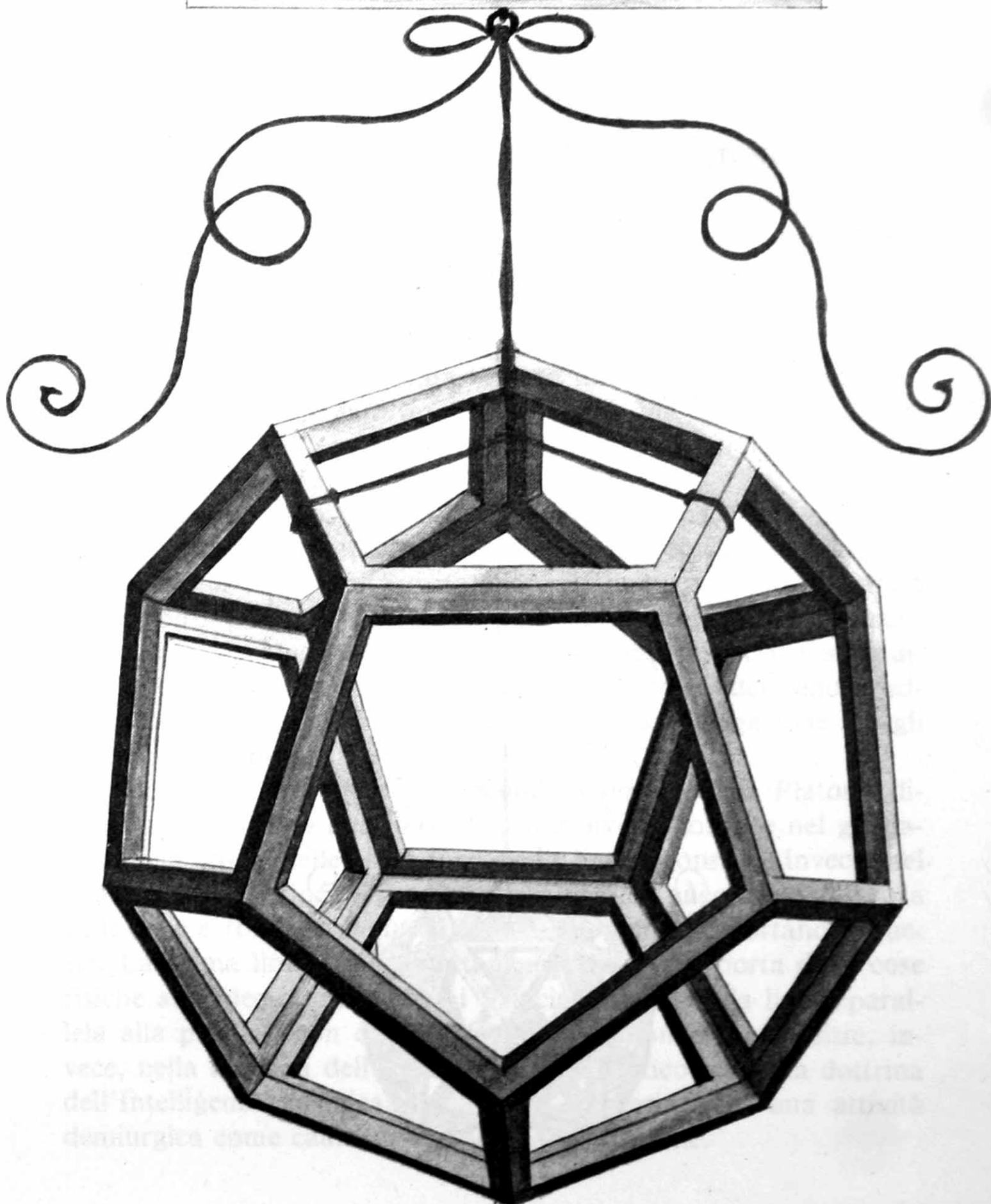
EXACEDRON PLANVS
VACVVS.



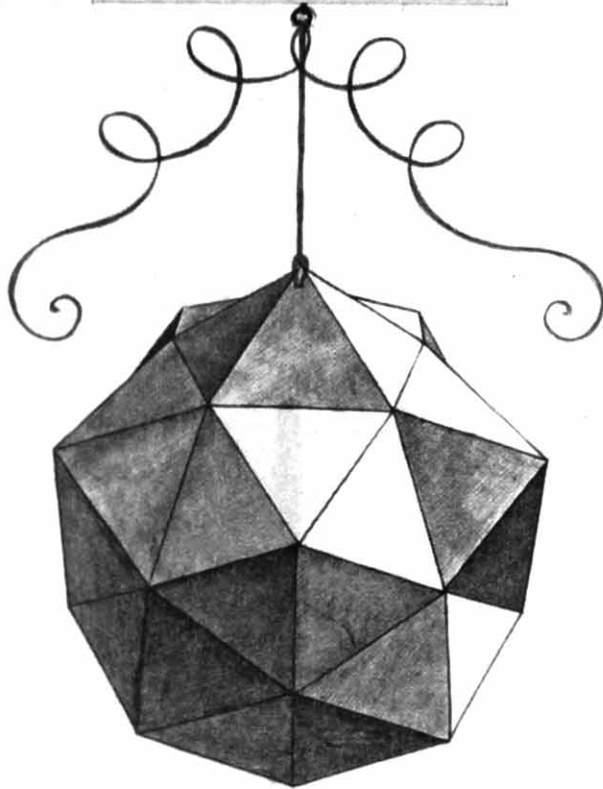
DVODECEDRON PLA
NVS SOLIDVS .



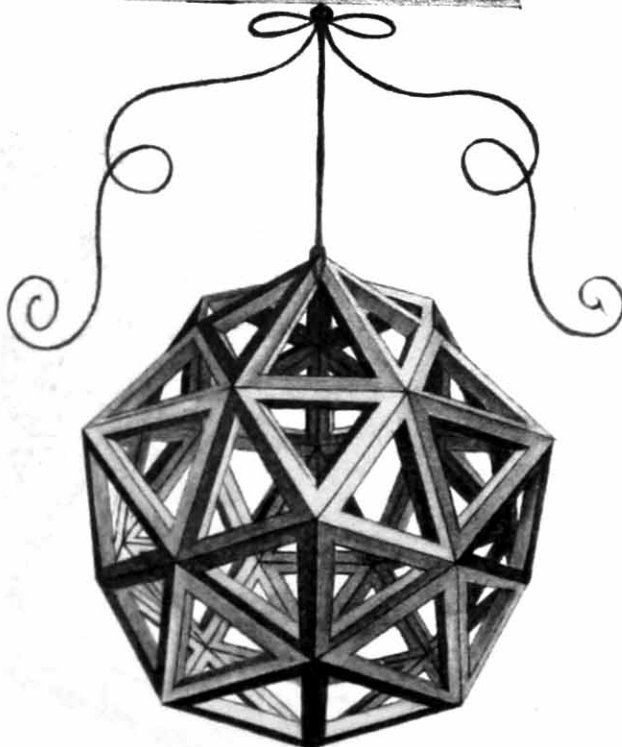
DVODECEDRON PLANVS
VACVVS.



DVODECEDRON ELE
VATVS SOLIDVS .



DVODECEDRON ELEVA
TVS VACVVS



Conclusioni sulla figura del Demiurgo e sui suoi rapporti con la protologia

I. CENTRALITÀ DEL DEMIURGO NEL SISTEMA PLATONICO

Per la rilettura delle più cospicue pagine metafisiche dei dialoghi principali di Platone, siamo partiti dalla mappa metafisica del *Fedone* e da una sua reinterpretazione in generale e in particolare.

Questa mappa, mediante la grandiosa metafora della « seconda navigazione », presenta l'intero itinerario della ricerca speculativa del filosofo *intorno alle ragioni e alle cause del nascere, del divenire e dell'essere delle cose, al fine di giungere al cogliamento dei Principi supremi.*

Abbiamo dimostrato che in questa mappa viene tracciata una ben precisa divisione che discrimina la sfera della realtà fisica da quella della realtà metafisica. Il muoversi in vario modo nell'ambito della sfera del fisico costituisce la « prima navigazione », legata ai sensi e al sensibile. Il superamento e il trascendimento di questa sfera con le conseguenze che ne derivano costituiscono la grandiosa impresa della « seconda navigazione » e gli esiti della medesima.

Nell'ambito di questa « seconda navigazione » Platone distingue *due livelli e due linee.* Il primo livello consiste nel guadagno della teoria delle Idee; il secondo livello consiste, invece, nel guadagno dei Principi supremi, che stanno ancora al di sopra delle Idee e fondano e giustificano i postulati che portano a queste. La prima linea indica esattamente la via che porta dalle cose fisiche alle Idee e dalle Idee ai Principi. La seconda linea, parallela alla prima e con essa strutturalmente connessa, consiste, invece, nella dottrina dell'Intelligenza e in particolare nella dottrina dell'Intelligenza cosmica, ossia nella concezione di una attività demiurgica come causa di ogni realtà che diviene.

Nella terza parte di quest'opera abbiamo puntualmente seguito la prima linea; invece in questa quarta abbiamo seguito la seconda, che dagli studiosi viene spesso trascurata, o, comunque, non messa in connessione con la prima, come, invece, non solo la mappa metafisica del *Fedone* da cui siamo partiti impone, ma tutto quanto il pensiero di Platone, in base ai documenti che abbiamo via via riportato, prescrive.

E a questo punto, essendo giunti al termine anche di questa via maestra, ci rimangono da trarre le conclusioni intorno alla medesima, soprattutto per ciò che concerne le strette connessioni con la prima linea e in particolare con il tratto protologico di essa, in modo da chiudere in cerchio il nostro discorso sul pensiero globale di Platone.

Queste conclusioni sono anche più importanti delle precedenti, in quanto le soluzioni dei problemi che pone il Demiurgo, come abbiamo già sopra rilevato, risultano condizionate da due posizioni tra loro in totale contrasto; e alcuni pensano che il nuovo paradigma ermeneutico proposto dalla Scuola di Tubinga addirittura complichino ulteriormente tale problema, per i motivi che già sopra abbiamo messo in evidenza.

La prima presa di posizione risale ai Padri della Chiesa (e in certa misura, sia pure limitata, anche ai Medioplatonici), i quali hanno posto il Demiurgo al vertice del sistema platonico; inoltre hanno interpretato le Idee come suoi Pensieri, e hanno inteso l'attività del Demiurgo nel senso creazionistico guadagnato attraverso l'impatto con i testi biblici. In breve, il Demiurgo platonico è stato inteso in larga misura secondo l'ottica del Dio onnipotente e assoluto, creatore a tutti i livelli.

La seconda presa di posizione si è, invece, diffusa in tempi moderni, in netta antitesi con la precedente. Si è tentato in vario modo di ridurre il Demiurgo a una figura puramente o prevalentemente mitologica, e quindi di toglierle adeguata funzione e rilevanza di carattere teoretico. La posizione di Wilamowitz-Moellendorff, che considerava il creazionismo come una « plumpe Vorstellung », come sopra abbiamo mostrato, non è che un esempio, al quale potrebbero affiancarsi numerosi altri esempi di varia estrazione, per lo più legati all'idealismo, e in generale all'immanentismo.

Insomma: nell'interpretazione della teoria del Demiurgo, in numerosi studiosi, si riscontrano curiosi condizionamenti, che hanno portato a varie sopravvalutazioni o sottovalutazioni del

pensiero platonico a questo riguardo. Ma la presa di posizione moderna di cui abbiamo detto, ha prodotto effetti più dannosi, perché, provenendo da correnti di ricercatori che vantano strumenti scientifici e tecniche filologiche di indagine in passato del tutto sconosciuti, hanno creato e alimentato in modo cospicuo giudizi oggettivamente errati, ma ritenuti fondati e validi.

Senza dubbio, la filosofia patristica (e poi quella scolastica) ha caricato la figura del Demiurgo di valenze nuove che nei testi platonici non ci sono; ma le posizioni immanentistiche di molti moderni sono cadute nell'errore esattamente opposto, e più grave, per il fatto che molti studiosi hanno cercato di eliminare in larga misura quasi tutto ciò che Platone dice senza mezzi termini e a più riprese, o comunque di delimitarlo drasticamente.

Ebbene, noi riteniamo che nell'ottica del paradigma alternativo si possa trovare una solida base per una più equilibrata e corretta soluzione del problema, *che si colloca esattamente nel « giusto mezzo » rispetto agli estremi in cui cadono le precedenti*. A noi sembra, in altri termini, che, lungi dal privare di ogni rilievo la figura del Demiurgo, *il nuovo paradigma offra gli strumenti più significativi e più efficaci per il ricupero teoretico della figura del Demiurgo nel modo più adeguato*.

Cerchiamo di riassumere in breve alcuni concetti di base.

II. IL DEMIURGO SUPREMA INTELLIGENZA E DIO SUPREMO

In primo luogo, che il Demiurgo coincida con il Dio supremo, Platone lo dice a più riprese, come i testi che abbiamo riportato dimostrano, e non solo nel *Timeo*. Pertanto, la negazione di questo dato di fatto ha contro di sé tutti i documenti, oltre che lo stesso impianto generale del sistema platonico. Inoltre, tale negazione risulta ispirata da varie forme di ateismo (implicito o esplicito), nonché dalla generale e subdola convinzione che il problema di Dio rientri in una sfera che non è quella « scientifica », e che, di conseguenza, *esca fuori dal discorso di uno scienziato in quanto tale*. Sulla base di queste convinzioni, di conseguenza, si ritiene di dover relegare la figura del Demiurgo nella sfera del « mitico », con un conseguente smembramento del sistema platonico.

In realtà, Platone distingue nettamente le Idee e i Principi dal Demiurgo, ossia dall'*Intelligenza che su quelli si basa proprio*

per costruire il mondo. Già il Taylor, con alle spalle un eccellente commentario al *Timeo* e una cospicua conoscenza delle opere di Platone, scriveva giustamente quanto segue: « Ci si può naturalmente chiedere quanta parte di questo possa essere vista come serio insegnamento platonico e quanta come puro simbolismo. È impossibile, naturalmente, rispondere con precisione alla domanda; forse Platone stesso non sarebbe stato in grado di distinguere nettamente tra contenuto filosofico e forma mitica. Ma ci sono un paio di punti importanti. Seguire l'esempio di taluni interpreti, che cercano di trovare in Platone qualcosa di simile alla filosofia di Spinoza, col fare dell'"artefice" un mitico simbolo del suo "modello", il νοητὸν ζῶον, significa minare l'intera concezione. Può trattarsi di buona o di cattiva filosofia e teologia, ma non è il pensiero di Platone [...]. Occorre tenere distinti in Platone Dio e le Idee, per il motivo che l'attività di Dio, come produttore di un mondo "simile" alle Idee, è la sola spiegazione che Platone offra del modo in cui si effettua la "partecipazione" della realtà alle Idee. Se Dio andasse identificato colle Idee, o con una Idea suprema, rimarrebbe misterioso il perché debba esserci qualcosa al di fuori delle Idee, il perché ci debba essere un "divenire" »¹.

Queste affermazioni, a nostro avviso, sono esatte; ma noi riteniamo che *il paradigma ermeneutico proposto dalla Scuola di Tubinga permetta di andare molto oltre*, e precisamente di accertare molto meglio quali siano i rapporti fra Dio e le Idee secondo Platone, ossia, come abbiamo sopra dimostrato, *quali siano i rapporti fra l'Intelligenza suprema, che è appunto Dio, e l'Idea del bene, ossia con i Principi primi e supremi.*

Ma data la grande importanza di questo punto, è bene che richiamiamo alcune cose che abbiamo già precisato, al fine di chiarire meglio le nostre conclusioni.

III. I RAPPORTI FRA L'INTELLIGENZA DEMIURGICA E IL BENE

Ricordiamo ancora ciò che sopra abbiamo detto, ossia che il punto dal quale bisogna partire per poter risolvere questo problema è il *Fedone*, in cui Platone riconosce ad Anassagora il grande

¹ TAYLOR, *Platone...*, pp. 683 ss.

merito di aver introdotto l'Intelligenza per spiegare il cosmo, ma gli rimprovera di non aver saputo realizzare in concreto questa grande scoperta, *perché non ha saputo trovare la base sulla quale soltanto essa può reggere, ossia il nesso fondativo strutturale che connette l'Intelligenza e il Bene. L'Intelligenza e la sua opera non si possono spiegare senza il Bene.*

Ricordiamo, ancora, che Platone proprio nella *Repubblica*, in cui parla del Bene nella maniera più ampia, non solo non chiama il Bene Dio, ma distingue chiaramente Dio dal Bene, dicendo che Dio è *buono* per essenza; e quindi distinguendo il *Bene* impersonale (τὸ θεῖον) da *Colui che è buono* in senso personale, per eccellenza (ὁ θεός).

Ricordiamo, infine, che due componenti essenziali del pensiero greco ci hanno fornito l'esatto contesto generale entro il quale, soltanto, il pensiero platonico può essere inteso.

(a) Il Dio per i Greci ha al di sopra di sé, dal punto di vista gerarchico, una *regola* o alcune *regole supreme, cui deve riferirsi ed attenersi*. E proprio in questo senso, anche il Dio platonico, che è la suprema Intelligenza, ha al di sopra di sé gerarchicamente una *regola* o delle *regole, cui deve attenersi e cui deve ispirarsi nella sua attività*. Dunque, in questa ottica, il Bene è la suprema regola (e il mondo delle Idee nel suo complesso costituisce come la totalità delle regole) cui Dio si ispira e si attiene, al fine di portarlo in atto a tutti i livelli; e appunto per questo Egli è il Buono e l'Ottimo per eccellenza, ossia l'ente più vicino al Bene.

(b) Parmenide ha introdotto nel pensiero greco la concezione secondo cui *l'Intelligenza è possibile solo se ha l'essere come suo fondamento, e se si esprime nell'essere e per l'essere*. Dunque, anche una Intelligenza suprema, proprio in quanto intelligenza, per il Greco *non produce il proprio fondamento, ma lo presuppone*. E proprio in questo senso, anche per Platone *l'Intelligenza suprema implica come suo fondamento il Bene* (e in generale l'essere delle Idee e i Principi primi e supremi).

Ebbene, perfino coloro che in passato davano un certo rilievo al Demiurgo, ossia alla Intelligenza e a Dio, *non spiegavano adeguatamente in che senso il Demiurgo sia per eccellenza il Buono, e in quale senso, ossia in quale maniera Egli attui il Bene nella sua opera, in modo che questa risulti il più possibile buona*.

Invece, nell'ottica del nuovo paradigma, a nostro avviso, la risposta al problema *si impone in maniera chiarissima e perfetta*

fin nei particolari. Il Bene, infatti, sulla base delle « Dottrine non scritte » e di ciò che di esse trapela nei dialoghi, come ben sappiamo, è *l'Uno e la Misura suprema.*

Dunque, Dio è Buono per eccellenza, appunto *perché opera in funzione dell'Uno e della suprema Misura,* attuandoli perfettamente, per quanto risulti possibile.

Pertanto, l'Intelligenza *agisce nel modo migliore ordinando, com-misurando il disordine,* che deriva dal Principio materiale antitetico, nell'ottica della struttura bipolare che ben conosciamo, ossia uni-ficando il molteplice. E anche questa è una concezione generale squisitamente greca, come lo stesso pensiero religioso non filosofico dei Greci e la stessa filosofia anteriore a Platone comprovano, nel modo che sopra abbiamo mostrato.

In conclusione, la grande risposta che Anassagora non ha saputo dare e che invece va data, è questa: si può spiegare come e perché ogni cosa si generi, divenga e sia, proprio *in funzione dell'Uno e del suo modo di esplicarsi,* ossia in funzione di quell'*ordinamento del disordine,* che è *l'unità-nella-molteplicità,* come tutti i passi che abbiamo esaminato dimostrano pienamente.

E Dio *volle* che tutte le cose divenissero il più possibile simili a Lui, appunto imprimendo in esse *l'unità, la misura e l'ordine.*

Allora, il nesso fondativo sistematico del pensiero platonico diventa chiaro: l'Intelligenza demiurgica e i suoi rapporti strutturali con il Bene, l'Uno e la suprema Misura, *sono l'asse portante per intendere la costituzione della realtà a tutti i livelli al di sotto della sfera delle Idee, che mette capo alla costituzione del cosmo sensibile.*

Come si vede, siamo ben lontani dalla pura mitologia.

Ma che cosa significano le affermazioni di Platone che l'Intelligenza demiurgica « crea » *alcune* realtà nella sfera degli « intermedi » e *tutte* le realtà nella sfera del cosmo sensibile?

IV. L'ATTIVITÀ DEL DEMIURGO PLATONICO È UN « SEMICREAZIONISMO » MA È LA PIÙ ALTA FORMA DI CREAZIONISMO GUADAGNATA DAL PENSIERO ELLENICO

La questione della « creazione » che la figura del Demiurgo solleva, è una di quelle che hanno suscitato le più opposte interpretazioni e quindi le maggiori discordie, di guisa che molti stu-

diosi hanno preferito mettere il problema in parentesi, o comunque ridimensionarlo in maniera fortemente riduttiva.

Per capire bene Platone su questo punto è necessario comprendere in modo adeguato i precisi significati di « non-essere » e di « essere » in questo contesto. Per « essere » Platone intende un « misto », *ossia un alcunché di in-determinato che risulta determinato, un eccesso com-misurato, un più-e-meno armonizzato, un disordine ordinato, secondo la struttura bipolare che ben conosciamo*. In breve, l'essere è a tutti i livelli un « misto » nel senso in cui il *Filebo* e il *Timeo* ci hanno parlato in maniera adeguata, e che alla luce delle « Dottrine non scritte » ben conosciamo in tutte le sue valenze.

Di conseguenza, il non-essere non è, per Platone, il nulla assoluto, ma appunto *il Principio materiale dell'eccesso, del più-e-meno, del disordine; e questo ha bisogno di un Principio opposto con cui « mescolarsi », al fine di diventare « essere » nel senso che abbiamo chiarito*. Del resto Platone stesso, parlando nel *Sofista* del non-essere come *diverso* (ossia in un suo senso specifico particolare), ci dice di aver dato addio da un pezzo al non-essere nel senso del nulla assoluto².

Inoltre, sempre al fine di ben comprendere la questione di cui stiamo trattando, bisogna porre in adeguata evidenza il « quarto genere », ossia la causa intelligente demiurgica, *dichiarata da Platone « necessaria » per spiegare qualunque « misto » al di fuori della sfera degli esseri eterni, ossia per spiegare tutti i « misti » nell'ambito della sfera cosmologica (e anche antropologica, in particolare tutte le cose che riguardano l'anima)*. Questa tesi risulta centrale nel *Timeo*, e viene presentata in uno dei quattro assiomi metafisici con cui inizia il grande discorso messo in bocca a Timeo: « ogni cosa che si genera, *di necessità* viene generata da qualche causa: infatti è impossibile che ogni cosa abbia generazione senza avere una causa »³.

Dunque, *il passare dal non-essere all'essere è un passare da una realtà informe ad una strutturazione di questa in funzione del modello di ciò che sempre è*. Ma proprio questo passaggio non si spiega senza una causa intelligente che agisce.

Il « semicreazionismo » di cui parlavamo, vale a dire il

² Cfr. *Sofista*, 258 E ss.

³ *Timeo*, 28 A; cfr. il testo greco a p. 590, nota 25.

« creazionismo in dimensione ellenica », implica questo: l'Intelligenza produttiva presuppone, proprio per produrre, *l'esistenza di due realtà* aventi fra loro un nesso metafisico bipolare, (1) quella dell'essere che è sempre allo stesso modo, che funge da *esemplare*, e (2) quella del Principio materiale caratterizzato dal più-èmeno, dal disordine e dall'eccesso. *Portare questa realtà disordinata all'ordine è appunto portare il non-essere verso l'essere, ossia « creare » un essere generato, che nel miglior modo possibile realizzi sensibilmente l'essere ingenerato.*

Ma, se ci si fermasse a queste considerazioni, che molti studiosi hanno riconosciuto sia pure con differenti sfumature, si lascerebbero cadere alcuni punti importantissimi, su cui vogliamo qui richiamare l'attenzione, e che sono i seguenti.

In primo luogo, è necessario riportare in primo piano la funzione creativa dell'Intelligenza demiurgica per quanto concerne la sfera degli « intermedi », ossia la sfera dell'anima, degli enti matematici (almeno in una certa misura), e delle Idee degli *artefacta*.

La mediazione fra la sfera dell'essere eterno e quella della realtà sensibile, e quindi la « creazione » (passaggio dal non-essere verso l'essere), *implica*, secondo Platone, *una complessa articolazione numerica e geometrica, perché solo attraverso questa è possibile calare nel sensibile l'intelligibile.*

Ma questo assai complesso gioco di articolazioni numeriche e geometriche resterebbe incomprensibile, se non si tenessero ben presenti *la struttura metafisico-numerica delle Idee platoniche e i nessi numerici* (ἀριθμοί, λόγοι) *che collegano in particolare e in generale ciascuna Idea con tutte le altre, ossia la complessa questione delle Idee-Numeri*, che il nuovo paradigma ermeneutico ha portato in primo piano e ha perfettamente chiarito, come abbiamo sopra dimostrato.

Ma non basta. Questa complessa trama metafisico-numerica a puro livello ideale implica una sfera intermedia mediatrice. *Gli enti matematici con la trama numerica e geometrica che riproducono formano esattamente la struttura mediatrice* (e per questo sono detti appunto « intermedi ») *fra i Numeri ideali, le Idee o Forme eterne, da un lato, e le cose sensibili, dall'altro.*

La testimonianza di Aristotele che abbiamo più volte richiamato, diventa sempre più chiara:

[Platone] afferma che accanto ai sensibili e alle Forme,

esistono enti matematici intermedi fra gli uni e le altre, i quali differiscono dai sensibili perché sono *immobili ed eterni* e differiscono dalle Forme perché ce ne sono *molti simili*, mentre ciascuna Forma è solamente *una e individua*⁴.

In effetti, gli « enti matematici » sono la necessaria mediazione fra ciascuna Forma o Idea che è « *una* » sola (ἐν ἕκαστον μόνον) e la *moltiplicazione* della medesima in una *pluralità*. E, appunto per questo, gli enti matematici intermedi sono « immobili ed eterni » come le Forme; ma ve ne sono « molti simili ». Dunque, il passaggio fra le Idee e le cose corrispondenti, che è un passaggio che avviene fra *Uno* (ἓν) e *molti* (πολλά), viene spiegato con l'introduzione di *molti eterni simili fra loro* (ἀίδια καὶ ἀκίνητα – πόλλ' ἄττα ὅμοια), in modo che fra la *Forma-uno ingenerata e incorruttibile* — da un lato — e i corrispondenti *molti simili generati e corruttibili* — dall'altro lato —, si pongano come intermedi *i molti simili ingenerati ed eterni*, che sono appunto gli « enti matematici ».

Ed è questo che ben spiega, di conseguenza, il dispiegarsi della struttura bipolare del reale in generale, e in particolare i complessi nessi fondativi sussistenti fra la trascendenza del mondo delle Idee rispetto al mondo sensibile e la partecipazione di questo a quello.

Ancora una volta, può servire il richiamo a quel modo di pensare dei Greci, che si esprimeva nel concetto di « canone » nelle arti, il quale è appunto la misura geometrica e matematica delle « figure » e sul quale abbiamo richiamato sopra l'attenzione. In effetti, in Platone esso diventa un autentico « *canone* » *metafisico supremo, a differenti livelli*, come comprovano numerose osservazioni che abbiamo fatto nelle pagine precedenti.

Sulla struttura matematico-geometrica dell'anima e sulla sua funzione « intermedia » abbiamo già parlato con ampiezza nel capitolo precedente, e qui, per non ripeterci, basterà completare quanto sopra abbiamo già rilevato.

Se la struttura matematica a livello degli Enti ideali e degli enti matematici intermedi dal punto di vista ontologico-formale è di per sé *necessaria* per la mediazione bipolare Uno-Molti, non è tuttavia sufficiente dal punto di vista *efficiente*, ossia dal punto

⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 6, 987 b 14-18 (GAISER, *Test. Plat.*, 22 A = KRÄMER, *Platone...*, III, 9); cfr. il testo greco a p. 237, nota 23.

di vista della *realizzazione* e della *attuazione* di tale mediazione. *Ed è proprio per questo che è necessaria l'Intelligenza demiurgica.*

Ma c'è un altro punto molto significativo da rilevare. Come spesso non si è dato adeguata importanza all'Intelligenza demiurgica, così, analogamente, non si è dato alcun rilievo alla *gerarchia delle Intelligenze* che Platone introduce. Infatti, così come per l'Intelligibile, si ripropone anche in questo caso *la struttura gerarchica della realtà*, che, dunque, si impone davvero come una delle *cifre emblematiche del pensiero platonico*.

Proprio per condurre « ciò che si agitava in modo sregolato » (il Principio materiale) dal disordine all'ordine, il Demiurgo, al fine di produrre una « cosa bellissima », poichè Egli che era ottimo, seguendo un preciso ragionamento (λογισάμενος), trovò (ἔῤῥισκεν) che la cosa più bella, per essere tale, *deve avere intelligenza*, e di conseguenza costituì l'intelligenza del mondo. E la costituì nell'anima del mondo, perché una realtà, per avere intelligenza, deve avere anima. E, in questo modo, Egli creò la cosa più bella e più buona.

Rileggiamo il testo principale:

Ragionando, pertanto, trovò che delle cose che sono per natura visibili nessuna che manchi nel suo complesso di intelligenza avrebbe mai potuto essere più bella di un'altra che abbia nel suo complesso intelligenza; e che è impossibile che una intelligenza si trovi in alcuna cosa senza un'anima. Seguendo questo ragionamento, componendo l'intelligenza nell'anima, e l'anima nel corpo, compose l'universo, affinché l'opera che Egli realizzava fosse per sua natura la più bella possibile e la più buona.

Così, secondo un ragionamento probabile, si deve dire che questo mondo è un essere vivente dotato di intelligenza, generato ad opera della provvidenza di Dio⁵.

Diventa molto chiaro, di conseguenza, ciò che sopra dicevamo. L'intelligenza dell'Anima del mondo *ha la funzione di realizzare in concreto il grande disegno del Demiurgo, e tramite il Demiurgo essa partecipa del mondo ideale.*

Dunque, l'Anima del mondo è « la più perfetta delle cose che sono state generate »⁶; ed è stata generata dall'Intelligenza di

⁵ *Timeo*, 30 B 1 - C 1 (si veda il testo greco a p. 646, nota 23).

⁶ *Timeo*, 37 A 2: ἀρίστη γενομένη τῶν γεννεθέντων.

colui che l'ha costituita, che è il « *più perfetto degli enti intelligibili* »⁷, e dunque il supremo degli esseri intelligibili.

Ma il Demiurgo crea anche tutte le stelle e gli astri come *viventi divini ed eterni*, con corpi sferici fatti prevalentemente di fuoco, e tutti quanti dotati di *anime intelligenti* (appunto in quanto essi sono viventi divini ed eterni), *strettamente connesse all'intelligenza dell'Anima del mondo*.

Ecco il testo in cui Platone ci parla di questi Dei visibili e generati:

La maggior parte dell'Idea del divino la realizzò di fuoco, affinché fosse luminosissima e bellissima a vedersi. E assomigliandola all'universo la fece ben rotonda e la pose nell'intelligenza del cerchio più potente come suo seguace, e la distribuì in circolo per tutto il cielo, perché fosse un vero ornamento ad esso e vario nella sua totalità.

E a ciascuno di questi, poi, assegnò due movimenti: l'uno in se stesso e nel medesimo modo, in quanto ciascuno pensa in sé sempre le stesse cose intorno alle medesime cose; l'altro movimento, invece, in avanti, in quanto ciascuno è dominato dal moto circolare dell'Identico e simile. E rispetto agli altri cinque movimenti, poi, Egli fece ciascuno immobile e fisso, affinché ciascuno diventasse ottimo in sommo grado. Da questa causa furono generati quegli astri che non sono erranti, viventi divini ed eterni, i quali allo stesso modo e nello stesso luogo ruotando, stanno sempre immobili. Invece quelli che ruotano ed hanno un siffatto corso errabondo, sono stati generati in quei modi che s'è detto prima⁸.

Oltre alle anime intelligenti delle stelle e degli astri, il Demiurgo creò le anime razionali degli uomini in maniera del tutto analoga. Nel « cratere » (immagine emblematica che poeticamen-

⁷ *Timeo*, 37 A 1: [...] τῶν νοητῶν αἰεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου.

⁸ *Timeo*, 40 A 2 - B 8: τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ιδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἶη, τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων εὐκυκλον ἐποίει, τίθησιν τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ συνεπόμενον, νείμας περὶ πάντα κύκλῳ τὸν οὐρανόν, κόσμον ἀληθινὸν αὐτῷ πεποικιλμένον εἶναι καθ' ὅλον. κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἐκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταύτῳ κατὰ ταῦτά, περὶ τῶν αὐτῶν αἰεί τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν, ὑπὸ τῆς ταύτου καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ· τὰς δὲ πέντε κινήσεις ἀκίνητον καὶ ἐστός, ἵνα ὅτι μάλιστα αὐτῶν ἕκαστον γένοιτο ὡς ἄριστον. ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρον ζῶα θεῖα ὄντα καὶ αἰδία καὶ κατὰ ταῦτά ἐν ταύτῳ στρεφόμενα αἰεί μένει· τὰ δὲ τρεπόμενα καὶ πλάνην τοιαύτην ἴσχοντα, καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐρρήθη, κατ' ἐκεῖνα γέγονεν.

te esprime il contenitore della mescolanza con cui aveva composto l'Anima dell'universo), il Demiurgo immette ciò che rimaneva di quegli elementi con cui aveva fatto l'Anima dell'universo, e li mescola pressoché nel medesimo modo.

Dunque, identica è la prima mescolanza con cui il Demiurgo produce l'Identico, il Diverso e l'Essere intermedi (come intermedi fra i corrispettivi Indivisibili e Divisibili), giacché Egli utilizza ciò che rimane dopo aver fatto l'Anima dell'universo (e le anime celesti). La seconda mescolanza, poi, viene fatta « quasi alla stessa maniera », ma per purezza in secondo e in terzo grado: in secondo grado per gli uomini e in terzo grado per le donne. (Curiosamente, dopo le grandi conquiste dell'uguaglianza assoluta dell'uomo e della donna fatte nella *Repubblica*, su questo punto Platone nel *Timeo* ritorna su posizioni tradizionali e della sua epoca).

Ecco l'interessante testo:

Disse queste cose, e di nuovo nel cratere di prima, nel quale aveva temperato e mescolato l'anima dell'universo, versò le cose che erano avanzate di quelle usate prima, mescolandole quasi alla stessa maniera, ma non pure alla stessa maniera, ma seconde e terze in purezza.

Dopo che ebbe costituito il tutto, lo divise in anime, tante di numero quante erano gli astri e distribuì ciascuna anima a ciascun astro, e postele in tal modo come su un veicolo, mostrò loro la natura dell'universo e disse loro le leggi fatali. Disse che la prima generazione sarebbe stata stabilita come una sola per tutte, affinché nessuna ricevesse da lui meno del dovuto, e che tutte quante disseminate in ciascuno degli organi del tempo conveniente a ciascuna, avrebbero dovuto produrre il più religioso degli animali⁹.

È molto difficile in libri dedicati alla metafisica di Platone trovare corrette spiegazioni di questa dottrina, la quale, invece, è

⁹ *Timeo*, 41 D 4 - 42 A 1: Ταῦτ' εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννύς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μὲν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταῦτ' ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα. συστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλεν ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις, ἔνειμ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους εἶπεν αὐταῖς, ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μήτις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτοῦ, δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἐκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων φῦναι ζώων τὸ θεοσεβέστατον.

importantissima, non solo per capire bene il nostro filosofo, ma anche per comprendere lo stesso Aristotele, che in larga misura la recepisce, pur non ammettendo l'attività creatrice dell'Intelligenza suprema in senso demiurgico.

In effetti, lo Stagirita non accetta la struttura gerarchica dell'intelligibile, perché immanentizza in generale nel sensibile la struttura dell'intelligibile; tuttavia, *ammette l'esistenza delle Intelligenze come sostanze trascendenti e accetta la struttura gerarchica delle Intelligenze medesime e la concezione di fondo che la sorregge.*

Come gli studiosi ben sanno (ma la *communis opinio* per lo più ignora), Aristotele nel *De caelo* ammette con tutta chiarezza la tesi della animazione del cielo, espressamente affermando che « il cielo è animato (ἔμψυχος) e possiede un principio di movimento »¹⁰. Egli rileva, inoltre, che certe difficoltà astronomiche si possono ben spiegare se si ammette che gli astri partecipino di « attività e di vita » (πράξις καὶ ζωή)¹¹, ed espressamente assimila l'attività degli astri a quella degli animali e delle piante¹².

Nella *Metafisica* Aristotele non parla delle anime celesti, ma nemmeno le nega. Anzi, poiché ammette le Intelligenze che muovono i cieli, stando alla logica presupposta da questo ragionamento, le anime dei cieli parrebbero necessarie per poter spiegare il perché e il come i cieli possano essere sollecitati dalle Intelligenze a muoversi.

Ecco, allora, quale complessa gerarchia ne deriva (attenendoci ai gradi superiori):

- (1) l'Intelligenza suprema, primo Motore;
- (2) le 55 Intelligenze motrici delle 55 sfere celesti;
- (3) le anime del cielo, delle varie sfere e degli astri;
- (4) le anime razionali degli uomini.

Quanto abbiamo detto dovrebbe far ben comprendere come la questione della *gerarchia ontologica delle Intelligenze* quale si riscontra in Platone, sia veramente importante non solo per capire i Neoplatonici e le cospicue amplificazioni che essi apporteran-

¹⁰ ARISTOTELE, *De caelo*, B 2, 285 a 29-31.

¹¹ ARISTOTELE, *De caelo*, B 12, 292 a 20-21.

¹² Cfr. ARISTOTELE, *De caelo*, B 12, 292 b 1-2. Si veda, a questo proposito, REALE, *Teofrasto...*, pp. 46 ss., dove mostriamo come questa problematica avesse ancora una importanza anche nella *Metafisica* di TEOFRASTO.

no a tale struttura gerarchica, ma addirittura per intendere gli stessi discepoli di Platone, *a cominciare da Aristotele*.

Ma la cifra che differenzia la concezione gerarchica delle Intelligenze presentata da Platone rispetto alle concezioni degli altri pensatori greci *sta proprio nella azione creativa della Intelligenza suprema* (ossia del Demiurgo) nei confronti di tutte le altre intelligenze. È una concezione, questa, che non si riproporrà più nell'ambito della cultura ellenica.

Ma per concludere il nostro discorso sul creazionismo platonico, dobbiamo rilevare ancora due punti assai importanti.

In primo luogo, il creazionismo del Demiurgo platonico si esplica anche in relazione con le Idee degli *artefacta*, come abbiamo visto nei passi del libro decimo della *Repubblica*. Evidentemente, queste Idee particolari si collocano nella sfera degli « intermedi », e pertanto restano distinte dalle Idee della prima sfera.

Se si accetta questa collocazione delle Idee degli *artefacta*, che solo accogliendo il nuovo paradigma ermeneutico è possibile, ben si spiega come e perché la tradizione indiretta ci riferisca dissensi dei Platonici in materia, e come alcuni, e in particolare proprio Aristotele, sostenessero che Platone ammettesse solo le Idee delle realtà naturali e non quelle degli *artefacta*.

Gaiser ha presentato una congettura molto plausibile, ossia « che non solo i numeri matematici speciali e le figure nascano nell'anima [...], ma anche le Idee delle cose prodotte dalla tecnica abbiano il loro luogo in questo ambito intermedio psichico-matematico »¹³. Proprio in questo modo si spiegherebbe molto bene il fatto che Aristotele, come abbiamo detto, sostenga che Platone ammettesse solo Idee di cose naturali, mentre nei suoi dialoghi Platone afferma con tutta chiarezza e con insistenza che ci sono Idee anche di *artefacta*. Infatti, *si tratta di Idee a due differenti livelli*; e le Idee degli *artefacta* che rientrano nella sfera degli « intermedi » non sono Idee naturali come quelle che rientrano nella prima sfera; dunque, *non sono Idee in senso vero e proprio* (in senso assoluto).

Ricordiamo, infine, che il creazionismo platonico raggiunge il suo spessore più cospicuo proprio nella affermazione e nel tentativo di dimostrazione che i quattro elementi (acqua, aria, terra

¹³ GAISER, *Platons...*, p. 26.

e fuoco) sono prodotti dal Demiurgo mediante quella « mescolanza » che dà origine ad ogni forma di essere. Cosicché il Demiurgo produce anche il *ciò di cui* sono fatte le cose, in quella maniera geometrica che sopra abbiamo esaminato.

Probabilmente l'attività creativa del Demiurgo agiva solo in parte sugli enti matematici. Ma su questo tema non abbiamo elementi sicuri per decidere ¹⁴.

V. LA CONCEZIONE PLATONICA DEL DEMIURGO COME MONOTEISMO ESIGENZIALE NELL'AMBITO DEL PENSIERO GRECO

Abbiamo più volte detto che Platone chiama l'Intelligenza suprema Dio; ma egli *chiama* « Dei » molti altri esseri.

Come va inteso questo pluralismo teologico?

Diès faceva, a questo proposito, i rilievi seguenti: « La lettura dei dialoghi lascia quasi inevitabilmente il nostro spirito in un certo disagio. Tutto è Dio o Divino in questo troppo divino Platone: le Idee o Forme intelligibili — l'Idea del Bene - l'Idea del Bello - l'Intelletto - l'Anima - il Mondo - gli astri - il nostro intelletto e la nostra anima per noi — senza parlare di quegli Dei della mitologia, che il *Timeo* menziona subito appresso agli astri, con una ironia non celata. Noi siamo portati a domandarci con un po' di impazienza: quale è dunque in tutto questo il Dio di Platone? » ¹⁵.

Diès ha posto molto bene questo problema, ma non ha seguito la via corretta nel risolverlo.

Dio non va confuso, come a più riprese abbiamo già notato, con il « divino », e dunque con il Principio primo (il Bene, ossia l'Uno e la Misura suprema), che è la regola e ciò a cui si riferisce l'Intelligenza. E meno che mai va confuso con l'intero dell'essere. Platone concepisce il suo Dio in dimensione personale,

¹⁴ Certamente il Demiurgo moltiplica in larga misura gli enti matematici: per esempio nella costituzione degli elementi materiali, Egli deve produrre triangoli e corpi geometrici regolari in grande quantità per mescolarli con il Principio materiale. Analogamente egli opera nella mescolanza con cui produce l'Anima del mondo e le varie anime delle stelle e degli astri, nonché degli uomini. E gli esempi potrebbero moltiplicarsi.

¹⁵ A. Diès, *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire*, 2 voll., Paris 1927; il passo citato è nel vol. II, p. 555.

attribuendogli, oltre che la suprema « intelligenza », anche la « volontà ». L'attività del Dio platonico *non è un semplice agire dell'Intelligenza in funzione dell'intelligibile*, ma è altresì un *vole-re la realizzazione di questo intelligibile*. E Platone ce lo dice con tanta chiarezza, che solo chi nega i testi la può misconoscere.

Scriva il nostro filosofo:

Egli era buono, e in un buono non nasce nessuna invidia. Essendo, dunque, lungi dall'invidia, Egli *volle* che tutte le cose divenissero il più possibile simili a lui ¹⁶.

E gli altri Dei?

Sulla base di quello che abbiamo sopra detto, non ci possono essere dubbi nel dar risposta a questo quesito. Se si prende sul serio il concetto di creazione, sia pure nel senso di « semi-creazione », *gli altri Dei dipendono tutti dal primo*.

Effettivamente, nell'ambito del politeismo greco, questa era una rivoluzione, che, a livello esigenziale, preparava la strada ad una concezione di Dio di tipo monoteistico, sia pure alla lontana. Taylor, pertanto, ha ragione, almeno in buona misura, nello scrivere quanto segue: « Si può osservare dunque che, nello schema del *Timeo*, “causa efficiente” del mondo è il pensiero di un Dio senz'altro “personale”, e questo “creatore” o “fattore”, è, a rigore, il solo Dio, nel senso che noi diamo al termine, che il dialogo riconosca » ¹⁷.

E se Platone chiama Dio anche il mondo e parti del mondo o realtà che in esse si trovano, questo non deve trarre in inganno. Infatti: « Questi θεοί sono tutti “creati”; la loro ragion d'essere è la volontà del Demiurgo (29 E, 41 B), il quale risulta così distinto da essi, come lo è Dio dalle “creature” nella teologia cristiana » ¹⁸.

Indubbiamente, Taylor eccede nell'affermare che in Platone Dio è distinto dalle creature « come lo è nella teologia cristiana ». Per essere esatti, si dovrebbe parlare non più che di una

¹⁶ *Timeo*, 29 E 1-3: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδείς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἕκτος ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

¹⁷ TAYLOR, *Platone...*, p. 683.

¹⁸ TAYLOR, *Platone...*, p. 684.

analogia, perché, come abbiamo visto, altro è la creazione *in senso ellenico* sostenuta da Platone, altro è *quella della teologia cristiana*. Tuttavia, fatte queste debite correzioni, la tesi è giusta, e le polemiche che ha suscitato risultano ispirate più a prevenzioni di carattere ideologico, che non a precisi dati di fatto.

Ed ecco le famose parole che agli Dei creati il Demiurgo rivolge:

« O Dei figli di Dei, io sono Artefice e Padre di opere che, generate per mezzo mio, non sono dissolubili, se io non voglio. Infatti, tutto ciò che è legato può dissolversi, ma voler dissolvere ciò che è stato connesso in maniera bella e in buona condizione, è da malvagio. Per queste ragioni e poiché siete stati generati, non siete totalmente indissolubili. Ma non sarete disciolti e non vi toccherà un destino di morte, poiché avete a vostro vantaggio *la mia volontà*, che è un legame ancora maggiore e più forte di quello dal quale siete stati legati allorché siete nati. *Ora, dunque, imparate ciò che vi dico e vi dimostro*. Restano ancora da generare tre generi di mortali. E se questi non vengono generati, il mondo sarà incompleto: infatti non avrà in se medesimo tutti i generi viventi. Eppure deve averli, se deve essere perfetto in maniera conveniente. Ma se questi si generassero ed avessero vita per opera mia, diventerebbero uguali agli Dei. Perché, dunque, siano mortali e questo universo sia veramente completo, occupatevi voi, secondo natura, della costituzione dei viventi, *imitando la potenza che attuai nella vostra generazione*. E per quanto riguarda quella parte dei viventi che conviene abbia il nome in comune con gli immortali e che è detta divina e che governa in coloro che vogliono seguire giustizia e voi, ne fornirò la semenza, fornendo così il principio. Per il resto voi, intessendo il mortale con l'immortale, producite gli animali e generateli, e fornendo loro il nutrimento allevateli, e quando periscono riceveteli nuovamente »¹⁹.

¹⁹ *Timeo*, 41 A 7 - D 3: « Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατὴρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπέπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὐτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐτίγνεσθε συνεδείσθε. νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα· τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανοῦ ἀτελὴς ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντ' ἐν αὐτῷ γένη ζώων οὐχ ἔξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλος ἰκανῶς εἶναι. δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν· ἵνα οὖν θνητὰ τε ἢ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ἢ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ

VI. - DEMIURGO E PROTOLOGIA

A questo punto le nostre conclusioni, ormai, risultano — crediamo — molto chiare.

Se il Demiurgo è la suprema Intelligenza che ha gerarchicamente *al di sopra di sé* la regola secondo cui agisce, e da cui, quindi, dipende; se questa regola suprema è il Bene, che è l'Uno e la Misura suprema; se questo, per la struttura bipolare del reale che ben conosciamo, implica un Principio opposto (la Diade indefinita), e si esplica in una trama di rapporti dialettici secondo la scansione numerica, e disegna in questo modo l'intera sfera dell'intelligibile: ebbene, se così è, è evidente che, poiché la sfera dell'intelligibile è ciò in cui e per cui l'Intelligenza ha fondamento, allora — e di conseguenza — *la protologia offre esattamente la ricostruzione di questa struttura del mondo intelligibile, cui la stessa Intelligenza divina fa riferimento in maniera essenziale.*

Che il mondo delle Idee sia il cosmo noetico creato dalla stessa Intelligenza divina nel suo pensare, è tesi *non platonica*. Spunti in tal senso incominciarono a essere sviluppati, molto probabilmente, già nell'ambito dell'Accademia²⁰; tuttavia, solo in Filone di Alessandria e in larga misura anche nel *Didascalico* di Albino si ha una vera e propria esplicitazione della tesi.

Di conseguenza, *la protologia è in maniera paradigmatica e primaria la scienza delle cose divine che l'Intelletto divino possiede in grado supremo, e che il filosofo dovrebbe cercare di raggiungere.*

Ecco il testo più significativo del *Timeo*, già letto:

I Principi che sono al di sopra di questi [*scil.*: al di sopra dei principi geometrici da cui derivano i quattro elementi] *li conosce Dio e degli uomini chi è a lui caro*²¹.

Proprio questo concetto viene svolto anche da Aristotele all'inizio della sua *Metafisica*. Anche per lui la filosofia prima è la

τὴν ὑμετέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν αἰεὶ δίχῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἔπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω· τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτω θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε ».

²⁰ Fondamentale su questo problema è il volume di H. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, 1967².

²¹ *Timeo*, 53 D 6 s. (cfr. il testo greco, sopra, p. 638, nota 10 in fondo).

scienza delle cose divine, ed è altresì quel tipo di scienza che Dio possiede « o esclusivamente o in grado supremo »²².

Pertanto, si viene a comprendere perfettamente che cosa significhi per Platone la « assimilazione a Dio », cui molti dialoghi fanno riferimento.

Nella *Repubblica*, ad esempio, il nostro filosofo dice che l'uomo deve praticare la giustizia e la virtù, e nella misura in cui è possibile all'uomo « farsi simile a Dio » (ὁμοιοῦσθαι θεῷ)²³. Nel *Teeteto* ribadisce lo stesso concetto, affermando che la « fuga dal mondo » (dal male del mondo) consiste in una « assimilazione a Dio » (ὁμοίωσις θεῷ) nella misura del possibile, e che l'assimilazione a Dio è giustizia e santità, secondo saggezza²⁴. E nelle *Leggi* Platone indica nella « giusta misura » la condizione per essere amico di Dio, mentre le cose che sono « prive di giusta misura » (ἄμετρα) non sono amiche né fra loro né con chi le conserva; e dunque:

Dio è per noi la misura di tutte le cose soprattutto, assai più di quanto non lo sia alcun uomo, come si sostiene; chi pertanto vorrà diventare amico di uno come Lui, è necessario che cerchi egli pure di diventare simile a Lui il più possibile²⁵.

In effetti, nell'ottica del nuovo paradigma ermeneutico, la suprema Misura di tutte le cose è l'Uno, e quindi il Bene; e questo, tuttavia, non è Dio, ma è *il divino*, la suprema regola cui Dio (il Demiurgo) si attiene. Dio è *Colui che realizza la Misura e l'Uno in maniera perfetta*, e, in questo senso, *Egli pure è Misura, in dimensione* (diremmo noi) « *personale* ».

E Dio (che è *il migliore degli esseri eterni e la migliore delle cause*), in quanto *realizza la Misura suprema, realizza l'unità-nel-*

²² Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, A 2, 983 a 1-10.

²³ *Repubblica*, X, 613 B 1.

²⁴ Cfr. *Teeteto*, 176 B 1-3.

²⁵ *Leggi*, IV, 716 C 4 - D 1: ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἶη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος· τὸν οὖν τῷ τοιούτῳ προσφιλεῖ γενησόμενον, εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιούτον ἀναγκαῖον γιγνεσθαι.

la-molteplicità, ossia lega l'Uno e i Molti e i Molti e l'Uno in maniera perfetta. Il Timeo ce lo dice, di fatto, continuamente; ma ce lo ribadisce anche concettualmente ed espressamente molto bene, in un passo che abbiamo già richiamato più di una volta, ma che serve riportare quasi come una sigla conclusiva:

Dio possiede in misura adeguata *la scienza* e ad un tempo *la potenza* per mescolare *molte cose in unità* e di nuovo scioglierle *dall'unità in molte*; ma non c'è nessuno degli uomini che sappia fare né l'una né l'altra cosa, né ci sarà in avvenire ²⁶.

Naturalmente non c'è nessuno degli uomini che, per conto suo, ossia prendendo se medesimo come misura di tutte le cose (come diceva la massima di Protagora), sappia o possa fare (sia pure in modo differente) neppure alla lontana quello che fa Dio.

L'uomo, dunque, se vuole agire bene, deve fare quello che Dio stesso, dopo aver creato gli Dei *ha indicato loro come modello, ossia imitare la potenza da Lui attuata nella creazione delle cose, vale a dire realizzare l'unità-nella-molteplicità, e in questo modo produrre ordine e armonia.*

E allora, cercare di realizzare la *giusta misura*, e quindi operare come Colui che perfettamente attua la « Misura di tutte le cose », e quindi cercare di « assimilarsi a Dio » per quanto a uomo è possibile, significa *portare l'unità-nella-molteplicità* e in questo modo *fare ordine e produrre armonia* in tutte le cose che dipendono dall'uomo, ossia nell'etica, nella politica (nella vita privata e pubblica), oltre che in tutte le opere tecniche ed artistiche ²⁷.

E questo è il modo in cui Platone ha inteso la giustizia e la virtù, ossia come *manifestazioni di quel nesso metafisico che unifica tutta la realtà*. Ed è davvero una interpretazione di *ciò che lega tutte le cose* proposta al più alto grado in dimensione ellenica.

È un messaggio che ha ancora molte cose da dire anche all'uomo di oggi.

²⁶ *Timeo*, 68 D 4-7 (cfr. il testo greco, sopra, p. 213, nota 85).

²⁷ Cfr. quanto diciamo sopra, p. 354, come conferma di questo.

Postfazione

In questa postfazione intendo rispondere a due gruppi di obiezioni che sono state sollevate sia da amici che da avversari, in discussioni o in lettere private. Tali obiezioni derivano, in realtà, da gravi fraintendimenti delle finalità che in questo libro io mi sono proposto, e altresì del modo in cui ho cercato di realizzarle; pertanto, ritengo opportuno esplicitarle e confutarle in maniera definitiva.

Un primo gruppo di obiezioni riguarda alcune conseguenze che l'applicazione da me fatta dei canoni epistemologici di Thomas Kuhn, creati dall'autore basandosi soprattutto sulle scienze naturali, potrebbe comportare.

Per la verità, nessuno ha sollevato dubbi sulla *possibilità* di applicare quei canoni alla storia della filosofia antica e in particolare a Platone. Ricordo che è proprio questa la novità più cospicua del mio libro, dato che nessuno aveva tentato di fare tale operazione, e, di conseguenza, era proprio questo il punto su cui io mi sarei aspettato eventuali obiezioni e dissensi. Ma, probabilmente, l'applicazione dei canoni epistemologici di Kuhn, che si sta estendendo a vari campi del sapere, ha reso evidente la sua attuabilità, in generale, anche al di fuori degli ambiti delle scienze naturali. E, in modo più specifico, molti hanno compreso la particolare fecondità dei concetti di « paradigma » e di « rivoluzioni scientifiche », da vari punti di vista.

Questa applicazione ha tuttavia suscitato turbamenti e incertezze, come sopra dicevo, per alcune conseguenze che potrebbe comportare.

La questione che ha lasciato perplessi alcuni amici consiste, precisamente, nel fatto che Kuhn nega espressamente che l'uomo, attraverso i paradigmi e le rivoluzioni scientifiche, che portano a mutamenti radicali dei paradigmi medesimi, si avvicini progressivamente alla verità in senso ontologico.

In effetti, Kuhn intende il processo dell'evoluzione scientifica in modo analogo al processo dell'evoluzione biologica in senso darwiniano. Più precisamente, le tappe di sviluppo vengono da lui considerate come attuazione di un processo di evoluzione che muove da determinati *stadi* primitivi, procedendo via via verso stadi sempre più articolati, dettagliati e raffinati. Ma sul *termine verso cui* tale processo dell'evoluzione delle conoscenze scientifiche tende, Kuhn, per una precisa scelta filosofica, non solo non si pronuncia in senso positivo, ma esclude addirittura, in senso negativo, che si possa parlare correttamente di un *finalismo veritativo*, e quindi di un qualche raggiungimento della verità.

Come il darwinismo parla di sviluppo biologico escludendo che es-

so tenda verso uno scopo ontologicamente predeterminato, e di conseguenza interpreta la selezione naturale che si attua nell'evoluzione come risultato della lotta degli organismi per la sopravvivenza, così, analogicamente, Kuhn interpreta l'evoluzione delle conoscenze scientifiche come un imporsi di quei paradigmi e di quei metodi che risultano più adatti per poter in concreto praticare la scienza futura, e quindi come risultato che deriva dai conflitti che hanno luogo all'interno delle comunità scientifiche, senza l'ausilio di finalità, ossia senza che agisca come asse portante un *telos veritativo*, rispetto al quale ogni stadio dell'evoluzione delle scienze costituirebbe un ulteriore avvicinamento rispetto al precedente. L'evoluzione delle scienze non rappresenterebbe, pertanto, come invece si riteneva in passato, un *andare-sempre-più-vicini-alla-verità*.

Ebbene, queste idee vengono espresse da Kuhn solamente nell'ultimo capitolo del suo capolavoro, e, a mio giudizio, non condizionano molti dei guadagni essenziali del libro.

Io mi sono occupato a lungo del pensiero di Kuhn, e, per un quinquennio, accanto ai corsi di storia della filosofia antica, ho tenuto corsi di Istituzioni di filosofia, nei quali trattavo appunto dell'epistemologia di Kuhn e dell'ermeneutica di Gadamer in parallelo ai capisaldi della metafisica e della filosofia della scienza di Aristotele. Le conclusioni che ne ho tratto, e che stanno sullo sfondo anche di questo mio libro, e in particolare il peso determinante che do ad alcune idee kuhniane, consistono in questo: le convinzioni che Kuhn presenta nel capitolo finale (che sono, se non drasticamente disteleologiche in senso globale, tuttavia nettamente afinalistiche), più che le conseguenze necessarie della sua trattazione epistemologica, risultano essere espressioni di determinate convinzioni metafisiche di segno negativo, che vengono introdotte come meri presupposti. Ma — questo è il punto su cui vorrei richiamare l'attenzione del lettore in modo particolare — il libro di Kuhn reggerebbe benissimo anche mettendo in parentesi le conclusioni, in quanto queste portano il discorso su un differente piano, operando una *metabasi*, appunto con una serie di presupposti non motivati, e comunque non criticamente e adeguatamente fondati.

Ma poiché lo stesso Kuhn, al quale ho scritto, mi ha risposto che rimane perplesso sul fatto che si possa accettare le sue idee epistemologiche in larga misura, e *non* le conclusioni contenute nel capitolo finale; e, quindi, poiché Kuhn stesso sembrerebbe dar ragione a quanti sono rimasti turbati dalla rilettura in chiave epistemologica della storia delle interpretazioni di Platone che ho presentato, voglio prendere una precisa posizione di fondo a chiarimento.

Quali che siano le conclusioni « metafisiche » alle quali Kuhn nell'ultimo capitolo della sua opera crede di poter pervenire, se ci si mette nei loro confronti in posizione di *epoché*, e se si rimane su un rigoroso piano epistemologico, emerge quanto segue. L'evoluzione delle dottrine scientifiche ha un duplice obiettivo. (a) In primo luogo, punta su una *coerenza* logica dei vari concetti di cui gli studiosi si servono come strumenti di ricerca. (b) Inoltre, mira ad una *consistenza*, ossia ad una cor-

rispondenza il più possibile adeguata fra *i concetti e i dati di fatto* che caratterizzano l'oggetto di ricerca.

Orbene, io credo che non ci sia nessuno che ritenga di poter negare che proprio queste costituiscano le linee di forza secondo cui si muovono tutte le indagini scientifiche, le quali cercano, in effetti, di rendere sempre più *coerenti e consistenti* i concetti di cui si servono. Il non-scientifico è, per contro, ciò che è *incoerente e inconsistente*.

Inoltre, ritengo che non ci sia nessuno di coloro che credono nella valenza *intenzionale* (in senso veritativo) del pensiero umano, che possa negare che la verità (intesa come *adeguazione* dell'intelligenza umana alla realtà di cui fa indagine) si possa cercare, a livello scientifico, se non mediante teorie che risultino sempre più *coerenti e consistenti*.

E, allora, sono ben evidenti le convergenze di carattere epistemologico di tutti coloro che fanno ricerche scientifiche con consapevolezza critica. Le divergenze si collocano sul piano metafisico. In particolare io sono convinto che la coerenza e la consistenza, considerate dal punto di vista metafisico, portino le ricerche scientifiche nella dimensione veritativa, o comunque nel giusto rapporto intenzionale con la verità.

E alle conclusioni che Kuhn trae nell'ultimo capitolo del suo capolavoro ribatterei, *ad personam*, per concludere, quanto segue: le sue analisi sulla scienza e sui modi in cui essa procede, proprio nella misura in cui sono più coerenti e più consistenti delle precedenti, avvicinano maggiormente *alla cosa in sé*. In questo senso, Kuhn non può negare la dimensione veritativa alla sua teoria, ossia non può non ammettere che essa guadagni una *adaequatio ad rem* più delle precedenti, e quindi che faccia capire meglio la natura della scienza (e proprio mostrando quei tratti problematici di essa ben diversi da quelli che fino al secolo scorso si ritenevano indiscutibili). E lo stesso vale per ogni tipo di indagine che cerchi di essere sempre più coerente e consistente.

In questo senso e con queste convinzioni, comunque, io mi sono mosso in questo libro, sfruttando in maniera adeguata le eccellenti analisi che Kuhn fa del modo in cui il pensiero scientifico cerca appunto la *coerenza* e la *consistenza*, pur non accettando le sue conclusioni metafisiche, per le ragioni che credo di aver ben precisato.

Il lettore, in ogni caso, se ha letto questo mio libro con attenzione, ha potuto ben vedere quali e quanti vantaggi l'applicazione dei concetti di paradigmi e dei modi in cui i « paradigmi » si succedono per « rivoluzioni » comportino nella rilettura della storia dell'interpretazione di Platone e dell'esegesi stessa di Platone, proprio nel senso veritativo di una maggiore *adaequatio ad rem*.

L'altro gruppo di obiezioni è venuto, invece, da quei colleghi che hanno ritenuto che l'interpretazione di Platone che propongo, collegandosi alla Scuola platonica di Tubinga, finisca, esplicitamente o implicitamente, col portare ad una rilettura di Platone nell'ottica della cosiddetta « metafisica tedesca », ossia in quell'ottica nata da Spinoza e passata attraverso la rivoluzione kantiana, e quindi idealistica, come ho già detto nell'Introduzione.

Siccome le precisazioni, che ho fatto a più riprese nel corso di questo libro, non sono state sufficienti, ritengo opportuno aggiungere ulteriori chiarimenti.

Il modo in cui ho affrontato l'interpretazione di Platone che la Scuola platonica di Tubinga propone, non può essere capito se non si recepisce adeguatamente il piano epistemologico su cui ho portato e sviluppato il discorso, e quindi se non si comprende il modo in cui applico i canoni epistemologici di Kuhn e alcuni suoi concetti di base. In particolare, il lettore non può intendere questo mio libro, se non sa seguirmi sul nuovo piano critico, e se non prende adeguata coscienza del fatto che, in realtà, le tesi della Scuola platonica di Tubinga, a prescindere dalle convinzioni teoretiche dei suoi *leaders*, presentano una serie di elementi che sono metateoretici, in quanto danno forma *ad un nuovo paradigma epistemologico ed ermeneutico, alternativo a quello tradizionale*, come in più punti del libro ho cercato di dimostrare in modo puntuale.

Questo che ora dico, però, implica una serie di conseguenze di notevole importanza.

In primo luogo, affermare che il paradigma moderno (che è stato determinante nel corso di un secolo e mezzo) è stato inaugurato, come ormai risulta innegabile, da Schleiermacher, significa questo: Schleiermacher ha dato forma epistemologica alla convinzione che Platone si possa leggere ed intendere *solamente mediante i suoi scritti*, che sono *autarchici in senso globale*, con la riduzione della tradizione indiretta a qualcosa di pressoché insignificante, come ho sopra spiegato nel corso della prima parte. Pertanto, l'accettare il paradigma ermeneutico schleiermacheriano, inteso nel senso epistemologico da me sopra chiarito, non significa affatto accettare *in toto* anche le posizioni teoretiche idealistico-romantiche, con cui ha cercato di attuare il quadro paradigmatico da lui proposto e imposto. Infatti, come ho già sopra detto, quel quadro paradigmatico si è rivelato assai fecondo e ha stimolato una serie di interpretazioni *al suo interno*, dal punto di vista teoretico anche fra loro opposte. Si è passati da interpretazioni di sapore immanentistico a interpretazioni opposte di sapore trascendentistico; da prospettive panteistiche a prospettive teistiche; da letture metafisiche a letture antimetafisiche; da presentazioni di un Platone con idee sistematiche a presentazioni di un Platone asistemático o addirittura antisistemático, problematicistico e con venature scetticheggianti; da un Platone con costanti nuclei teoretici di riferimento ad un Platone che in vario modo frammenta il suo pensiero in differenti tappe di una evoluzione spirituale. E, oltre a queste, si potrebbero richiamare anche altre differenti esegesi fra loro in antitesi.

Dunque, tutte queste sconcertanti posizioni interpretative antinomiche hanno avuto luogo appunto *all'interno* di un quadro paradigmatico della *autarchia degli scritti platonici* codificato da Schleiermacher.

Ebbene, proprio mediante queste opposizioni e altre parallele di analoga natura, il paradigma dell'autarchia degli scritti si è sfocato ed è riemersa a poco a poco *la tradizione indiretta* che fa riferimento alle « Dottrine non scritte » di Platone; e questa si è imposta nella sua struttura storica, nel suo significato filosofico e nella sua notevole importanza ermeneutica.

Ed ecco, allora, in che senso la rilettura di Platone messa in atto

dalla Scuola platonica di Tubinga va considerata, nei suoi fondamenti, *come proposta di un paradigma alternativo a quello moderno*: i dialoghi platonici *non* sono autarchici; da soli *non* si spiegano in modo adeguato, perché lasciano aperti numerosi problemi centrali, i quali, invece, vengono risolti alla luce delle « Dottrine non scritte », da cui emerge che il vertice della metafisica platonica non è la teoria delle Idee, ma la dottrina dei Principi.

In particolare, i dialoghi platonici non vanno letti con quei canoni con cui l'uomo di oggi intende lo « scritto », bensì con quei canoni con cui Platone stesso ha inteso lo scritto e quindi anche i suoi dialoghi, e che nelle autotestimonianze del *Fedro* e della *Lettera VII* ha ben chiarito, come emerge in modo perfetto dal libro di Th. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, che il lettore italiano ha ora a disposizione nella traduzione da me fatta (Vita e Pensiero, Milano 1988; 1989²).

Dunque, la sistematica dimostrazione del fatto che i contributi dati dalla Scuola platonica di Tubinga disegnano *un quadro paradigmatico nuovo*, che si impone come alternativo a quello tradizionale ormai sfocato e logoro in vario modo, costituisce uno dei contributi più significativi del mio libro. Questo comporta, di conseguenza, lo spostamento delle ricerche platoniche appunto su un nuovo piano critico-epistemologico, con una serie di vantaggi per chiarire le varie posizioni e opposizioni, appunto in chiave epistemologica.

Evidentemente, così come all'interno del paradigma schleiermacheriano si sono sviluppate interpretazioni di differente statura e di diverso calibro dal punto di vista teoretico e filosofico, analogamente, a mio giudizio, lo stesso può avvenire (e probabilmente avverrà) altresì nell'ambito del nuovo paradigma, anche se con differenze notevoli.

Infatti, il nuovo paradigma esclude, sulla base dei documenti della tradizione indiretta, tutta una serie di proposte che sono state avanzate nell'ambito del vecchio paradigma, ma che potevano reggere solamente nell'ambito di *quel* paradigma. In particolare, non si potrà più parlare di un Platone *non metafisico*, oppure *non sistematico*, muoventesi nella dimensione della *scepsi*, oppure *non unitario* e in vario modo *frammentario*, *autocritico* e *aporetico*. E non si potrà più ricorrere agli stratagemmi per risolvere quei problemi che i dialoghi platonici lasciano volutamente e programmaticamente *in sospeso*, con proposte risolutive prese in prestito da filosofie moderne e contemporanee, e si dovrà, invece, ricorrere a quelle proposte risolutive che Platone stesso, secondo un preciso programma, affidava alla sola oralità dialettica e non agli scritti, se non per allusioni e per rimandi, come ho in molti punti mostrato.

Naturalmente, questo non esclude affatto che della metafisica platonica possa venir evidenziato, da alcuni interpreti, un aspetto che, per esempio, punta sulla trascendenza, da altri, invece, un aspetto che punta su una posizione diversa da questa.

Di conseguenza, posto anche che ci fosse fra l'interpretazione che io propongo e quella che propongono gli studiosi della Scuola platonica di Tubinga *questa* differenza, la cosa non toccherebbe in alcuna maniera il paradigma e i nuovi canoni con cui va riletto Platone.

In ogni caso, un altro contributo fra i più significativi di questo mio libro, che mi ha maggiormente impegnato insieme a quello dello spostamento delle ricerche platoniche su un nuovo piano epistemologico, riguarda proprio l'interpretazione del Demiurgo nell'ambito del nuovo paradigma. A questo proposito — e proprio nella dimensione della trascendenza — ho approfondito una serie di temi, che in passato erano stati solo parzialmente affrontati, oppure addirittura non affrontati, non solo dagli studiosi della Scuola platonica di Tubinga, ma anche dagli studiosi che si erano mossi nell'ambito del paradigma tradizionale. E nel corso della quarta parte del libro ho dimostrato quale sia la statura della figura teoretica del Demiurgo secondo Platone, ossia la concezione platonica di Dio come Intelligenza suprema e i suoi rapporti con il mondo delle Idee e dei Principi, con tutta una serie di novità interpretative.

Sulle altre novità del libro non voglio insistere, perché il lettore attento le avrà da solo ben notate. Solo per cenni ricordo il rilievo da me dato alla « seconda navigazione » presentata da Platone come metafora per esprimere la sua conquista della sfera della trascendenza, nonché all'interpretazione delle due tappe in cui si articola la « seconda navigazione » medesima, la prima delle quali porta alla teoria delle Idee negli scritti, mentre la seconda conduce alla dottrina dei Principi primi nella dimensione dell'oralità. Ho inoltre molto insistito sull'importanza della teoria delle Idee, che non viene affatto sovvertita dalla dottrina dei Principi, bensì da questa fondata e giustificata in maniera ultimativa. Infine, ho anche mostrato come la teoria platonica delle Idee-Numeri e dei Principi nella loro struttura bipolare, ben lungi dall'essere qualcosa di « strano » e di « abnorme » dovuto ad una involuzione del pensiero platonico e ad una sorta di caduta teoretica rispetto al vertice raggiunto dalla teoria delle Idee, costituisca una splendida formulazione e interpretazione metafisica di certe concezioni basilari e di alcuni assi portanti di tutto il pensiero greco, sia nella teologia, sia nelle convinzioni morali, sia nell'arte, e, in generale, in tutti gli ambiti della spiritualità ellenica.

Anziché insistere su questi punti, voglio dire ancora alcune cose sulla posizione dei due *leaders* della Scuola platonica di Tubinga nei confronti di questo mio libro.

Krämer è stato subito d'accordo su tutto. Ha riconosciuto come esatta la mia interpretazione dei contributi di base della Scuola platonica di Tubinga proprio nella delineazione di un nuovo paradigma alternativo, in senso kuhniano. Per quanto concerne, poi, la mia interpretazione del Demiurgo nella dimensione della trascendenza, non solo Krämer non prende posizione di distanza, presentando qualche opposizione o qualche riserva, ma dice espressamente che essa quadra assai bene con il nuovo paradigma, come il lettore ha potuto vedere nel saggio in cui egli recensisce questo mio libro pubblicato sulla « Rivista di Filosofia neoscolastica » e riprodotto anche qui in Appendice al volume.

Gaiser, dal canto suo, dopo essere rimasto un poco turbato, quando esaminò la prima edizione, a proposito dello spostamento delle ricerche platoniche su un nuovo piano epistemologico, già all'apparire

della seconda edizione si era convinto ed era diventato addirittura entusiasta, prendendo anche precisa posizione in questo senso (si veda, ad esempio, la prefazione al suo libro *La metafisica della storia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 7). Le prime titubanze che Gaiser aveva avuto erano dovute al fatto che, con questa mia interpretazione, si taglia in modo netto la divisione fra i vari gruppi di interpreti e si chiarisce per quali motivi fra le parti opposte ci sia, molto spesso, una *incommunicatio idiomatum*, destinata a rimanere insuperabile, se non si cambia paradigma. Questo lo turbava, per il fatto che egli aveva sempre cercato (a differenza rispetto a Krämer) di mediare e conciliare le posizioni assunte dalla Scuola platonica di Tubinga con quelle ispirate ai canoni tradizionali, senza peraltro riuscire nei suoi intenti, oggettivamente non attuabili, per le ragioni che ho con ampiezza spiegato. Per quanto riguarda, poi, la mia interpretazione del Demiurgo, non solo Gaiser si era subito convinto che risolveva molti problemi in passato non risolti, ma voleva addirittura introdurre, di conseguenza, alcune aggiunte e precisazioni nel suo libro *La metafisica della storia in Platone*, sopra citato (che aveva approntato, su mio invito, per il « Centro di Ricerche di Metafisica »), desunte dai risultati cui io sono pervenuto. Sono stato proprio io a pregarlo di lasciare il testo come me lo aveva consegnato, dato che, nel frattempo, lo avevo già tradotto ed era in fase di composizione tipografica. Gaiser, sia pure a malincuore, ha accettato di lasciare il testo nella stesura originaria, ma ha voluto rimandare, in due punti-chiave, a queste mie indagini (cfr. pp. 53, nota 17, e 146, nota 29); del resto, alcune linee su cui Gaiser aveva iniziato a muoversi su questo tema, convergono bene con quelle da me tracciate e condotte fino al loro termine.

Credo che quanto ho detto sia sufficiente per chiarire certe incertezze espresse da qualche lettore e per rispondere a quelle obiezioni di cui ho detto, e perciò concludo questa mia postfazione.

Quali sono i vantaggi che si guadagnano con il nuovo paradigma alternativo?

Per riassumere in poche parole quelli essenziali, va detto quanto segue.

In primo luogo, si guadagna moltissimo, proprio dal punto di vista ermeneutico, in quanto si ricostruisce un pensiero di Platone in modo molto più *coerente* e più *consistente* che non con il vecchio paradigma. In particolare, si eliminano numerosi errori che si sono fatti da parte di molti studiosi, i quali, per cercare di avere una coerenza nei loro canoni interpretativi all'interno del paradigma tradizionale, hanno scaricato tutta una serie di incoerenze sull'autore interpretato, cioè su Platone medesimo, escogitando parabole evolutive, problematicismi, crisi e autocritiche, che, in realtà, una volta che si sia dimostrata la non-autarchia degli scritti platonici, scompaiono dagli scritti platonici e rimbalzano sugli interpreti, e quindi mostrano l'inadeguatezza del paradigma di base cui si ispirano.

Inoltre, si eliminano tutti quegli indebiti tentativi fatti per turare le falle degli scritti platonici con teoremi desunti da filosofie moderne o contemporanee, e si intendono perfettamente quelle « apparenti » lacu-

ne, proprio come rivelative della discriminazione fatta da Platone fra la capacità comunicativa degli scritti e quella dell'oralità dialettica. Insomma, si capisce con sicurezza ciò che viene sottaciuto o solo indicato con allusioni, appunto sulla base del ricupero della tradizione indiretta, ossia della documentazione pervenutaci delle « Dottrine non scritte ».

Per quanto concerne, poi, la *fecondità veritativa* del nuovo paradigma, non ho dubbi. Il paradigma schleiermacheriano ha portato netti vantaggi rispetto al paradigma più che millenario di stampo neoplatonico, perché quest'ultimo aveva sovraccaricato Platone di innumerevoli incrostazioni, con amplificazioni e con distorsioni di vario genere. Il tentativo di rileggere e di intendere Platone *sola scriptura* ha quindi ben ripulito i dialoghi di tutte quelle incrostazioni a differenti strati. Ma, nel fare questo, si è caduti nell'eccesso opposto e non si è riconosciuto il « manifesto programmatico » che Platone stesso ci ha tramandato nelle sue autotestimonianze, in cui egli delimita in modo preciso la portata comunicativa della scrittura rispetto all'oralità, e si è in larga misura vanificata la tradizione indiretta che risale alla viva voce di Platone medesimo.

In realtà, ben altra cosa sono i ripensamenti che i Medioplatonici e i Neoplatonici hanno fatto del Platonismo attribuendoli a Platone, rispetto a quelle dottrine che Platone stesso ha sostenuto oralmente e non ha voluto consegnare agli scritti, ma che i suoi scolari ci hanno conservato.

Il compito dello studioso di Platone, oggi, è appunto quello di recuperare *quelle* dottrine, ben distinguendole dai successivi ripensamenti e dalle amplificazioni neoplatoniche. Ricordiamo ancora una volta che Platone ha espressamente detto che tali dottrine si potevano raccogliere in brevissime proposizioni, e quindi erano poche ed essenziali.

Proprio queste dottrine, che sono poche ma essenziali, ci forniscono una sorta di chiave che apre quelle porte che fanno entrare in tutti i meandri degli scritti platonici fin nei loro penali. E nelle parti terza e quarta di questo libro credo di aver dato tutte le prove necessarie per giustificare questa mia asserzione.

Naturalmente, il lavoro da rifare in tale ottica è moltissimo. Ma un paradigma nuovo, quando si presenta, provoca sempre un grande lavoro. E il notevole successo che hanno avuto questo mio libro e tutti gli altri della collana che si muovono nella medesima direzione, comprova la tesi che sostengo, ossia che questo paradigma alternativo è destinato ad aprire una nuova epoca degli studi platonici.

Appendici

**Recensioni e giudizi
di alcuni interpreti di Platone su questo libro
con alcune risposte e precisazioni dell'autore**

**Mutamento di paradigma nelle ricerche su Platone
Riflessioni intorno al nuovo libro su Platone
di Giovanni Reale***

di

Hans Krämer

I

Il mirabile libro di Reale (*Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*¹) riunisce i pregi di una esposizione chiara e condotta con abilità didattica capace di rivolgersi a più ampie cerchie di cultura — e che gli ha meritato il premio Fiuggi 1986, per la prima volta assegnato alla saggistica filosofica — insieme alla originalità del suo impulso scientifico, che ha ampliato e approfondito in maniera del tutto originale in varie direzioni l'interpretazione di Platone che deriva da quella che viene chiamata Scuola di Tubinga.

Questo vale, in una misura del tutto particolare, per la parte introduttiva dell'opera (*Premesse metodologiche essenziali*, pp. 19-144 [= 1-134¹⁰]), che per la prima volta analizza e ricostruisce le linee che caratterizzano la svolta che si è verificata nel corso degli ultimi decenni nelle ricerche platoniche, con gli strumenti concettuali di Th.S. Kuhn riferentisi alla successione dinamica delle teorie, e, in questo modo, la colloca in un ambito di trattazione di carattere metateoretico. Questa riflessione epistemologica, cui spetta, al di là dell'orientamento storico, il merito di uno speciale incremento argomentativo per quanto concerne l'attuale situazione delle ricerche, costituisce il contributo più specifico di Reale e indubbiamente il suo contributo più importante per la nuova immagine di Platone.

Reale ha compreso che i tre modelli che hanno costituito i punti di riferimento determinanti nella storia dell'interpretazione di Platone — quello neoplatonico allegorizzante, quello romantico letteralizzante e quello che

* Questo saggio di H. Krämer è stato pubblicato per la prima volta in «Rivista di Filosofia neoscolastica», 78 (1986), pp. 341-352.

¹ Edizioni Cusl, Milano 1986, seconda, terza e quarta edizione interamente rifatte e ampliate [dalla quinta edizione il libro è passato all'editrice Vita e Pensiero].

integra la tradizione indiretta² — e la loro successione si prestano per una identificazione con i «paradigmi», di cui parla Kuhn, addirittura in maniera prototipica; e per la verità questo vale tanto sulla base della lunga durata, nonché della predominanza di volta in volta di tipo monopolizzante e della chiara determinabilità dei modelli, quanto anche in riferimento al tipo di passaggio da un modello all'altro, come proprio ora risulta evidente nella violenta controversia fra i sostenitori del secondo e del terzo modello.

Mentre i rappresentanti della Scuola di Tubinga, ma anche i loro avversari, per ovvie ragioni, si sono astenuti dal presentarsi come protagonisti di un conflitto fra paradigmi, Reale sviluppa e porta a compimento in modo deciso la riflessione metodologica che vieppiù si impone in questo senso. Le sue argomentazioni sono convincenti, e le sue analisi sono molto ampie, approfondite e praticamente complete. Risulterebbe difficile aggiungere tratti significativi alla applicazione della metateoria di Kuhn alla storia delle indagini su Platone fatta da Reale.

Le competenti tesi di Reale possono essere riassunte nel modo che segue:

1) I tre modelli che sono emersi nella storia della interpretazione di Platone sono «paradigmi» nel senso della metateoria di Th.S. Kuhn.

2) Il lavoro delle ricerche su Platone a partire da Schleiermacher (e da Schlegel) è un esempio di quella che Kuhn chiama «scienza normale» che si è mossa all'interno dei limiti del paradigma romantico e che ha cercato di risolvere il complesso dei problemi da esso proposti (i *puzzles*, per usare la terminologia di Kuhn) mediante soluzioni particolari dei problemi stessi. Proprio a questo canone dei problemi appartengono le questioni della autenticità, della successione e della struttura dei dialoghi platonici, così come la questione dello sviluppo della filosofia platonica.

3) Il paradigma che ha dominato fino ad ora, presenta una serie di controistanze («anomalie») che risultano veramente centrali e che i suoi sostenitori non sono stati in grado di integrare nel paradigma seguendo il criterio di risolvere i problemi, che è proprio della «scienza normale», e che, quindi, sono stati costretti a lasciare irrisolte, o a modificare la loro interpretazione in maniera forzata (ricordiamo in particolare le autotestimonianze che si trovano nel *Fedro* e nella *Lettera VII*, i rimandi dei dialoghi al non scritto e la tradizione indiretta delle dottrine non scritte medesime).

4) Le anomalie, in conseguenza delle caratteristiche della scienza normale medesima, hanno portato in maniera sempre crescente all'indebolimento del secondo paradigma, e, infine, ad una sua crisi, da cui è derivato un terzo paradigma concorrente ed alternativo. Di conseguenza, le ricerche platoniche si trovano, oggi, nello stato critico di quella che Kuhn chiama «scien-

² Il fatto che, accanto a queste, l'interpretazione di Platone dell'antica Accademia venga considerata come un ulteriore modello, risulta ben fondato. Infatti, in questo viene abbozzata una posizione in forma pre-scientifica, che il terzo e più recente modello cerca di guadagnare nuovamente sul piano della scienza storica e moderna, e precisamente perseguendo l'integrazione della tradizione platonica diretta e indiretta.

za straordinaria», che è caratterizzata da una molteplicità di paradigmi fra loro rivaleggianti.

5) Il venire alla ribalta del nuovo paradigma costituisce una «rivoluzione scientifica» nel senso inteso da Kuhn, in quanto rovescia mediante negazione l'assioma di base dello Schleiermacher dell'autarchia dei dialoghi letterari di Platone, e comporta un ri-orientamento gestaltico (un mutamento dell'immagine), che costringe a leggere i testi in maniera differente.

6) Il nuovo paradigma, a motivo delle maggiori chiarificazioni che apporta ai testi e per i problemi che solleva, si impone per il programma che propone per le ricerche future. Esso corregge il paradigma che finora ha dominato e che sta scomparendo, per il fatto che, da un lato, accentua in maniera assai forte l'unità sistematica della filosofia platonica e, dall'altro, delimita il significato dell'ironia e dell'evoluzione di Platone. La violenza dell'opposizione che si è manifestata contro questo mutamento dell'interpretazione di Platone — sempre sulla base dell'epistemologia di Kuhn — può chiaramente valere come indizio del fatto che effettivamente ci troviamo di fronte ad una alternativa fra due paradigmi e non semplicemente fra due teoremi che si collocano all'interno di un medesimo paradigma.

La riflessione metateoretica di Reale — che è, essa pure, sulla base della teoria di Kuhn, un chiaro sintomo di un mutamento di paradigma — non può venire respinta. Non è possibile trarre alcuna obiezione dal fatto che la metateoria di Kuhn — la quale è stata concepita in considerazione delle scienze esatte naturali — venga applicata alle scienze storiche spirituali; infatti Kuhn è partito proprio da queste, come egli stesso riconosce³; e le scienze sociali, le scienze della letteratura, le scienze della storia, la teologia e la medicina fanno già ampiamente uso delle sue categorie.

La riserva che in questo ambito delle scienze spesso manca la necessaria «maturità» e che bisogna quindi connotare questa scienza mediante un pluralismo di modelli in senso pre-paradigmatico, perde ogni validità, se viene specificamente riferita ad ambiti di ricerca come quello che caratterizza il Platonismo, che, con la pregnante successione dei suoi modelli, ha un significato addirittura esemplare per una successione di paradigmi, e, dal canto suo, si ripercuote sulla metateoria stessa addirittura in maniera illuminante e ne apporta conferma. La precisa determinabilità e definibilità dei paradigmi, che porta vantaggi in modo decisivo, mette inoltre fuori gioco, per quanto riguarda il caso di Platone, il livellamento della distinzione fra mutamento rivoluzionario dei paradigmi e scienza normale, sollecitato, in certo senso, da S.E. Toulmin.

D'altra parte, l'ampiezza di struttura che caratterizza l'ambito della ricerca, non gioca alcun ruolo determinante per l'applicazione delle categorie di Kuhn, come anche lo stesso Kuhn ha ammesso, assumendo da sempre

³ TH.S. KUHN, *Poscritto 1969*, che si troverà in appendice al volume di TH.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tradotto da A. CARUGO per l'editore Einaudi, a partire dalla quarta edizione.

e in maniera crescente — addirittura con la terminologia — una pluralità di «microrivoluzioni», accanto alle «macrorivoluzioni».

L'applicazione ad un autore singolo, ma così rappresentativo come Platone, si giustifica, non da ultimo, sulla base della funzione di modello che le ricerche platoniche hanno avuto, accanto alle ricerche su Omero, per la scienza dell'antichità, e, al di là di questa, in generale per la scienza della letteratura. La struttura monoparadigmatica — l'egemonia di un paradigma ogni volta unitario — indica, quindi, l'alto grado di maturità delle ricerche platoniche messo a paragone con lo standard ordinario delle scienze morali.

Reale, inoltre, assume come filo conduttore della sua esposizione generale la messa a confronto del vecchio (secondo) e del nuovo (terzo) paradigma rispetto alla loro efficienza; e, in questo modo, non solo eleva ad un livello di riflessione metateoretica, inserendole in un quadro categoriale nuovo, le discussioni finora fatte, ma consolida anche la legittimità del modo di considerare la dinamica delle teorie nel senso precisato da Kuhn, in quanto egli porta questa in evidenza nella sua fecondità nei particolari⁴.

II

Reale, in conformità con il nuovo programma che mira ad una chiarificazione reciproca della tradizione diretta e di quella indiretta, nella parte principale del suo libro (II-IV) ha collegato il rapporto sussistente fra i due rami della tradizione in maniera decisamente più stretta, e, mediante felici interpretazioni dei testi, ha dimostrato, in molteplici modi, la forza interpretativa che le «Dottrine non scritte» hanno per gli scritti di Platone.

Questo vale, in primo luogo, per il dialogo *Fedone* piuttosto trascurato dalla Scuola di Tubinga, al quale Reale ha dedicato, in un certo senso, l'intera seconda parte della sua opera.

Per Reale il *Fedone*, in cui viene dato risalto, per la prima volta in maniera coerente, alla dottrina delle Idee soprasensibili, e, insieme, viene ben

⁴ Solo a titolo di conferma si ponga attenzione al fatto che la metateoria di I. Lakatos sui programmi di ricerca a lunga scadenza, che si riallaccia alle teorie di Popper e di Kuhn, potrebbe portare a risultati strettamente connessi con questi, se applicata alle epoche delle ricerche su Platone. In primo luogo, le anomalie del programma romantico, che sono state neutralizzate mediante spiegazioni *ad hoc*, in conflitto con il nuovo programma alternativo portano ad uno spostamento degenerativo, nella misura in cui la sporgenza delle anomalie dal nuovo programma viene logorata e in certo senso eliminata. D'altra parte, il vecchio paradigma decade in una posizione di ristagnamento e in un evidente esaurimento della sua portata di chiarificazione, nella misura in cui le sue finalità — decifrazione del contenuto filosofico dei dialoghi mediante l'analisi della forma (Schleiermacher), interpretazione della cronologia degli scritti per lo svolgimento interiore del pensiero filosofico (Schlegel) — non sono state raggiunte, come si era invece sperato.

distinta — sotto il titolo di una «seconda navigazione» che rimpicciolisce in senso ironico — dalla precedente filosofia preplatonica, è il dialogo-chiave basilare per l'intera opera di Platone e in più la *Magna Charta* della metafisica occidentale. Ma egli vede nel *Fedone* — e in questo sta l'innovazione essenziale delle sue acquisizioni — la struttura della realtà articolata in tre piani, in quanto la «seconda navigazione» risulta suddivisa, e quindi graduata, in due tappe: la dialettica delle Idee e quella dei *Principi*.

Reale guadagna questa struttura, che collega strettamente il *Fedone* con la *Repubblica*, mediante la connessione della teleologia, di cui si parla nel passo che si trova alle pagine 96 e seguenti, con le affermazioni di carattere metodologico sui procedimenti delle ipotesi, di cui si parla nel passo che si trova alle pagine 107 A e seguenti; queste, infatti, conducono ad un incondizionato ultimativo, che, in base alla teleologia, risulta essere il Bene stesso. (Il raccordo è garantito dal metodo dialettico cui si fa riferimento tutte e due le volte, e già anche con la «seconda navigazione».) Ma, poiché la dottrina delle Idee del *Fedone* lascia già intravedere alcuni tratti caratteristici dei dialoghi tardi (la gerarchia delle Idee come nella *Repubblica* 476 A o nel *Sofista*, il carattere unitario delle Idee) e nelle esemplificazioni mette in evidenza i numeri, la presenza della *protologia* — Reale introduce felicemente questo termine in collegamento con la *Lettera VII* 344 D 5⁵ — che ci è stata tramandata dalla tradizione indiretta, si impone, di conseguenza, in maniera pressoché necessaria.

Inoltre Reale — anche in questo in convergenza con gli studiosi di Tübinga — si presenta come sostenitore dell'unitarietà, che intende il *Fedone* così come gli altri dialoghi, insieme a Szlezák, in funzione di una prospettiva selettiva, e quindi respinge l'interpretazione evoluzionistica come affrettata e le sopracostruzioni modernistiche come indimostrabili o inadeguate. In luogo delle riduzioni relativistiche di carattere genetico, si impone piuttosto, ed a ragione, l'argomento contenutistico di carattere teoretico, secondo il quale i teoremi che fin dall'inizio si riferivano alla dottrina delle Idee, dovevano essere posti e risolti sul piano protologico. La duplicità di piani che traspare, conferma questo già all'epoca del *Fedone*. L'osservatore non prevenuto difficilmente potrà fare a meno di riconoscere nell'interpretazione di Reale la migliore interpretazione complessiva che oggi sia a disposizione del dialogo.

Reale nella parte fondamentale del suo libro dedicata al *Fedone* ha introdotto i problemi generali della tradizione indiretta, al fine di preparare la base per le parti successive. Perciò si trovano, qui, valide spiegazioni e giustificazioni delle dottrine dei Numeri ideali e delle Idee-Numeri e della protologia sulla base dei presupposti radicati nella storia della scienza e della cultura greca (il numero come concetto di rapporto con significato di or-

⁵ Meritevole di considerazione, inoltre, è la proposta di non parlare di *dualismo* e di *dualità* in riferimento alla funzione dei Principi fondativa dei numeri, bensì di «bipolarità» dei Principi medesimi.

dine normativo e come nel «canone» dell'arte greca; lo spiegare come unificare, e altro ancora).

E come Reale qui può attingere alla sua eccellente familiarità con i Pre-socratici, così la competenza che egli ha per Aristotele e soprattutto per la *Metafisica* aristotelica, apporta un rafforzamento del nuovo paradigma delle ricerche platoniche per quanto riguarda la gradazione gerarchica della realtà: infatti, a suo tempo, Reale⁶, muovendosi nell'ambito dell'interpretazione interna ai testi aristotelici, aveva rilevato una siffatta struttura per la filosofia prima e il suo oggetto, così come ora risulta confermato e come Reale stesso costata, sulla base della derivazione delle tesi di Aristotele da originali modelli platonici.

III

Il metodo di Reale di leggere in maniera nuova l'opera scritta di Platone sulla base del mutamento d'immagine del nuovo paradigma alla luce delle dottrine non scritte, inoltre, dà buoni risultati, in una misura ricca in modo inatteso, nella trattazione dei grandi dialoghi *Repubblica*, *Parmenide*, *Sofista*, *Politico* e *Filebo* e nella trattazione del progetto (non realizzato per scritto) del *Filosofo*, contenute nella terza parte del libro. E, in questo, si delinea il tentativo ben fondato, che si spinge oltre la prassi interpretativa fin qui seguita dai rappresentanti della Scuola di Tubinga, di rendere accessibili alla comprensione in funzione della tradizione indiretta non solo singoli passi centrali dei dialoghi, ma anche di collegare numerosi punti-chiave di un dialogo fra di loro in connessione con le «Dottrine non scritte», per giungere, in questo modo, ad un'immagine complessiva a tutto tondo del dialogo, come essa viene a configurarsi, come logica conseguenza, per il lettore che ha conoscenza delle «Dottrine non scritte».

Questo procedimento di mettere in parallelo e di coordinare i due rami della tradizione, tende, come conseguenza ultima, ad un commentario che chiarisca gli scritti in modo continuativo; e si può presumere che Reale mediti questi progetti ulteriori⁷. In questo modo verrebbe realizzato, ad un tempo, un *pendant* contenutistico del metodo seguito da Szlezák di analizzare in maniera compiuta, sulla base della funzione di rinvii riscontrabili nella logica interna dei dialoghi, la linea conduttrice dei discorsi e delle scene. (I due metodi verrebbero, così, da ultimo, integrati in un terzo che li accomuna).

Reale è ben consapevole del fatto che il conflitto fra i due paradigmi che sono in concorrenza fra di loro si decide riferendosi ai dialoghi del pe-

⁶ Nella sua opera *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica in Aristotele* (1961), nel frattempo pubblicata in quarta edizione (Vita e Pensiero, Milano 1985).

⁷ Noi stessi già nel 1959 abbiamo promosso in questo senso il progetto di un commentario ai libri centrali della *Repubblica* (*Arete bei Platon und Aristoteles*, p. 519, nota 60).

riodo intermedio, e in modo particolare alla *Repubblica*, che è il capolavoro di Platone. In effetti, chiunque neghi la validità delle «Dottrine non scritte» per capire la *Repubblica*, respinge il nuovo paradigma e rimane fermo ad una qualche forma di datazione tarda delle dottrine riferiteci dalla tradizione indiretta concepita nell'ambito del paradigma romantico (da Hermann e Zeller a seguito di Schlegel e Schleiermacher) — se non si spinge addirittura ad una relegazione delle «Dottrine non scritte» ad una «lezione della vecchiaia» tenuta da Platone una sola volta —, che in ultima analisi deve servire come sostegno dell'autarchia dell'opera scritta. Reale, che in primo luogo presenta un catalogo esemplare dei problemi lasciati irrisolti dal paradigma romantico afferenti alla serie di immagini che i libri VI e VII della *Repubblica* presentano, riesce a convalidare e ad ampliare, con ulteriori indizi, le soluzioni che ripetutamente sono state presentate all'insegna del nuovo paradigma.

E in conto a questo possono essere posti i risultati guadagnati per il *Fedone* nella fondamentale parte seconda del libro. Reale, d'altra parte, si incontra con l'interpretazione presentata negli ultimi tempi da Szlezák, la quale rende comprensibili le riserve fatte in questi testi sulla base del procedimento generale del discorso della *Repubblica*. Così, corrisponde all'interpretazione di Szlezák l'argomentazione che Reale, in primo luogo, presenta a proposito del problema del Principio opposto (la Diade del grande-piccolo) in connessione con il carattere della selezione prospettica di questo scritto di carattere politologico. Tuttavia Reale, oltre a questo, mostra che un Principio opposto al Bene nella *Repubblica* viene indicato almeno in maniera indiretta: precisamente mediante l'argomento che una creazione dal nulla delle Idee è impossibile, con il richiamo al sostrato materiale (la terra) nel paragone del sole, con la messa in evidenza delle coppie di contrari nel contesto della similitudine del sole (508 C s.) e della linea (510 C), e anche mediante alcune significative esemplificazioni del libro VII (524 C 10 s.).

Per quanto riguarda il *Parmenide*, attribuendogli a piena ragione intenzioni metafisiche, Reale mette in rilievo, al di sopra dei paralleli finora noti, la comunanza che la distinzione dei tre piani della realtà ha con il *Fedone*; e insiste su questo, ossia che Platone, alle difficoltà sollevate contro la dottrina delle Idee — che risultano fondate in prevalenza su fraintendimenti — sul piano protologico della terza parte del dialogo dedicato alle ipotesi (che è la parte principale), contrappone una soluzione in maniera allusiva. Ciò che questa parte del *Parmenide* permette di conoscere, sia pure in modo velato, è la bipolarità irrinunciabile e insuperabile, e quindi il rapporto di implicazione reciproca del Principio supremo e del Principio ad esso opposto (Uno e Non-Uno) riferitici dalla tradizione indiretta; e, in questo, Reale converge pienamente con l'interpretazione di Heinrich Gomperz e con la mia⁸.

⁸ Accanto alla *Repubblica*, soprattutto il *Parmenide* meriterebbe un commentario continuativo, alla luce delle «Dottrine non scritte».

Come nel *Parmenide*, così anche nel *Sofista* è da tenere in conto la selettività in riferimento ai temi e ai *partners*, la quale porta in questi scritti ad un elevato livello, pur restando la differenza essenziale fra lo scritto e l'oralità, come le riflessioni metodologiche del *Fedro* (274 ss.) e della *Lettera VII* stabiliscono per tutti i dialoghi senza eccezione. Per il *Sofista* 254 Reale può richiamarsi alle eccellenti, acute e lungimiranti analisi di Adolfo Levi⁹, il quale aveva rilevato i limiti che in questo dialogo vengono posti da Platone; in questo modo, viene fatta valere una continuità degli studi italiani. Reale, in primo luogo, facendo riferimento al passo centrale del *Sofista* 254 C, che si trattiene dal dire alcune cose, rileva l'incompletezza del gruppo dei generi più alti trattati nel dialogo e la mancanza della definizione dell'essere e del non-essere; ma mostra altresì, con una nuova argomentazione, che Platone in un altro passo del dialogo — nella discussione con gli Eleati — ha sviluppato il concetto dell'unità pura e indivisibile e da questa ha dedotto l'essere (244/45). Reale riconosce in ciò, a piena ragione, un rimando alla determinazione protologica dell'essere (e quindi analogamente del non-essere). Ad un tempo, questa argomentazione del *Sofista*, che rimanda al *Parmenide*, rafforza l'interpretazione metafisica e ricca di contenuto dogmatico del *Parmenide*.

In modo analogo Reale cerca di collegare, nel *Politico*, il mito introduttivo con il brano ontologico centrale (*l'exkursus* 283 ss.).

In ambedue i casi, sia per il *Sofista* che per il *Politico*, lo sfondo protologico si delinea in maniera più chiara di quanto si era verificato fino ad ora. Peraltro, proprio sulla base di questo, Reale stesso, nel bilancio conclusivo, sottolinea molto giustamente la delimitatezza e la particolarità dell'ambito tematico di tutti e due questi dialoghi dialettici, che sono stati così spesso sopravvalutati nella loro portata per l'interpretazione della filosofia platonica. L'orizzonte delimitato, che nella *Repubblica* era stato mantenuto per l'Idea del bene, in un certo senso non viene superato nemmeno in questi dialoghi, bensì rimane ulteriormente valido e, come mostrano i rimandi e le allusioni, resta presupposto il suo pieno sviluppo, che si realizza solo nell'ambito del non scritto.

Reale può, inoltre, dimostrare con nuovi argomenti che anche la non-realizzazione del progettato *Filosofo* risulta fondata sulle riflessioni di carattere metodologico soprattutto del *Fedro*; e, con questo, rimangono escluse in modo pressoché definitivo le ipotesi di rassegnazione o di sostituzione che si incontrano di continuo nella soluzione di questo problema. In primo luogo, si deve prendere in considerazione la caratterizzazione provvisoria del filosofo che viene data nel *Sofista* (253 D ss.), e cioè che il filosofo è in primo luogo un dialettico; ma la dialettica, nel più ampio senso, per comunicare la conoscenza deve essere collegata al *medium* dell'«oralità», come risulta dal *Fedro*.

Pertanto, conclude Reale, l'esplicazione della dialettica nella sua forma più alta, ossia nella forma in cui avrebbe dovuto essere sviluppata nel

⁹ A. LEVI, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, opera postuma a cura di G. REALE, Padova 1970, 1971², in particolare pp. 100 ss.

progettato *Filosofo*, avrebbe dovuto rimanere nell'ambito dell'oralità e del non scritto: il *Filosofo* può essere essenzialmente solo uno «scritto nell'anima» (*Fedro* 276 A), realizzato in maniera effettiva in questo modo e non in un dialogo letterario.

IV

Come al *Fedone*, così Reale ha dedicato anche al *Filebo* e al *Timeo* via via numerosi capitoli (14 e 16 [= 17¹⁰]; 17-20 [= 18-21¹⁰]). Per seguire la giusta linea, in primo luogo devono venire compresi e valutati gli accordi generali con le «Dottrine non scritte», prima di passare al coordinamento sistematico, che completa il quadro del libro, dell'intelligenza demiurgica divina. Nel *Filebo* Reale esamina l'*excursus* ontologico (23 ss.) e il finale con la strutturazione in scala gerarchica del bene umano (64 ss.), testi che finora dalla Scuola di Tubinga erano stati in parte trascurati; li esamina con precisione e perviene all'indicazione di numerose corrispondenze con le «Dottrine non scritte», spesso addirittura nel lessico. In questo emergono — prescindendo da molti rimandi e allusioni — in parte rapporti di rappresentanza (il bene umano come copia dell'Uno-Bene medesimo), in parte possibilità di chiarificazioni di più ampio raggio, come ad esempio allorché i generi del limite e dell'illimito diventano comprensibili nella loro uniformità mediante il collegamento protologico con l'Uno e con la Diade indefinita. (Reale tocca qui problemi fondamentali del Platonismo e della formazione delle categorie filosofiche in generale: in particolare, egli rileva che ogni discorso sulla Diade presuppone un modo di vedere unificante e quindi delimitante — così come, viceversa, il discorso dell'unità medesima presuppone già una posizione della molteplicità che si differenzia da essa — il che significa che i due Principi si condizionano a vicenda l'un l'altro nel senso stabilito dal *Parmenide*, vale a dire anche dal punto di vista gnoseologico e trascendentale.)

Come i collegamenti fatti da Reale fra il *Filebo* e la tradizione indiretta rientrano fra i più precisi che siano stati fatti nell'ambito delle indagini su Platone, così questo si verifica anche e in grado ancor più elevato per la sua interpretazione del *Timeo*, la quale, non solo nei particolari, come ad esempio nella dettagliata analisi del sostrato materiale, ma prima di tutto con la precisa enucleazione dei rapporti strutturali gerarchici e della sistematica latente dell'intero dialogo, va in maniera essenziale oltre i risultati raggiunti da Robin, da Stenzel e da Gaiser (in maniera stimolante hanno agito in questo senso soprattutto le ricerche di Robin). La trattazione, già di per sé meritevole, delle proprietà del sostrato-materia e la sua articolazione in quattro gruppi permette di comprendere in maniera accurata il rimando alla Diade che viene fatto dalla tradizione indiretta, come già Aristotele chiaramente presuppone. In questo contesto Reale sfiora anche il problema della categorizzazione privativa o in ogni caso limitativa del principio opposto, che la dialettica (e analogamente la *noesis*) non può superare. (In base a questo carattere privativo l'indeterminatezza del principio oppo-

sto si differenzia dall'indeterminatezza della pura unità, che è fondamento della determinatezza; il che significa che quello è ancor meno determinato di questa; d'altra parte, il Principio opposto è strutturato mediante il più-e-meno in modo quantitativo e graduale, e, in questo senso, risulta pure più determinato.)

Per la verità, le differenze di contenuto fra il vecchio e il nuovo paradigma per quanto concerne il *Filebo* e il *Timeo* (e similamente le *Leggi*) restano minimali, in quanto un sostenitore della tarda datazione delle «Dottrine non scritte» potrebbe pervenire a risultati simili. Tuttavia i nessi tracciati da Reale vanno collocati nell'orizzonte della più ampia struttura generale tematizzata nel *Fedro* del «venire in soccorso del logos scritto» (Szlczák) e vanno collegati con i risultati raggiunti in un dialogo anteriore come il *Fedone*. Pertanto, essi diventano una conferma di un rapporto complementare fondamentale dei due rami della tradizione e una conferma della potenza chiarificatrice di ciò che è rimasto essenzialmente non scritto nei confronti dei testi scritti.

Il punto focale della quarta parte del libro consiste, però, nella dimostrazione che il *Timeo* mette in atto la concezione ontologica basilare di Platone — vale a dire la delimitazione della molteplicità indeterminata mediante l'unità, o, in altre parole, la «mescolanza» di unità e molteplicità (Diade) — a differenti livelli in maniera graduata, e che in questo l'Intelligenza demiurgica come istanza mediatrice gioca un ruolo determinante e significativo dal punto di vista ontologico.

Reale in primo luogo, con la sua riabilitazione del Demiurgo condotta ad ampio raggio (con l'indicazione dei paralleli nel *Fedone*, nella *Repubblica*, nel *Sofista*, nel *Politico* e in special modo nel *Filebo*) e decisiva, si rivolge contro la svalutazione tradizionale nell'ambito delle ricerche di lingua tedesca e inglese, con cui, opponendosi ad una limitazione mitica, fa valere a ragione la tesi che il Demiurgo anche nel *Timeo* viene incluso nell'ambito della dialettica con allusioni ad una fondazione dialettica a più ampio raggio (28 C).

Reale interpreta appoggiandosi strettamente al testo del *Timeo*, ma in concordanza con il concetto di essere della protologia non scritta e in modo conseguente, tutte le entità della cosmologia (il corpo del mondo e le stelle con la forma sferica¹⁰, le anime, gli organismi, le figure geometriche fondamentali, le proporzioni e altre strutture dell'ordinamento, i modelli degli artefatti¹¹) come forme dell'unità nella molteplicità, vale a dire come risul-

¹⁰ Da aggiungere è anche il movimento circolare della sfera (= quiete e movimento).

¹¹ La concezione di Reale che le Idee degli *artefacta* senza eccezione — già nella *Repubblica* X (597) e ancora nella *Lettera VII* 342 D — hanno il loro luogo ontologico nell'anima degli artefici umani, e che di conseguenza, come prodotti della demiurgia divina, stanno sul medesimo piano delle cose naturali, non stupisce, tra l'altro, per questo motivo, ossia perché in questo modo l'unica contraddizione tra i dialoghi e le relazioni di Aristotele sulla dottrina accademica delle Idee (che non ci sono Idee vere e proprie, ossia trascendenti, degli artefatti), e ulteriormente l'incompatibilità della dottrina della *Repubblica* (demiurgia degli artefatti) e del *Timeo* (il Demiurgo presuppone le Idee) vengono tolte e superate.

tati di un processo di mescolanza di carattere protologico, e ad un tempo come prodotti di una divina demiurgia cosmopoietica, la quale, a differenza rispetto alla *creatio ex nihilo* cristiana, risulta solamente semicreazionistica nella dimensione greca, e precisamente può operare creativamente appunto mediante la mescolanza del già preesistente.

Per la prima volta con questa soluzione a doppio binario, che media fondazioni ontologiche con quelle teologiche¹², Platone credette di aver risolto i problemi teologici del *Fedone* e dei Presocratici (e in questo egli ha avuto un influsso ricco di molte conseguenze sulla teoria dei Principi cosmologici dell'Accademia, di Aristotele, della Stoa e dei Medioplatonici). Questo significa, da una parte, che alla cosmopoia compete nei suoi concetti di fondo una funzione teoretica dal punto di vista ontologico e protologico; e, d'altra parte, significa che la concezione del Demiurgo acquista un posto legittimo e senza contraddizioni nella protologia del nuovo paradigma.

Reale si rivolge con questo, in secondo luogo, contro quei critici del nuovo paradigma che presentano la protologia e la demiurgia come incompatibili. Per contro Reale insiste a ragione sulla funzione ontologica e protologica del Demiurgo, e la precisa mediante il ruolo dell'Uno-Bene come norma e misura di unificazione che regola la creazione divina¹³. Per quanto concerne il concetto di filosofia platonica ne deriva la conseguenza che la filosofia è l'assimilazione (la *omoiosi*) alla contemplazione protologica divina, così come analogamente a questo ogni forma di *poiesis* (e in altro modo la prassi) è una imitazione della cosmopoia divina, e precisamente una retta mescolanza e determinazione dell'essere.

¹² Si può porre la domanda perché Platone in verità all'inizio ponga accanto al Demiurgo la struttura geometrica del mondo spaziale e corporeo come predeterminata, e perché poi distingua da questa il suo sviluppo e la sua conformazione in senso semicreazionistico. Probabilmente, Platone voleva caratterizzare il modo di essere del *vivo* come categorialmente superiore — il mondo come vivente —, con la teologia che gli è propria. (Lo sviluppo particolare da parte degli Dei subordinati, sarebbe, allora, un terzo livello, e il mondo degli uomini, con i suoi *artefacta*, con le sue azioni e con la sua storia, sarebbe un quarto).

¹³ Anche il Dio supremo nel modo di pensare dei Greci, come rileva Reale, è sottoposto ad una preesistente «regola» e alla legge dell'essere, e nel nostro caso all'ordine degli intelligibili e ai loro Principi. D'altra parte, il Demiurgo, in quanto non coincide con l'Uno e quindi *non* è l'Uno, partecipa anche del Principio opposto della Molteplicità, e precisamente sotto l'aspetto della differenza (in riferimento all'attuazione del suo pensiero discorsivo, ma anche noetico). Contro quei critici che costruiscono una contraddizione fra il Demiurgo del *Timeo* e il nuovo paradigma, bisogna inoltre insistere sul fatto che siffatto conflitto non potrebbe in ogni caso costituire un *proprium* del nuovo paradigma, giacché il precedente paradigma, dal canto suo, nella parte predominante ha dovuto fare i conti con la presenza della tradizione indiretta — collocata in una data tarda, ma in ogni caso in parallelo con i dialoghi più tardi — all'epoca della composizione del *Timeo*. La «contraddizione» sarebbe dunque, in ogni caso, già una componente del precedente paradigma, e, nell'ottica di questo, sarebbe propria della filosofia di Platone stesso.

Oltre a questo la rivalutazione teoretica del Demiurgo fatta da Reale implica che Platone in maniera inequivocabile — e io avevo lasciato questo punto nel mio saggio su questo argomento ancora aperto¹⁴ — deve essere considerato come il creatore della metafisica dello spirito (anche se non pone ancora «le Idee nello spirito di Dio»), e, inoltre, anche come progenitore dell'idealismo oggettivo (con il suo «intellectus divinus», al quale, quindi, idealisti moderni come ad esempio Schelling si sono richiamati non del tutto senza ragione).

Il problema del Demiurgo, come Reale stesso espressamente rileva, non verrebbe comunque a porre in questione il nuovo paradigma, nell'ipotesi che non si volessero accettare le risposte affermative di Reale medesimo, giacché si tratta, in ogni caso, di un singolo problema speciale (un *puzzle*, direbbe Kuhn) da discutere all'interno del paradigma. In grado ancor più elevato questo vale per un ulteriore problema ancora più speciale, ossia se — supposta l'esistenza reale (e non semplicemente mitica) dell'Intelletto divino — non risulti pertinente l'interpretazione predominante del successivo Platonismo (con la consistente eccezione di Aristotele) che il cosmo di Platone come è incorruttibile così sia anche ingenerato, e se quindi al Demiurgo non rimanga solo una funzione al di fuori del tempo. In questo caso il processo cosmogonico verrebbe ad avere solamente un significato metaforico, oppure lo si dovrebbe pensare in senso reale in ogni caso come delimitato a compiti provvidenziali.

La questione secondo il mio punto di vista si può risolvere, se mai, solo con difficoltà; il che significa che non si può individuare alcun criterio sicuro per la composizione del conflitto fra il senso letterale del *Timeo* (e dei passi paralleli in altri dialoghi) e l'interpretazione che successivamente è prevalsa. Tuttavia va messo in rilievo il fatto che l'interpretazione che si appoggia al senso letterale, si inserisce nel nuovo paradigma senza fratture e senza che rimanga fuori nulla, e anzi, ne evidenzia la validità in modo ancor maggiore, nella misura in cui in esso l'atto della determinazione e della mescolanza dei Principi a livello cosmologico si compie realmente nel «tempo» e diventa così comprensibile e più evidente¹⁵. (Il punto di differenza nella soluzione di questo problema rimarrebbe, dunque, ancora più e in ogni caso un *puzzle* all'interno del paradigma).

Anche la questione connessa con la demiurgia e con la cosmopoiia, ossia se la componente elementarizzante della tradizione indiretta porti ad un

¹⁴ H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967², pp. 193 ss.

¹⁵ Per esprimere meglio il pensiero di Reale, bisogna dire che il testo del *Timeo* attribuisce all'attività demiurgica la creazione del tempo stesso. L'eterno è un permanere nell'unità (ἐν ἑνί), il tempo ne è una immagine (creata dal Demiurgo) scandita in uno scorrimento secondo il numero. La creazione da parte del *Demiurgo* avviene permanendo ἐν ἑνί dell'eterno, quella degli Dei generati si articola in larga misura nel tempo. Molte delle complesse discussioni che ne sono derivate si risolverebbero mantenendo ben distinti i due piani e il loro rapporto non biunivoco.

immanentismo di tipo spinozistico (o stoico)¹⁶ e quindi ad una delle (supposte) contraddizioni dei due rami della tradizione, con quanto detto rimane già risolta con una risposta che risulta predeterminata in senso negativo. Reale ha trattato questo a fondo nel suo libro a più riprese, e a ragione ha richiamato l'attenzione sul fatto che il *novum* categoriale nei gradi successivi e più bassi dell'essere non viene realmente dedotto nell'ambito della tradizione indiretta. Ma anche se questo *novum* si fonda in certa misura su un *plus* del principio materiale (della Diade), resta il fatto che la forma originale del Principio materiale e le sue copie risultano fra di loro così diverse come si verifica per tutte le altre Idee. Lo iato della trascendenza, dunque, mediante la forma di pensiero elementarizzante — che, come è noto, è presente anche nella geometrizzazione dello spazio nella parte centrale del *Timeo* — non viene tolto e superato, ma solo modificato¹⁷.

Sulla base della penetrante interpretazione di Reale, che rappresenta il secondo vertice del suo libro, oltre a quello della riflessione sul mutamento di paradigma, si può considerare, fino a prova contraria, come conclusa l'integrazione del *Timeo* nel nuovo paradigma.

V

Non ci può essere alcun dubbio sul fatto che, per quanto concerne questo libro di Reale, si tratta del contributo filosofico fino a questo momento più importante che sia stato portato al di fuori della vera e propria Scuola di Tubinga per il nuovo paradigma delle ricerche platoniche.

Mi sia permesso, a conclusione, di riassumere i suoi contributi e le conseguenze che ne derivano in quattro punti.

1) La riflessione di Reale sul mutamento di paradigma che è ora in atto, ha portato l'attuale situazione delle ricerche platoniche ad una chiarezza critica a livello concettuale. Essa porterà, probabilmente, ad una coscienza più acuta dei problemi e ad una più ampia chiarificazione dei fronti.

2) Reale ha difeso con successo la intima consistenza del nuovo paradigma contro i fraintendimenti, e con risultati suoi propri, che convergono

¹⁶ Probabilmente a questo viene associato anche il rimprovero di «metafisica tedesca», vale a dire di un idealismo che deriva da Spinoza e da Kant. Invece la tradizione indiretta è completamente immune dalle riserve sollevate da questi sospetti, e nel nostro libro su Platone, più volte abbiamo colto l'occasione per evidenziare la differenza sussistente fra l'Idealismo antico e quello moderno, anche in riferimento alla questione della trascendenza, nel modo più preciso che ci è stato possibile (cfr. H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982 [1987; 1989], pp. 266 ss., 282 ss.).

¹⁷ La elementarizzazione ha una direzione più orizzontale che verticale. D'altra parte Reale sottolinea anche a proposito di questa circostanza, che, nel caso di un giudizio differente, si tratta, comunque, di un problema *specifico* che si pone *all'interno del paradigma*.

in quasi tutte le istanze con le posizioni della Scuola di Tubinga, ha dimostrato la portata intersoggettiva dei risultati e l'affidabilità della nuova proposta.

3) Reale, con piena coscienza e sullo sfondo delle anomalie e delle deficienze chiarificatrici del paradigma romantico, mediante le sue interpretazioni dei testi dei dialoghi nei particolari e nell'insieme ha nuovamente consolidato in modo imponente la cospicua potenza chiarificatrice del nuovo paradigma e i suoi avanzati contributi ermeneutici.

4) Resta da attendere che dal grande esempio che con il suo libro Reale ha dato e che dimostra la ricchezza e l'ininterrotta fecondità del nuovo modo di porre e risolvere i problemi, derivino impulsi incoraggianti e stimoli per proseguire ulteriormente nelle future ricerche sulla via tracciata e per mettere a prova e sfruttare ulteriormente il potenziale ermeneutico progressivo del nuovo paradigma.

L'interpretazione di Platone della Scuola di Tubinga e della Scuola di Milano. A proposito della decima edizione del libro di Giovanni Reale su Platone *

di

Hans Krämer

1. Il contributo portato da Reale sul piano epistemologico per la nuova immagine di Platone

Il libro di Giovanni Reale non è solo il libro più monumentale, ma anche il più ricco di successo che la storia della ricerca platonica conosca. Per quanto io sappia, non esiste alcuna monografia su Platone che abbia raggiunto in soli sette anni una decina di edizioni¹.

Nel caso di Reale, c'è tutta una serie di motivi che spiegano questo, e che nel corso della nostra presentazione vogliamo richiamare all'attenzione.

* Questo articolo è stato pubblicato in «Rivista di Filosofia neoscolastica», 84 (1992), pp. 203-218. Quella qui presentata è una riproduzione integrale del testo. Traduzione di Nicoletta Scotti.

¹ La prima edizione del libro di G. REALE, pubblicata sotto forma di abbozzo provvisorio e parziale, che aveva il titolo *Per una rilettura e una nuova interpretazione di Platone*, è del 1984, edizioni CUSL. Già la seconda edizione, pubblicata nel 1986, era per intero rifatta e molto ampliata, con il titolo rimasto definitivo: *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*. Sempre nel 1986 sono state pubblicate anche la terza e la quarta edizione. La quinta edizione è stata pubblicata da Vita e Pensiero nel 1987; la sesta nel 1989; la settima e ottava sono state pubblicate nel 1990; nel maggio del 1991 è stata pubblicata la nona e nel settembre del 1991 la decima edizione, che qui presento, in forma definitiva con vari ritocchi e aggiunte e anche con ricomposizione e reimpostazione grafico-tipografica. Già in occasione della pubblicazione della quarta edizione ho presentato un'ampia discussione su quest'opera in *questa rivista*, 78 (1986), pp. 341-352, ripresa da Reale in appendice del suo libro, a partire dalla quinta edizione (pp. 705-720; nella decima edizione è alle pp. 777-790). In questa nuova discussione ribadisco alcune idee ivi espresse, le amplio e le completo con precisazioni e ulteriori rilievi, sulla base degli sviluppi e degli effetti della operazione culturale che, con questo libro, Reale ha messo in atto nell'ambito degli studi platonici.

Il libro riunisce i pregi di un'esposizione chiara e condotta con abilità didattica, capace di rivolgersi non solo alla cerchia degli specialisti, ma a più ampie cerchie di uomini di varia cultura (e che gli ha meritato il premio Fiuggi 1986, per la prima volta assegnato alla saggistica filosofica), insieme all'originalità del suo impulso scientifico, che ha ampliato e approfondito in maniera del tutto originale in varie direzioni l'interpretazione di Platone, derivante da quella che viene chiamata Scuola di Tubinga.

Inoltre, congiunge nuove interpretazioni specifiche dei testi con riflessioni, condotte in linea di principio, concernenti la storia delle ricerche, che nella storia degli studi su Platone risultano uniche.

In questo facciamo riferimento alla prima parte introduttiva dell'opera. In essa, per la prima volta, si analizzano e si ricostruiscono le linee che caratterizzano la svolta verificatasi nel corso degli ultimi decenni delle ricerche platoniche, con gli strumenti concettuali di Th. S. Kuhn riferentisi alla successione dinamica delle teorie, e, in questo modo, la colloca in un ambito di trattazione di carattere metateoretico.

Tale riflessione metateoretica e scientifica costituisce il guadagno più originale di Reale, e il suo contributo più importante alla nuova immagine di Platone. Da una parte, essa offre un orientamento storico all'intera storia degli studi platonici, ma, oltre a ciò, possiede anche uno speciale valore di chiarificazione e un incremento argomentativo per lo stato attuale delle ricerche.

L'idea originaria di Reale è quella secondo cui la sequenza dei tre modelli determinanti della storia della recezione di Platone — il neoplatonico-allegorizzante, il romantico-letterario e quello che integra la tradizione indiretta — si presenta proprio come prototipo, perché essi vengano identificati con i «paradigmi» di Kuhn.

Questo è vero, innanzitutto, per quanto concerne la lunga durata dei paradigmi, poi per il dominio monopolizzante che ciascuno di essi ha esercitato e per il fatto di essere reciprocamente ben distinguibili, infine in virtù del tipo di passaggio da un modello all'altro, come si può agevolmente constatare anche adesso, osservando la massiccia controversia scatenatasi fra i sostenitori del secondo modello e quelli del terzo. Sia i rappresentanti della scuola di Tubinga che i loro avversari avevano evitato, per ovvi motivi, di presentarsi come protagonisti di un conflitto fra paradigmi. Il guadagno di Reale consiste, invece, nell'aver esplicitato in maniera decisa la riflessione metateoretica che andava sempre più imponendosi. Le sue argomentazioni risultano del tutto convincenti, e le sue analisi ampie, approfondite e praticamente complete².

Dovrebbe risultare quindi particolarmente difficile apportare qualche aggiunta significativa all'impiego della metateoria di Kuhn operato da Reale sulla storia della ricerca platonica. Solo a mo' di conferma mi sia concesso accennare al fatto che la metateoria dei programmi di ricerca a lungo termine di I. Lakatos, riallacciandosi direttamente a Kuhn

² Si veda, in particolare, la prima parte, pp. 1-134.

e Popper, condurrebbe, se applicata alle epoche degli studi su Platone, a risultati affini: le anomalie del programma romantico, che sono state in un primo tempo neutralizzate con chiarificazioni *ad hoc*, conducono, entrando in conflitto con il nuovo programma alternativo, a uno spostamento degenerativo del problema, mentre il nuovo paradigma risulta in grado di operare con successo sulla fase di anomalia e di risolverla progressivamente.

D'altra parte, il paradigma precedente ricade in una stagnazione e in un palese esaurimento della propria forza chiarificatrice, nella misura in cui i termini che ci si era proposti di chiarificare — decifrazione del contenuto filosofico del dialogo mediante analisi formale (Schleiermacher), valutazione della cronologia relativa degli scritti per l'intima storia del pensiero filosofico (Schlegel) — non sono stati raggiunti nella misura sperata³.

2. I punti cardine della tesi epistemologica di Reale

Le tesi in questione di Reale, che prendono le mosse da Kuhn, sono le seguenti, riassumibili in cinque punti.

a) I tre modelli che emergono dalla storia degli studi platonici sono paradigmi nel senso inteso dalla metateoria di Kuhn.

b) Il lavoro compiuto dagli studi platonici a partire da Schleiermacher (e da Schlegel) costituisce un esempio di scienza normale così come l'intende Kuhn, in quanto esso si muove nell'ambito segnato dal paradigma romantico e ha cercato di risolvere le questioni sorte al suo interno (puzzles) mediante soluzioni di tipo particolare. A tale canone problematico appartengono domande relative all'autenticità, alla successione e alla struttura dei dialoghi platonici come pure allo sviluppo della filosofia platonica.

c) Il paradigma finora dominante presenta una serie di contraddizioni («anomalie») che i suoi sostenitori non sono stati in grado di integrare in un processo di soluzione «normale» dei problemi, e che o hanno lasciato irrisolte, oppure hanno dovuto trasformare forzatamente (le autotestimonianze del *Fedro* e nella *Lettera Settima*, i rimandi dei dialoghi al non-scritto e la tradizione indiretta delle stesse dottrine non scritte).

d) Le anomalie hanno sempre più condotto, dopo un periodo di scienza normale, a uno sfocamento del secondo paradigma, e, successivamente, a una crisi dalla quale è emerso un terzo paradigma come concorrente. Da allora, gli studi platonici si trovano nello stato descritto da Kuhn di «scienza straordinaria» caratterizzato da una pluralità di paradigmi.

e) Il sorgere del nuovo paradigma rappresenta una «rivoluzione scientifica» nel senso inteso da Kuhn, in quanto esso rivolta in senso

³ Cfr., in particolare, *Per una nuova interpretazione ...*¹⁰, cit., pp. 54-74.

negativo l'assioma fondamentale di Schleiermacher dell'autarchia dei dialoghi letterari platonici, e porta con sé un «mutamento gestaltico» centrale, che impone di leggere i testi in modo differente. Il nuovo paradigma risulta superiore in forza della sua maggiore capacità esplicativa dei testi e del suo programma di ricerca proiettato al futuro in quanto capace di aprire nuove problematiche. Esso corregge il paradigma fino ad ora dominante, in quanto accentua con maggior decisione l'unità sistematica della filosofia platonica, circoscrivendo, d'altra parte, il significato dell'ironia e dell'evoluzione. L'acerrima resistenza che incontra questo nuovo modo di interpretare Platone può — ancora una volta con Kuhn — valere come indizio del fatto che siamo effettivamente al cospetto di un'alternativa fra due paradigmi e non semplicemente fra due teoremi all'interno del medesimo paradigma.

3. *Sul piano epistemologico il nuovo paradigma per l'interpretazione di Platone ha valore storico-ermeneutico e quindi metateoretico*

Reale ha sempre ribadito, con ragione, — da ultimo in modo particolare nella *Postfazione* all'ottava edizione⁴ — che si tratta, qui, di un paradigma storico-ermeneutico, e dunque di un paradigma di ricerca scientifica. Ciò significa che questo paradigma non è paragonabile con interpretazioni e valutazioni di Platone che partono da posizioni teoretiche, in quanto si muove su un altro piano.

Per dirlo in altri termini, questo paradigma riguarda i *presupposti storici* e insieme il *sostrato materiale* di tutte le interpretazioni teoretiche che si possono costruire su di esso, senza che per questo lo si possa intendere come interpretazione sistematico-teoretica.

Reale prende di mira, con questo, soprattutto il rimprovero di «metafisica tedesca» che si nasconderebbe all'interno della nuova immagine di Platone, e che in realtà è assurdo, in quanto, in questa immagine di Platone, si ha a che fare unicamente con lo strutturale coordinamento dei due rami della tradizione — diretta e indiretta —, in modo ben distinto dalle conseguenze che in seguito a questo si possono trarre⁵.

Di certo, gli esami e i loro risultati storici completi e coerenti escludono a *limine* certe interpretazioni modernistiche di Platone.

Reale ha anche affermato in certe occasioni che ritiene possibile che il terzo paradigma nelle ricerche di Platone in futuro possa anche essere sostituito da un quarto paradigma alternativo ancor più ampio, e magari poi da un quinto. Egli, con questo, fa manifestamente i conti con un avvicinamento graduale delle ricerche al Platone reale e storico;

⁴ *Ibid.* ⁸, pp. 777-784. Questa *Postfazione* è rimasta alle stesse pagine nella nona edizione; nella decima è alle pp. 713-720.

⁵ Cfr., in particolare, *ibid.* ¹⁰, pp. 715-720; cfr. anche pp. 27-30, 70-74; 112-134 e specialmente 497-501.

e, con questo realismo, si distingue nettamente dall'anti-realismo di Kuhn, secondo cui i paradigmi hanno un carattere di progetto proiettivo, ma nella loro successione rimangono contingenti. La correzione che Reale apporta a Kuhn è più felice dal punto di vista scientifico, e dal punto di vista teoretico è più vicina al razionalismo critico di Popper⁶.

Chi conosce la storia delle ricerche su Platone e mette a confronto i tre paradigmi, deve approvare senza riserve l'interpretazione scientifica fatta da Reale nel caso di Platone.

Del resto, Reale presenta un'argomentazione contro Kuhn, rivoltando le tesi di Kuhn contro Kuhn stesso. In effetti, lo stesso Kuhn, per quanto riguarda la *propria* teoria dell'evoluzione della scienza, dovrebbe prendere in considerazione il valore metaparadigmatico della medesima, e, di conseguenza, il tradizionale concetto di verità⁷.

4. *A proposito del metodo applicato da Reale di rileggere i capolavori di Platone alla luce delle dottrine non scritte*

Reale, in conformità con il nuovo programma che mira ad una chiarificazione reciproca della tradizione diretta e di quella indiretta, nelle parti principali del suo libro⁸ ha collegato il rapporto sussistente fra i due rami della tradizione in maniera decisamente più stretta, e, mediante felici interpretazioni dei testi, ha dimostrato in molteplici modi la forza interpretativa che le dottrine non scritte hanno per la rilettura degli scritti di Platone.

Il metodo di Reale, di rileggere l'opera scritta di Platone in funzione di un «riorientamento gestaltico» alla luce delle dottrine non scritte, in una nuova maniera, dà prova della sua efficacia in modo particolare per i dialoghi *Fedone*⁹, *Repubblica*¹⁰, *Sofista*¹¹, *Politico*¹², *Filebo*¹³ e *Timeo*¹⁴, nonché per la comprensione del progetto del *Filosofo*¹⁵ non realizzato per iscritto.

In questo si manifesta la preoccupazione di avanzare in una nuova dimensione che vada oltre la prassi interpretativa della scuola di Tubinga. Dopo aver dischiuso la comprensione di questi passi centrali dei dialoghi a partire dalla tradizione indiretta, Reale per la prima volta

⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 713-715.

⁷ Si vedano, in particolare, i rilievi fatti da Reale *ibid.*, pp. 174, 715.

⁸ La parte seconda (pp. 135-312), terza (pp. 313-494) e quarta (pp. 495-712).

⁹ *Ibid.*, pp. 137-158 (nonché una serie di sviluppi, pp. 159-265) e 501-511.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 315-361, 311-526.

¹¹ *Ibid.*, pp. 389-409, 526-532.

¹² *Ibid.*, pp. 409-416, 532-536.

¹³ *Ibid.*, pp. 435-453, 555-582.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 583-712.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 416-434.

collega all'interno di un singolo dialogo più punti di difficile comprensione fra loro e con le dottrine non scritte, avanzando in tal modo verso un quadro complessivo del dialogo che sia coerente e unitario, così come giustamente apparirebbe alla prospettiva di un lettore introdotto alle dottrine non scritte.

Come ultima conseguenza, questo procedimento messo in atto da Reale di fare ampi e continui paralleli fra i due rami della tradizione e di coordinarli fra loro, permetterebbe di portare a un'opera di commento che chiarisca progressivamente gli scritti principali di Platone. È facile supporre che questo sia proprio l'ampio progetto di Reale, e infatti, nella cerchia della scuola di Milano, sono già venuti alla luce dei commentari ad alcuni dialoghi platonici (Migliori¹⁶, Movia¹⁷) che realizzano il programma nel dettaglio e che lasciano auspicare un'opera completa di commento.

Questo tipo di attività di commento va vista, al tempo stesso, come *pendant* al metodo utilizzato da Szlezák, che consiste nell'analisi ininterrotta delle sequenze dei dialoghi e delle scene in vista della loro immanente funzione di rimando¹⁸. Da ultimo, entrambi i metodi andrebbero superati in un terzo comune.

5. *A proposito dell'interpretazione della «Repubblica»*

L'autore sa molto bene che il conflitto fra i due paradigmi concorrenti si decide sul banco di prova degli scritti del periodo di mezzo e soprattutto del capolavoro di Platone, la *Repubblica*¹⁹. In effetti, accade che uno studioso di Platone che neghi il valore delle dottrine non scritte per la *Repubblica*, nel far questo respinga il nuovo paradigma e resti in qualche modo fermo alla datazione tarda delle dottrine non scritte ideata (da Hermann e da Zeller seguendo Schlegel e Schleiermacher²⁰) nell'ambito del paradigma romantico, — limitandole, se possibi-

¹⁶ M. MIGLIORI, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990.

¹⁷ G. MOVIA, *Apparenze, Essere e Verità. Commentario storico-filosofico al «Sofista» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

¹⁸ TH. A. SZLEZÁK, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Introduzione e trad. di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1988; 1989² (l'ed. tedesca è del 1985).

¹⁹ Si veda quanto G. REALE dice espressamente in *Per una nuova interpretazione...*¹⁰, cit., pp. 315-316.

²⁰ Si veda quanto, a questo riguardo, ho messo in evidenza nel mio libro: *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta di documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Introduzione e trad. di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1982; 1987²; 1989³; in particolare in tutta la prima parte, *passim*.

le, ad un'episodica «lezione dell'anzianità» — e, in ultima analisi tesa a salvaguardare l'autarchia dell'opera scritta.

Per quanto riguarda la *Repubblica*, l'autore presenta dapprima un catalogo emblematico delle questioni lasciate aperte dal paradigma romantico relativamente alla sequenza di immagini contenute nei libri VI e VII²¹. Egli riesce in tal modo a sorreggere e a completare mediante ulteriori importati indizi le soluzioni più volte proposte nel segno del nuovo paradigma. Per far ciò, devono inoltre essere messi in conto i risultati conseguiti nella fondamentale seconda parte del libro sulla scorta del *Fedone*²².

Fra l'altro, Reale s'incontra, qui, con l'interpretazione recentemente prodotta da Szlezák, che esplica il riserbo di questi testi a partire dall'intero processo dialogico della *Repubblica*²³. La convergenza di questi due approcci si mostra, ad esempio, nel fatto che nella questione del Principio opposto (della Diade di grande e piccolo) anche Reale si confronta ultimamente col carattere di selezione prospettica di questo scritto primariamente politologico — il titolo *Repubblica* allude a limiti di comunicazione immanenti al genere — il che corrisponde al fatto che, secondo Szlezák, gli scritti hanno sempre un ben preciso referente.

Al di là di questo, Reale può invece dimostrare che qui si ha di mira, almeno in modo indiretto, un Principio opposto: *a*) attraverso l'impossibilità di una creatio *ex nihilo* delle Idee²⁴; *b*) mediante il termine analogo al sostrato materiale che va postulato nel paragone con il sole (*scil.* la terra)²⁵; *c*) mediante le coppie di contrari nel contesto dell'immagine del sole e di quella della retta²⁶ e, infine, *d*) mediante esplicazioni significative del libro VII²⁷.

Nella decima edizione, poi, Reale ha richiamato l'attenzione su alcuni passi in cui la presenza funzionale dei due principi è innegabile²⁸, ma su questo torneremo più avanti.

6. Il collegamento del «Fedone» con le dottrine non scritte fatto da Reale

Per quanto riguarda i dialoghi tardi del *Filebo* e del *Timeo* (e similmente delle *Leggi*), bisogna ammettere che qui le differenze contenu-

²¹ Cfr., in particolare, *Per una nuova interpretazione...*¹⁰, cit., pp. 333-336.

²² Cfr. *ibid.*, pp. 159-265.

²³ Cfr. TH. SZLEZÁK, *Platone e la scrittura...*, cit., pp. 354-415.

²⁴ Cfr. *Repubblica*, VI 509 B.

²⁵ Cfr. *Repubblica*, cit.

²⁶ Cfr. *Repubblica*, VI 508 C s.; 510 C.

²⁷ Cfr. *Repubblica*, VII 524 B-D.

²⁸ Cfr. *Repubblica*, IV 422 E - 423 B; V 462 AB (e ancora II 379 B 15 - C 7), dove il Bene della Città è posto espressamente nell'Uno e il Male in ciò che la divide in due (diade!) e nella molteplicità.

tistiche fra il vecchio e il nuovo paradigma rimangono minimali.

Infatti, anche chi conferisca una datazione tarda alle dottrine non scritte, perverrebbe a risultati analoghi a quelli di Reale, in quanto in tutti e due i casi viene ugualmente ammessa la simultaneità di entrambe le tradizioni.

Tuttavia, le connessioni evidenziate da Reale devono *venire ordinate e collegate ai risultati guadagnati sulla scorta del Fedone* nell'orizzonte più ampio della struttura generale del «soccorso al logos scritto» (Szlezák) tematizzata nel *Fedro*.

Solo così diverranno anch'esse prove per un rapporto complementare di principio fra i due rami della tradizione e per la forza esplicativa della tradizione *strutturalmente* non-scritta nei confronti del testo dei dialoghi.

A buona ragione, come già ho rilevato nella mia precedente discussione, Reale mette in primo piano in questo senso il *Fedone*, che nella scuola di Tubinga era stato in passato in parte trascurato, e vede in esso una serie di allusioni alla dottrina non scritta²⁹.

7. L'interpretazione dell'Intelligenza demiurgica del «Timeo»

Nella quarta parte conclusiva del libro³⁰, Reale connette in maniera convincente con il quadro metafisico d'insieme di Platone l'Intelligenza demiurgica, che nell'ambito degli studi platonici nell'area linguistica culturale tedesca e inglese, a torto è stata deprezzata. La cosmopoia teologica, che deve risolvere il problema di una teleologia nato con i Presocratici, viene ad acquistare conseguentemente una posizione di valore sistematico — dal punto di vista ontologico e protologico —, e perciò la concezione del Demiurgo nell'ambito del nuovo paradigma guadagna il posto legittimo che le compete e privo di contraddizioni: il Demiurgo è la causa prima della mescolanza dell'unità e della molteplicità nel cosmo, e quindi è in stretta connessione con la tesi teoretica di fondo dei Principi primi e supremi.

Reale si oppone ai critici che ritengono che sussista una contraddizione fra la teoria dei Principi e la dottrina del Demiurgo, che, comunque, non può essere uno *specificum* del nuovo paradigma.

Se queste questioni possono avere, nell'ambito di una *philosophia perennis*, un peso maggiore rispetto alle discussioni su Platone, che peraltro si sono fatte e orientate in tutt'altro senso, allora Reale, anche in questo punto, ha offerto un apprezzabile contributo di chiarificazione sistematico-teoretica e ha presentato l'impostazione che ne dà Platone come in sé ben accordata.

In connessione con la demiurgia e la cosmopoia si pone l'ulteriore

²⁹ Cfr. *Per una nuova interpretazione...*¹⁰, cit., pp. 137-265, 501-511, e quanto dicevo nella mia precedente discussione, riportata da Reale a pp. 780-782.

³⁰ *Ibid.*, pp. 495-675.

domanda se le componenti elementarizzanti della tradizione indiretta non portino a un immanentismo, e quindi a una delle (supposte) contraddizioni fra i due rami della tradizione. Nel suo libro, Reale ha affrontato ripetutamente questo problema in modo approfondito, evidenziando a ragione che il *novum* categoriale dei «successivi» livelli ontologici, nella tradizione indiretta non viene propriamente derivato³¹. Ma, nella misura in cui questo *novum* riposa su un *plus* del Principio materiale (la Diade), la forma prototipica del Principio materiale da una parte e le sue immagini dall'altra sono fra loro ben distinte, come accade per tutte le altre Idee.

Lo iato della trascendenza non viene quindi eliminato dalla forma di pensiero elementarizzante.

Fra l'altro, va ricordato che la forma di pensiero elementarizzante è presente almeno anche nella geometrizzazione dello spazio che troviamo nella parte centrale del *Timeo*, e che, quindi, la supposta «contraddizione» sarebbe constatabile già nell'ambito dell'opera scritta.

8. *Le varie aggiunte e appendici con cui Reale ha arricchito il suo libro dalla quinta alla decima edizione*

Quanto Reale sia legato al tema del libro e con quale intensità abbia continuato a lavorarci, appare evidente dalle varie aggiunte e appendici che egli è andato via via aggiungendo alle edizioni successive, e che documentano una crescita viva e costante del libro.

Così, nella quinta edizione, sono state aggiunte due appendici, una dal titolo *I nessi fra misura, rapporti numerici, figura e bellezza nell'arte greca* (in collaborazione con P. Frigerio) e un'altra con una mia recensione della quinta edizione³². Nella sesta edizione troviamo una terza appendice dal titolo *Precisazioni sul modo in cui i numeri e le forme geometriche producono i corpi geometrici regolari e gli elementi fisici*³³. Nella settima sono state aggiunte l'appendice *Eros e protologia*³⁴ e nella ottava una Postfazione³⁵, mentre nella nona troviamo solo nuove aggiunte bibliografiche³⁶.

La decima e definitiva edizione ha invece subito le seguenti modifiche: innanzitutto, le appendici sono state spostate là, dove compete a ciascuna, con un grande guadagno per la recezione del loro messaggio da parte del lettore.

Così, la prima appendice è stata fatta seguire immediatamente al

³¹ Si veda, in particolare, quanto Reale precisa *ibid.*, pp. 499-500, e i rimandi che ivi fa a quanto in precedenza anch'io avevo precisato.

³² *Ibid.* 5, pp. 671-704 e 705-720.

³³ *Ibid.* 6, pp. 721-731.

³⁴ *Ibid.* 7, pp. 737-775.

³⁵ *Ibid.* 8, pp. 777-784.

³⁶ *Ibid.* 9, pp. 785-786.

decimo capitolo³⁷. Sulla scorta di esempi significativi tratti dall'architettura e dalle arti plastiche dei Greci, essa fornisce la prova della tesi sostenuta nel decimo capitolo, secondo cui la protologia platonica, lungi dall'essere un rinnegamento della genuina filosofia platonica dovuta all'anzianità di Platone, si impone, invece, come interpretazione e penetrazione filosofica di alcuni caratteri essenziali e ineludibili del pensiero ellenico. La platonica teoria dei numeri e la bipolarità dei Principi non è, allora, niente di paradossale (come alcuni sostengono), ma una geniale concettualizzazione metafisica di convinzioni basilari e profondamente radicate nell'arte e nella spiritualità greche. Il decimo capitolo³⁸ risulta pienamente comprensibile solo unitamente a questa appendice.

La precedente terza appendice è stata spostata direttamente dopo il ventesimo capitolo cui risulta strettamente connessa³⁹. La produzione dei quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco) da parte del Demiurgo per mezzo di forme geometriche e di numeri viene chiarificata con immagini, e viene puntualizzato soprattutto quanto viene detto nel secondo paragrafo del ventesimo capitolo⁴⁰. In modo particolare, esso esemplifica il processo e la struttura di costruzione del *triangolo*, di cui parla Platone, mediante i disegni straordinariamente chiari di Leonardo da Vinci⁴¹.

La precedente appendice *Eros e protologia* è diventata il quindicesimo capitolo, che conclude la terza parte del libro⁴². Reale mostra in esso che è sbagliata l'impressione di alcuni studiosi, secondo cui il nuovo paradigma sarebbe, sì, in grado di chiarire la metafisica e l'etica, ma non l'eros di Platone, che avrebbe piuttosto a che fare con l'irrazionale. In effetti, Penia e Poros, presentati da Platone come «madre» e «padre» di Eros, dimostrano di non essere altro che manifestazioni dei due primi Principi. Eros stesso non è che il simbolo della *dinamica* che spetta alla struttura bipolare del reale a tutti i suoi livelli. Platone presenta l'Eros come una unificazione della dualità, e precisa successivamente che tale unità è il Bene.

Sempre in questo capitolo, Reale mostra, inoltre, che la famosa immagine della biga alata, usata nel *Fedro* per raffigurare l'anima, non va interpretata a partire dalla tripartizione dell'anima offerta in *Repubblica* (*scil.* razionale, irascibile, concupiscibile), in quanto gli dèi posseggono un'anima similmente strutturata, e mostra inoltre come, per intendere correttamente tale immagine, essa debba essere messa in relazione con la protologia e con le dottrine non scritte.

³⁷ *Ibid.* ¹⁰, pp. 281-312.

³⁸ *Ibid.*, pp. 266-280.

³⁹ *Ibid.*, pp. 677-692.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 436-445.

⁴¹ Reale ha tratto questi bellissimi disegni leonardeschi dal celebre libro di L. PACIOLI, *De divina proportione*, del 1498, il cui originale è conservato nella Biblioteca Ambrosiana di Milano.

⁴² *Per una nuova interpretazione...* ¹⁰, cit., pp. 454-494.

Nella decima edizione, poi, tale interpretazione viene ulteriormente approfondita: Reale identifica entrambi i cavalli non con la Diade, ma punta su di una più complessa correlazione del mito con la protologia, pur lasciando la decisione definitiva aperta⁴³.

Reale, inoltre, ha modificato la struttura dell'undicesimo capitolo sulla *Repubblica*, ampliandolo con alcune precisazioni e nuovi documenti, che mostrano in maniera incontrovertibile come Platone in quest'opera intendesse l'essenza del Bene come Uno, e come egli per di più, sullo sfondo del dialogo, rimandi esplicitamente a *due* Principi e alla *struttura bipolare* della realtà, fino a spingersi ad affermare esplicitamente che il bene maggiore per la città consista nell'*unità*, e che il male maggiore sia la *divisione* (in due) e la *molteplicità*⁴⁴. Mentre i sostenitori dell'antico paradigma, anche i più aperti fra di loro, vorrebbero tenere lontano questo dialogo dalle dottrine non scritte, i testi sono, invece, di un'evidenza davvero massiccia⁴⁵.

Reale presenta la decima edizione, dopo tutti questi ritocchi e nella sua nuova forma e impostazione, come definitiva.

Da rilevare il fatto che egli ha lasciato la Postfazione dopo l'ultimo capitolo a conclusione della trattazione, in quanto essa risulta esattamente comprensibile solo dopo aver letto l'intero libro⁴⁶.

9. Nessuno finora ha saputo fare obiezioni al libro di Reale

Reale ha inoltre inserito i risultati del suo libro a partire dalla quinta edizione del II volume della sua *Storia della filosofia antica* del 1987⁴⁷, collocandoli anche in prospettive molto nuove. Inoltre, va data notizia del fatto che la monografia di Reale dovrebbe uscire, nel 1992, in edizione tedesca e, successivamente, anche in una americana.

Tanto più sorprendente è il fatto che molti 'addetti ai lavori' non abbiano ancora assunto nei confronti del singolare successo di Reale una presa di posizione. Finora non sono ancora uscite nelle riviste scientifiche recensioni specializzate. Se noi cerchiamo di interpretare questo silenzio, due ipotesi si fanno avanti: o si è d'accordo con il libro senza riserve, secondo quanto dice il motto «qui tacet consentit»; oppure si rifiuta il libro, ma non si hanno a disposizione argomentazioni che si possano presentare con qualche credibilità.

Quest'ultimo caso, naturalmente, per i supposti 'addetti ai lavori' è il peggiore; invece per Reale è il migliore, in quanto davvero significa

⁴³ Si veda, in particolare, *ibid.*, pp. 477-489.

⁴⁴ Si vedano i passi che abbiamo già sopra indicato alla nota 28.

⁴⁵ Si veda, in particolare, *Per una nuova interpretazione...*¹⁰, cit., pp. 346-349.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 713-720. Presuppone, in particolare, un preciso dominio di questioni di contenuto e di metodo, che solo chi ha letto attentamente il libro può avere.

⁴⁷ Nel 1991 è già uscita la ottava edizione, che riproduce la quinta.

che la sua posizione risulta finora inconfutabile, anche se alcuni volentieri *vorrebbero* confutarla.

In tutti e due i casi Reale emerge, senza alcun dubbio, come vincente; cosa che dei suoi possibili avversari certamente non si può dire. La loro politica dello struzzo si giudica di per sé da sola.

10. *Bilancio delle acquisizioni e delle novità apportate da Reale e dalla scuola di Milano nell'ambito degli studi platonici*

Non può sussistere alcun dubbio sul fatto che il libro di Reale costituisca, fino a questo momento, il contributo filosoficamente più rilevante al nuovo paradigma degli studi platonici che sia stato conseguito al di fuori della scuola di Tubinga e che, oltre a ciò, esso abbia fondato in maniera vera e propria la scuola di Milano di studi platonici.

Mi sia concesso, di presentare, a mo' di bilancio riassuntivo in cinque punti, i guadagni di questa decima edizione del libro e le conseguenze che da esso derivano.

1) La riflessione di Reale sul mutamento di paradigma tuttora in atto ha messo in prima linea lo stato attuale degli studi platonici. A lunga scadenza, essa porterà inevitabilmente a un acutizzarsi della coscienza dei problemi e ad un ulteriore chiarimento dei fronti. È comunque strano e sorprendente il fatto che questo contributo fondamentale di Reale, che fa vedere l'intera storia degli studi platonici in una nuova luce, non abbia finora trovato alcuna risonanza adeguata. Reale stesso ha continuamente fatto presente (soprattutto nella Postfazione a partire dall'ottava edizione) il fatto che la situazione da lui descritta della storia degli studi platonici, pur non sollevando nel presente alcuna pretesa di ordine teoretico, toglie di mezzo e distrugge tuttavia un'intera serie di pregiudizi tradizionali su Platone di impronta sistematico-teoretica. Il circolo ermeneutico corretto riguardo alle questioni storiche detiene, comunque, la preminenza rispetto a qualsiasi valutazione teoretica, e in questo senso il livello di riflessione conseguito da Reale si pone come vincolante e ineludibile per chiunque intenda confrontarsi nel futuro con Platone da un punto di vista filosofico.

2) Reale ha difeso con successo la conseguenzialità del nuovo paradigma contro fraintendimenti e conseguendo dei risultati propri, che convergono in molti punti con le posizioni della scuola di Tubinga e che dimostrano l'affidabilità e la cogenza intersoggettiva del nuovo approccio.

3) Con piena consapevolezza e tenendo sullo sfondo le anomalie e i deficit di chiarificazione del paradigma romantico, Reale, mediante la sua interpretazione dei testi dei dialoghi, nel particolare come nel complesso, ha confermato nuovamente in modo degno di nota la superiore forza esplicativa e le prestazioni ermeneuticamente migliori del nuovo paradigma.

4) Reale ha ampliato e accresciuto notevolmente soprattutto la comprensività della nuova prospettiva: a) attraverso l'esegesi appron-

dita di grandi dialoghi del *Fedone*, del *Sofista*, del *Filebo* e del *Timeo*; b) attraverso l'inserimento del Demiurgo e della cosmopoïia all'interno della nuova immagine di Platone determinata dalla protologia. Proprio questo secondo punto di vista porta con sé un arricchimento contenutistico della nuova immagine di Platone e della filosofia platonica *quatalis*, la cui forza trainante per la tradizione della *philosophia perennis* e al di là di essa non va affatto sottovalutata⁴⁸.

5) Non c'era altro da aspettarsi che, dal grande esempio fornito da Reale con il suo libro, agli effetti della fertilità durevole e della produttività del nuovo modo di guardare Platone, derivassero incoraggianti stimoli e impulsi a procedere sul cammino intrapreso, mettendo alla prova in ulteriori ricerche il progressivo potenziale di chiarificazione del nuovo paradigma fin nelle sue conseguenze ultime.

E questo è effettivamente accaduto: oggi, dopo la comparsa della decima edizione, sono disponibili anche i grandi commentari di M. Migliori al *Parmenide*⁴⁹ di G. Movia al *Sofista*⁵⁰, mentre sono previsti ulteriori commentari al *Politico* e al *Filebo*. Appositamente per l'Italia, Th. A. Szlezák ha scritto il libro *Come leggere Platone*⁵¹, che dipende, anche nel titolo, da un impulso di Reale⁵².

In un contesto più ampio, è opportuno rimandare al lavoro d'*équipe* prodotto dalla scuola di Milano: Platone, *Tutti gli scritti*⁵³, con un'introduzione di G. Reale che farà epoca, interamente impostata e condotta nell'ambito del nuovo paradigma⁵⁴. Va ricordata anche tutta la serie di traduzioni, pubblicate sotto il patrocinio di Reale di lavori della scuola di Tubinga o di studiosi a lei prossimi (Gaiser⁵⁵, Krämer⁵⁶,

⁴⁸ Si veda quanto da me è stato precisato nella presentazione della quarta edizione del libro di Reale in questa rivista, 1986, pp. 349-351 (= *Per una nuova interpretazione...*¹⁰, cit., pp. 785-789).

⁴⁹ Cfr. sopra, nota 16.

⁵⁰ Cfr. sopra, nota 17.

⁵¹ Pubblicato dalla Rusconi Libri, Milano 1991.

⁵² Ricordo anche il libro pubblicato in Spagna, all'Università di Navarra, di una allieva di Reale: P. BONAGURA, *Exterioridad e interioridad. La tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*, Eunsa, Pamplona 1991.

⁵³ PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Rusconi Milano 1991 (hanno lavorato a quest'opera, oltre a Reale stesso, i suoi allievi e collaboratori, da lui diretti: R. Radice, C. Mazzarelli, M.L. Gatti, M.T. Liminta, M. Migliori).

⁵⁴ Si vedano, in particolare, le pp. XI-LXIX.

⁵⁵ K. GAISER: *La metafisica della storia in Platone*, Introduzione e trad. di G. REALE, Vita e Pensiero 1988; 1991²; *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del Fedro di Platone*, Introduzione e trad. di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1990.

⁵⁶ Si veda sopra, nota 20. Ricordo anche: H. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534 B 3 - D 2*, trad. di E. Peroli, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1989.

Szlezák⁵⁷, Albert⁵⁸, Erler⁵⁹), destinate a mutare in Italia il clima degli studi platonici e che verrà fatta procedere ulteriormente⁶⁰.

11. *Conclusioni: la collaborazione delle Scuole di Tubinga e di Milano comincia a realizzare quella comunità di un'Europa unita del futuro*

In chiusura, mi sia concessa ancora una parola sull'indipendenza di Reale. Anche prescindendo dalla riflessione di fondo sui paradigmi, appare chiaro che Reale ha fatto procedere, in modo assolutamente rilevante, la comprensione della correlazione esistente fra la tradizione platonica diretta e indiretta, in virtù della sua personale interpretazione dei testi.

Io mi spingerei fino ad attribuire a Reale addirittura una terza via, originale e che sta a mezzo fra la modalità di connessione delle tradizioni, contenutistica ma più puntuale, di Gaiser e Krämer, e quella più ampia ma essenzialmente letteraria di Szlezák. Reale è riuscito a svelare corrispondenze contenutisticamente più ampie fra le tradizioni, e in questo senso il suo libro assume una posizione *complementare* nei confronti degli sforzi dei Tubinghesi.

E, se non vado errato, lo straordinario successo conseguito proprio da questo libro, che ha potuto diventare un vero e proprio libro di testo per gli amici italiani di Platone, poggia proprio su questo modo di procedere di Reale, che con una metodologia non eccessivamente specialistica, collega e combina fra loro i contenuti filosofici con le strutture letterarie.

⁵⁷ Si veda, sopra, la nota 18, oltre alla nota 51.

⁵⁸ K. ALBERT, *Sul concetto di filosofia in Platone*, ed. it. a cura di P. TRAVERSO, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991.

⁵⁹ M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizio di avviamento al pensiero filosofico*, trad. di C. Mazzarelli, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991.

⁶⁰ Tra i lavori già fatti, ricordo anche il bellissimo cofanetto *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. REALE, Pubblicazioni dell'Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1991, che in nove opuscoli raccoglie in forma ampliata e documentata le relazioni tenute al Convegno di Napoli, 7-8-9 ottobre 1991: W. BEIERWALTES, *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*; E. BERTI, *Le dottrine non scritte «Intorno al Bene» nelle testimonianze di Aristotele*; M. ERLER, *I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*; H. KRÄMER, *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*; M. MIGLIORI, *Il «Parmenide» e le dottrine non scritte di Platone*; G. MOVIA, *Il «Sofista» e le dottrine non scritte di Platone*; G. REALE: *Ruolo delle dottrine non scritte di Platone «Intorno al Bene» nella «Repubblica» e nel «Filebo»*; I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma; TH. A. SZLEZÁK, *Oralità e*

La cooperazione a poco a poco instauratasi, grazie a condizioni culturalmente e personalmente favorevoli e ad una serie di felici decisioni, fra due scuole così diverse come quella di Milano e di Tubinga, mantenutasi e rafforzatasi nel corso di più di un decennio, costituisce un fenomeno unico e di buon auspicio. Esso anticipa ciò che comincia pian piano ad emergere in ogni campo, anche in quello scientifico, e che, se non è tutto un inganno, verrà sempre più a realizzarsi nel futuro: la comunità di un'Europa unita.

scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone. — Tra i prossimi lavori, oltre ai commentari, già sopra indicati, al *Filebo* e al *Politico*, che saranno opera di M. Migliori, Reale pensa di curare la pubblicazione della traduzione del celebre libro di J. FINDLAY, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, le cui tesi rientrano nell'ottica del nuovo paradigma. Intende presentare anche la traduzione del libro di K. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft*, che è certamente uno dei più belli nati nell'ambito del paradigma tradizionale, ma contenente una serie di rilievi e notazioni che valgono anche nell'ambito del nuovo paradigma. È stata inoltre già pubblicata la traduzione del noto libro di E. VON IVANKA, *Plato christianus*, che studia la recezione e gli sviluppi del Platonismo nei Padri della Chiesa, sotto certi aspetti in modo esemplare (*Platonismo cristiano*, Presentazione di G. Reale, Introduzione di W. Beierwaltes, trad. di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1992). E tutto questo, come dicevo sopra, imprime una svolta decisiva agli studi platonici in Italia.

Sì, in linea di principio.

Il Platone non scritto di Giovanni Reale *

di

Wolfgang Wieland **

con una risposta di

Giovanni Reale

Dopo che Thomas Kuhn, nel suo saggio sulla struttura delle rivoluzioni scientifiche, ha offerto alla discussione una nuova visione della scienza, del lavoro che si svolge in essa, e dei suoi risultati, è passato un certo tempo prima che venisse raccolta la sfida collegata alle sue tesi. Queste tesi, infatti, incoraggiano lo scienziato a rivedere nel suo punto essenziale un modo di autocomprendersi reso saldo da una lunga tradizione. Il cammino della scienza non risulta più continuo; non risulta più un progresso in avanti, occasionalmente rallentato da deviazioni. L'idea di un progresso scientifico orientato ad uno scopo, e l'orientamento verso l'ideale di una verità oggettiva, devono piuttosto essere smascherati come autoillusioni della scienza e dello scienziato.

Al posto di quest'idea deve subentrare l'immagine di una scienza, che esige determinate idee-guida, ossia i paradigmi, ma che, nei momenti nodali della sua evoluzione, interpreta come obsolete le immagini-guida di cui si è avvalsa fino a quel momento, e si rivolge a nuove idee operando un passaggio non più legittimabile razionalmente. In ciò Kuhn ha visto l'essenza di una rivoluzione scientifica. La rivoluzione scientifica non si colloca più nel contesto dei nessi fondativi interni ad una scienza, nel modo in cui questi ultimi hanno il proprio luogo legittimo all'interno della scienza normale praticata fra due rivoluzioni. Il lavoro della scienza normale è paragonabile a quello di chi affronta un rompicapo, di cui è lecito credere che possa essere risolto: infatti, il paradigma che impera in quel determinato momento offre allo studio solo

* Questa recensione è stata pubblicata nel noto quotidiano tedesco « Frankfurter Allgemeine Zeitung », 7 Dicembre 1993, Nr. 284, p. L 16. Traduzione di Elisabetta Cattanei.

** W. Wieland è stato il secondo successore di M. Heidegger a Friburgo e attualmente è professore all'Università di Heidelberg. Il suo celebre libro *La Fisica di Aristotele* è tradotto anche in italiano (Il Mulino, Bologna 1993). Il suo libro provocatorio su Platone si intitola *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982. La sua opera più recente è *Aporien der praktischen Vernunft* (1989).

problemi tali da impedire il timore che si dimostrino irrisolvibili. Alla verità spetta solo una posizione marginale nell'immagine di una scienza, la cui storia si comprende come un processo simile al cambio generazionale, ove vengono premiati, in ultima istanza, l'affermazione di sé e il comportamento di chi si impone con efficacia.

Gli epistemologi hanno cercato, non senza successo, di razionalizzare le prese di posizione di Kuhn, così da poterle inserire all'interno di tentativi orientati all'analisi di strutture fondative. Tuttavia, dopo una fase di latenza, il modello kuhniano è stato accettato in maniera via via crescente anche entro la scienza medesima, e ben oltre l'ambito delle discipline esatte, guardando alle quali era stato sviluppato: ora, è stato accettato persino nell'ambito della ricerca platonica! Molti studiosi non hanno più alcuna difficoltà ad accettare lo iato istituito da Kuhn fra scienza normale e scienza straordinaria, una volta che a loro sia stato precluso di sapersi incanalati, con il proprio lavoro, in un processo finalistico, diretto ad un continuo avvicinamento alla verità. È però ovvio, quindi, sospettare di mutamenti di paradigma che avvengano dappertutto. Accettata l'alternativa di Kuhn, non ci si vedrà con piacere come risolutori di rompicapo nei confini della riserva di una scienza normale, ma molto più volentieri come coautori di una rivoluzione scientifica, che si ha solo nel segno di una scienza straordinaria.

Il libro su Platone di Giovanni Reale, che in Italia ha avuto un successo eccezionale, con il suo grande numero di edizioni raggiunto in pochi anni, viene presentato ora in traduzione tedesca. La prima parte di questo libro è dedicata all'esposizione del modello kuhniano, rispetto al quale Reale si riconosce in obbligo, e che egli cerca di portare a frutto per quanto riguarda l'interpretazione di Platone. Reale chiama non solo la ricerca platonica, ma l'intera storia degli effetti del Platonismo, a costituire il materiale per uno studio esemplificativo delle tesi di Kuhn. Reale trova nella Scuola di Tubinga, cioè nei lavori di K. Gaiser e H. Krämer, che sulla base della tradizione indiretta hanno ricostruito le dottrine sostenute da Platone oralmente, il paradigma che contraddistingue una nuova epoca della ricerca. Secondo Reale, tale ricostruzione soddisfa tutte le condizioni che Kuhn impone ad una rivoluzione scientifica. La seconda e la terza parte del libro di Reale, quindi, sono dedicate ad un'esposizione dei risultati scientifici di Gaiser e di Krämer, svolta con una grande quantità di citazioni.

Il contributo personale di Reale consiste soprattutto nel tentativo di inserire in un sistema unitario la dottrina non scritta di Platone e la filosofia contenuta nei dialoghi. Reale interpreta i passi chiave di quasi tutti i dialoghi maggiori come rimandi alla dottrina sostenuta da Platone solo oralmente. A questo proposito, egli può fare soprattutto riferimento alle ricerche di Thomas Szlezák, che affrontano il problema della dottrina non scritta da una nuova prospettiva, se è giusto dire che esse, alle condizioni poste dalla critica di Platone alla scrittura nel *Fedro*, contestano al lavoro scritto non la rilevanza filosofica, bensì l'autarchia. Ai passi non rari dei dialoghi, che rimandano a qualcosa di momentaneamente non detto, spetta una posizione-chiave, nel tentativo di rapportare armonicamente l'uno all'altra lavoro scritto e dottrina non

scritta. Ma qual è la ragion d'essere di una dottrina che Platone ha comunicato solo oralmente e per quale motivo?

Se ci si orienta sull'immagine tubinghese di Platone portata a sviluppo da Reale, due spiegazioni devono essere fin da principio accantonate: non si tratta né di una dottrina della vecchiaia di Platone, che lascia dietro di sé precedenti stadi evolutivi, né di una dottrina speciale che si trova in contrasto con il contenuto dei dialoghi, bensì di una teoria dei principi supremi, la cui nascita cade al più tardi negli anni dei dialoghi di mezzo, quali il *Fedone* e la *Repubblica*, e che da quel momento in avanti accompagna la concezione di tutti i dialoghi successivi. La dottrina delle Idee, ritenuta tradizionalmente il centro del pensiero di Platone, ottiene la sua legittimazione; il suo oggetto, d'altronde, non esaurisce più il piano supremo della realtà. Sono appunto le difficoltà connesse a questa dottrina che impongono di assumere l'esistenza del piano ancora superiore, costituito dai principi. La teoria relativa a questi principi è però estremamente sintetica, dato che espone solo la polarità dell'Uno e della Diade indefinita. In essi trovano il proprio fondamento ultimativo non solo la realtà, ma anche la conoscenza e i valori.

Difficilmente si può dubitare che la dottrina orale di Platone contenga questa teoria dei principi. Anche gli studiosi, che non accordano a questa dottrina un valore e una posizione centrale, hanno sempre riconosciuto i meriti della Scuola di Tubinga per quanto riguarda la sua ricostruzione e la definizione sicura delle fonti. Nella controversia sulla dottrina non scritta di Platone, non ne è in questione, più di tanto, il contenuto, o anche l'esistenza: si contesta la rilevanza filosofica di questa dottrina. Reale ne stilizza la ricostruzione data da Gaiser e Krämer in un mutamento di paradigma che introduce una rivoluzione scientifica, per assicurarle in questa maniera un alto livello di significatività. Tuttavia, la strumentazione concettuale di Kuhn qui non trova un punto di innesto adeguato. Le ricerche di Reale e della Scuola di Tubinga hanno il proprio posto più che altro in una lunga tradizione, che si può seguire attraverso l'intera storia degli effetti di Platone, e che anche Reale conosce molto bene.

Già Aristotele si riferisce, nella discussione con il suo maestro Platone, alla dottrina orale dei principi. Anche il Neoplatonismo inizia da qui, in quanto si orienta ad un Uno, sovraordinato ad ogni differenza. In quasi ogni luogo della tradizione in cui Platone fu presente, si ebbe motivo di prender posizione nei confronti della dottrina orale, che mai cadde del tutto nell'oblio. Certo, in rapporto al valore e alla posizione di questa dottrina, vennero sviluppate tesi molto diverse. Se oggi si definiscono ancora una volta in modo nuovo questo valore e questa posizione, si tratta allora di un tentativo che si può inserire senza sforzo nella storia della ricezione della filosofia platonica. Pertanto, l'immagine di Platone tracciata da Reale non è stata resa possibile da un nuovo paradigma rivoluzionario, ma da un lavoro solido e paziente sulle fonti. Già da questo lavoro vengono determinate le alternative fra le quali si muove, a partire dalla generazione dei suoi allievi, l'interpretazione della filosofia di Platone. Qui si tratta, se si vuole per forza far uso delle

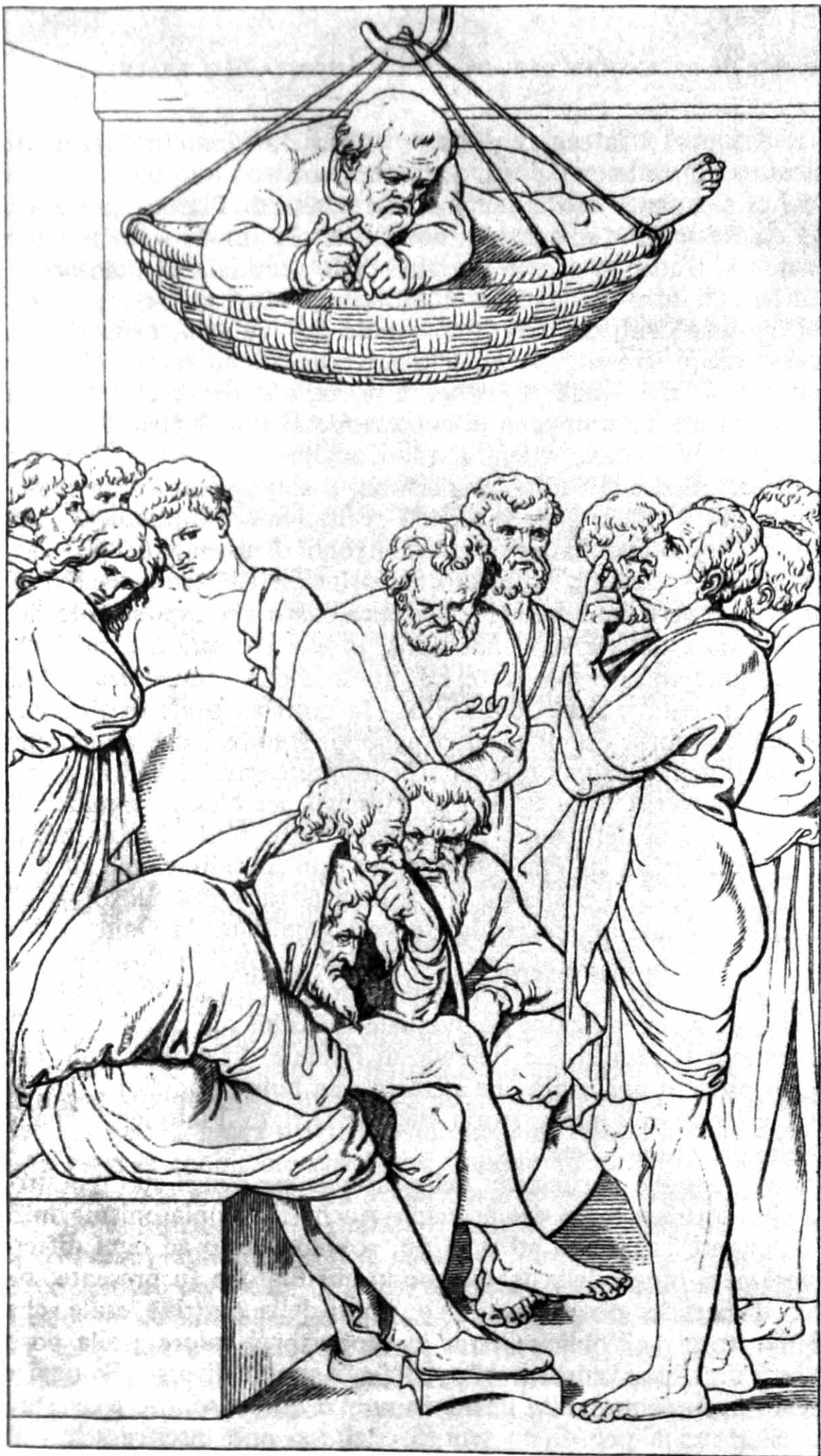


Illustrazione che accompagna (in formato più grande) la recensione di W. Wieland nella « Frankfurter Allgemeine Zeitung », con la seguente polemica, ma spiritosa e simpatica dicitura: « Nessun dialogo da pari a pari e certo nessuna dialettica platonica dei principi: Nelle *Nuvole* di Aristofane Socrate insegna ai suoi allievi in maniera sofistica dall'alto del suo "pensatoio". Incisione di W. Müller da un disegno di Jacob Asmus Carstens ».

categorie di Kuhn, di una sezione di esemplare scienza normale, in un senso che difficilmente può pensarsi più normale.

Reale, fra tutte le immagini di Platone, elogia quella della Scuola di Tubinga come l'immagine metafisica al massimo grado. Rimane tuttavia aperta la domanda su che cosa sia stato effettivamente raggiunto, dal punto di vista filosofico, con la concezione della metafisica minimale dei due principi, che si può esporre con estrema brevità. Bertrand Russell, nella sua piccola e popolare storia della filosofia occidentale, caratterizzava il suo inizio con l'affermazione per cui Talete ha insegnato che tutte le cose si generano dall'acqua, ma non ha detto come. Ora, con questa sciatta asserzione, che reclama la mancanza del come, viene portata a concetto una difficoltà, che è connessa a molte dottrine dei principi articolate dai filosofi, e anche alla metafisica platonica dell'Uno e della Diade indefinita. Non è difficile affermare l'esistenza di principi. È difficile spiegare in quale maniera i principi esposti siano in grado di realizzare la funzione fondativa che si pretende da loro.

La conoscenza dei principi non scritti di Platone, anche se comunicata per mezzo di un'esposizione così lucida come quella di Reale, di per sé sola non procura ancora alcuna comprensione della loro funzione fondativa. Alla fine, non hanno grande importanza le formule con cui questa dottrina dei principi è portata ad espressione, ma ha maggiore importanza, nel senso della *Settima Lettera* platonica, la lunga e faticosa via che porta ad essa. Le esperienze compiute su questa via non possono essere comunicate, o tanto meno sostituite, dalla ricostruzione della sua meta. A monte della dottrina non scritta di Platone, non meno che a monte di quella scritta, sta un sapere di tipo non proposizionale: un sapere, che pratica e forse indica, ma che non può essere comunicato in forma di proposizioni. Un sapere di questo genere non fu, ad esempio, insegnato da Socrate, ma da lui incarnato. Proprio la sua filosofia fu, in un senso eminente, dottrina non scritta. Anche la tradizione indiretta conosce solo poche proposizioni che si possano collegare alla sua persona come sua dottrina. Il sapere che lo contraddistingue non si lascia in alcun modo oggettivare in forma di affermazioni sul sussistere di stati di cose. Platone, tramite la presenza della figura di Socrate nei dialoghi, richiama costantemente questa forma del sapere. Questo Socrate è, nell'immagine di Platone data da Reale, tutt'al più una figura marginale. Il Platone di Reale è un Platone senza Socrate.

Ciò nonostante, a Reale spetta un merito non piccolo nella ricerca platonica. Non lo si trova nell'applicazione non del tutto felice dei modelli kuhniani di pensiero, e neppure se ci si accorge del fatto che Reale, secondo un antico *topos*, sostituisce la rivoluzione di Kuhn con un modello evolutivo. E non lo si troverà neanche nella nuova interpretazione della ragione del demiurgo artefice del mondo (svolta nella quarta parte del libro), che Reale non interpreta come rivestimento mitico di un principio, ma come un dio personale legato ad un ordinamento ontologico dato in precedenza: un'interpretazione che certo produrrà non poche discussioni nel mondo degli specialisti. Il principale merito di Reale si colloca piuttosto nella presentazione ponderata, didatticamente

esemplare e riassuntiva, dello stato della ricerca su Platone della Scuola di Tubinga, cui tuttavia non si nega il tratto personale dell'autore. Giacché la ricostruzione della dottrina non scritta di Platone sembra essere d'ora in avanti conclusa, è lecito sperare che l'opera di Reale possa dare finalmente impulso alla discussione, a lungo attesa, sulla portata filosofica di questa dottrina.

Risposta di Giovanni Reale a tre rilievi critici di Wolfgang Wieland

I punti-chiave sui quali si impernia la intelligente e penetrante recensione di Wolfgang Wieland, condotta su un piano teoretico opposto al mio, sono sostanzialmente tre, molto importanti, e per questo ritengo opportuno fornire alcune osservazioni chiarificatrici e precise risposte.

In primo luogo, faccio richiamo alla questione concernente la possibilità e il modo di applicazione delle categorie epistemologiche di Thomas Kuhn alle ricerche platoniche.

Wieland ha l'impressione che io abbia fatto tale applicazione, in un certo senso, per garantire al modello di interpretazione che difendo (proposto per la prima volta in modo sistematico dagli studiosi di Platone della Scuola di Tubinga) un alto livello di significatività e di portata, ma che, in realtà, tale modello di interpretazione non sia rivoluzionario, bensì trovi una esatta collocazione nell'ambito di una lunga tradizione nella storia del Platonismo.

L'immagine di Platone da me tracciata, pertanto, non si fonderebbe su un nuovo paradigma rivoluzionario, che si contrappone in modo alternativo ai precedenti, ma deriverebbe piuttosto da un solido e paziente lavoro basato sulle fonti. In particolare — e questo è il punto sul quale vorrei richiamare l'attenzione del lettore in maniera particolare — Wieland rileva che, se si considera il lavoro che è stato fatto addirittura a partire dalla generazione degli allievi di Platone stesso, nel caso che si voglia applicare alla nostra questione le categorie epistemologiche di Kuhn, si dovrebbero trarre le conclusioni che si ha a che fare non già con una rivoluzione paradigmatica, e quindi con una fase di scienza straordinaria negli studi platonici, bensì con una fase di « scienza normale » a tutto tondo.

La mia risposta a questo rilievo critico è molto semplice.

Wieland, nel trarre queste conclusioni, si colloca in una precisa ottica di carattere strettamente teoretico e non storico-ermeneutico, come, invece, faccio io.

I « paradigmi » di cui parla Kuhn, applicati nell'ambito della filosofia, possono assumere due significati fra di loro molto differenziati: da un lato, possono assumere appunto il significato di « sistemi » in senso strettamente teoretico; dall'altro, invece, possono assumere quelli di modelli storico-ermeneutici, ossia interpretativi. A questo riguardo ho

già fatto una serie di osservazioni nella Postfazione all'ottava edizione di questo volume, che Wieland non aveva a disposizione nella traduzione tedesca (basata su una precedente edizione), e che il lettore italiano ha invece a propria disposizione. Ma alcuni concetti vanno ribaditi, comunque, anche in questa sede.

La portata rivoluzionaria dell'interpretazione di Platone che io propongo, insieme agli studiosi della Scuola di Tubinga, si incentra su un modo di rileggere Platone che ribalta nettamente quello tradizionale. Infatti, riporta alla coscienza storica il senso di quella rivoluzione culturale concernente i rapporti fra oralità e scrittura (come modi di comunicazione del pensiero dell'uomo), che stava concludendosi proprio all'epoca di Platone.

I dialoghi platonici non vanno riletti con quei canoni con i quali noi oggi intendiamo lo scritto, ma proprio con quei peculiari canoni con cui Platone ha interpretato la scrittura in rapporto con l'oralità nel preciso momento in cui scriveva. E le autotestimonianze del Fedro e della Lettera VII non si possono leggere, contraendole (come si è fatto in passato e come molti continuano a fare) in senso metaforico o ironico, ma vanno interpretate come autentici documenti storici, esprimenti la precisa presa di posizione di Platone a proposito dei nessi strutturali sussistenti fra oralità e scrittura.

Fare intendere all'uomo di oggi, figlio della civiltà moderna fondata per intero sulla scrittura (almeno fino a pochi decenni fa, ossia fino all'avvento dei mass-media, ma per gli uomini di elevata cultura ancora oggi), che deve capovolgere il suo atteggiamento nell'accostarsi a Platone, il quale intendeva presentare i propri messaggi di comunicazione in modo ben differente dal nostro, significa senza alcun dubbio fare una operazione « rivoluzionaria », che si basa su di un « paradigma » che davvero più rivoluzionario non potrebbe essere.

Naturalmente, quanto sto ora dicendo (giova ripeterlo), vale sul piano storico-ermeneutico, e non sul piano di un ripensamento teoretico di Platone. Il lettore rilegga quanto dico alle pagine 715-718.

È appena il caso, poi, che ricordi, ancora una volta, come le reazioni che molti studiosi hanno manifestato nei confronti della nuova interpretazione siano state (e in non pochi casi continuano ad essere) proprio quelle che, nella storia dell'evoluzione delle scienze, provoca l'impatto con nuovi paradigmi alternativi (e quindi rivoluzionari) in senso kuhniano.

Il secondo punto riguarda il rilievo fatto da Wieland a proposito dei principi primi e supremi dell'Uno e della Diade della metafisica platonica.

Non è difficile — rileva giustamente Wieland — affermare l'esistenza di questi principi nel pensiero di Platone. Tuttavia è assai difficile spiegare in che modo essi possano realizzare la funzione fondativa che da loro ci si aspetterebbe.

Anche in questo caso, si tratta di un preciso giudizio di carattere teoretico e non storico-ermeneutico. Dal punto di vista strettamente teoretico, io concordo con lui. Ma ribadisco che, dal punto di vista stori-

co-ermeneutico, Platone si colloca in una particolare posizione, in cui il problema in questione assume una portata completamente differente da quella che può assumere nel pensiero dell'uomo di oggi, ossia nell'ambito di un ripensamento teoretico attualizzato.

Come ho dimostrato soprattutto nel capitolo decimo (cfr. in particolare pp. 273 ss.), l'intendere la realtà in tutte le sue forme nell'ottica della struttura degli opposti è una vera e propria cifra emblematica del pensiero greco. La forma polare (o meglio bipolare) è quella che organizza la totalità dei fenomeni. I due opposti sono correlativi che hanno senso solamente in rapporto reciproco, e il loro nesso è strutturale, in senso globale. Pertanto, quello che per noi può essere problematico, per Platone era ovvio, così come lo era per il pensiero greco in quanto tale, in tutte le sue forme. I Greci vedevano le cose strutturalmente in questo modo: pertanto, l'evidenza, in quanto tale, per loro non aveva affatto bisogno di speciali e dettagliate dimostrazioni, ma solo di precise conferme e chiarificazioni.

In particolare, l'articolazione di questo nesso fondativo dell'Uno e della Diade era da Platone esplicitata mediante l'applicazione dell'aritmetica e della geometria, con tutta una serie di implicanze e di conseguenze che tale applicazione comporta. E anche in questo egli portava alle estreme conseguenze alcuni schemi tipici del modo di pensare dei Greci, come dimostro, sopra, alle pp. 266 ss.

Ancora una volta, è il recupero ermeneutico di questi schemi di pensiero che spiegano molte cose, sempre, però, dal punto di vista storico. E questo va ben differenziato dal ripensamento e dalla valutazione di carattere teoretico di questi modi di pensare.

Il terzo punto sul quale voglio richiamare l'attenzione del lettore, riguarda Socrate, che, giustamente, Wieland considera l'incarnazione della comunicazione del filosofare consegnato all'oralità: la sua filosofia fu, in senso eminente, una dottrina non scritta. Wieland conclude però che « Il Platone di Reale è un Platone senza Socrate ».

Ma il mio pensiero, mentre concorda perfettamente con quello di Wieland sul primo punto, si colloca su una precisa posizione esattamente opposta rispetto a quella che Wieland mi attribuisce.

Infatti, io sostengo che Platone è stato il più geniale interprete di Socrate proprio nella preminenza assiologica da lui data all'oralità per quanto concerne le cose ultimative. Nell'autotestimonianza del Fedro Platone distingue, in modo mirabile, due forme di scrittura assai differenti: la scrittura nei rotoli di carta e la scrittura nelle anime degli uomini. È filosofo solo colui che, scelte per prima cosa le anime giuste, e poi seguendo i tempi opportuni e i modi giusti, scrive in queste anime, per raggiungere, insieme ad esse, la verità; invece, chi scrive solo nei rotoli di carta rimane un poeta, un legislatore, un logografo, o altro ancora, ma non filosofo.

E Platone si considera filosofo proprio nella misura in cui ha cercato di scrivere nelle anime degli uomini, nel modo precisato.

Non credo che uno possa essere più socratico di quanto lo sia Platone in queste affermazioni: un « senza Socrate » sarà Aristotele, il

quale metterà assolutamente tutto per iscritto (le stesse dottrine non scritte di Platone), ma non davvero Platone, e in particolare il Platone da me presentato.

Wieland, come teoreta, nelle tre osservazioni critiche che mi rivolge, guarda in avanti; io, invece, come storico del pensiero antico, guardo all'indietro. Faccio mia questa massima bellissima di F. Schlegel: « Lo storico è un profeta rivolto all'indietro » (Frammenti dell'Ateneo, 80), e cerco di ispirarmi ad essa come a modello ideale e di applicarla nel mio piccolo e secondo le mie capacità.

Sono pertanto profondamente convinto del fatto che le interpretazioni rivoluzionarie in senso storico sono quelle che aiutano l'uomo di oggi a guardare all'indietro, e non solo in avanti, con tutte le difficoltà ermeneutiche che il recupero di certe dimensioni del passato necessariamente comporta.

Concludo, rilevando che la recensione di Wieland è la migliore che mi potessi aspettare da un avversario teoretico della sua tempra e della sua statura: non solo per la finezza con cui essa è presentata, ma anche per due sue conclusioni, che dovrebbero far non poco pensare molti avversari della nuova interpretazione. In primo luogo, Wieland riconosce che la dottrina dei due Principi primi e supremi in Platone è innegabile; in secondo luogo, si augura che questa mia opera possa dare impulso ad una discussione da lungo tempo attesa sulla portata filosofica (teoretica) di questa dottrina.

Se si mettono a confronto tali affermazioni con quelle di alcuni colleghi (soprattutto di estrazione filologica), i quali continuano a dire che la dottrina dei principi non c'è in Platone (ma è una invenzione di Aristotele e dell'Accademia) e che la nostra interpretazione non fa altro che inquinare i dialoghi, si deve proprio concludere che Wieland è mille miglia più avanti rispetto a questi altri avversari, che appaiono ormai vecchi di almeno un secolo, se non di più.

Proprio per questo, in particolare, ringrazio vivamente Wieland.

Lotta dei giganti?

Riflessioni sull'interpretazione di Platone sulla scorta di Giovanni Reale e di Thomas A. Szlezák *

di

Günter Figal **

con una risposta di

Giovanni Reale

Il dibattito sulla questione relativa alla «dottrina non scritta» di Platone — dibattito che si protrae da anni, anzi da più di un secolo e mezzo, con intensità ora crescente, ora decrescente — costituisce qualcosa di più di una controversia erudita. Non si tratta semplicemente del significato e dell'attendibilità delle testimonianze fornite da Aristotele (o in connessione a lui) su ciò che Platone ha insegnato nella sua Accademia, bensì del problema su come bisogna leggere Platone: e questo spiega la dedizione, l'indignazione e anche l'ironia, che non raramente agisce in modo costrittivo, con le quali si combatte da entrambe le parti, sia da parte dei difensori, sia da parte degli avversari, di un Platone esoterico. Si impone tuttavia la domanda se le opposizioni siano qui, in verità, così chiare e così insormontabili, come talvolta può sembrare; talora la schermaglia ricorre a pregiudizi, e talora quindi il compagno di lotta non si riconosce come tale, perché tralascia determinati, chiari segni di riconoscimento. Tutto ciò contribuisce all'opportunità di non concludere definitivamente la lotta. Essa può dunque durare ancora per un tempo indeterminato: a meno che i contraenti non vadano incitati ad una ammissione risolutiva tale da porre un termine alle ostilità, senza che restino né vincitori né vinti.

La traduzione tedesca della monumentale opera di Reale — traduzione che compare quattro anni dopo la prima edizione italiana — offre uno stimolo a valutare in modo nuovo la situazione, ma forse anche uno stimolo per far chiarezza sulla possibilità di un'offerta di pace. Il libro è di particolare significato per la discussione intorno alla dottrina non scritta di Platone: Reale trae in un certo senso le somme, in quan-

* «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1994, pp. 150-162. Traduzione di Elisabetta Cattanei.

** G. Figal è professore di filosofia all'Università di Tübingen (ma proveniente da Heidelberg ed è un allievo di W. Wieland) e direttore (con E. Rudolph) della rivista di cui alla nota precedente. La sua opera più recente si intitola *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik - Ästhetik - Metaphysik*, Stuttgart-Weimar 1994.

to indica il punto di innesto e i motivi dell'interpretazione propria della «Scuola di Tubinga», e di conseguenza interpreta, in maniera del tutto programmatica, nella prospettiva tubinghese testi platonici di importanza centrale. Per chiunque sia interessato dal punto di vista filologico e filosofico al dibattito, e non voglia o possa immettersi profondamente nella complessa letteratura, il libro offre quindi un buon accesso al Platone della «Scuola di Tubinga». Diversamente dai grossi volumi di Krämer¹, Gaiser² e Szlezák³, esso ha infatti carattere essoterico: anziché la lucida applicazione nel dettaglio degli utensili della filologia, Reale offre esposizioni panoramiche, che sono accessibili anche a chi non ha dimestichezza con la lingua greca⁴. E questo non va a discapito dell'attenzione ai testi; Reale offre una presentazione correntemente leggibile anche in tedesco, ed una spiegazione dei testi decisivi, che non si limita a ripetere le interpretazioni di Krämer, Gaiser e Szlezák, ma che in parte le completa in modo notevole. Che Reale, per quanto riguarda le citazioni, faccia spesso del Bene qualcosa di eccessivo ed estenda la sua materia in epica ampiezza, anche là dove sarebbe più incisiva una trattazione più severa, non è un'obiezione di gran peso: a qualcuno la larghezza epica può essere addirittura utile. In breve: indipendentemente dal fatto che uno voglia o non voglia accettare l'immagine di Platone così come la disegna Reale, e indipendentemente dal fatto che, nel dettaglio, si intenda contraddire o porre altrove l'accento, il libro è un capolavoro nel genere delle monografie filosofiche, dedicate nel complesso alla comprensione di un autore, è un documento di oggettivo interesse filosofico e di cultura ad ampio respiro.

Reale provoca la domanda se, e se sì in quale misura, lo si intenda seguire, solo con la decisione con cui egli delinea la sua immagine di Platone. Fra l'altro, come Reale confessa nella prefazione, è l'immagine

¹ H.J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (= Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1959, 6. Abhandlung).

² K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1963, 1968².

³ TH. A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Interpretationen zu den frühen Dialogen*, Berlin/New York 1985; traduzione italiana di G. Reale: *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1988; 1992³.

⁴ Il secondo libro di Krämer su Platone, che finora è comparso solo in italiano ed in inglese, ha, esattamente come il libro di Reale, carattere programmatico e riassuntivo. La sua esposizione dell'«interpretazione tubinghese», però, è molto più compressa e quindi, difficilmente accessibile per un lettore che non conosca il primo libro di Krämer e quello di Gaiser. Ha inoltre aspirazioni che non si limitano ad un'interpretazione di Platone. Cfr. H.J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milano 1982; traduzione inglese: *Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental documents*, New York 1990.

di un convertito, che si impegna chiaramente senza riserve a favore del nuovo «paradigma», poiché in un primo tempo ha avvertito la difficoltà di abbandonare la sua posizione precedente. Con il discorso su un nuovo «paradigma», è già entrata in gioco la prima tesi, assai forte, di Reale: l'interpretazione di Platone inaugurata da Krämer e da Gaiser si rapporta alla precedente immagine di Platone, rientrando nella tradizione di Friedrich Schleiermacher, come l'immagine copernicana del mondo si rapporta a quella geocentrica; analogamente, tutti quelli che non accettano la nuova immagine sono simili a quei rappresentanti del clero romano che si rifiutano di guardare attraverso il cannocchiale di Galileo. Il dramma di Brecht mostra quale opinione si debba nutrire nei loro confronti.

Naturalmente, Reale assume la definizione di diverse prospettive di ricerca come «paradigmi» dall'indagine di T.S. Kuhn sulla struttura delle rivoluzioni scientifiche⁵. Con questo, egli assume pure la tesi kuhniana del carattere discontinuo della storia della scienza, e il pensiero per cui la «conversione» da un paradigma ad un altro non va ottenuta sulla via della produzione di dimostrazioni. Se si intende indurre qualcuno a convertirsi, bisogna cercare di convincerlo; bisogna portarlo a convincersi del fatto che, nel nuovo paradigma, possono essere risolti problemi che, in quello vecchio, sono irresolubili. Se chi viene sottoposto a questo trattamento resta tuttavia fermo nell'idea che prima o poi gli riuscirà di risolvere i suoi problemi scientifici anche nel vecchio paradigma, i tentativi di persuasione sono vani. La contesa fra i sostenitori di paradigmi diversi viene condotta non per la verità, ma per la forza di attrazione esercitata da un certo modo di pensare.

La forza di attrazione del nuovo paradigma, cioè del paradigma tubinghese, deve soprattutto consistere nel fatto che il ricorso alla tradizione indiretta dà la chiave «per una rilettura unitaria e sistematica degli scritti di Platone nel loro complesso» (70) *. Ciò non può essere verosimilmente contestato da nessuno che, da principio, non si sia deciso a favore di una lettura aporetica, o evolutiva, o in qualche altro modo ostile alla rigorosa sistematica del pensiero platonico. C'è chi ritiene impossibile portare in una connessione oggettivamente plausibile i pensieri esposti nei dialoghi di Platone, in quanto assume in Platone — come fa Hermann Schmitz⁶ — diverse dottrine delle Idee fra loro inconciliabili; c'è chi può spiegarsi — come i sostenitori della storia evolutiva⁷ — la plausibilità della connessione dei testi solo ricorrendo ad una biografia

⁵ T.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Cambridge Mass. 1962; traduzione italiana: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1969.

* [Qui e in seguito si fa riferimento alle pagine dell'edizione italiana originale del libro di Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991¹⁰, n.d.t.].

⁶ H. SCHMITZ, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. 2: *Platon und Aristoteles*, Bonn 1985.

⁷ Reale, alle pp. 125-130, discute il primo esempio dell'interpretazione storico-evolutiva, cioè il libro di K.F. HERMANN, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839.

intellettuale; c'è chi legge — come Wolfgang Wieland⁸ — i testi quali presentazioni esemplari di un sapere implicito, nella sua essenza pratico: tutti costoro non sono incondizionatamente predestinati a favore del tentativo di persuasione operato da Reale. Eppure, anche chi vede che gli spunti interpretativi citati, in tutti i loro guadagni, lasciano questioni aperte, chi perciò prova curiosità e si lascia rivolgere la parola, non è ancora incondizionatamente disposto a compiere il passo verso il nuovo paradigma. Chi è curioso desidera piuttosto sapere a che cosa deve impegnarsi con il mutamento di paradigma; potrebbe chiedere a Reale: che cos'è tutto ciò che è necessario credere per aver davvero in mano la chiave promessa?

Reale assicura subito, in sede introduttiva, che non si tratta in questo caso di una «sorta di metafisica tedesca» (XIII), come un noto studioso di Platone ha inteso (per risolvere l'irrisolto enigma in Reale sia rivelato che quel noto studioso di Platone ha scritto un libro su verità e metodo). Schermata all'inizio, una volta per tutte, la questione relativa alla «metafisica tedesca», nell'esposizione di Reale, i due elementi costitutivi del paradigma tubinghese sono, da una parte, la critica alla scrittura del *Fedro* e della *Lettera VII*, e dall'altra, principalmente, la testimonianza di Aristotele, secondo la quale Platone avrebbe ammesso i due principi dell'Uno e della Diade indefinita, o del Grande-e-piccolo, in breve: del Molteplice⁹. La critica alla scrittura dovrebbe essere in grado di spiegare perché, nei dialoghi, non si viene ad una esplicita tematizzazione dei due principi, e fino a qui è soprattutto la testimonianza della *Lettera VII*, ancora più chiara in confronto al *Fedro*, alla quale ci si può richiamare.

La discussione con il paradigma tubinghese è già al termine nel caso che si ponga in dubbio la testimonianza aristotelica nella sua attendibilità, come ha fatto nel modo più efficace Harold Cherniss¹⁰. Tuttavia, ciò è poco plausibile, e Reale vi richiama l'attenzione, in maniera vigorosa (111); se Aristotele avesse inventato una dottrina platonica dei principi, anche le sue testimonianze sulla filosofia a lui precedente sarebbero non diversamente da non credere. Oltre a ciò, rimane enigmatico perché mai Aristotele l'avrebbe dovuta inventare: per criticare la posizione del suo maestro — una posizione che gli sta a cuore nella volontà di dare un profilo al proprio pensiero —, ciò sarebbe totalmente inutile; la dottrina platonica della *methexis* gli offre in questo caso una sufficiente base di attacco, mentre Aristotele può interpretare la dottrina dei principi persino nel senso della propria concezione.

La tesi dell'invenzione della dottrina platonica dei principi è, tuttavia, insostenibile anche per un altro motivo: nei dialoghi di Platone si

⁸ W. WIELAND, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.

⁹ *Met.* 987 b 20-988 a 17. Nei *Testimonia Platonica* raccolti da K. Gaiser in appendice al suo libro, il passo si trova al numero 22 A.

¹⁰ H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944.

trovano regolarmente passi, in rapporto ai quali i due principi nominati da Aristotele compaiono in maniera più o meno esplicita. La forza del libro di Reale sta non da ultimo nel fatto che egli elabora questo spunto. Una volta che si accetti la dottrina dei principi come chiave di lettura, è addirittura sorprendente come si possano leggere in luce diversa numerosi passi. Reale mostra questo, dapprima, per il *Fedone*; e, in forza del presupposto per cui questo dialogo si colloca, per convinzione diffusa, nell'epoca mediana della produzione di Platone, si può concludere che la dottrina dei principi è «sicuramente presente già a partire dai dialoghi intermedi» (162). Il dibattito sull'importanza e la datazione della lezione *Sul Bene* perde quindi in certa misura interesse; non occorre più nutrire grandi preoccupazioni sull'eventuale momento in cui Platone si sarebbe rivolto al pensiero dei principi, se i dialoghi stessi, letti alla luce dell'esposizione aristotelica, danno testimonianza in questo senso. E, cosa ancora più importante, non è più possibile porre a buon titolo la cesura che spesso è stata assunta fra i dialoghi giovanili e intermedi da una parte, e quelli tardi dall'altra, se quanto meno già i dialoghi intermedi sottostanno all'esposizione dello stesso pensiero di fondo dei dialoghi tardi. Una lettura diacronica dei dialoghi non è più, pertanto, punto decisivo, a meno che la successione sia resa esplicita dalla messa in scena dialogica, ad esempio nel caso che una conversazione venga contraddistinta come continuazione di un'altra; anziché presentarsi come passi di un'evoluzione di pensiero, i testi si compongono su un piano sistematico in una costellazione, e permettono così di capire come gli uni, scambievolmente, rimandano agli altri. È meno importante stabilire se si voglia seguire l'interpretazione di Reale in tutti i suoi dettagli, quando l'impostazione da lui sostenuta apre un nuovo accesso ai testi platonici nel loro reciproco rapporto. Ed in realtà è questo il caso, in quanto non occorre più combattere con le questioni connesse ad una storia evolutiva, che difficilmente si possono chiudere in modo definitivo.

Per il problema del rapporto fra i dialoghi intermedi e l'opera più tarda, il *Parmenide* è di interesse particolare: qui, la cesura sembra comparire in maniera particolarmente chiara, attraverso la dura critica alla dottrina delle Idee articolata dal giovane Socrate. Il dialogo, però, è di particolare interesse anche per quanto concerne la comprensione dell'interpretazione tubinghese di Platone; se ciò accade da qualche parte nell'opera platonica, è qui che si tratta dei principi supremi, tanto espressamente, quanto estesamente. Il dialogo può dunque, da un lato, confermare una lettura di Platone a livello di teoria dei principi: non solo le poche dichiarazioni di Aristotele, ma anche un'opera platonica costituisce una testimonianza a suo favore. D'altro canto, ciò non è di vantaggio ad una interpretazione, il cui punto fondamentale è il trattenersi per iscritto nei confronti dei principi supremi. Il *Parmenide* presenta la questione relativa allo *status* della dottrina platonica dei principi, e quindi diviene banco di prova per il «nuovo paradigma».

È chiaro che Reale, sulla base dei propri presupposti, non può leggere come autocritica platonica la critica di Parmenide alla concezione socratica delle Idee (364). Piuttosto, a suo avviso, si tratta di obiezioni

contro la dottrina delle Idee, che Platone muove per gioco: «un divertimento dello spirito per chi ha compreso il giusto senso della dottrina delle Idee» (375). Per un lettore di tale superiorità, è chiaro che le aporie nell'argomentazione socratica nascono dal fatto che Socrate, giovane ed inesperto com'è nel *Parmenide*, pone «la causa allo stesso livello dei causati» (375), ossia non coglie in maniera abbastanza chiara la differenza fra Idee e cose che partecipano delle Idee. Ciò non si accorda interamente con i problemi del testo: Socrate differenzia con precisione fra Idee e cose, con troppa precisione: la debolezza della sua posizione sta nel fatto che egli non si attiene solo a ciò che è pensabile, bensì sostiene una «doppia ontologia», nella quale si danno oggetti e Idee¹¹.

Se questa è la difficoltà immanente alla prima parte del dialogo, allora Reale ha di nuovo ragione a sostenere la tesi per cui tale difficoltà si può risolvere solo a livello di teoria dei principi: quello che Socrate tenta di pensare come partecipazione delle cose alle Idee, dev'essere compreso solo nell'ambito delle Idee, e lì, ultimativamente, come gioco comune dell'uno e del molteplice; ciò che viene chiamato «una cosa» è, ad una considerazione più precisa, di volta in volta, un'espressione dell'unione di unità e molteplicità.

Ora, per la difficoltà immanente alla parte protologica del *Parmenide*, è però importante che Platone faccia articolare al suo eroe eleatico solo in forma aporetica anche il gioco comune dell'uno e del molteplice. E rimane un'assicurazione che non si può esigere dal testo del *Parmenide* l'affermazione di Reale, per cui una parte delle aporie qui presentate è risolvibile, un'altra no: risolvibile è quella che si riferisce alla reciproca appartenenza, e non alla separazione, dei due principi (381 ss.). Reale afferma ciò, in quanto interpreta la tradizione indiretta come testimonianza di questo pensiero. Platone non sostiene quindi né una concezione «monistica», né una concezione «pluralistica», bensì una concezione «polare»; e ciò deve significare: l'assoluto uno, e anche l'assoluto molteplice, non esiste, ma «tutta la realtà dipende da una struttura costituita da due principi che a vicenda si condizionano in modo essenziale» (385). La dottrina non scritta è la verità del dialogo *Parmenide*.

Questa tesi è, nella sua plausibilità, indipendente dalla possibilità o meno che le aporie del *Parmenide* si lascino risolvere nell'orizzonte di un pensiero, nel modo che viene presentato nel dialogo. Tuttavia, anche se la tesi è illuminante, perché la verità del dialogo *Parmenide* è una dottrina non scritta e non viene articolata coerentemente come dottrina in un testo che segue al *Parmenide*? Ciò è un caso? O è qualcosa che ha a che vedere con il numero inesauribile dei problemi, tanto inesauribile che gli argomenti, nel dettaglio, non giungono mai ad un termine? O la dottrina dei due principi non può affatto essere articolata come una dottrina? Reale non risponde ad alcuna di queste domande, ma si

¹¹ Sul concetto di doppia ontologia e, in generale, sull'interpretazione del *Parmenide* qui schizzata, cfr. il mio articolo: *Platons Destruktion der Ontologie. Zum Sinn des Parmenides*, «Antike und Abendland», 34 (1993), pp. 29-47.

limita ad osservare che Platone, nel *Parmenide*, porta solo una prova dei problemi protologici, mentre ne lascia all'«oralità dialettica la ... compiuta trattazione» (388).

In realtà, se si crede alle testimonianze di Aristotele, non è dubitabile che Platone abbia affrontato all'interno dell'Accademia problemi che eguagliano, persino nel dettaglio, quelli del *Parmenide*. Nessun autore, che affidi ai propri scritti pensieri fondamentali, è destinato a poterli escludere interamente dai suoi discorsi. Lo stesso vale anche viceversa, e quindi la domanda si pone di nuovo: perché Platone deve nascondere ai suoi lettori la «piena trattazione» dei problemi protologici, quando egli la confronta già tanto estesamente con il suo lato aporetico? Che la piena trattazione possa essere comprensibile solo ai membri dell'Accademia, non appare affatto chiaro di fronte al *Parmenide*: il testo pretende molto dalle capacità dialettiche del lettore, e non è semplicemente e meramente essoterico. Al contrario, come pensa anche Reale, comprendere il *Parmenide* introduce già molto in riflessioni protologiche concepite positivamente, e appunto questo spinge di nuovo in primo piano la domanda sul carattere della dottrina dei principi di non essere scritta; se uno ha capito che senso hanno le aporie del testo, taluce quasi da sola la concezione positiva della teoria dei principi.

Le difficoltà dialettiche, nel modo in cui il filosofo-maestro di Platone le accumula l'una sull'altra, si producono infatti solo perché egli tenta di chiarire il rapporto dei due principi dell'uno e del molteplice, articolando il fondamento (o ipotesi) del suo pensiero eleatico (*Parm.* 137 B); Parmenide, o almeno il Parmenide di Platone, è un ontologo monista che, provocato dal pluralismo delle Idee del giovane Socrate, si immette nel pensiero del molteplice, e ripetutamente cerca di addomesticare oppure di escludere questo pensiero. Se ciò è corretto, il dialogo non presenta affatto una vittoria del suo protagonista eleatico; piuttosto, il messaggio inespresso suona come segue: non è lecito ammettere solo l'uno, è necessario ammettere anche il molteplice; altrimenti si rimane involuppati in aporie, come quelle che Parmenide presenta.

Se questo messaggio è plausibile, seguono conseguenze ad ampio raggio: l'Uno e il Molteplice, dotato degli stessi diritti dell'Uno, non si lasciano mai determinare una volta per tutte nel loro rapporto reciproco, ma ogni unità associata alla molteplicità è una determinata molteplicità, così come ciascuna molteplicità concretamente esperibile è di una determinata unità. A Parmenide, nella sua strategia protologica improntata monisticamente, sfugge che il gioco comune dell'uno e del molteplice può essere sempre e solo un gioco che si svolge a vicenda; gli sfugge, con la formula con cui si esprime Socrate nel *Filebo*, «il medio» (*Fil.* 17 A), il numero determinato di una molteplicità che, colta in unità, rende un determinato fenomeno. Per questo pensiero è costitutivo che i due principi abbiano pari diritti, e se ciò è, allo stesso tempo, la chiave per risolvere il problema della dottrina non scritta, allora Platone con l'uno e il molteplice ha portato in gioco strutture fondamentali della fenomenalità, e contemporaneamente ha voluto indicare che il punto di fondo non sta nella loro affermazione ontologica, ma nel rapportarsi ad esse secondo ragione. Il *Parmenide* mostra l'impossibilità

del monismo ontologico, non meno che del pluralismo ontologico. Eppure la concezione «polare», come la chiama Reale, si lascia articolare solo in modo che si venga condotti dai principi ai fenomeni, che a loro volta sono comprensibili solo come costellazione di Idee. L'uno e il molteplice a pari diritti sono principi che non si colgono, qualora li si sostenga ed intenda dogmaticamente, e con questo si ritenga compiuto ciò che è decisivo: non il dibattito ontologico sul fondamento, non la spiegazione ontologica del fondamento, ma la trasparente indagine dei fenomeni è il senso della filosofia.

Là dove Reale fa riferimento all'introduzione dei due principi nel *Filebo*, e al guardarsi dal rapportarsi ad essi in modo irriflesso, ossia ontologico, la cosa è accentuata in maniera abbastanza diversa. Platone — così dice Reale — non avrebbe sviluppato «le implicanze teoretiche del discorso, che lo avrebbero direttamente condotto alla trattazione dei Principi primi, riserbata all'oralità» (438). Ma come può essere possibile un'esposizione dei principi, se non in una discussione delle «conseguenze dialettiche» (*ibid.*), come quella che Socrate intraprende nel *Filebo*? In che cosa una «trattazione riserbata all'oralità» dovrebbe fondamentalmente differenziarsi da discussioni come quelle nel *Filebo*? In quanto Reale, dietro l'indagine dei fenomeni, dietro la discussione dialettica di problemi filosofici di fondo, vede qualcosa di simile ad una vera e propria dottrina, che potrebbe essere articolata in maniera propria, ma che non viene articolata, suscita il sospetto che nell'interpretazione di Platone da lui sostenuta si abbia davvero a che fare, alla fine, con alcunché di simile ad una «metafisica tedesca». Si forma l'immagine di una filosofia sistematica segreta, che per molti che dubitano dell'interpretazione esoterica di Platone risulta tanto difficilmente accettabile.

Un'interpretazione di Platone orientata protologicamente è quindi, viceversa, tanto più convincente, quanto meno dà nutrimento al sospetto di una filosofia prima platonica, elaborata, ma non comunicata per iscritto. Con ciò non va immediatamente escluso che Platone, nell'Accademia, abbia praticato la scienza in un modo che nei dialoghi è presentato solo per accenni; l'interesse scientifico di Platone era certo anche concentrato su quelle ricerche improntate matematicamente, che soprattutto K. Gaiser ha ricostruito e per le quali, nell'opera tradita, si trovano i più chiari punti di appoggio nel *Timeo*; *quando le testimonianze della tradizione secondaria siano illuminanti per la comprensione del Timeo* e di altri testi, sarebbe negligente non farne uso.

Che Platone abbia svolto ricerche e di ciò abbia comunicato nei suoi scritti relativamente poco, non dovrebbe ulteriormente sorprendere. Ricerche nel dettaglio sono comprensibili solo se si danno uno stato del sapere ed un'esperienza corrispondenti ad esse. Sul carattere centrale di tali ricerche, non ci si può neanche veramente stupire, se si pensa ai relativi passi programmatici della *Repubblica* (521 B-535 A). Ciò non costituisce tuttavia il problema principale del dibattito intorno alle dottrine non scritte. Il nocciolo di una dottrina platonica non scritta non sono tali ricerche, bensì i due principi, e questi, a loro volta, soddisfano la loro funzione, secondo il *Filebo*, solo quando sono al lavoro in

quanto sostegno di un sapere quanto meno ontologicamente non tematizzato, e in questo senso non-proposizionale¹². Si può peraltro rendere comprensibile che le cose stanno così solo impegnandosi in discussioni protologiche e, allo stesso tempo guardandosi, come Socrate nel *Filebo*, dal giocare il gioco fuorviante di battaglie ontologiche fra giganti. Il Socrate maturo del *Filebo* ha da offrire qualcosa di meglio dell'ontologo eleata Parmenide. Ciò che potrebbe avere l'aspetto di una tesi ontologica, e nella testimonianza di Aristotele ha l'aspetto di una tesi ontologica, viene più volentieri trattenuto da Platone come tesi, senza certo negare, o passare fundamentalmente sotto silenzio in forma scritta, il pensiero che le corrisponde.

Con questa riflessione, l'intuizione centrale dell'interpretazione protologica di Platone viene tuttavia più supportata che contraddetta. L'enigma della dottrina non scritta si risolve almeno per un certo aspetto, se si pensa nel senso indicato dal *Filebo*, che una comprensione adeguata dell'esplicito pensiero dei due principi è possibile solo se si capisce il programma platonico di ricerca: il programma che il Parmenide del dialogo platonico non capisce affatto. È necessario fare esperienza di come qualcosa si mostra alla luce delle Idee — e anche i due principi sono Idee —, anziché discutere le Idee in isolamento concettuale. Le discussioni concettuali non sono fine a se stesse, e neppure devono stare al servizio di un'ontologia dogmatica, bensì hanno il senso di difendere dagli errori l'indagine dei fenomeni. Platone procede a ciò ripetutamente: anche le discussioni a livello di dialettica delle Idee del *Sofista* sfuggono all'irrisolubilità dei dibattiti proposizionali, e portano dentro alle posizioni fisse il movimento richiesto per capire i fenomeni. La comunicazione, tanto diretta quanto lapidaria, dei principi da parte di Aristotele è fuorviante, poiché non comunica il contesto, né può generare la dimestichezza con la ricerca filosofica, che Aristotele senza dubbio aveva.

Il tacere, o esprimere solo indirettamente, determinati pensieri tiene conto, quindi, anche della circostanza per cui non ogni interlocutore — e certo non ogni lettore — dispone dei presupposti per capire un pensiero articolato. Nel *Filebo*, a Socrate è lecito esprimere i due principi e farli addirittura riconoscere come origine della filosofia, poiché egli, allo stesso tempo, si adopera a combattere attivamente una loro dogmatizzazione ontologica.

Ciò nonostante, all'essenza della comunicazione scritta di pensieri filosofici appartiene il fatto che nessun libro è in grado di escludere determinati lettori dalla lettura. Ma d'altro canto, una possibilità dell'arte letteraria è costituita dall'espone le condizioni proprie per comprendere pensieri allusi o anche comunicati. Il merito del libro di T.A. Szlezák — libro tanto snello, quanto conciso — è appunto quello di aver fatto valere, in forma straordinariamente ben leggibile, questa proprietà del

¹² Sul concetto di sapere non-proposizionale, cfr. W. Wieland, citato *supra*, nota 8.

dialogo platonico. L'introduzione di Szlezák alla lettura di Platone si offre per chiunque si ritragga spaventato dalla trabordante massa epica di Reale e, tuttavia, voglia conoscere le linee di fondo di un'interpretazione «esoterica» di Platone. Ma in ciò che è decisivo Szlezák, costruendo sulla base dei risultati del suo grande libro su Platone, e cogliendo in parte questi risultati persino più precisamente, si spinge ancora oltre Reale, in quanto sviluppa i tratti di fondo di un'ermeneutica letteraria tagliata specificamente per i dialoghi platonici.

Sono soprattutto due i momenti strutturali che Szlezák elabora nel loro significato per Platone: in primo luogo, i numerosi passi dei dialoghi (presentati singolarmente nel precedente grande libro), nei quali una determinata pista non viene ulteriormente seguita, una determinata domanda non riceve risposta; e in secondo luogo, il movimento, ripetutamente descritto e perseguito nei dialoghi, di un'ascesa a livelli più alti, che termina ad un livello supremo del sapere. Per quanto riguarda il primo aspetto, Szlezák è soprattutto in grado di chiarire quanto spesso la lacunosa intelligenza filosofica di chi di volta in volta è l'interlocutore sia responsabile della omissione di temi nei dialoghi di Platone; la «omissione» è un principio rilevante, dal punto di vista dell'economia verbale o dal punto di vista didattico, al quale ci si deve attenere, per non gettare ai porci le proverbiali perle, ma anche per non pretendere troppo da un interlocutore ancora inesperto. Viceversa, al momento strutturale della omissione appartiene tuttavia il fatto che la discussione trattenuta possa essere riferita, se se ne dà il caso. L'altra faccia della omissione è la possibilità di venire in soccorso ad un discorso, in quanto si coglie in modo più preciso, più completo o migliore del solito ciò che, in rapporto ad una nuova situazione della conversazione filosofica, si rivela insufficiente.

Il rimando al momento strutturale della omissione contraddice la convinzione per cui i testi platonici conterrebbero fondalmente la propria verità in forma occulta, di modo che scoprirla dipenderebbe solo dall'ingegno del lettore. Szlezák presenta ciò, in modo convincente, sulla scorta di alcuni esempi, e così indica come la filosofia, secondo il modo in cui la intende Platone, «esige l'uomo tutto intero» (27)*: l'articolazione di pensieri filosofici è tanto legata alla situazione della conversazione e a chi di volta in volta è l'interlocutore, che non tutto può essere detto in altre condizioni.

Ma suscitando l'attenzione su cose del genere, Szlezák non intende solo produrre un contributo per l'analisi dell'arte platonica del dialogo. Più che altro, gli preme rendere plausibile, a partire dalla struttura dei dialoghi, l'esistenza (necessaria) di una dottrina non scritta: i dialoghi non rimandano solo gli uni agli altri, ma soprattutto rimandano oltre a sé in quanto dialoghi (37 ss.). A questo proposito, Szlezák ottiene la tesi decisiva da un'interpretazione del *Fedro*, o più precisamente dal pen-

* [Qui e in seguito si cita dall'edizione italiana del libro di Szlezák, *Come leggere Platone*, Milano 1991, n.d.t.].

siero li articolato per cui un filosofo deve disporre di qualcosa «di maggior valore» in confronto a ciò che egli comunica per iscritto: «il filosofo può portare oralmente soccorso ai propri scritti, in quanto è in grado di offrire fondazioni migliori» (77); egli è essenzialmente in condizione di interpretare in una conversazione i suoi scritti, che non si difendono dal fraintendimento, e così essere più preciso, più plausibile.

Ciò significa, come Szlezák pone espressamente in rilievo, non solo che la conversazione di per sé è superiore allo scritto (83), ma significa che nelle intenzioni di Platone può essere filosofo solo chi dispone di idee che per iscritto possono farsi valere in modo meramente insufficiente. Questa tesi viene completata attraverso il rimando alle descrizioni di un'ascesa a livelli superiori e, infine, ad un livello supremo del sapere, poiché la capacità filosofica di una migliore fondazione non può in nessun caso essere interpretata nel senso di una versatilità retorica; piuttosto, essa è legata a ciò che è oggetto di sapere filosofico, e questo, platonicamente, significa: legata alle Idee. Ora, all'assunzione manca solo che il nesso fra le Idee si indirizzi, in cima, al protologico, per identificare l'autentico sapere filosofico con la dottrina non scritta.

Per quanto concerne il ruolo costitutivo delle Idee per il sapere filosofico, non pare proprio sia possibile opporsi a Szlezák con ragioni convincenti; al fatto che la comunicazione scritta sia ben più lontana dalla verità rispetto alla conversazione viva si può, inoltre, dar supporto per mezzo anche delle discussioni riferite alla poesia nel libro decimo della *Repubblica*. È anche convincente il fatto che Szlezák rimanga più riservato di Reale in rapporto alla questione se il sapere filosofico, che sta «alle spalle dei dialoghi» (147), abbia il carattere di un sistema filosofico.

Szlezák ha affrontato questa questione in un saggio¹³ e ha fatto riferimento all'opportunità di non lasciarsi fuorviare dalla diffidenza nei confronti di un certo concetto di sistema, nella forma in cui fu sostenuto soprattutto nell'idealismo tedesco. Szlezák intende invece concepire la dialettica platonica come un tentativo «di indicare una via per il coglimento di tutti gli ambiti della realtà», e a suo rinforzo cita un passo del *Menone* dove si parla della «parentela di tutte le cose» (81 C-D). In realtà, ciò non deve essere inteso nel senso di un nesso deduttivo, ma può anche significare che nulla, nel mondo, è fondamentalmente precluso alla ricerca. Nei dialoghi, con il procedimento della *dihairesis* e della *synagoge*, Platone ha indicato una via che rende accessibili i fenomeni, ma che non è un tipo di pensiero fondativo gerarchico.

Se la sistematica platonica consiste nell'unitarietà di questo procedimento, occorrerebbe tuttavia essere ancora più prudenti di Szlezák e identificare il sapere essenzialmente non scritto del filosofo non con una dottrina dei principi, senza che perciò sia posto in dubbio il ruolo centrale dei principi in rapporto in questo sapere. Szlezák, infatti, susci-

¹³ T.A. SZLEZÁK, *Zur üblichen Abneigung gegen die Agrapha Dogmata*, «*Methodexis*», 6 (1993), pp. 155-174.

ta l'attenzione sul fatto che la filosofia non scritta non andrebbe fraintesa come se fosse una seconda, vera e propria, filosofia, che starebbe dietro i dialoghi essoterici. Però, con ogni evidenza, egli crede fermamente alla forza fondativa dei due principi, allorché dice, a proposito della via dall'essoterico all'esoterico, che si tratta «di un filosofare ininterrottamente intorno ai medesimi problemi, con un progressivo innalzamento del livello di giustificazione» (95). Ci si può chiedere se ciò, di nuovo, non sia pensato in maniera troppo gerarchica, mentre il risalto dato ai due principi ha soprattutto una direzione antieleatica — e altrettanto indirizzata contro l'eraclitismo volgarizzato; il *Parmenide*, in ogni caso, rimanda al primo. Ma allora, l'uno e il molteplice non sarebbero in tutte le circostanze distinti prima delle Metaidee (*megista gene*), che nel *Sofista* non certo inintenzionalmente vengono indicate col superlativo; anche il *Parmenide* mostra infine che la discussione dell'uno e del molteplice non può affatto essere compiuta senza le Idee dell'identico, del diverso, e dell'essere. Nella misura in cui i principi contraddistinguono la struttura della fenomenalità, la loro esplicita conoscenza va interpretata come condizione per sapere che cosa sia un fenomeno, e quindi per percorrere con successo la via di una determinazione dei fenomeni: e se si capisce la loro pariteticità, non si troverà più ostacolo nei dogmi eleatici o eraclitei. Ma il campo del sapere filosofico è notevolmente più vasto, e ciò che si incontra in questo campo non si lascia dedurre dai principi; già che cosa sia un fenomeno, lo si capisce non solo a partire dalle Idee dell'uno e del molteplice. Ci si muove sempre dialetticamente in un campo di Idee, che non produce costruzioni sistematiche in quanto campo di gioco del pensiero, ma può essere reso esplicito solo per una certa porzione¹⁴. Per tutto ciò che si trova in questo campo è a sua volta chiaro che non è accessibile a chiunque, senza problemi, nella comunicazione.

Differentemente dall'esoterica di una dottrina determinata, ultimamente fondativa, che sta dietro i dialoghi, è possibile chiamare ciò, con W. Wieland, l'«esoterica del sapere», e far rimando al fatto che «l'accesso alla documentazione del sapere (...) è ben lontano» dal garantire «l'accesso a questo stesso sapere»¹⁵. Dato che il sapere filosofico in questo senso non è proposizionale, ma disposizionale, ha bisogno dell'«ascesa» ad esso: è necessario potersi muovere nel campo delle Idee ed inoltre, naturalmente, esperire le Idee in quanto Idee. Poiché il sapere filosofico è un sapere dell'esperienza di questo tipo — un sapere a li-

¹⁴ A questo proposito cfr. H.G. GADAMER, *Platos ungeschriebene Dialektik*, in: *Id.*, *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Tübingen 1985, pp. 129-153. Gadamer qui parla del pensiero platonico delle Idee come di una «teoria generale della relazione (—) che ha come conseguenza, in maniera convincente, l'infinità della dialettica» (151). Ciò non andrebbe scambiato con l'«infinitismo» della filosofia romantica della riflessione, poiché nel caso dell'indagine dei fenomeni in un mondo delle Idee non si tratta di riflettere portandosi al di fuori di quelle sono di volta in volta le limitazioni, e ancora meno si tratta di fare così un'esperienza dell'assoluto.

¹⁵ Wieland, *sup. cit.*, p. 46.

vello molto alto —, la comunicazione scritta isolata può portare ad una filosofia apparente che dà solo illusione di attendibilità. La superiorità della conversazione viva rispetto alla comunicazione scritta ha, coerentemente a ciò, il suo fondamento nel fatto che la conversazione può contribuire a risvegliare e formare un sapere filosofico. Chi, invece, si mette in vista con comunicazioni filosofiche, solo per rendersi interessante, commette quel tradimento che nella *Lettera VII* viene criticamente imputato a Dionigi (cfr. Szlezák, p. 161 ss.).

Se le riflessioni qui articolate sono corrette, è in gioco la distinzione di almeno tre aspetti in riferimento alla «dottrina non scritta»: la dottrina dei principi in senso stretto, l'attività orale di insegnamento da parte di Platone nell'Accademia, e infine l'«esoterica del sapere». Secondo ciascuno di questi aspetti, si presenta in maniera diversa che cosa si debba intendere per «non scritto»: mentre il «non essere scritta» della dottrina dei principi è fondato nel fatto che la si può fraintendere nel senso di una posizione ontologica, le altre porzioni della dottrina di Platone, trasmesse solo indirettamente e ricostruite, non dovrebbero essere escluse dalla comunicazione scritta sulla base di cogenti ragioni filosofiche: molto di quanto è noto di ciò può essere immaginato in un testo come il *Timeo*. Al contrario, al sapere filosofico è essenziale la sua «esoterica», e non è in ultima istanza la stessa serietà del domandare e del ricercare filosofico a ostacolare una comunicazione irriflessa. I dialoghi danno di questa serietà un'immagine imponente.

Si profila, dunque, infine la possibilità di una lettura di Platone che accoglie le riflessioni protologiche, senza interpretare la dottrina dei principi nel senso di una fondazione ultimativa di tipo ontologico. Una lettura del genere si colloca in un ambito problematico, che non è più caratterizzato dal netto *aut-aut* delle fazioni che si combattono fra loro. Chi prende sul serio il complesso della dottrina dei principi, non deve allacciarvi speranze tanto grandi come quelle di Reale. Infatti, un'interpretazione di Platone, improntata in senso protologico, ma che non si preoccupa di una fondazione ultimativa, rinuncia al criterio che Reale adduce per il nuovo paradigma, con la frase di Leibniz scelta come motto del suo libro: «Si qualcun reduisoit Platon en système, il rendroit un grand service au genre humain».

Una risposta di Giovanni Reale alla discussione di Günter Figal

Proprio all'inizio della sua relazione Figal fa richiamo alle discussioni fra i sostenitori del nuovo paradigma ermeneutico per l'interpretazione di Platone e gli avversari, e fa rilievi molto perspicaci: troppe volte i contendenti rivelano opposizioni che apparirebbero insormontabili, mentre in realtà non lo sarebbero, o lo sarebbero solo in parte, se non si partisse da meri pregiudizi, e se talora il compagno di lotta non mascherasse i segni di riconoscimento. Sarebbe bene, pertanto, conclude Figal, che i contendenti ponessero termine alle ostilità programmatiche, in modo corretto, senza che restino né vincitori né vinti.

Ebbene, nel leggere le riflessioni di Figal (il quale, pur insegnando all'Università di Tubinga, non appartiene al gruppo degli amici tubinghesi studiosi di Platone, ma è di altra estrazione: è allievo di W. Wieland, e quindi ha differenti convinzioni filosofiche), mi sono reso conto proprio di questo, ossia che si può davvero porre termine alle ostilità in modo costruttivo, senza che restino né vincitori né vinti.

Io mi sento in accordo con lui su molte delle cose che dice.

In primo luogo, mi pare che Figal abbia perfettamente compreso la mia impostazione epistemologica della questione: coloro che negano l'esistenza delle dottrine non scritte di Platone, la loro rilevanza e la loro incidenza, e riaffermano l'assoluta autarchia dei dialoghi proposta per la prima volta da Schleiermacher, fanno, analogicamente, come coloro che si rifiutavano di guardare attraverso il cannocchiale di Galileo, per non dover abbandonare l'immagine geocentrica del mondo e abbracciare quella eliocentrica. Gli studiosi che continuano su questa strada, in verità, sono ancora molti.

Uno solo è il punto sul quale mi sembra che Figal non abbia compreso la mia posizione, e precisamente il modo in cui io intendo il termine e quindi il concetto di « sistema ».

A me pare che Figal intenda il termine sistema in senso hegeliano (o comunque in un senso derivante da quello hegeliano), mentre io considero quello hegeliano non già un « sistema » in senso corretto, ma piuttosto una forma di « sistematicismo », una concezione deviata di sistema, una pretesa (assurda per l'uomo) di raggiungere e presentare un sapere assoluto dell'assoluto con tutte le conseguenze che questo comporta.

Per il me il termine sistema applicato ad una filosofia significa semplicemente che essa è impostata su uno o su pochi concetti-base (Bergson, con fine ironia maieutica squisitamente francese, diceva che un filosofo grande non ha mai detto che una sola cosa). E la teoria dei principi delle dottrine non scritte di Platone, a mio avviso, ancor più che la teoria delle Idee (lasciata tronca negli scritti) svolge appunto questo compito. Alle pp. 130-132 il lettore troverà alcune precisazioni al riguardo, che mancavano nella edizione tradotta in tedesco, cui Figal si riferisce.

Ma ho il piacere di rilevare che Figal stesso a queste mie osservazioni che gli ho fatto per lettera, ha risposto che, fatti questi chiarimenti e stabilite queste precise restrizioni del termine « sistema », potrebbe anche lui accettare la qualifica di « carattere sistematico » data al pensiero di Platone. Si può ben affermare che in Platone ci sono pensieri e dottrine di fondo, che hanno fra loro precisi e coerenti nessi.

In tal senso, egli precisa, si dovrebbe parlare anche di un sistema di Nietzsche e di Heidegger.

Ma è proprio questo che io intendo con il termine « sistema ».

Le riflessioni protologiche che mirano a fondazioni ontologiche ultimative non possono essere per il filosofo (che non è Dio, ma un uomo) se non un impatto con il problema dell'intero, o quell'urto metafisico, che dischiude gli orizzonti del soprasensibile (in particolare, nel caso di Platone, dischiude gli orizzonti del Bene come principio di tutte le cose).

Ma questo senso dell'impatto e dell'urto metafisico che la problematica metafisica e protologica implica, è proprio ciò che viene espresso da Platone stesso con la grandiosa metafora della « seconda navigazione », con la quale egli guadagna la fondazione della metafisica occidentale, e che è l'asse portante di tutto quanto il mio libro.

Precisazioni metodologiche sulle implicanze e sulle dimensioni storiche del nuovo paradigma ermeneutico nell'interpretazione di Platone *

Con una risposta alle critiche sollevate da Vittorio Mathieu e da Emanuele Severino

di

Giovanni Reale

1. Osservazioni introduttive

Al successo che ha avuto il mio libro su Platone, che in dieci anni ha raggiunto ben quindici edizioni (alcune delle quali anche in ampia tiratura)¹ e a quello ancor più sorprendente che ha avuto la nuova traduzione da me curata di *Tutti gli scritti* di Platone in funzione della nuova interpretazione e con criteri innovativi di vario genere², è corrisposta una reazione del tutto anomala. Da un lato, le pagine culturali dei quotidiani e perfino dei settimanali se ne sono occupate, come poche volte avviene per opere di questo genere. Dall'altro, invece, le riviste scientifiche si sono astenute dal pronunciare giudizi, sulla base di una adeguata discussione della tesi e dei suoi fondamenti.

L'anomalia, in realtà, a ben considerare la cosa, risulta essere ciò che in generale accade quando viene proposto un paradigma alternativo a quello dominante in un determinato ambito di ricerche, come gli epistemologi contemporanei d'avanguardia hanno ben rilevato.

* Questo articolo è stato pubblicato in «Rivista di Filosofia neoscolastica», 84 (1992), pp. 219-248; qui aggiungo solo il sottotitolo e le date delle nuove edizioni del mio *Platone*, successive al 1992; riproduco l'articolo nella sua stesura integrale, lasciando anche le ultime pagine che riprendono il concetto base della postfazione (*repetita iuvant!*). Nell'articolo sono contenute molte risposte alle critiche che continuano ad essere sollevate, e per questo ritengo necessario riproporlo anche qui.

¹ G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Cusl, Milano 1984¹; 1986²⁻⁴; Vita e Pensiero, Milano 1987⁵; 1989⁶; 1990⁸⁻⁹; 1991⁹⁻¹⁰; 1993¹¹; 1994¹²⁻¹³; 1995¹⁴⁻¹⁵. La decima edizione, ricomposta, con aggiunte e revisioni è quella che considero definitiva. [Un imprevisto successo dell'opera ha portato a questa ventesima edizione, che resta quella definitiva].

² PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1991¹⁻²; a quest'opera hanno collaborato: M.L. Gatti, M.T. Liminta, C. Mazzarelli, M. Migliori, R. Radice.

In verità, le reazioni contro un paradigma alternativo a quello dominante, agli inizi risultano essere violente opposizioni, con vivaci discussioni e polemiche di vario genere. Ed è questo appunto che è successo all'epoca delle pubblicazioni dei libri su Platone dei Tubinghesi, ossia negli anni Sessanta, e anche dopo³. E molti hanno creduto che, con quelle critiche e prese di posizioni fortemente contrarie, il nuovo paradigma fosse stato messo in tutto o in gran parte fuori gioco.

Ma il *Platone* italiano di Krämer, presentato in modo assai efficace, con la dimostrazione di tutta una serie di implicanze e di conseguenze metodologiche ed ermeneutiche del nuovo paradigma⁴, i nuovi libri italiani di Gaiser⁵, i nuovi contributi di Szlezák⁶, e la nuova impostazione che ho dato alla questione, portandola su un piano epistemologico, mettendo in primo piano la rilevanza appunto «paradigmatica» della nuova interpretazione, e la dimostrazione che ho dato della dimensione e della portata storica del nuovo paradigma, e quindi la sua importanza metateoretica⁷, hanno frenato notevolmente le polemiche

³ H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Introduzione e trad. di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1982; 1987²; 1989³. Si veda soprattutto l'ultima parte, pp. 313-335, in cui l'autore riprende il tono polemico, in modo assai vivace, e la differenza che essa ha rispetto alle tre prime parti.

⁴ Il libro scritto da Krämer su mio invito è impostato in modo molto originale e nuovo rispetto ai suoi precedenti. Nella parte prima (pp. 33-149) Krämer studia la posizione assunta da Schleiermacher nell'interpretazione di Platone, con tutte le conseguenze che ne sono derivate, in funzione di ben precisi canoni metodologici. Nella seconda parte offre in sintesi una chiarissima esposizione del contenuto della teoria dei Principi, del suo significato e della sua portata dal punto di vista storico ed ermeneutico (pp. 153-257). Nella terza parte Krämer studia la portata filosofica della teoria dei principi nella storia del pensiero occidentale, giungendo fino all'epoca contemporanea. Della quarta parte, conclusiva, ho detto alla nota precedente. La straordinaria ricchezza di conoscenze che Krämer dimostra e la maestria con cui domina tutto il materiale, ha imposto il libro a tutti i livelli (è già stata fatta una traduzione inglese pubblicata in America, è in corso anche una traduzione in lingua spagnola ed è stato già chiesto il permesso di una traduzione giapponese).

⁵ I libri di K. Gaiser che hanno avuto più diffusione, negli ultimi tempi, sono stati proprio quelli italiani pubblicati dal Centro di Ricerche di Metafisica: *La metafisica della storia in Platone*, opera da me tradotta e introdotta, è stata pubblicata presso Vita e Pensiero nel 1988, riedita nel 1991 e ristampata ulteriormente nel 1992. Il volumetto *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del «Fedro» di Platone*, pure da me tradotto e introdotto, è stato pubblicato, sempre presso Vita e Pensiero, nel 1990 e ristampato nel 1992.

⁶ TH. A. SZLEZÁK, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Introduzione e trad. di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1988, 1989² (l'edizione tedesca originale è del 1985). Di TH. A. SZLEZÁK si veda anche *Come leggere Platone*, Presentazione di G. Reale, trad. di N. Scotti, Rusconi, Milano 1991¹⁻² (edizione pubblicata per la prima volta in Italia).

⁷ Cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione...* (1991), cit., specialmente pp. 3-134.

scientifiche, e hanno costretto gli avversari a porsi più su posizioni di silenzio e di prudenza, che non di discussioni polemiche, piuttosto pericolose su piani rigorosamente scientifici.

Krämer, in un suo scritto, qui pubblicato prima di questo mio⁸, mette in rilievo che tale silenzio può indicare due cose: o che chi tace acconsente, oppure che non acconsente ma non ha di che rispondere. Io penserei che potrebbe trattarsi anche di una sospensione di giudizio (di una *epoché*) per incertezza, oppure di una freudiana «rimozione» della questione.

Tuttavia, molte discussioni verbali che ho avuto con vari colleghi e le posizioni assunte da alcuni autori in articoli dei quotidiani implicano una serie di errate interpretazioni e di equivoci di fondo, che ritengo opportuno mettere in evidenza e confutare, limitandomi, naturalmente, ad alcune di quelle più serie e più significative.

Le matrici degli equivoci di fondo sono soprattutto le seguenti: incomprendimento della dimensione storica della nuova interpretazione, pregiudizi teoreticistici, pregiudizi di natura ideologica, inadeguati approcci rispetto ai nuovi canoni dell'epistemologia contemporanea e inadeguata recezione di essi per intendere l'evoluzione della scienza.

A partire dalla ottava edizione del mio libro *Per una nuova interpretazione di Platone*, avevo già presentato una *Postfazione* (1989)⁹ che ho mantenuto anche nella decima edizione (1991)¹⁰, e nelle successive, in cui rispondevo ad alcune obiezioni motivate da questi pregiudizi. Ma poiché tutti coloro che hanno una delle prime sette edizioni non hanno potuto leggere tale *Postfazione*, e il suo messaggio non è ancora stato recepito dai più, ritengo opportuno riprenderne alcune idee in questa sede, insieme ad altre, allo scopo di eliminare, nella misura del possibile, tutta una serie di equivoci basati sui pregiudizi ai quali ho fatto cenno sopra, e che via via preciserò.

2. *Precisi riferimenti della critica platonica alla scrittura contenuta nel Fedro a convinzioni sorte in Grecia a partire dal V secolo a.C. e giunte a maturazione all'epoca di Platone*

Incomincio dalla discussione di certi pregiudizi squisitamente «teoretici», ossia fondati sulla ferma convinzione che tutti i problemi ermeneutici si possano risolvere appunto su basi dottrinali, senza prendere in seria considerazione il fatto che certe prese di posizioni di filosofi anche assai grandi si possano correttamente interpretare *solamente se ne inten-*

⁸ Si veda l'articolo: *L'interpretazione di Platone della Scuola di Tubinga e della Scuola di Milano. A proposito della decima edizione del libro di Giovanni Reale su Platone*, riportato anche a questo volume come Appendice II (pp. 737-751), a partire dalla dodicesima edizione.

⁹ Alle pp. 777-784.

¹⁰ Alle pp. 713-720.

dano le radici storiche e se si collochino su quegli sfondi culturali in cui si sono formate.

L'asse portante della nuova interpretazione di Platone sta nella valutazione limitativa data da Platone della scrittura. Le pagine finali del *Fedro*¹¹ e l'*excursus* centrale della *Lettera VII*¹² sono pagine esemplari a questo riguardo.

Platone ci dice in modo molto chiaro perché si debba considerare «filosofo» solamente colui che non mette per iscritto le cose che per lui sono di maggior valore¹³, e che, quindi, su queste cose un suo scritto non c'è e non ci sarà mai¹⁴.

Se non si tengono in conto le radici e gli sfondi storici di queste affermazioni, e se si interpretano con i canoni teoretici e con le convinzioni dell'uomo di oggi, si possono anche trarre conclusioni assai stimolanti, profonde e belle sul piano della teoresi, ma si rischia di non cogliere, o comunque di deformare, la verità storica.

Vittorio Mathieu, ad esempio, sulle pagine de «Il Giornale»¹⁵ ha fatto delle osservazioni molto fini, ma, appunto, astoriche, ossia che non si calano nell'epoca di Platone per intenderne la critica della scrittura e la convinzione della superiorità dell'oralità dialettica in una precisa dimensione storica.

Leggiamo il punto chiave dell'articolo:

«Perché le *dottrine non scritte* sono le più importanti? Perché riguardano i *principi* che non tutti sono in grado d'intendere. Come conoscerle, però, se non furono scritte? Aristotele ne dice qualcosa. Ma, soprattutto, non è impossibile desumerle dagli stessi scritti di Platone, sia pure per allusioni. — Il *Fedro* ci spiega anche *perché* il filosofo non possa comunicare per iscritto tutti i suoi pensieri: non potrebbe difenderli dalle obiezioni e adattarli alla diversità dei lettori. I testi scritti, dice perciò il *Fedro*, vanno presi sul serio, ma non troppo. Poiché peraltro, anche il *Fedro* è un testo scritto, se ne desume che anche queste affermazioni non vanno prese *troppo* sul serio. I seguaci del nuovo indirizzo dovrebbero, insomma, difenderlo con lo stesso *sense of humour* di cui dava prova Platone».

Mathieu prende poi una posizione personale come segue:

«C'è una grande verità, enunciata da Platone: 'la serietà è sorella dello scherzo'. Ovvero: un parlare che pretenda di stringere la verità come si stringe un *oggetto* si irrigidisce, inevitabilmente, nel falso. Per questo gli scritti non vanno presi rigidamente sul serio bensì, piuttosto, come 'allusioni', come giochi che rinviano. Che rinviano al 'non scritto'. — Le dottrine non scritte non son dunque *altre* da quelle scritte, ma sono ciò a cui lo scritto rinvia, *oltre sé*. Sono i principi, che verreb-

¹¹ *Fedro*, 276 B-278 E.

¹² *Lettera VII*, 340 B-345 C.

¹³ *Fedro*, 278 D-E.

¹⁴ *Lettera VII*, 341 C.

¹⁵ V. MATHIEU, *Dalla viva voce del filosofo*, «Il Giornale», giovedì 10 ottobre 1991.

bero falsati se fossero ridotti ad una formula. E mi viene spontaneo un paragone: la musica è scritta, o *non scritta*? Dopo Guido d'Arezzo è scritta con grande precisione, ma non è *tutta* nelle notazioni del compositore. Altrimenti sarebbe molto facile assegnare le sue istruzioni ad un calcolatore e far eseguire la musica a macchina. Al contrario, l'interprete va *oltre lo scritto*, pur restandogli (se è un buon interprete) fedele. — E come mai Platone afferma che le dottrine non scritte potrebbero essere espresse con poche e semplici parole, che, però, dai più sarebbero fraintese? Queste 'poche e semplici parole' sono come le indicazioni che il compositore aggiunge al rigo ('andante con moto, ma non troppo', e simili. E *non direbbero nulla*, se l'interprete non le interpretasse (Erik Satie ne fece delle parodie stupende). — Se così non fosse, contrapporre scrittura e oralità sarebbe irrilevante. Da ultimo qualsiasi comunicazione orale, per quanto dialettica, è verbalizzabile per scritto: ma ciò aiuterebbe solo la memoria. L'importante è che quanto si registra (come nella musica) suggerisca quel *senso* del discorso, che non si lascia registrare. — Si spiega così anche un apparente paradosso... Dalla scuola che sostiene la preminenza del Platone non scritto è uscita (...) l'edizione italiana di gran lunga migliore di *Tutti gli scritti* di Platone (Rusconi). Non di 'tutte le opere', fa notare Reale, perché l'essenziale delle opere è il non scritto. Già, ma l'essenziale si ricava, appunto, dallo scritto».

Questi rilievi molto fini e belli, però, non reggono alla prova dei fatti. In effetti, è vero che Platone per allusione nei suoi dialoghi ha fatto vari e massicci rimandi al non scritto, ma con una tecnica drammaturgica e compositiva che rendeva incomprensibile (o assai vagamente comprensibile e comunque inadeguatamente comprensibile) il suo messaggio *a chi non ne fosse a conoscenza per altra via (mediante le lezioni all'interno dell'Accademia)*. E gli interpreti moderni che hanno capito, in tutto o in parte, quei messaggi, li hanno capiti sulla scorta della tradizione indiretta, ossia mediante le informazioni che i discepoli ci hanno tramandato su ciò appunto che Platone aveva detto, ma non scritto.

Il richiamo all'interpretazione della musica, poi, pur restando vero per l'interpretazione di ogni forma di scritto, non coglie la specifica posizione di Platone, perché il nostro filosofo non parla affatto del non scritto come «interpretazione» dello scritto, ma come di un preciso *contenuto dottrinale* (si tratta delle cose di maggior valore, o meglio ancora di massimo valore). E dice che non è filosofo, ma poeta, legislatore o logografo e simili, e comunque non filosofo, *chi mette proprio queste cose per iscritto*.

Ma prima di affrontare il problema del *perché* storico di questa posizione assunta da Platone, voglio richiamare altri assai fini e profondi rilievi fatti da Emanuele Severino.

Scriva Severino ¹⁶:

¹⁶ E. SEVERINO, *Platone, padre nostro uno e multiplo*, «Corriere della sera», domenica 29 dicembre 1991.

«Tener desta la memoria intelligente del pensiero di Platone è dunque una necessità per la cultura e la civiltà dell'Occidente. Che in Italia sia uscita una nuova traduzione di tutti gli scritti di Platone è pertanto un evento culturale che non va messo sullo stesso piano degli altri. *Tutti gli scritti* è in ogni senso uno splendido libro, anche indipendentemente dalla parola di Platone. Giovanni Reale ne ha curato il contenuto, determinando l'alto livello scientifico e il carattere unitario dell'impresa realizzata».

Riferendosi, poi, alla tesi di fondo della nuova interpretazione, Severino scrive:

«Nonostante tutto, questa tesi rimane sconcertante, non convincente. Infatti, quando soprattutto attraverso la testimonianza di Aristotele, si va a vedere in che cosa consista il contenuto delle dottrine non scritte si trova che afferma qualcosa che Platone ha sviluppato nel modo più accurato e più esteso nei propri scritti. Si tratta, infatti, proprio della struttura speculativa in base alla quale il pensiero di Platone compie il 'parricidio', ossia uccide il pensiero di Parmenide. — Per Giovanni Reale il contenuto essenziale delle dottrine non scritte di Platone è indicato nel libro primo della *Metafisica* di Aristotele, dove si dice che, per Platone, gli elementi degli esseri sono l'Uno e la Dualità. Reale osserva giustamente che la Dualità 'è il principio e la radice della molteplicità degli esseri' e che 'per i Greci il problema metafisico di fondo, è sempre quello di spiegare *il perché dei molti*, ossia il perché e come dall'Uno derivano i Molti'. È dunque anche stato *il problema* di Platone. E con un'intensità grandiosa, prima inesistente, appunto perché Parmenide aveva negato l'esistenza dei Molti e quindi aveva tagliato alla radice la possibilità che dall'Uno derivino i Molti».

Le conclusioni che Severino su questo punto trae sono le seguenti:

«Platone non si limita ad *asserire* (come invece sembra in sostanza risultare dalla testimonianza aristotelica) che i Molti esistono. Non si limita a dichiarare la propria fede nell'esistenza del mondo — come Parmenide non si era limitato a dichiarare la propria fede nell'esistenza di esso. Platone sviluppa, soprattutto nel *Sofista*, una struttura speculativa che abita la vetta del pensiero umano di tutti i tempi e che si propone di salvare il mondo dall'annientamento inflittogli da Parmenide. Quelle, dunque, che secondo gli autori summenzionati dovrebbero essere le dottrine non scritte di Platone, costituiscono invece il capolavoro *dei suoi scritti!* Costituiscono la sua scrittura più alta e profonda, e più decisiva per la storia dell'Occidente!».

Ma a Severino non è difficile obiettare quanto segue: è vero che il *Sofista* costituisce quel capolavoro che dice, ossia uno dei più grandi scritti della storia della metafisica occidentale, ed è anche vero che presenta il «parricidio» di Parmenide (che consiste nell'ammissione del non-essere nel senso di «diverso», e quindi nell'introduzione dei molteplici significati dell'essere, e dunque della molteplicità, con tutte le conseguenze che questo comporta), ma è altrettanto vero che il *Sofista* non esplicita affatto proprio *la Diade indefinita*, che è appunto *il principio della molteplicità*, di cui noi veniamo informati da Aristotele. E le dottrine non scritte vertevano appunto *sui principi primi ultimativi*, riassu-

mibili «in brevissime parole», dice espressamente Platone. Ed erano proprio tali principi riassumibili in pochissime parole, che davano senso ultimativo a quello che Severino chiama gli sviluppi speculativi del *Sofista* e degli altri dialoghi.

Inoltre, la critica alla scrittura di Platone viene interpretata da Severino come una critica generale del linguaggio, sia scritto che orale: il linguaggio, dice Severino, «non equivale alla verità e non la contiene», e questa sarebbe «una delle tesi fondamentali dell'intera tradizione filosofica fino a Hegel e a Husserl».

All'interno del linguaggio, poi, se Platone pone quello orale al di sopra di quello scritto, intende dire che nella sua rigidità il linguaggio scritto risulta essere ancor più lontano dalla verità che non quello orale, che è più vivo e più vicino al pensiero, perchè risulta più plasmabile da esso. Perciò Severino conclude: «Ma quando Platone difende la superiorità della parola parlata rispetto a quella scritta, non sta affatto preparandosi la strada per comunicare l'improbabile e angusto messaggio (indegno della pura trasparenza del pensiero greco) che vi sono cose della sua dottrina che egli non metterà mai per iscritto. Quando scrive: 'Su queste cose non c'è un mio scritto, né ci sarà mai' egli intende dire che nessuno scritto, nemmeno il migliore, può essere la verità che è presente nell'anima».

Ma per quanto queste parole siano belle e profonde dal punto di vista teoretico, non reggono, come sopra già dicevo, dal punto di vista storico.

I motivi che qui metterò in evidenza, sono stati già richiamati da alcuni studiosi, ma soprattutto dai filologi, e non sono ancora diventati *communis opinio*. Erler è stato il primo che li ha messi in connessione in modo sistematico con le autotestimonianze di Platone¹⁷, e qui voglio riprendere alcuni punti da lui illustrati e completarli.

L'autotestimonianza del *Fedro* presenta una critica della scrittura, che, ben lungi dall'averne un valore teoretico in astratto, prende di mira alcune convinzioni che, nate a partire dalla seconda metà del secolo V a.C., venivano imponendosi nel IV secolo, e quindi non si intendono perfettamente se non ricollocandole in quella dimensione storica nella quale sono sorte.

Prendiamo alcune delle idee di fondo dell'autotestimonianza del *Fedro*, e mettiamole a confronto con le idee che erano venute a formarsi nel periodo sopra indicato e che proprio all'epoca di Platone avevano raggiunto piena maturità.

In primo luogo, ricordo la convinzione che stava sempre più diffondendosi, secondo la quale la scrittura era «un farmaco della memoria», ossia un supporto e un elemento costitutivo ed addirittura quasi sostitutivo della memoria. Nel *Prometeo*, ad esempio, Eschilo scriveva che la scrittura era «memoria di tutte le cose», e addirittura la chiama

¹⁷ M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, Introduzione di G. Reale, trad. di C. Mazzarelli, Vita e Pensiero, Milano 1991 (l'ed. tedesca è del 1987).

«madre delle Muse», ossia Mnemosine, dea della memoria, che è appunto madre delle Muse¹⁸. Attribuisce l'invenzione del numero e della scrittura a Prometeo, mentre comunemente era attribuita a Palamede, oppure a Cadmo. Anche in un frammento di Euripide si dice che la scrittura è un farmaco che elimina la dimenticanza¹⁹. Gorgia, poi, presenta la scrittura come organo della memoria²⁰.

Gli studiosi hanno messo bene in evidenza il fatto che questa idea viene rappresentata anche nella pittura vascolare. Scrive Erler: «Particolarmente istruttivo per l'uso, evidentemente abituale in quest'epoca, di testi scritti, e, nello stesso tempo, per il graduale progredire della scrittura in generale, è un'ampolla proveniente dall'Attica (475-450). È rappresentata Calliope, che suona la lira. Ma nello stesso tempo si vede anche Mnemosine che regge un rotolo di scrittura e guarda verso la Musa che sta facendo musica. 'I nomi della madre delle muse e di Calliope, senza dubbio, sono scelti per suggerire il bel suono della lira (o la bellezza del canto) e il rotolo del libro come strumento mnemonico'. Mnemosine come madre delle Muse e la via gerarchica che trasmette al poeta, in una società improntata all'oralità, il sapere divino inteso come verità da inoltrare agli uomini, si serve qui della scrittura, quindi di un mezzo che sostituisce proprio la condizione che è rappresentata in modo particolare da Mnemosine. A ciò si adatta bene il sopracitato passo del *Prometeo*, dove Prometeo si vanta della propria invenzione della 'scrittura madre delle Muse'»²¹.

Ebbene, ecco come Platone reagisce contro questa convinzione che stava imponendosi. Nel *Fedro* dice espressamente: la scrittura «non è il farmaco della memoria, ma del richiamare alla memoria»²². E il dire che la scrittura non è un farmaco della memoria, bensì del «richiamo alla memoria», significa appunto che la memoria si crea per altra via e con altri strumenti, e che, una volta creata per altra via e con altri strumenti, i suoi contenuti possono venir «richiamati» con la scrittura.

Se ci si affida alla sola scrittura, non si crea memoria, ma dimenticanza.

Ecco le precise affermazioni di Platone: «Infatti, la scoperta della scrittura avrà per effetto di produrre la dimenticanza nelle anime di coloro che la impareranno, perché, fidandosi della scrittura, si abitueranno a ricordare dal di fuori mediante segni estranei, e non dal di dentro e da se medesimi: dunque, tu hai trovato non il farmaco della memoria, ma del richiamare alla memoria»²³.

¹⁸ ESCHILO, *Prometeo*, 459 ss.

¹⁹ EURIPIDE, fr. 578² Nauck.

²⁰ GORGIA, 82 B 11 a Diels-Kranz.

²¹ M. ERLER, *Il senso delle aporie...*, cit., pp. 107 s. Il passo che Erler cita è di H.R. IMMERWAHR, *Bookrolls on Attic vases*, in AUTORI VARI, *Classical, Mediaeval, and Renaissance Studies in Honor of B. Ullman*, vol. I, Roma 1964, p. 29.

²² *Fedro*, 275 D.

²³ *Fedro*, 275 A.

Leggiamo in maniera sinottica i passi cui ho fatto riferimento:

ESCHILO, *Prometeo*, 459 ss.:

καὶ μὴν ἀριθμὸν, ἔξοχον σοφισμάτων,
/ἔξηυρον αὐτοῖς, γραμμάτων τε
συνθέσεις, /μνήμην ἀπάντων,
μουσομήτορ' ἐργάνην.

EURIPIDE, fr. 578 Nauck²:

τὰ τῆς γε λήθης φάρμακ'
ὀρθώσας μόνος, /ἄφωνα φωνήεντα
συλλαβὰς τιθεῖς /ἔξηυρον ἀνθρώποισι
γράμματ' εἰδέναι.

GORGIA, B 11 a Diels-Kranz:

γράμματά τε μνήμης ὄργανον.

PLATONE, *Fedro*, 274 E 4-275 A 6:

ἐπειδὴ δὲ ἐπὶ τοῖς γράμμασιν
ἦν, «Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθη-
μα», ἔφη ὁ Θεῦθ, «σοφωτέρους
Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέ-
ρους παρέξει· μνήμης τε γὰρ καὶ
σοφίας φάρμακον ἠύρεθ»

ὁ δ' εἶπεν «[...] νῦν σύ, πατήρ
ᾧ γραμμάτων, δι' εὐνοίαν
τοῦναντίον εἶπες ἢ δύνα-
ται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων
λήθην μὲν ἐν ψυχᾷς πα-
ρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ,
ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ'
ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν,
αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν ἀναμιμνησκο-
μένους· οὐχ οὐκ μνήμης ἀλ-
λὰ ὑπομνήσεως φάρμακον
εὔρες».

Ibid., 275 C 7-D 2:

... πολλῆς ἂν εὐθεΐας γέμοι καὶ
τῷ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντείαν
ἀγνοοῖ, πλέον τι οἰόμενος εἶ-
ναι λόγους γεγραμμένους
τοῦ τὸν εἰδότα ὑπομνησαι
περὶ ᾧ ἂν ἦ τὰ γεγραμμέ-
να. Cfr. anche *ibid.*, 276 D 1 ss.

Una seconda idea di fondo dell'autotestimonianza del *Fedro*, strettamente connessa con la prima, consiste nella negazione che dalla scrittura possa nascere sapienza. Senza «insegnamento», secondo Platone, non può nascere vera sapienza: come la scrittura non può creare memoria, così, analogamente, non può creare vera sapienza, ma solo apparenza di sapienza, ossia mera opinione.

Ecco le precise parole di Platone, messe in bocca al re Thamus e rivolte al dio Theuth creatore della scrittura: «Della sapienza, poi, tu procuri ai tuoi discepoli l'apparenza, non la verità: infatti essi, divenendo per mezzo tuo uditori di molte cose senza insegnamento, crederanno di essere conoscitori di molte cose, mentre, come accade per lo più, in realtà non le sapranno; e sarà ben difficile discorrere con essi, perché sono diventati portatori di opinioni invece che sapienti»²⁴.

E anche questa idea all'epoca di Platone stava imponendosi.

Un verso di Aristofane nelle *Rane* è emblematico: «avendo un libro, ciascuno impara le cose giuste»; e in un frammento pervenutoci,

²⁴ *Fedro*, 275 A, 5 ss.

sempre Aristofane presenta il sofista Prodicò come identificantesi con il libro: «quest'uomo, o libro»²⁵, ossia questo portatore di sapienza (sofista) che si identifica col suo libro. Naturalmente, Aristofane ride e vuol far ridere di questo; ma appunto il portare siffatte idee sulla scena per far ridere, significa, dato il pubblico a larghissimo raggio cui erano rivolte le commedie, che tali convinzioni andavano diffondendosi, al punto da essere note a tutti.

Ma già Aristotele considera senz'altro la scrittura come un mezzo per imparare, e nella *Politica* afferma che «la scrittura serve per gli affari, per l'amministrazione della casa, e per l'apprendimento delle scienze»²⁶.

Leggiamo anche questi testi, come quelli di cui sopra, in modo sinottico:

ARISTOFANE, *Rane*, 1114:

βιβλίον τ' ἔχων ἕκαστος
μανθάνει τὰ δεξιὰ.

ARISTOTELE, *Politica*, VII 338 a 15 ss.:

ὥσπερ τὰ γράμματα πρὸς χρηματισμὸν καὶ πρὸς οἰκονομίαν καὶ πρὸς μάθησιν καὶ πρὸς πολιτικάς πράξεις πολλάς, δοκεῖ δὲ καὶ γραφικὴ χρησιμὸς εἶναι πρὸς τὸ κρίνειν τὰ τῶν τεχνιτῶν ἔργα κάλλιον.

PLATONE, *Fedro*, 275 A 6-B 2:

σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις· πολυήκοοι γάρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδασχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν.

Cfr. anche SENOFONTE, *Mem.* IV, 2, 1-2 dove Eutidemo che aveva raccolto molti γράμματα ποιητῶν καὶ σοφιστῶν e riteneva di potere in base a tali scritti διαφέρειν τῶν ἡλικιωτῶν ἐν σοφίᾳ, Socrate obietta la capacità dell'uomo e acquista διὰ συνουσίαν τινὸς τῶν σοφῶν, e ribadisce μὴ γίγνεσθαι σπουδαίους ἄνευ διδασχάλων ἱκανῶν.

Un'altra e importantissima convinzione che andava diffondendosi, era quella della distinzione e della separazione dell'autore dal suo scritto, con la conseguente nascita del *commercio del libro* e del *lettore che leggeva da solo*.

Il primo filosofo che, in un certo senso, si è programmaticamente incamminato per questa strada, è stato probabilmente Eraclito. Diogene Laerzio, come è noto, ci informa sul fatto che Eraclito «depositò la sua opera nel tempio di Artemide»²⁷. E ciò significa che, a suo modo, la pubblicò, anche se Diogene subito appresso ci dice che la scrisse in modo oscuro, in modo che si potessero avvicinare ad essa solamente quelli che erano in grado di intenderla, per evitare il disprezzo.

²⁵ ARISTOFANE, *Rane*, 1114 e fr. 506 Kassel-Austin.

²⁶ ARISTOTELE, *Politica*, VII 1338 a 15 ss.

²⁷ Cfr. DIOGENE LAERZIO, IX 6 = 22 A 1 Diels-Kranz.

Ma la codificazione della pubblicazione del libro che si separa dal suo autore è operata senza dubbio da Tucidide, che scrive queste parole ben note, di straordinaria portata: «...se quelli che vorranno indagare la realtà degli eventi passati e di quelli futuri...considereranno utile la mia opera, questo basta: essa è un possesso che vale per il sempre»²⁸.

Sul commercio del libro, che si diffuse solo lentamente e a fatica, cito solo un esempio, tratto da Platone stesso. Nell'*Apologia di Socrate* si parla di un luogo della piazza (che si chiamava «orchestra») in cui si potevano comperare libri di Anassagora: «al prezzo di una dracma»²⁹.

Verso la fine del V secolo a.C. si diffonde, poi, la pratica della lettura solitaria. Erler scrive: «Il primo documento è il ...passo di Aristofane delle *Rane*, dove Dioniso legge l'*Andromeda* solo per sé. A ciò si accorda la rappresentazione di un giovinetto che legge, solitario, per sé, su di una stele tombale, che ugualmente appartiene al V secolo, e le prime notizie di biblioteche in mano privata»³⁰.

Ebbene, nell'autotestimonianza del *Fedro* Platone difende come fondamentale proprio una concezione antitetica. Lo scritto e il suo autore non possono venir separati, perché lo scritto, come le pitture, resta muto, e, se interrogato, non sa rispondere, e, di conseguenza, non può difendersi dalle critiche e dai torti che subisce. Pertanto, lo scritto, come già sappiamo, «ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo»³¹. E la difesa delle cose scritte consiste nella dimostrazione della debolezza di tali cose scritte in funzione di *cose di maggior valore* nella dimensione dell'oralità dialettica³².

Si tenga presente che la «pubblicazione» di uno scritto nell'ambito della cultura dell'oralità consisteva nella *lettura* dello scritto da parte dell'autore stesso, seguita da domande che venivano fatte dagli ascoltatori e quindi in discussioni connesse a tali domande, in modo sistematico. Da tempo gli studiosi hanno indicato nella lettura del suo libro da parte di Zenone e nella discussione che ne nasce nella prima parte del *Parmenide* un esempio-modello di tale pubblicazione nell'ambito della oralità. Leggiamo la pagina di Platone, perché particolarmente significativa. Dopo aver detto che una volta Parmenide e Zenone vennero ad Atene per le grandi panatenee e che soggiornarono a casa di Pitodoro, nel Ceramico, precisa: «lì appunto si recò Socrate e molti altri con lui, perché desideravano ascoltare la lettura dello scritto di Zenone, che essi avevano portato per la prima volta ad Atene in quella occasione». E poco dopo soggiunge: «Socrate, dopo aver ascoltato la lettura, chiese che fosse riletta la prima ipotesi del primo argomento. Finita questa

²⁸ TUCIDIDE, *Storie*, I 22, 4.

²⁹ *Apologia di Socrate*, 26 A 10.

³⁰ Cfr. M. ERLER, *Il senso delle aporie...*, cit., p. 115 e nota 101.

³¹ *Fedro*, 275 E.

³² *Fedro*, 278 C-E.

esclamò: Zenone, che cosa vuoi dire...»³³. Dunque, aveva luogo, dapprima, una completa lettura dello scritto. Poi venivano fatte domande, come in questo caso la richiesta della lettura della prima ipotesi e la richiesta della spiegazione. E questa implicava appunto la discussione con il soccorso dell'autore.

Insomma, il libro si pubblicava e si leggeva *insieme all'autore*, con le relative discussioni. Lo stare insieme, la *synousia*, che è la struttura di base dell'oralità, e cardine non solo del filosofare socratico, ma anche di quello platonico (perfino dell'imitazione della *synousia dialogica* in tutti i suoi scritti), è proprio ciò che viene non solo ridimensionato, ma compromesso in tutti i sensi dal prevalere della scrittura sull'oralità, con il distacco del libro dal suo autore, con il commercio del libro e con la sua diffusione autonoma, e quindi con la nascita del *lettore solitario*, con tutte le conseguenze che ciò comporta.

E, con questo, giungiamo ad una quarta idea di base dell'autotestimonianza del *Fedro*, strettamente connessa con le precedenti, che non si può capire bene se non in questo contesto storico: *non è il libro che può aiutare il discorso orale, ma, al contrario, è il discorso orale, e solo questo, che può aiutare il libro.*

Infatti, proprio col movimento sofistico il libro stava imponendosi come aiuto al pensare, al ragionare e al parlare. Un frammento di Crizia è particolarmente significativo: «I Fenici hanno scoperto la scrittura, un ausilio del logos»³⁴. Il termine che usa Crizia è ἀλεξίλογα, termine che il lessico Liddell-Scott traduce come segue: *promoting or supporting discours*, nel senso generale. Ma questa fiducia nel libro come aiuto o soccorso per il discorso orale esprime esattamente il contrario di ciò che risulta dal passo sopra riportato del *Parmenide*, dove è il *logos* orale ciò che porta soccorso allo scritto e non viceversa, ed è altresì il contrario di ciò che viene teorizzato nel *Fedro* in maniera ben precisa.

C'è ancora un bellissimo concetto espresso in maniera suggestiva nell'autotestimonianza del *Fedro*, che è bene mettere in luce. Il vero *logos* è quello che si scrive *non nei rotoli di carta, ma nell'anima dell'uomo*. Il *logos* che si mette per iscritto è un gioco bello; ma molto più bello diventa l'impegno «quando si faccia uso dell'arte dialettica, e con essa, prendendo un'anima adatta, si piantino e si seminino discorsi con conoscenza, che sono capaci di venir in soccorso a sé e a chi li ha piantati, che non restino privi di frutto, ma portino seme, dal quale nascano anche in altri uomini altri discorsi, che siano capaci di fare questo seme immortale...»³⁵. È un concetto-chiave che viene ribadito più volte nel corso dell'autotestimonianza³⁶.

Ebbene, già Antistene, nell'ambito delle scuole socratiche, esprime-

³³ *Parmenide*, 127 A-D.

³⁴ CRIZIA, 88 B 2,10 Diels-Kranz.

³⁵ *Fedro*, 276 E.

³⁶ *Fedro*. 276 A e 277 B.

va un'idea del tutto analoga. Diogene Laerzio ci riferisce che ad un amico che si lamentava con lui per aver smarrito gli appunti che aveva scritto, Antistene gli rispose: «Dovevi scriverli nell'anima, non sulla carta».

Ecco i passi in sinossi:

PLATONE, *Fedro*, 276 E 1-277 A

4:

ΦΑΙ. Παγκάλην λέγεις παρά, φαύλην παιδιάν, ὦ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα.

ΣΩ. Ἔστι γάρ, ὦ φιλε Φαῖδρε, οὕτω· πολὺ δ' οἴμαι καλλίων σπουδῆ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ ἑαυτοῖς τῶν φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' αἰεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα.

Ibid., 277 E 5-278 B 4:

Ὁ δέ γε ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ περὶ ἐκάστου παιδιάν τε ἡγούμενος πολλὴν ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ οὐδένα πώποτε λόγον ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι, οὐδὲ λεχθῆναι ὡς οἱ ῥαψωδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἕνεκα ἐλέχθησαν, ἀλλὰ τῶν ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδόντων ὑπόμνησιν γεγονέναι, ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῶν ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν [ἐν] μόνοις ἡγούμενος τό τε ἑναργές εἶναι καὶ τέλεον καὶ ἄξιον σπουδῆς· δεῖν δὲ τοὺς τοιούτους λόγους αὐτοῦ λέγεσθαι ὅλον ὑεῖς γνησίους εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ, ἐὰν εὐρεθεῖς ἐνῆ, ἔπειτα εἴ τις τινος τούτου ἔχγονοί τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχῶν κατ' ἀξίαν ἐνέφυσαν· τοὺς δὲ ἄλλους χαίρειν ἔων — οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ὦ Φαῖδρε, εἶναι ὅλον ἐγώ τε καὶ σύ εὐξαιμέθ' ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι.

ANTISTENE, presso
DIOGENE LAERZIO, VI 5

ARSENIO, *Violetum*, 107, 18-20
Walz,

= fr. 188 Caizzi,

= fr. 168 Giannantoni:

γνωρίμου ποτὲ πρὸς αὐτὸν ἀποδυρομένου ὡς εἶη τὰ ὑκομνήματα ἀπολωλεκώς, «ἔδει γάρ» ἔφη [scil.: Apthistenes] «ἐν τῇ ψυχῇ αὐτὰ καὶ μὴ ἐν τοῖς χαρτίοις καταγράφειν».

Dunque, le critiche che Platone muove alla scrittura hanno radici storiche di una tale consistenza, che, se vengono scisse da queste, perdono la loro vitalità, e quindi il loro giusto significato.

Il paragone che Mathieu fa del non scritto di cui parla Platone al non scritto che al di là delle note scritte c'è in ogni partitura musicale, non ha alcun nesso con i dati storici che ho fornito, e può valere in tutt'altro senso e in tutt'altra dimensione.

Le giuste affermazioni di Severino, poi, secondo cui Platone sviluppa nel *Sofista* «una struttura speculativa che abita la vetta del pensiero umano di tutti i tempi», e che le concezioni ivi espresse costituiscono «il capolavoro dei suoi scritti», sono ben lungi dal confutare la tesi di fondo della nuova interpretazione secondo cui ogni scritto ha bisogno del «soccorso» ultimativo del non scritto. Infatti, nel *Sofista*, che costituisce davvero una pietra miliare della metafisica occidentale, Platone giunge, sì, ad esiti importantissimi della sua «seconda navigazione», ma, così come in ogni altro scritto, egli *si ferma alla prima tappa di questa «seconda navigazione», ossia al livello della teoria delle Idee, e non chiama in causa, se non per allusioni, quei Principi primi, che «portano soccorso» e fondano in maniera ultimativa ciò che dice nello scritto.*

I rapporti fra scritto e oralità su cui Platone si fonda non si basano su astratte ragioni di carattere teoretico, ma *su precise ragioni storiche*, o, se si preferisce, su particolari ragioni teoriche che si fondano su particolari ragioni storiche.

In conclusione, ciò che Mathieu e Severino sostengono potrebbe valere se Platone fosse un uomo dei tempi moderni, e, comunque, solo se si trasporta ciò che ha detto *in altra dimensione storica*, differente da quella in cui egli si è invece mosso.

3. Critiche alla scrittura presentate in parallelo a quelle espresse da Platone anche da parte di retori quali Isocrate e Alcidas

Dopo quanto ho detto nel precedente paragrafo, viene spontaneamente da chiedersi se, oltre a certi rapporti con idee che circolavano fra i Socratici (i quali, naturalmente, in quanto furono discepoli di Socrate, che fu la più grande incarnazione dell'oralità dialettica e quindi punto di riferimento per qualsiasi giudizio sulla scrittura, dovettero subire in ogni caso un influsso condizionante in senso limitativo nei confronti della scrittura), le critiche platoniche alla scrittura non presentino analogie anche con alcune critiche nei confronti della scrittura espresse da altri autori suoi contemporanei e di altra formazione.

La risposta è positiva, e da qualche tempo i letterati l'hanno messa in evidenza³⁷; ma nell'ambito dei cultori di filosofia non è stata ancora ben recepita.

³⁷ Per la letteratura critica sull'argomento si veda M. ERLER, *Il senso delle aporie...*, cit., p. 92, nota 3.

Michael Erler riassume bene i risultati finora raggiunti dagli studi su questa questione, nel libro che ho già più volte citato e che di recente ho presentato in lingua italiana proprio perché richiama l'attenzione del lettore su quello che può chiamarsi *sfondo storico* della posizione assunta da Platone nei confronti della scrittura. Riprenderò, dunque, prevalentemente da lui alcune informazioni e alcuni dati su cui è bene riflettere³⁸.

Di Isocrate meritano di essere presi in considerazione soprattutto due scritti: una *Epistola a Dionigi di Siracusa*, di cui ci è pervenuto il prelude, e il *Filippo*.

Nel prelude all'epistola a Dionigi, Isocrate sostiene la superiorità della oralità sulla scrittura per tre motivi: la comunicazione di contenuti mediante la persona viva risulta più efficace della comunicazione per iscritto; la parola detta al vivo è più credibile di quella scritta; lo scritto non può portare soccorso a eventuali fraintendimenti³⁹.

Naturalmente, come gli studiosi hanno ben rilevato, Isocrate rimane molto più generico e superficiale di Platone; ma questo dipende dal fatto che Isocrate affronta il problema da retore, mentre Platone l'affronta in maniera sistematica da filosofo. Ma soprattutto si noti l'analogia della necessità del «soccorso» che secondo i due autori richiede lo scritto, pur stanti le forti differenze. In Isocrate si tratta di un semplice soccorso che porta la parola viva in generale; invece in Platone si tratta di un soccorso *fondativo*, che implica la chiamata in causa di «cose di maggior valore», ossia di una chiamata in causa dei fondamenti, che, in ultima analisi, sono proprio quelle cose che il filosofo in quanto tale non mette per iscritto⁴⁰.

Un'altra idea molto importante si trova ancora in Isocrate. I discorsi pronunciati nella dimensione dell'oralità vertono su *cose serie*, mentre quelle scritte e lette vogliono mettere in evidenza l'abilità dello scrittore e mirano al guadagno⁴¹. Anche questa idea della «serietà» in Platone acquista un ben altro rilievo, in quanto, secondo lui, essa costituisce proprio ciò che differenzia dal punto di vista etico l'oralità e la mette al di sopra della scrittura, che rispetto all'oralità è come un «gioco»⁴². Invece in Isocrate l'idea è presentata in modo molto più superficiale, in quanto egli rimane del parere che gli svantaggi della scrittura rispetto all'oralità si possano superare, e soprattutto rimane convinto della utilità della scrittura per la diffusione delle idee e per la fama. Resta, in ogni caso, molto importante il richiamo dell'idea della *serietà*, anche se ridotta e utilizzata in altro modo rispetto a Platone⁴³.

³⁸ Cfr. soprattutto *ibid.*, pp. 92-103.

³⁹ ISOCRATE, *Ep.* 1, 2-3.

⁴⁰ *Fedro*, 278 B-E.

⁴¹ ISOCRATE, *Filippo*, 5, 25.

⁴² *Fedro*, 276 B-277 A; 277 E.

⁴³ Cfr. M. ERLER, *Il senso delle aporie...*, cit., pp. 95 s.

Più interessanti ancora sono i nessi che si riscontrano fra ciò che dice Platone e alcuni concetti espressi da Alcidamante.

Secondo questo retore, per comporre un discorso per iscritto occorre una precisione; ma questa non permette di far fronte alle varie circostanze e ai bisogni che queste implicano, che richiedono appunto l'abilità dell'improvvisazione⁴⁴. Inoltre, anche per Alcidamante lo scritto è come un «gioco»⁴⁵, è una «riproduzione»⁴⁶, imitazione o immagine del discorso orale, è come le statue di bronzo, belle a vedersi, ma senza adeguata utilità.

Naturalmente, l'improvvisazione, ossia la ricchezza delle risorse dell'oralità, che sa rispondere alle necessità delle circostanze particolari più che non lo scritto, è di ben altra natura rispetto alla superiorità che Platone attribuisce all'oralità, la quale attinge a «cose di maggior valore», ma l'analogia fra le due posizioni è comunque significativa. Invece, il richiamo ai concetti di scritto come «gioco» e come «imitazione» o «immagine» del discorso orale, ha una tangenza impressionante con i passi di Platone⁴⁷, pur stanti, anche in questo caso, le differenze.

Isocrate e Alcidamante parlano riferendosi alla retorica; ma si ricordi che lo stesso Platone nel *Fedro* parla di retorica in generale, ossia dell'arte del fare un discorso nella giusta maniera, e di quella filosofica in particolare; ma il problema di fondo che in tutti e tre questi autori ricorre parallelamente è quello riguardante «il primato dell'oralità o della scrittura che diventava attuale proprio in quell'epoca, con l'avanzata del libro e della scrittura»⁴⁸.

Allora, ancora una volta si impone quanto sopra ho già messo in rilievo: la critica di Platone alla scrittura e il nesso dialettico fra scrittura e oralità, che è l'asse portante del suo filosofare, *non si intende se non ricuperando quel circolo ermeneutico che permette di comprenderle nella giusta dimensione storica*.

E, a questo punto, credo che sia facile la confutazione di quella obiezione che da alcuni viene fatta al nuovo paradigma interpretativo di Platone, secondo cui, in sostanza, noi ricaviamo quello che Platone ha consegnato all'oralità *non già dall'oralità, ma proprio dallo scritto*, ossia dagli scritti dei suoi discepoli, che ci hanno tramandato, sì, le dottrine orali di Platone, ma appunto per iscritto.

La confutazione di questa obiezione è la seguente.

Platone non ha detto in alcun modo che le dottrine che egli affidava all'oralità dialettica non fossero comunicabili, ma ha solo detto che non erano comunicabili «come le altre conoscenze»⁴⁹. Inoltre, non ha

⁴⁴ Di Alcidamante è importante per il problema che stiamo trattando soprattutto l'opera *Su coloro che compongono orazioni scritte ovvero sui sofisti*, 3 ss., 24 ss.

⁴⁵ *Su coloro ...*, 34.

⁴⁶ *Su coloro...*, 27.

⁴⁷ *Fedro*, 276 A.

⁴⁸ M. ERLER, *Il senso delle aporie...*, cit., p. 103.

⁴⁹ *Lettera VII*, 341 C-D.

affatto detto che esse non sono di per sé scrivibili, ma solo che non era opportuno scriverle. In altri termini, non si doveva scriverle, perché la cosa sarebbe risultata inutile e dannosa: inutile per chi le capiva, dannosa per chi non le capiva⁵⁰. Egli ha anche aggiunto: «se dovessero essere messe per iscritto,... lo sarebbero nel modo migliore possibile da me»⁵¹. E ha anche precisato: «... io non credo che una trattazione e una comunicazione di questi argomenti sia un beneficio per gli uomini, se non per quei pochi, i quali da soli sono capaci di trovare il vero con poche indicazioni date loro, mentre gli altri si riempirebbero, alcuni, di un ingiusto disprezzo, per nulla conveniente; altri, invece, di una superna e vuota presunzione, convinti di aver imparato cose magnifiche»⁵².

Insomma, le ragioni del non scritto sono, per Platone, di *carattere etico-educativo*, con le radici storiche sopra illustrate, ben più che di carattere teoretico. E i discepoli, che con l'avvento del predominio della scrittura hanno mutato parere su questo punto e hanno scritto su quelle dottrine orali, hanno agito in un modo che, se per Platone era scorretto, *per le loro differenti convinzioni e come conseguenza di quello che con l'evoluzione storica si imponeva, era invece cosa del tutto corretta*.

Dunque, il ricavare le platoniche «dottrine non scritte» dagli scritti dei discepoli ha una correttezza storica innegabile; anzi, si impone non solo come cosa lecita, ma come necessaria.

Insomma, ancora una volta si impone quanto ho già più volte ribadito: in casi come questi, non si possono dare *giudizi teoretici* non tenendo conto in modo adeguato *eventi storici* come quelli che si verificavano all'epoca di Platone, di portata storica addirittura epocale.

4. *Perché il nuovo paradigma storico nell'interpretazione di Platone presentato per la prima volta in modo sistematico dalla Scuola di Tubinga e da me riproposto va inteso in prevalenza in chiave storica*

Una serie di equivoci che il nuovo paradigma ermeneutico proposto per la prima volta da Krämer e da Gaiser ha suscitato, dipendono dal fatto che per lungo tempo non è stato recepito in maniera corretta, ed è stato confuso con uno dei tanti paradigmi di natura teoretica, che via via si sono susseguiti nell'età moderna. In particolare, molti hanno visto, sullo sfondo di questo paradigma, la cosiddetta «metafisica tedesca», ossia quella metafisica di natura idealistica (Spinoza passato attraverso Kant per giungere ad Hegel). La de Vogel, ad esempio, mi scriveva, affermando che si tratta di una interpretazione «tedesca, troppo tedesca!». E molti hanno visto un Platone riletto nell'ottica del monismo, dell'immanentismo e quindi del panteismo.

Poiché l'equivoco di fondo che sta alla base di queste convinzioni

⁵⁰ Lettera VII, 341 E.

⁵¹ Lettera VII, 341 D.

⁵² Lettera VII, 341 E.

non si è ancora dissolto, ritengo opportuno ribadire, in particolare per i lettori di questa rivista, alcune cose che altrove ho già più volte detto, ma che è necessario ripetere anche qui (*repetita iuvant!*).

Gli studiosi della Scuola di Tubinga hanno indubbiamente interessi e convinzioni teoretiche loro personali⁵³, che, ovviamente, si portano addietro anche nelle loro interpretazioni di Platone. Ma il nucleo centrale della loro interpretazione, intorno al quale gira tutto il loro discorso, è *metateoretico*, e si fonda sui precisi *dati storici* che in gran parte ho già sopra indicati, ossia sui nessi fra scrittura e oralità che in Platone assumono una portata determinata, del tutto particolare. I dialoghi di Platone, secondo il nuovo modello interpretativo, *non sono autarchici, perché non contengono la totalità del pensiero di Platone, il quale ha riserbato all'oralità alcune cose: poche di numero, ma di importanza capitale, perché riguardano i principi primi e supremi*.

Ebbene, proprio in base a quello che ho detto nei paragrafi precedenti, questo si impone, a prescindere da qualsiasi convinzione teoretica degli interpreti, in modo determinante, in quanto rovescia esattamente il modello interpretativo prevalso in età moderna e contemporanea, a partire da Schleiermacher. Pretendere di interpretare Platone in modo adeguato basandosi sui soli suoi scritti, significa *marciare contro la storia, ignorando in toto quel passaggio epocale in atto ai tempi di Platone stesso*, e l'importanza essenziale che per lui, in quel preciso momento in cui viveva, aveva l'oralità, e la preminenza che, a suo avviso, l'oralità aveva rispetto alla scrittura, quanto a impegno, serietà e valore.

Questo comporta, ovviamente, un cambiamento di modello interpretativo di carattere rivoluzionario, in quanto gli scritti platonici risultano essere niente affatto autarchici in senso globale, come per centocinquanta'anni si è ritenuto, con tutte le conseguenze che questo comporta.

In breve: i dialoghi di Platone non vanno letti e interpretati con quei canoni con cui noi oggi intendiamo lo scritto, bensì *con quei canoni con cui Platone ai suoi tempi ha inteso lo scritto* (e quindi anche i suoi dialoghi), prendendo una precisa posizione nei confronti di quanto stava succedendo, come si è visto nei precedenti paragrafi.

Questo comporta, di conseguenza, *lo spostamento delle ricerche platoniche su un nuovo piano*, e una loro impostazione in funzione di un nuovo quadro paradigmatico, metateoretico, ossia storico.

È appena il caso di ricordare il fatto che, così come all'interno del paradigma moderno di genesi schleiermacheriana si sono collocate numerose interpretazioni di differente ispirazione teoretica, la stessa cosa, come è ovvio, può avvenire anche all'interno del nuovo paradigma.

Ma una cosa è comunque certa. Tutta una serie di interpretazioni teoretiche di Platone risultano escluse dal nuovo paradigma per ragioni strutturali. Infatti, se si rilegge Platone tenendo conto delle due tradi-

⁵³ Per chi desiderasse conoscere le posizioni teoretiche di Krämer può leggere il suo libro *Integrative Ethik*, da poco pubblicato dall'autore, presso l'editore Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

zioni, quella diretta dei suoi scritti, e quella indiretta dei suoi discepoli che ci informano sulle dottrine non scritte, tutta una serie di interpretazioni date nell'ambito del paradigma tradizionale che si basava esclusivamente o con prevalenza assoluta sugli scritti, vengono escluse in partenza.

In particolare, non si potrà più sostenere una esegesi di Platone in chiave problematica, oppure (meno che mai) antimetafisica. Né si potrà parlare di un Platone addirittura apertico, inconclusivo, evasivo, frammentario e autocritico. E soprattutto non si potrà più risolvere una serie di problemi che i dialoghi platonici lasciano volutamente e programmaticamente in sospeso, facendo ricorso a convinzioni teoretiche dell'interprete, perché *la tradizione indiretta ci dice proprio ciò che manca nei dialoghi*.

Evidentemente, come ho già rilevato altre volte, questo non esclude affatto che gli scritti platonici, alla luce delle dottrine non scritte, possano essere interpretati da alcuni puntando sulla trascendenza, da altri, invece, in modo differente. Posto, quindi, che gli studiosi della Scuola di Tubinga si muovessero e si muovano in altra direzione teoretica, questo non cambierebbe nulla per quanto concerne la rilevanza e la portata storica del nuovo paradigma. Ma i lettori possono ben rendersi conto di come, al contrario, sia Krämer sia Gaiser mi diano ragione proprio sulla mia interpretazione del Demiurgo, che nella quarta parte del mio libro *Per una nuova interpretazione di Platone* propongo, andando molto al di là di tutta una serie di interpretazioni date nell'ambito delle esegesi proposte nell'area culturale di lingua inglese e tedesca⁵⁴. E la mia interpretazione punta proprio sulla trascendenza del Demiurgo inteso come Intelligenza divina, e ne ricupera la rilevanza e la portata proprio nel quadro categoriale del nuovo paradigma.

Insomma: il nocciolo del nuovo paradigma ermeneutico sta nella dimostrazione della natura non-autarchica dei dialoghi platonici e nella necessità di interpretare il pensiero del filosofo sulla base di *un corretto rapporto dialettico delle due tradizioni pervenuteci, quella diretta e quella indiretta*.

E tutto questo, come dovrebbe ormai risultare molto chiaro, si colloca in una ben precisa dimensione metateoretica e storica.

In un saggio dal titolo *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*⁵⁵ Krämer mette come epigrafe un bellissimo pensiero di Schlegel: «Lo storico è un profeta rivolto all'indietro»⁵⁶.

E in effetti, chi non sa guardare indietro, nella dimensione della

⁵⁴ Si veda, al riguardo, l'articolo: H. KRÄMER, *Mutamento di paradigma nelle ricerche su Platone. Riflessioni intorno al nuovo libro su Platone di Giovanni Reale*, pubblicato su questa rivista 78, 1986, pp. 341-352, e ripubblicato in appendice al mio *Per una nuova interpretazione di Platone*, a partire dalla quinta edizione pp. 705-720, e a pp. 777-790 della decima edizione.

⁵⁵ H. KRÄMER, *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*, trad. di G. Reale, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1991.

⁵⁶ *Frammenti dell'Ateneo*, n. 80.

storia, talora sbaglia non solo nel guardare avanti, ma soprattutto sbaglia nel giudicare il passato, proprio perché sa guardare solo avanti.

5. Perché parlare di «sistema» platonico non significa attribuire a Platone un sistematicismo deduttivo né un rigido impianto dottrinale

In un passo di Leibniz, che tanto Krämer quanto io abbiamo più volte avuto occasione di mettere in evidenza, si dice: «Se qualcuno riducesse Platone a sistema, costui renderebbe un grande servizio al genere umano»⁵⁷.

Leibniz viveva in un momento in cui l'interpretazione neoplatonica, che aveva dominato non solo nella tarda antichità ma anche nei primi secoli dell'età moderna, reimposta e diffusa dagli umanisti italiani, stava ormai dissolvendosi. Leibniz aveva ben compreso, traducendo personalmente anche alcuni passi di Platone, che l'interpretazione neoplatonica non reggeva più, ma nessuno, al momento, era in grado di proporre una alternativa.

Ma la parola «sistema» oggi fa paura, e molti cercano di respingerla in tutti i modi. E invece il nuovo paradigma punta proprio a ricostruire un «sistema» platonico

Che cosa si intende per «sistema»?

Krämer e Gaiser hanno in vario modo cercato di spiegare i fraintendimenti che i loro critici hanno fatto di tale parola. Nel caso di Platone non si deve intendere «sistema» come una dottrina definitiva, non bisognosa di revisioni e controprove, esaustiva della totalità dei contenuti filosofici. Al contrario, essa include precise istanze non dogmatiche ed euristiche. È rimasta su alcuni punti addirittura a livello di abbozzo. Si può quindi parlare di un *sistema aperto*, che include la possibilità di sviluppi ulteriori e la recezione di ulteriori singole conoscenze⁵⁸.

Ma queste affermazioni dei Tubinghesi sono rimaste spesso inascoltate. In particolare, poi, specie da noi, ci si è appellati allo schema dell'*Ableitungssystem* ricavabile dalle dottrine non scritte, che potrebbe leggersi come un deduzionismo sistematico, che ricorda appunto da vicino la metafisica idealistica.

Che qualche studioso abbia usato questo termine è vero, ma è ben lungi dall'essere questa la mia esegesi, e non è nemmeno quella di Krämer. Ho più volte richiamato l'attenzione su affermazioni di questo studioso, ma, siccome i miei richiami non sono stati da molti recepiti, qui li ripeto.

Si ricordi che la struttura della realtà secondo Platone implica una gerarchia di piani, a loro volta distinti e differenziati in gradi successi-

⁵⁷ LEIBNIZ, *Lettera a Rémond*, in *Die philos. Schriften*, vol. III, p. 637 Gerhardt.

⁵⁸ Si vedano i passi di Krämer e di Gaiser che riporto nel mio volume *Per una nuova interpretazione...* (1991), cit., pp. 130 s.

vi, sempre in rapporto gerarchico. Ebbene, per spiegare i nessi strutturali fra questi piani, Krämer scrive: «In generale, si tratta di un rapporto ontologico di derivazione nel quale il gradino più alto possiede sempre un *prius* ontico rispetto a quello più basso (πρότερον-ὑστερον φύσει) e in cui, per dirla con formula platonica, il primo può essere o essere pensato senza il secondo, ma non, viceversa, il secondo senza il primo (συναναίρειν καὶ μὴ συναναίρεισθαι). Si ha, dunque, un rapporto di dipendenza unilaterale non rovesciabile, in cui, tuttavia, il piano più alto offre solamente condizioni necessarie, ma non anche sufficienti per il successivo. Infatti, la Diade di grande e piccolo gioca un ruolo di fondamento in tutti i piani come principio materiale, però senza che la sua differenziazione venga ulteriormente fondata; il *novum* categoriale rimane quindi non spiegato»⁵⁹.

Come si vede, il «sistematicismo» deduttivo è nettamente sconfessato. Io, poi, con la valorizzazione sistematica della figura teoretica del Demiurgo, recido proprio alle radici l'*Ableitungssystem* in maniera globale, soprattutto per quanto concerne i rapporti fra il mondo intelligibile e il mondo sensibile.

Ma allora, qualcuno si chiederà, come intendi la parola «sistema» applicata a Platone?

Quello che intendo è molto semplice: Platone ha un «sistema» *nella misura in cui il suo pensiero ha una unità di fondo, e quindi una unitarietà dei vari particolari, in vario modo connessi con quella unità di fondo*. In sostanza, intendo per «sistema» filosofico di Platone quello che caratterizza ogni filosofia che si rispetti, ossia un complesso di pensieri riducibili a poche idee di fondo, ossia che si basano su un nucleo di pensiero che si può esprimere in poche proposizioni brevi ed essenziali.

Ricordo che Platone stesso nella sua *Lettera VII* dice in modo categorico, e proprio in riferimento a quelle cose che per lui erano di massimo valore (ossia ai contenuti delle sue dottrine non scritte), che esse sono riassumibili «in pochissime proposizioni», ossia «in pochissime parole»⁶⁰. Del resto, ogni vero grande pensatore potrebbe dire proprio questo.

Ne ricordo solo due.

Epitteto, ad esempio, scriveva; «...la proposizione fondamentale della filosofia è oltremodo breve»⁶¹.

Bergson, con una finezza squisitamente francese, precisava addirittura quanto segue: «Un filosofo degno di questo nome non ha mai detto che una sola cosa»⁶².

E questa «sola cosa» che Platone ha detto da un capo all'altro dei suoi scritti sui rotoli di carta e nelle anime degli uomini da lui giudicati

⁵⁹ H. KRÄMER, *Platone...*, cit., p. 164.

⁶⁰ *Lettera VII*, 344 E.

⁶¹ EPITTETO, *Diatribes*, I 20, 14 s.

⁶² H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris 1934, pp. 122 s.

idonei, è stata la ricerca del Bene come Uno, Misura suprema di tutte le cose.

6. Perché certi canoni epistemologici contemporanei permettono di interpretare meglio che in passato gli assi portanti e la dinamica della storia delle interpretazioni di Platone senza cadere in forme di relativismo scetticizzante

Un ultimo punto vorrei qui ribadire, perché molto importante, e, se anche ho già chiarito il mio pensiero su tale punto nella Postfazione che ho aggiunto al mio Platone a partire dalla ottava edizione, come ho già sopra detto e qui ribadisco, chi non ha sotto mano una delle ultime tre edizioni e ha letto una delle prime otto, può cadere in equivoci.

Per alcuni anni, oltre ai corsi di Storia della filosofia antica ho tenuto corsi di Istituzioni di filosofia, in cui trattavo, in parallelo, le problemistiche della nuova epistemologia, in particolare quella di Kuhn⁶³ e quelle dell'ermeneutica in rapporto con la metafisica. Proprio gli approfondimenti del pensiero di Kuhn sulle rivoluzioni secondo le quali si sviluppano le scienze, e in particolare sul concetto di paradigma come asse portante del pensiero scientifico, mi hanno fatto capire come i canoni epistemologici kuhniani risultino applicabili non solo alle scienze naturali, ma ad ogni forma di scienza, quando abbia raggiunto adeguata maturità. E le interpretazioni di Platone hanno davvero raggiunto una maturità scientifica tale da poter essere reinterpretate e rilette in funzione di questi nuovi canoni, come ho dimostrato nella prima parte del mio libro su Platone⁶⁴.

L'applicazione dei canoni epistemologici di Kuhn a vari campi del sapere è da qualche tempo già in atto, ma nessuno, per quanto mi risulta, aveva tentato questa operazione nell'ambito della storia del pensiero filosofico antico, e in particolare nell'ambito degli studi su Platone.

Devo dire che nessuno mi ha fatto obiezioni al riguardo. Krämer stesso ha accettato in pieno questa mia applicazione, che considera una sostanziale novità, e così anche Szlezák. Lo stesso Gaiser, che in un primo momento è rimasto perplesso, lo ha accettato con entusiasmo. Invece, molte perplessità sono sorte in alcuni amici, per il fatto che Kuhn, come è noto, nega espressamente che l'uomo attraverso i paradigmi e le rivoluzioni scientifiche, che portano a mutamenti radicali, si avvicini in qualche modo ontologicamente alla verità.

Allora, cadiamo forse in una forma di relativismo scetticizzante?

Per rispondere a tale domanda che mi viene fatta, devo qui ribadi-

⁶³ TH. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969, più volte riedito (l'ed. originale è stata pubblicata a Chicago nel 1962, più volte riedita).

⁶⁴ Cfr. *Per una nuova interpretazione...* (1991), cit., pp. 3-154.

re le cose che ho detto nella *Postfazione*; e questo mi pare necessario ribadire soprattutto per i lettori di questa rivista. Ma, dal momento che, a suo tempo le ho pensate a fondo, non posso che ripeterle anche qui *ad verbum*, con poche aggiunte, con preghiera a quel lettore che le avesse già lette, di saltare senz'altro alle conclusioni.

Come è noto, Kuhn intende il processo dell'evoluzione scientifica in modo analogo al processo dell'evoluzione biologica in senso darwiniano. Le tappe dello sviluppo vengono da lui interpretate come attuazioni di un processo di evoluzione che muove da determinati *stadi* primitivi, procedendo via via verso stadi sempre più articolati, dettagliati e raffinati. Ma sul *termine verso cui* tale processo di evoluzione delle conoscenze scientifiche tende, Kuhn, per una precisa scelta filosofica, non solo non si pronuncia in un senso positivo, ma esclude addirittura, in senso negativo, che si possa parlare di un *finalismo veritativo*, e quindi di un qualche raggiungimento della verità.

Come il darwinismo parla di uno sviluppo biologico, escludendo che esso tenda verso uno scopo ontologicamente predeterminato, e di conseguenza interpreta la selezione naturale che si attua nell'evoluzione come un risultato della lotta degli organismi per la sopravvivenza, così, analogicamente, Kuhn interpreta l'evoluzione delle conoscenze scientifiche come un imporsi di quei paradigmi e di quei metodi che risultino più adatti per poter praticare in concreto la scienza futura, e quindi come un risultato che deriva dai conflitti che hanno luogo all'interno delle comunità scientifiche, senza l'ausilio di finalità, ossia senza che agisca come asse portante un *telos veritativo*, rispetto al quale ogni stadio dell'evoluzione delle scienze costituirebbe un ulteriore avvicinamento rispetto al precedente. Pertanto, l'evoluzione delle scienze non rappresenterebbe, come invece si riteneva in passato, un *andare-sempre-più-vicini-alla-verità*.

Queste idee vengono espresse da Kuhn solamente nell'ultimo capitolo del suo capolavoro, e, a mio giudizio, non condizionano tutta una serie di guadagni essenziali del libro.

Le conclusioni che ho tratto, dopo aver meditato per un quinquennio il libro di Kuhn, sono le seguenti: le convinzioni che vengono espresse nel capitolo finale (che sono, se non drasticamente disteleologiche in senso globale, tuttavia nettamente afinalistiche), più che le conseguenze necessarie scaturenti dalla sua rigorosa trattazione epistemologica, risultano essere espressioni di determinate convinzioni metafisiche di segno negativo, che risultano essere introdotte come meri presupposti. Ma, a mio giudizio, il libro di Kuhn reggerebbe benissimo anche mettendo in parentesi le sue conclusioni, in quanto queste *portano la discussione su un altro piano*, operando una *metabasi*, appunto con una serie di presupposti non motivati, e comunque non criticamente e adeguatamente fondati.

Kuhn stesso, però, al quale ho scritto questo, mi ha risposto che rimane molto perplesso sul fatto che si possa accettare tutto il suo libro e non le conclusioni. Ecco le sue precise parole: «I'm a bit perplexed about how you can accept so much of the book and still reject the last chapter quite so completely. Though the position taken in that chapter

is very imperfectly worked out, requiring much further development and doubtless also modification, some such evolutionary viewpoint seems to me an inevitable consequence of the parts of the book you accept».

Queste parole di Kuhn, quindi, sembrerebbero dare ragione a quanti sono rimasti turbati dalla lettura in chiave epistemologica della storia delle interpretazioni di Platone da me presentata, convinti che, accettando i canoni epistemologici kuhniani, *si rinuncia alla ricerca della verità*. Di conseguenza, proprio per questo è necessario che io prenda una chiara posizione di fondo.

Quali che siano le conclusioni «metafisiche» alle quali Kuhn nell'ultimo capitolo della sua opera crede di poter pervenire, se ci si mette nei loro confronti in una posizione di *epoché*, e se si rimane rigorosamente su un piano epistemologico, emerge quanto segue.

L'evoluzione delle dottrine scientifiche ha un duplice obiettivo. a) In primo luogo, punta su una *coerenza* logica dei vari concetti di cui gli studiosi si servono come di strumenti di ricerca. b) Inoltre, mira ad una *consistenza*, ossia ad una corrispondenza il più possibile adeguata *fra i concetti e i dati di fatto* che caratterizzano l'oggetto di ricerca.

Ebbene, io credo che non ci sia nessuno che ritenga di poter negare che proprio queste costituiscano le linee di forza secondo cui si muovono *tutte quante le indagini scientifiche*, le quali cercano, in effetti, di rendere *sempre più coerenti e consistenti i concetti di cui si servono*. Il non-scientifico, per contro, è proprio ciò che è *incoerente e inconsistente*.

Inoltre, ritengo che non ci sia nessuno di coloro che credono nella valenza *intenzionale* (in senso veritativo) del pensiero umano, che possa negare che la verità (intesa come *adeguazione* dell'intelligenza umana alla realtà di cui fa indagine) si possa cercare, a livello scientifico, se non mediante teorie che risultino *sempre più coerenti e consistenti*.

Allora, sono ben evidenti le conseguenze di carattere epistemologico che devono trarre tutti coloro che fanno ricerche scientifiche con consapevolezza critica.

Le divergenze, di conseguenza, si pongono sul piano metafisico.

In particolare, io sono convinto che la *coerenza* e la *consistenza*, se vengono considerate dal punto di vista metafisico, possono venir interpretate come capaci di portare le ricerche scientifiche nella dimensione veritativa, o comunque *nel giusto rapporto intenzionale con la verità*.

Alle conclusioni che Kuhn trae nell'ultimo capitolo del suo capolavoro ribatterei, *ad personam*, per concludere, quanto segue. Le analisi da lui fatte sulla scienza e sui modi in cui essa procede, *proprio nella misura in cui sono più coerenti e consistenti delle precedenti, ci avvicinano maggiormente alla «cosa in sé», almeno in alcuni casi*.

In questo senso, Kuhn non può negare la dimensione veritativa alla sua teoria, ossia non può non ammettere che essa guadagni una *adequatio ad rem* più delle precedenti, ossia che faccia meglio capire *la natura della scienza*, e proprio mostrando quei tratti problematici di essa, ben diversi da quelli che fino all'inizio del nostro secolo si ritenevano indiscutibili.

E lo stesso vale per un certo tipo di indagine che cerchi di essere sempre più coerente e consistente.

In ogni caso, i guadagni che l'applicazione dei canoni kuhniani alla storia delle ricerche su Platone comporta, e la maniera in cui essa aiuta a comprendere in modo particolarmente illuminante la situazione attuale degli studi su Platone, sono di straordinaria portata, come molti lettori del mio libro hanno ammesso.

7. Conclusioni

A questo punto non ritengo utile chiamare in causa anche i pregiudizi di carattere ideologico-politico che hanno ispirato molti degli articoli presentati dai quotidiani in occasione della pubblicazione dell'edizione di *Tutti gli scritti* di Platone da me curati. Su questo tema, semmai, ritornerò un'altra volta.

A conclusione, voglio solo rispondere a una domanda che mi è stata posta da alcuni amici: e la famosa «ironia» platonica, che è una vera e propria cifra emblematica dei suoi dialoghi, non vi turba? In quale modo potete dire che essa non intacca e non guasta quello che voi chiamate «sistema» di Platone?

A questa domanda ho già più volte risposto, e qui non posso se non richiamare alcune delle cose già dette.

Anche a questo riguardo c'è un passo di Goethe molto bello, che ripete, in riferimento all'ironia platonica, le stesse cose che dice Leibniz a proposito del «sistema». Goethe scrive: «Certamente chi sapesse spiegare che cosa uomini come Platone hanno detto sul serio, per ischerzo, o in modo semischerzoso, e che cosa hanno detto per convinzione oppure per semplice modo di dire, ci renderebbe uno straordinario servizio e porterebbe un contributo infinitamente grande alla nostra cultura»⁶⁵.

Ebbene, la nuova interpretazione risolve bene anche questo problema: sono appunto le dottrine non scritte che, ancora una volta, aiutano a trovare quella risposta che cercava Goethe.

Faccio un solo esempio, a mio avviso molto eloquente.

In uno dei passi-chiave del *Filebo*, in cui Platone dovrebbe definire il Bene, ossia indicare in che cosa consista la sua definizione, egli non si rifugia, come ha fatto nella *Repubblica*, in una immagine, e non gioca con mere allusioni o con spostamenti di luogo in cui vengono dati i segnali con intrecci assai complessi⁶⁶, ma fa un *gioco ironico splendido*, che in modo addirittura paradigmatico ci fa vedere anche le regole con

⁶⁵ *Goethes Werke*, XXXII, p. 140 (ed. che fa parte della grande collana «Deutsche National-Litteratur, historisch-kritische Ausgabe»).

⁶⁶ Si vedano soprattutto i documenti che riporto e illustro nel mio volume *Per una nuova interpretazione...* (1991), cit., pp. 315-361.

cui egli imposta questi tipi di gioco e come proprio le dottrine non scritte ci forniscano la chiave per intenderle⁶⁷.

Ricordo che la definizione esoterica del Bene che dava Platone nelle sue lezioni accademiche era la seguente: il *Bene* è l'Uno, la Misura di tutte le cose⁶⁸.

Ebbene, nel passo-chiave del *Filebo* di cui ho detto⁶⁹, Platone dice di essere giunto ormai «nei vestiboli del Bene e della sua dimora»⁷⁰. Si tratta di spiegare il Bene, che è causa di ogni «mescolanza», da cui deriva la natura di ogni realtà. E Platone, per far capire la natura di tale causa, fa richiamo alla «verità», e poi a quella «cosa di maggior valore», che era appunto quella che non voleva mettere per iscritto, almeno nella maniera usuale e in maniera esplicita, e quindi alla «natura della misura e della proporzione».

E con questo saremmo proprio giunti alla definizione del Bene.

Ed ecco come Platone fa il suo gioco ironico.

Subito dopo aver fatto richiamo alla natura della misura e della proporzione, scrive: «E ora la potenza del Bene *ci è sfuggita nella natura del Bello*; infatti misura e proporzione risultano essere, dappertutto, bellezza e virtù»⁷¹.

Ma per Platone (come in generale per il Greco classico) il Bene e il Bello coincidono. Il Bello è una delle più significative manifestazioni del Bene, come dimostrano il *Simposio*, il *Fedro* e la stessa *Repubblica*. Pertanto, nel passo del *Filebo*, ben lungi dal venir fatto «fuggire» e dal venir «nascosto» nel Bello, il Bene viene presentato e fatto comprendere, proprio nella sua dimensione più visibile del Bello.

E il gioco ironico, veramente splendido, qui si rivela in modo perfetto: *si finge di nascondere proprio per rivelare*.

E a conclusione del passo di cui stiamo parlando, Platone si spinge addirittura a chiamare in causa tutti i concetti-chiave della sua protologia, ma in modo tale che, nell'ambito del gioco ironico in cui li colloca, potevano venir recepiti per allusione solo da coloro che, per altra via, ossia mediante l'oralità (le lezioni dell'Accademia), ne erano a conoscenza.

Ecco il testo: «Dunque, se non possiamo afferrare il *Bene* con una Idea unica, dopo averlo colto in tre, ossia nella *Bellezza*, nella *Proporzione* e nella *Verità*, diciamo che questo come un *Uno* (!) è giustissimo che lo consideriamo come causa di ciò che è nella mescolanza, ed è a motivo di esso *in quanto è Bene* (!), che la mescolanza diventa tale»⁷².

⁶⁷ Cfr. *ibid.* 10, pp. 445-453.

⁶⁸ Si vedano i documenti riportati da H. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone, Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534 B 3-D 2*, trad. di E. Peroli, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1989; 1992³.

⁶⁹ *Filebo*, 64 A-65 A.

⁷⁰ *Filebo*, 64 C.

⁷¹ *Filebo*, 64 E.

⁷² *Filebo*, 65 A.

Rimando ad altri miei scritti il lettore che voglia un esame analitico del passo, che in questa sede, al fine dello scopo che mi propongo, è di per sé sufficiente⁷³.

Voglio invece concludere, dicendo che, dunque, quella spiegazione di ciò che Platone ha detto sul serio, per ischerzo, in modo semischerzoso, che Goethe tanto avrebbe desiderato, non può venire da alcun ingegno di interprete che si collochi su un piano metastorico di pura teoresi, ma solo da un adeguato richiamo a ciò che Platone diceva all'interno dell'Accademia, e che intendeva mantenere nell'ambito dell'oralità.

Insomma: dobbiamo rileggere i dialoghi platonici, entrando anche noi, in qualche modo, nell'Accademia.

Il primo che ha intuito questo in modo chiarissimo è stato nientemeno che Nietzsche, negli anni Settanta del secolo scorso⁷⁴, ma è rimasto inascoltato per tanto tempo. Voglio riportare anche qui questo passo, che ho riportato già a partire dalla quinta edizione della mia *Storia della filosofia antica* e in altri miei scritti, ma non nel mio libro su Platone, e che molti ancora ignorano.

Nietzsche presenta il primo significativo tentativo di rovesciare il paradigma schleiermacheriano della preminenza e dell'autosufficienza degli scritti, sia pure in forma di presentimento, ma con un intuito di una ingegnosità veramente straordinaria: «L'intera ipotesi [scil. quella di Schleiermacher] sta in contraddizione con quella che sta nel *Fedro*, ed è sostenuta con una falsa interpretazione. Infatti Platone dice che lo scritto ha un suo significato solo per colui che già sa, come mezzo di richiamo alla memoria. Perciò lo scritto più perfetto deve imitare la forma dell'insegnamento orale: proprio al fine di ricordare il modo in cui colui che conosce è diventato conoscente. Lo scritto deve essere 'un tesoro per il richiamo alla memoria' per chi scrive e per i filosofi suoi compagni. Invece per Schleiermacher lo scritto deve essere il migliore in secondo grado, per portare colui che non sa al sapere. La totalità degli scritti ha dunque una finalità generale di insegnamento e di educazione. Ma, secondo Platone, lo scritto in generale non ha una finalità di insegnamento e di educazione, ma soltanto la finalità di richiamare alla memoria per colui che è già educato e possiede conoscenza. La spiegazione del passo del *Fedro* presuppone l'esistenza dell'Accademia, e *gli scritti sono mezzi per richiamare alla memoria per coloro che sono membri dell'Accademia*»⁷⁵.

Che una tale intuizione, che entra in pieno nel giusto circolo erme-

⁷³ Si vedano le ulteriori indicazioni che fornisco in *Per una nuova interpretazione...* (1991), cit., pp. 447-453.

⁷⁴ Nietzsche aveva tenuto corsi su Platone all'Università di Basilea nei semestri invernali 1872-73, 1873-74 e nel semestre estivo 1876. Sono stati di recente tradotti anche in lingua italiana: *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, a cura di P. DI GIOVANNI, Bollati-Boringhieri, Torino 1991.

⁷⁵ F. NIETZSCHE, *Gesammelte Werke*, Musarion Ausgabe, vol. IV, p. 370. (Si può vedere il passo anche nell'ed. it., citata alla nota precedente, a p. 46).

neutico in cui bisogna entrare per leggere Platone, abbia impiegato tanto tempo per giungere a maturazione a livello delle ricerche scientifiche, non deve stupire. Come ho già avuto occasione di ripetere più volte, nella storia delle scienze si verificano molto spesso fenomeni di presentimenti e di anticipazioni, in tempi ancora prematuri per un cambiamento del paradigma predominante (l'esempio di Aristarco che in Grecia intuì il paradigma eliocentrico diciotto secoli prima della rivoluzione copernicana è un caso-limite, ma veramente emblematico).

Gaiser come motto allusivo per una lettura di Platone indicava il frammento 93 Diels-Kranz di Eraclito riferito agli oracoli del dio di Delfi: «Non afferma né nasconde, ma lascia intendere per cenni»⁷⁶. E davvero per i suoi concetti protologici Platone fa così.

Ma io metterei come motto allusivo, ancora più radicale e veramente esemplare in tutti i sensi, un verso dell'*Agamennone* di Eschilo: «*io volentieri a coloro che sanno parlo, a coloro che non sanno mi nascondo*»⁷⁷.

E nei suoi scritti, per quanto concerne le cose ultimative, Platone ha fatto esattamente questo, e lo ha detto con tutta chiarezza nell'autotestimonianza del *Fedro*: «*I migliori degli scritti non sono altro che mezzi per un richiamo alla memoria di coloro che già sanno*»⁷⁸.

⁷⁶ K. GAISER, *Platone come scrittore filosofico*, con una Premessa di M. Gigante, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 89.

⁷⁷ ESCHILO, *Agamennone*, 38 s.

⁷⁸ *Fedro*, 275 D.

Alcune pagine della
Postfazione all'edizione tedesca di questo libro *

di

Josef Seifert **

L'opera qui presentata ha avuto nell'edizione originale italiana un successo addirittura incredibile. In un brevissimo scorcio di tempo sono apparse dieci edizioni di questo libro straordinariamente leggibile, e tuttavia rigorosamente scientifico, che ci è stato donato dallo studioso milanese Giovanni Reale come *summa* dei suoi pluridecennali studi platonici. La traduzione finalmente disponibile di quest'opera significativa la renderà accessibile al lettore di lingua tedesca, facendo così capire i motivi del successo del libro in lingua italiana.

Scopo di questa postfazione non può essere quello di integrare l'autorevole e profonda introduzione a questo libro con un'ulteriore introduzione scientifica. I meriti straordinari di Reale per la *Platon-Forschung* vengono infatti convenientemente riconosciuti dal professor Hans Krämer, uno dei più competenti studiosi platonici attuali. Piuttosto, nella qualità di curatore, io potrei rinviare a un ulteriore valore speciale di questa importante opera: essa non è soltanto uno studio erudito, ma rappresenta anche un importante contributo alla teoria della storia della filosofia e alla metafisica.

La «nuova interpretazione di Platone» di Reale ha destato l'interesse particolare dell'Accademia filosofica internazionale del Principato del Liechtenstein, prevalentemente dedita alla filosofia sistematica, anche e soprattutto perché questa interpretazione è pervasa da una passione filosofica che non mira a comprendere Platone su un piano puramente storico, bensì procede nella prospettiva delle cose stesse di cui si occupa Platone¹. In questo senso, per Reale la filosofia di Platone è una miniera di conoscenze e di vedute sulla realtà stessa. Certo, questa

* G. Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons*. Übersetzt von L. Hölscher. Eingeleitet von H. Krämer. Herausgegeben von J. Seifert. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn-München-Wien-Zürich 1993. Nachwort des Herausgebers, pp. 541-548. Traduzione delle pagine della *Postfazione* di Vincenzo Cicero.

** J. Seifert è Rettore della «Internationale Akademie für Philosophie» del Principato del Liechtenstein. Un catalogo delle sue opere si trova in *Essere e Persona*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 583-598.

¹ Proprio grazie a questo obiettivo specificamente filosofico delle sue opere storiche, il professor Giovanni Reale ha ricevuto nel 1984 il premio «Aletheia».

istanza filosofico-sistematica di Reale non emerge innanzitutto in forma di pensiero teoretico o filosofico-sistematico originale; essa è però chiaramente riconoscibile nella modalità co-filosofante in cui Reale attua la sua interpretazione. A ciò si connettono strettamente due meriti particolari, che io ora menzionerò, per poi passare alla loro illustrazione.

In primo luogo, Reale è riuscito a interpretare in un senso completamente nuovo e oggettivo la teoria epistemologica di Thomas Kuhn, la quale, nella sua fisionomia originaria, dev'essere intesa nel senso di un relativismo storico, almeno nella misura in cui viene applicata alla scienza e alla filosofia in generale. Reale libera la teoria kuhniana dal relativismo che vi è implicito, e con ciò la rende feconda per una conoscenza scientifica oggettiva — in vista di tale scopo, a dire il vero, egli deve operare una considerevole trasformazione della teoria kuhniana del rapporto tra scienza normale e rivoluzioni scientifiche².

In secondo luogo, Reale sviluppa un'interpretazione di Platone convincente sul piano del contenuto. Interpretazione che in numerosi punti segue la Scuola di Tubinga e i connessi risultati riguardo al ruolo dominante giocato nella filosofia platonica dai «Numeri ideali» e dai «Principi» che stanno al di sopra delle altre Idee³. A un tempo, però, questa interpretazione contiene elementi totalmente nuovi e presenta un impressionante collegamento di elementi classici e moderni dell'esegesi platonica.

Cominciamo dal primo di questi due contributi speciali di Reale.

Reale parte dall'idea kuhniana secondo cui la scienza normale compie singole osservazioni a partire dal punto prospettico di certe concezioni su una sfera della realtà — concezioni che Kuhn designa come paradigmi o modelli —, inquadrando le osservazioni stesse entro questo modello. Questo processo finisce quando i singoli risultati di osservazioni empiriche non sono più adatti a costituire le tessere del paradigma scientifico — considerato in analogia alla figura complessiva di un *puzzle* —; in questo caso, si fa strada la convinzione che i singoli risultati debbano costituire le tessere di un'altra figura. Di conseguenza, si va in cerca di un nuovo paradigma. A partire dallo *shock* per il non-poter-più-inquadrare i risultati empirici in un concetto-quadro abituale, appare improvvisamente, e per cause e fonti diverse, un nuovo concetto

² Andrebbe citata qui anche la critica di Karl Popper e Larry Laudan al relativismo di Kuhn — in proposito, peraltro, come mostra A. Lekka-Kowalik nel quadro della sua dissertazione (IAP 1993), il «modello reticolare» di Laudan e la sua critica al modello «gerarchico» e «granulare» della scienza conducono a un nuovo relativismo. Cfr. Larry Laudan, *Relativism, Naturalism and Reticulation*, in «Synthese», 71 (1987), pp. 221-234. Per l'eliminazione della verità oggettiva in Laudan cfr. in particolare L. Laudan, *Science and Values. The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*, Berkeley and Los Angeles, 1984), pp. 25 ss.

³ Secondo la Scuola di Tubinga, i Numeri ideali e i Principi sono ovviamente essi stessi delle Idee (più elevate) che, in quanto supreme, vengono soltanto poste in risalto rispetto alle altre Idee.

fondamentale, un nuovo paradigma, il quale talvolta conduce a una rivoluzione scientifica, come per esempio alla teoria della relatività di Einstein, alla teoria quantistica, alla scoperta di Parmenide e, poi, di Colombo della rotondità della terra (rotondità che solo più tardi poté essere verificata⁴), o all'immagine galileiana del mondo. Altri mutamenti di paradigma sono piuttosto modificazioni di modelli sussistenti e non conducono a nessuna trasformazione rivoluzionaria dell'immagine scientifica del mondo, come per esempio alcune più recenti teorie atomiche nella fisica. Anche questi, comunque, costituiscono un leggero mutamento di paradigma. Ora, secondo Kuhn, per i vecchi come per i nuovi paradigmi non esiste nessun criterio che giovi a stabilirne la verità; il loro ruolo è puramente funzionale, sono come reticoli diversi che, essi stessi inverificabili, possono però fungere in maniera più o meno idonea da schemi ordinativi per risultati empirici.

Reale procede dunque da questa teoria, ma la trasforma in diversi punti.

Innanzitutto, un considerevole elemento originale di Reale consiste nell'aver esteso alla storiografia, e in particolare all'interpretazione di Platone, la nota teoria di Thomas Kuhn sul ruolo dei paradigmi e dei mutamenti di paradigma nel quadro delle rivoluzioni scientifiche. Kuhn stesso, invece, aveva riferito la propria teoria epistemologica principalmente al campo della scienza naturale.

Reale interpreta la linea direttrice dell'interpretazione di Platone elaborata soprattutto dalla Scuola platonica di Tubinga nel senso — kuhniano — di un nuovo paradigma⁵. Secondo Reale, questo nuovo

⁴ Una siffatta verifica diretta è possibile soltanto nell'ambito di paradigmi immediatamente dati e controllabili — in questo caso: sensibilmente. Non soltanto Colombo, ma già Parmenide ha compreso, cioè scoperto, la forma sferica della terra. Eratostene aveva persino calcolato sul piano sperimentale, e in maniera abbastanza esatta, la circonferenza della terra, e aveva coltivato l'idea di una circumnavigazione della terra, che, ovviamente, è stato possibile realizzare solo in epoca moderna, in parte sulla base della conoscenza di questi antichi studi. Cfr. Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Neuausgabe Bd. 3 (Basel-Stuttgart, 1983), pp. 166-168.

⁵ Da allora in avanti, il discorso su un nuovo paradigma nella *Platonforschung* e sui paradigmi anteriori (soprattutto sul paradigma neoplatonico e su quello romantico) è stato accettato da molti: un motivo in più, forse, per riflettere attentamente sul suo senso. Cfr. Werner Beierwaltes, *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991; Michael Erler, *I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*, ivi; Hans Krämer, *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*, ivi; Maurizio Migliori, *Il «Parmenide» e le dottrine non scritte di Platone*, ivi; Giancarlo Movia, *Il «Sofista» e le dottrine non scritte di Platone*, ivi; Giovanni Reale, *Ruolo delle dottrine non scritte di Platone «Intorno al Bene» nella «Repubblica» e nel «Filebo»*, ivi; Giovanni Reale, *I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma*, ivi. [Questi saggi sono ora ripubblicati in: AA. VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. Reale, indici di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1994].

paradigma presenta due aspetti (sebbene egli non delimiti nettamente questi due punti di vista l'uno rispetto all'altro): da un lato, esso ha delle caratteristiche formali che consistono soprattutto nel fatto che i documenti sulle dottrine orali di Platone non vengono né contrapposti ai dialoghi platonici, né sostituiti a questi ultimi, bensì si cerca di ricostruire, a partire da documenti e dialoghi insieme, un'immagine complessiva e unitaria della filosofia platonica, e nel far ciò si presuppongono anche l'identità essenziale di questa filosofia attraverso tutti i periodi di composizione dell'opera platonica, la sua coerenza e compattezza di contenuto.

Dall'altro lato, sul piano del contenuto, il nuovo paradigma è caratterizzato dal fatto che la protologia — cioè, la concezione secondo cui per Platone ci sarebbero «Numeri ideali» e Principi al di là e (comunque, sotto un certo riguardo) al di sopra delle altre Idee⁶ — gioca al suo interno un ruolo dominante. Questo nuovo paradigma sarebbe così rivoluzionario che avrebbe condotto a una rivoluzione delle interpretazioni di Platone.

Reale ritiene quindi — e in ciò risiede un punto capitale della sua originalità e della sua divergenza dalla teoria kuhniana dei paradigmi⁷ — che il distacco dai vecchi modelli, possibile secondo lui unicamente sulla base del nuovo paradigma della *Platon-Forschung*, conferisca senso a ogni parte delle dottrine sostenute per iscritto e oralmente da Platone. Così, mentre Kuhn non riconosce nessuna giustificazione propriamente razionale ai nuovi modelli interpretativi, Reale invece è convinto che la propria interpretazione, appunto perché in grado di far risaltare tutte le parti della filosofia platonica nella loro intima connessione, confermi il paradigma tubinghese da lui stesso impiegato e la validità della sua interpretazione di Platone. La correttezza della nuova interpretazione di Platone, secondo il parere di Reale, è attestata dalla sua capacità di restituire, con l'aiuto del paradigma tubinghese da lui notevolmente ampliato, un'immagine della filosofia platonica più completa e più coerente di quella fin qui ricostruita dagli interpreti anteriori. Per quanto concerne gli aspetti formali del paradigma tubinghese, dunque, Reale li segue ampiamente; quanto al contenuto della sua esegesi di Platone, invece, la sua interpretazione ha condotto a una notevole trasformazione dell'originario paradigma tubinghese. I contenuti principali dell'esegesi realiana sono stati poi a loro volta recepiti dalla Scuola di Tubinga, tanto che oggi si potrebbe parlare di paradigma milanese-tubinghese, nel quale, accanto alle Idee e ai Principi, anche il Demiurgo e l'anima assumono un valore centrale, da interpretare in senso non mitologi-

⁶ Il Bene, che sarebbe identico con l'Uno, occuperebbe perciò il luogo più centrale nel regno delle Idee supreme, cioè dei Principi.

⁷ Nella postfazione alle ultime edizioni italiane di quest'opera, Reale oppone esplicitamente un netto rifiuto all'immagine evolucionistica del mondo e ad altri elementi della filosofia di Kuhn.

co⁸. Mediante la coerenza dell'esegesi platonica resa possibile dal nuovo modello interpretativo, e grazie alla quale è possibile disporre ogni tessera del *puzzle* della filosofia platonica, Reale cerca di consolidare la verità della «nuova interpretazione di Platone» nel senso della sua corrispondenza con il senso oggettivo della filosofia platonica. In altri termini, Reale separa la teoria kuhniana della scienza da una teoria della verità-coerenza, o meglio, da una teoria della verità-*puzzle* in quella implicita. Egli concepisce la congruenza di tutte le parti di una interpretazione di Platone nel senso di una teoria classica della scienza, all'interno della quale la coerenza interna di una spiegazione quanto più possibile completa di una grande filosofia ha valore solo nella misura in cui essa si collega alla correttezza di questa interpretazione, nel senso della sua corrispondenza con il contenuto oggettivo della filosofia di volta in volta in questione. Reale intende quindi la coerenza della sua interpretazione come segno e, insieme, come frutto della sua correttezza, e introduce perciò implicitamente una serie di interessanti presupposti filosofici ed ermeneutici.

Se si volesse esporre in forma sistematica la concezione teoretico-scientifica mediante cui Reale approfondisce ed estende l'impostazione kuhniana, si potrebbe dire: Reale concepisce il compito dell'interpretazione come determinato non soltanto dallo scopo di sviluppare un'interpretazione quanto più possibile coerente e comprensiva, nella quale ogni tessera e ogni singola conoscenza si adattano a un'opera data. Per lui non si tratta semplicemente di sostituire vecchie esegesi platoniche, dipendenti da paradigmi storicamente condizionati, con interpretazioni dall'identico tenore, ma nuove e contenutisticamente opposte; Reale vede piuttosto il compito della *Platon-Forschung* in un'interpretazione platonica adeguata, da intendere nel senso della teoria della verità-corrispondenza e della correttezza.

Anzi, ancora meglio: Reale intende il compito dell'interpretazione di grandi filosofi nel senso di uno sforzo genuinamente filosofico, il cui scopo vero e proprio è insito nella conoscenza filosofica della realtà stessa. In definitiva, dunque, a Reale importano la coerenza esplicabile innanzitutto mediante le cose stesse e i veri punti di vista della filosofia platonica. Sotto questo riguardo, il suo tipo di interpretazione platonica potrebbe avere un rapporto essenziale stretto più con la grande tradizione occidentale dei «commentari» che con una storia, diltheyanamente orientata, della storia della filosofia; in ogni caso, ciò vale per l'istanza genuinamente filosofica che sta dietro questo libro, istanza che si differenzia da ogni interpretazione «puramente storica» e da ogni mera riproposizione vissuta dell'attività filosofica platonica nel senso di un Berti o

⁸ Certo, nel quadro della Scuola di Tubinga, anche prima dell'influsso di Reale, l'anima giocava in Gaiser un ruolo molto importante, e Krämer ha ampiamente accolto, nella propria esegesi di Platone, il senso e il ruolo del Demiurgo come lo intende Reale. Di conseguenza, le differenze che inizialmente sussistevano tra Milano e Tubinga sono andate sempre più riducendosi.

di uno Schleiermacher⁹. Grazie all'idea implicita di una *philosophia perennis* — che da Reale viene interpretata in senso lato e che significa una sostanza filosofica valida in modo permanente, la quale però, a un tempo, viene integrata, impreziosita e ampliata attraverso nuovi contributi filosofici e nuove prospettive storico-filosofiche —, il tipo di interpretazione platonica di Reale si differenzia anche essenzialmente da una teoria dialettica, hegelianamente improntata, della storia della filosofia.

Come agisce concretamente questa visione filosofica del compito dell'interpretazione sull'esegesi platonica di Reale? Per rispondere a tale domanda ci serviamo di un esempio. Reale rifiuta l'interpretazione originariamente sostenuta dalla Scuola di Tubinga¹⁰, e ispirata alla *communis opinio*, secondo cui il Demiurgo, il padre e creatore del Tutto che gioca un ruolo dominante nel *Timeo*, sarebbe un mero mito. Perché? In termini molto succinti possiamo dire: per il motivo puramente filosofico e assolutamente convincente che né i Principi e i Numeri ideali né le altre Idee eterne — in quanto pure cause formali — sono sufficienti a spiegare il mondo. La genesi del mondo ha bisogno anche di una spiegazione mediante una causa efficiente. Il Demiurgo, dunque, in quanto è quell'unica Causa efficiente che trasfonde il regno delle Idee eterne nel mondo sensibile, gioca per motivi puramente filosofici un ruolo indispensabile all'interno della metafisica platonica, e la dottrina platonica della creazione si riferisce a una legge ontologica oggettiva e necessaria con riguardo alle specie e all'ordine delle cause. Poiché Platone, a proposito di questa necessità metafisica oggettivamente sussistente, parla di una specie di «creazione del mondo da parte di una persona» (da parte del Demiurgo, che Platone definisce «padre e creatore del Tutto») e colloca in molti modi la dottrina del Demiurgo all'interno di un più ampio nesso filosofico tra anima e mondo materiale, ecco che, secondo Reale, non c'è nessun motivo per liquidare questa dottrina come mero mito. Di conseguenza, Platone non ha inteso tale dottrina come mito.

Alla luce dell'ultimo esempio citato è forse possibile interpretare persino l'*opus magnum* di Reale nel senso che il suo autore interpreta la verità filosofica come fondamento ultimo della coerenza, almeno quando si consideri la sua interpretazione nel suo significato autenticamente filosofico. Non si corre il rischio di sbagliare se si legge Reale nel senso che egli ha considerato (fino a un certo grado) i limiti della coerenza filosofica di un'interpretazione e, a un tempo, (in misura invece indeterminata) i limiti di una filosofia sistematica come limiti della loro adeguatezza alla realtà, senza identificare il concetto della coerenza

⁹ È forse Balduin Schwarz a sostenere con la massima decisione questo ideale di ricerche storico-filosofiche, tanto in una serie di saggi pubblicati, quanto anche nelle sue lezioni finora inedite sull'intera storia della filosofia, le quali si trovano nel Balduin Schwarz-Archiv della «Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein».

¹⁰ Nel frattempo, la Scuola di Tubinga è divenuta molto aperta riguardo a questo aspetto dell'interpretazione platonica di Reale.

con quello dell'adeguazione in rapporto alla realtà. Interpretazioni platoniche che ricostruiscono una filosofia non convincente filosoficamente né scevra da contraddizioni in senso logico-formale e logico-materiale¹¹, sono considerate da Reale, anche dal punto di vista dell'adeguazione ermeneutica, come insufficienti, tanto più che egli scorge persino nell'opera di Platone la mancanza di un ulteriore grado più elevato, ultimo, di coerenza metafisica. Si potrebbe così affermare: Reale si attende dalla filosofia ideale in quanto tale una coerenza perfetta: da una filosofia platonica adeguatamente interpretata, egli si attende un più alto grado di coerenza.

Il grado di coerenza che ci si deve attendere non da *la* filosofia in quanto tale, bensì da una filosofia empiricamente data, al fine di poter assumere che la si è interpretata adeguatamente, può essere conosciuto soltanto entro un procedimento complesso che prenda in considerazione il contenuto di una dottrina filosofica, le sue fonti e la sua dignità, la serietà dello sforzo a raggiungere la verità e la credibilità del suo autore¹². Infatti, una filosofia poco significativa, cattiva o confusa, non può essere interpretata come se fosse coerente. E anche in una significativa filosofia concreta, come in quella di Kant, si possono scoprire contraddizioni.

L'ideale realiano di un'interpretazione di Platone la quale scorga un criterio di correttezza ermeneutica in un grado elevato di coerenza interna — coerenza che sarebbe impensabile senza un'ampia adeguatezza alla realtà —, presuppone non soltanto la coerenza della verità e del-

¹¹ Con l'espressione «logica materiale», sulla scorta del logico Alexander Pfänder, intendiamo leggi logiche contenutistiche che, indipendenti da leggi logiche puramente formali, sono dunque determinate a partire dalla struttura logica della realtà e delle singole cose. In tal senso, sarebbe illogico dire prima che un uomo sarebbe in uno stato vegetativo permanente, e poi dire che starebbe per commettere un delitto. Secondo le leggi di logica puramente formale, nulla impedisce che entrambe queste affermazioni siano vere. Secondo la logica materiale, invece, è illogico, anzi assurdo, collegarle insieme. Infatti, progettare un delitto presuppone una coscienza che manca a colui che si trova nello stato descritto. Nella vita ordinaria noi osserviamo migliaia di tali leggi logico-materiali, le quali fanno sì che alcune dimostrazioni siano logiche e che altre affermazioni o altri argomenti siano illogici.

¹² In questo senso è in sé degno di lode che J. Mittelstraß e G. Patzig abbiano motivato il loro rifiuto dell'autenticità delle dottrine platoniche tradite oralmente per la loro inferiore dignità filosofica. Cfr. per esempio W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, in part. pp. 38-50, 97, 197. Sono tuttavia certamente legittimi i moniti di H. Krämer verso i restringimenti sistematici e giudizi valutativi prematuri presso gli interpreti di antichi filosofi, soprattutto quando questi derivano da un'incomprensione della speculazione platonica sui numeri ispirata ai Pitagorici, o addirittura da pregiudizi antimetafisici e pragmatistici e da un rifiuto del concetto di verità come corrispondenza (e quindi del nucleo della filosofia platonica), offuscando così i risultati degli autori in questione. Cfr. H. Krämer, *Kritische Bemerkungen zu den jüngsten Äußerungen von W. Wieland und G. Patzig über Platons ungeschriebene Lehre*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», 74 (1982), pp. 579-592, in part. pp. 585-588.

l'essere, ma anche la capacità e l'intenzione di grandi filosofi di corrispondere alla realtà e di delinearne un'immagine il più possibile coerente e adeguata. Se, in contrapposizione a ciò — per esempio, nel senso della Scuola di Leo Strauß¹³ —, si ipotizzasse che degli autori filosofici, in parte per paura delle conseguenze socialmente negative delle loro idee personali, in parte per paura della società, hanno voluto nascondere le conseguenze distruttive della loro filosofia vera e propria, e nei loro scritti essoterici e in malafede hanno perciò delineato della realtà soltanto un'immagine più o meno coerente che poi rigettano nelle loro dottrine esoteriche e nel senso segreto delle loro opere volgarizzate, allora una filosofia platonica intesa sulla base di tali canoni ermeneutici non potrebbe essere interpretata come totalità coerente.

L'interpretazione platonica di Reale presuppone dunque tanto la comprensione della struttura oggettiva dell'ordine causale del mondo, quanto anche una motivata fiducia nell'onestà di Platone e nella sua capacità di intendere delle connessioni oggettive (capacità naturalmente che lo storico deve documentare attraverso molti testi).

Così, come mostra il nostro esempio dell'interpretazione realiana della posizione del Demiurgo nella metafisica platonica, conoscenze puramente filosofiche sulla realtà divengono di fatto per Reale il criterio della ricerca storico-filosofica. Una simile interpretazione schietta e lineare viene rifiutata da pensatori come Leo Strauß nel quadro di un'ermeneutica che non si fida dei documenti essoterici principalmente per motivi innanzitutto filosofici¹⁴. Il modello interpretativo di Reale segue tuttavia simili principi ermeneutici, come li segue pure lo stesso Platone dei dialoghi¹⁵.

Nella sua applicazione della teoria kuhniana delle rivoluzioni scientifiche e delle continue evoluzioni, Reale introduce una teoria ermeneutica completamente nuova rispetto a Kuhn e, a mio avviso, di gran lunga migliore. Per questa teoria si può citare l'opinione di Gadamer, se-

¹³ Oltre a Strauß, una tale teoria ermeneutica è stata sviluppata in forme diverse anche da F. Nietzsche, K. Marx, S. Freud, C.G. Jung e altri.

¹⁴ La Scuola di Strauß contrappone il Platone essoterico al Platone esoterico. Di conseguenza, gli scritti essoterici di Platone sarebbero stati rivolti a ogni uditore e a ogni lettore, ma avrebbero contenuto nel loro senso manifesto solo la filosofia apparente di Platone; invece la filosofia non scritta, esoterica, di Platone, ma anche l'interpretazione più profonda dei dialoghi platonici, conterrebbero una filosofia radicalmente diversa. Mentre gli scritti essoterici di Platone, per esempio l'*Apologia* — ovvero, la sua interpretazione ingenua —, avrebbero idealizzato Socrate, la filosofia esoterica di Platone avrebbe invece criticato Socrate con veemenza; essa potrebbe essere accertata soltanto da un'interpretazione più esatta, più intelligente e più critica degli scritti platonici, anche con l'aiuto della tradizione orale. Così, per esempio, Thomas West nel suo libro su Socrate e sull'*Apologia* ritiene di poter dimostrare da numerosi brani di quest'opera che Socrate per Platone non sarebbe affatto un ideale, bensì in realtà un distruttore radicale e una figura negativa.

¹⁵ Sulla complessa teoria ermeneutica platonica in rapporto allo scritto e alla parola, Reale in questo libro adduce molti documenti testuali e molte argomentazioni interessanti.

condo cui una buona interpretazione può intendere un testo soltanto alla luce delle cose stesse intorno a cui verte il testo. Si tratta di un eccellente principio ermeneutico, al quale certo, secondo la mia convinzione, quella comprensione del compito ermeneutico che guida Gadamer in senso immanentistico — che mette cioè in discussione l'esistenza di una verità sovrastorica — non è in condizione di dare un sufficiente fondamento razionale; secondo la comprensione dell'ermeneutica, infatti, ogni interpretazione accade a partire da prospettive storiche in continuo mutamento, e perciò non può mai raggiungere le «cose stesse»¹⁶. Reale, dunque, modifica anche la teoria ermeneutica gadameriana delle cose stesse come misura dell'interpretazione, intendendola in senso più letterale.

Si potrebbe anche dire che Reale, nella sua comprensione del compito dell'interpretazione «conforme alla cosa» di un filosofo, implica una nuova comprensione del concetto popperiano di approssimazione alla verità. Infatti, nel grado di coerenza interna di una interpretazione — grado che va di volta in volta verificato —, quest'ultima si approssima anche alla verità di una filosofia; e solo nella misura in cui dalla filosofia interpretata viene raggiunta, almeno approssimativamente, la verità sulle cose stesse, in essa risiede anche una genuina coerenza.

Per contro, si potrebbe obiettare con la *Dottrina della scienza* di Fichte: anche dei falsi sistemi su spiriti dell'aria possono essere intimamente coerenti, ma non per questo sono veri. A ciò, sulla scorta del modello interpretativo che sta alla base dell'opera di Reale, si potrebbe forse replicare: coerenza senza verità è pensabile solo all'interno di molte teorie limitate, ma non all'interno di una dottrina filosofica e metafisica che miri alla totalità della realtà; soprattutto, non è pensabile riguardo a quelle verità che Reale chiama «verità innegabili» — perché non possono essere negate senza contraddizione —, come fa per esempio anche Aristotele nel libro Γ della *Metafisica* riguardo al principio di contraddizione. In ultima analisi, una filosofia possiede la misura della sua coerenza non in sé, ma solo nella misura della verità sulle cose stesse. Solo la realtà e la verità sono coerenti in senso pieno¹⁷.

Il legame tra coerenza e verità come corrispondenza è pienamente evidente quando si riconosce non solo che ogni negazione delle «verità innegabili» porta con sé inevitabilmente contraddizioni logico-formali, ma anche che coerenza, per Reale, non significa soltanto assenza puramente logico-formale di contraddizioni — così rara è anche questa proprietà nei sistemi filosofici —, ma significa molto di più: coerenza indi-

¹⁶ Cfr. al riguardo una critica, a mio parere legittima, in H. Krämer, *Kritische Bemerkungen*, cit., p. 583.

¹⁷ È degno di nota il fatto che non soltanto Hegel nel suo profondo principio secondo cui la verità sarebbe il Tutto, ma anche il grande teologo cattolico A. Möhler nella sua *Symbolik* era completamente guidato dall'idea che la coerenza più autentica può risiedere solo nella verità e la verità solo in un Tutto perfettamente coerente.

ca qui infatti una unità e un'armonia logico-materiale che cresce a partire dalle cose e dai rapporti intelligibili tra esse, cioè una congruenza delle parti di una teoria che può essere effettivamente raggiunta solo quando, come nel caso dell'esempio addotto in precedenza, si comprende l'essenza della causalità, e perciò si comprende il fatto che, senza uno spirito vivente che agisca come causa efficiente, una causazione del mondo contenente l'essente individuale sarebbe impossibile per mezzo di idee astratte. Pertanto, l'interpretazione del Demiurgo in termini mitologici non è adeguata all'intero progetto filosofico di Platone e non è conforme alla verità delle cose.

In tal modo, ripensati da Reale, gli elementi degli schemi interpretativi kuhniani sono in grado di spiegare l'obiettività e la correttezza di una determinata interpretazione di Platone — come pure, in generale, negli sforzi storico-ermeneutici per cogliere il senso autentico delle opere di un pensatore del passato, è possibile giungere a opinioni (*doxai*) ottimamente fondate, sebbene non del tutto sicure e spesso soggettivamente improntate. Il libro di Reale non sviluppa nei particolari tale concezione epistemologica, né la trasformazione delle idee di Kuhn in questa direzione — sebbene le ultime tre edizioni italiane dell'opera vi accennino; in ogni caso, però, Reale implica una siffatta concezione e trasformazione della teoria epistemologica di Kuhn. È questo il contributo di Reale alla correzione e riformulazione della teoria epistemologica kuhniana: egli la critica in maniera sottile e discreta, la libera dal suo relativismo e, con ciò, la trasforma radicalmente.

Anche riguardo al contenuto filosofico della sua esegesi di Platone, che in senso lato è metafisica e al riguardo della quale esso rivela un molteplice accordo con, e una parziale dipendenza da, gli studi platonici di Tubinga, Reale opera tuttavia qualcosa di totalmente nuovo. E questo non soltanto per la chiarezza penetrante, «latina», del suo percorso teoretico e della sua esposizione — qualità, queste, che non hanno pressoché nessun corrispettivo nella sfera della letteratura filosofica e storico-filosofica tedesca —, ma anche per le correzioni contenutistiche che Reale apporta all'esegesi platonica dell'originaria Scuola di Tubinga, correzioni che oggi da Krämer vengono accettate quasi *in toto*. Pur nell'entusiasmo per l'esegesi platonica di Tubinga, che Reale ha ampiamente assorbito nella propria esegesi, egli ha tuttavia dato essenziali contributi contenutistici che in parte sostituiscono, e in parte integrano l'interpretazione della Scuola di Tubinga con un'interpretazione «più classica»¹⁸ della filosofia platonica, e che oggi si connettono in un'armonia quasi completa entro quella nuova esegesi platonica che si potrebbe chiamare la Scuola platonica di Milano-Tubinga. L'importante partecipazione di Reale all'iniziativa italo-tedesca di rielaborazione della

¹⁸ Io intendo qui il termine «classico» non nel senso di filosofia antica, e, ovviamente, neanche nel senso delle più antiche esegesi platoniche basate su Schleiermacher o su Winckelmann, bensì nel senso di un puro criterio di valore dell'armonia e della correttezza interna, per i quali certamente gli antichi, l'epoca di Goethe e anche altre supreme creazioni spirituali continuano per noi a restare dei modelli.

nuova interpretazione di Platone risulta soprattutto dai già menzionati capitoli sul Demiurgo — il quale, nell'originaria interpretazione della Scuola di Tubinga, poteva sembrare una figura mitica —, ma che nell'esegesi di Reale appartengono al nucleo della filosofia platonica non meno che i temi dell'anima e dell'immortalità, i quali talvolta sono stati oggetti di profonde analisi anche nella Scuola di Tubinga¹⁹. Così non può essere giustificato il rimprovero mosso a Reale, per via della sua apertura verso Tubinga, secondo cui egli, a causa della sua ricezione di molti motivi della Scuola di Tubinga in favore di un sistema immanentistico e derivazionistico²⁰, avrebbe misconosciuto la dimensione trascendente della filosofia platonica (dimensione alla quale appartengono sia il ruolo centrale della giustizia e della moralità, della spiritualità e immortalità dell'anima, sia la schietta apertura di Platone, annunciata nel *Fedone*, alla parola divina che, giungendo dall'altra sponda, ci potrebbe illuminare intorno alla destinazione ultima della vita). A buon diritto si potrebbe dire che Reale ha aggiunto all'interpretazione platonica della Scuola di Tubinga una dimensione della trascendenza che poi è stata da questa stessa Scuola ampiamente integrata. Reale considera come assolutamente seri tutti i già citati contenuti dell'etica e della metafisica platonica (anima, immortalità, Demiurgo, eternità delle Idee), e cerca di mostrare che solo il senso filosofico interno di queste affermazioni platoniche sulla struttura della realtà consente di comprendere la filosofia e la metafisica platonica nella sua coerenza e consistenza²¹.

Non è ancora dato vedere quanto ampiamente questa nuova interpretazione di Platone, che viene accettata da un numero sempre crescente di studiosi platonici, influirà sull'interpretazione di Platone dei prossimi decenni. Da un punto di vista puramente filosofico, comun-

¹⁹ In H. Krämer, ma non in K. Gaiser.

²⁰ H. Krämer ha respinto questo rimprovero come infondato. È perciò fuori questione che Platone, tra le Idee (e quindi i Principi) e il mondo reale, ha assunto uno iato, e che le Idee, rispetto al mondo concreto e individuale, sono trascendenti. Altrettanto chiaro è che Platone anche nelle opere scritte (per esempio, in *Repubblica*, 509 B, nel *Parmenide*, nel *Filebo* e nella *Lettera VII*, 344 A 8 ss.) accenna a un dualismo dei Principi e sostiene pure la dottrina centrale della derivazione delle altre Idee dal Bene. Esorbiterebbe però dalla cornice di questa postfazione la decisione di indagare approfonditamente qui il rimprovero del sistema immanentistico e derivazionistico (il quale, tra l'altro, non può essere mosso né a Platone stesso, né ai suoi interpreti). Un volume di prossima pubblicazione sulla nuova interpretazione di Platone dovrebbe occuparsi accuratamente anche di questa problematica.

²¹ Come abbiamo visto, Reale poggia in molti modi la sua interpretazione sulle proprie vedute filosofiche, per esempio su quella per cui né le Idee né i Numeri ideali protologici in quanto tali possono effettuare la produzione del mondo, oppure su quella per cui lo spirito personale, l'anima, si differenzia essenzialmente dalle Idee universali. Reale interpreta i testi platonici e le testimonianze sulle dottrine orali di Platone alla luce di tali vedute filosofiche, e a un tempo mostra in che modo, da un punto di vista puramente ermeneutico, una tale interpretazione sia richiesta dalla coerenza e forza persuasiva della filosofia platonica, soprattutto anche dal legame tra dottrine scritte e dottrine non scritte di Platone. In ciò risiede un contributo non certo piccolo all'esegesi di Platone e alla teoria epistemologica.

que, l'interpretazione metafisica e coerente della filosofia platonica operata da Reale in quest'opera ha il significato di un evento importante, cosa che ha procurato all'autore di questo libro anche un sommo riconoscimento con l'assegnazione del Premio Fiuggi.

[...]

In forza dei suoi grandi meriti di cui abbiamo discusso, questo libro — che può essere considerato un capolavoro, anzi, forse come la più chiara e globale interpretazione di Platone che mai sia stata proposta — non soltanto manterrà forza e validità come uno dei punti più alti dell'interpretazione di Platone, ma sarà stimolo sia delle ulteriori ricerche di Reale, sia di una discussione vitale e vivace.

[...]

La presente opera, la cui versione tedesca è stata affidata dall'autore all'IAP e della cui pubblicazione in lingua tedesca questa Accademia è orgogliosa, può essere considerata come la *summa* degli ultradecennali e impressionanti studi platonici di Reale, ma, a un tempo, va vista anche come impulso e inizio dinamico di uno sforzo intensivo ulteriore teso alla comprensione di quel filosofo di cui Whitehead ha detto, non senza ragione: ogni altra filosofia occidentale non è altro che una serie di note in margine a Platone. Il libro costituisce una pietra miliare nella storia dell'interpretazione di Platone; la sua originalità, rispetto alla Scuola di Tubinga da Reale così tanto ammirata, può misurarla chi conosce l'introduzione di Reale al libro italiano di Krämer su Platone²², in cui vengono discusse alcune delle differenze sopra citate fra l'originaria interpretazione tubinghese e l'esegesi platonica di Reale. Da allora in avanti, attraverso una stretta collaborazione tra Tubinga e Milano, e attraverso l'effetto retroattivo delle esegesi di Reale sulla Scuola di Tubinga — alla quale Reale, a sua volta, deve moltissimo —, è sorta fortunatamente un'interpretazione sviluppantesi dinamicamente della filosofia platonica, la quale si può definire al meglio come l'esegesi moderna più articolata e più saldamente fondata di Platone, inteso come un metafisico classico e globalizzante, e che può essere chiamata l'interpretazione di Milano-Tubinga.

Grazie all'opera di Reale in particolare, Platone diviene chiaramente quel metafisico che sta in maniera decisiva alla base anche della metafisica di Aristotele²³ e della metafisica dell'Occidente cristiano che da Agostino giunge fino a Cartesio e Leibniz.

Il capolavoro di Reale è di una seducente bellezza linguistica e teoretica. La forza autentica e genuinamente filosofica di quest'opera significativa, tuttavia, consiste — ancor più che nella lotta per la corretta interpretazione di Platone — nello sforzo coronato da successo di giungere alla conoscenza filosofica della realtà stessa, la quale si incontra a ogni passo in quest'opera di somma leggibilità.

²² H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Introduzione e traduzione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1982, 1987², 1989³, 1993⁴, 1994⁵.

²³ Alla quale Reale ha anche dedicato studi approfonditi.

Recensione alla quinta edizione di questo libro *

di

Frank O'Farrell

Con osservazioni complementari a proposito di una parallela recensione pubblicata da «La Civiltà Cattolica» di

Giovanni Reale

Quest'opera imponente — non solo dal punto di vista quantitativo, ma anche da quello qualitativo, a motivo della sua ricchezza di contenuto, della capacità di portare chiarezza nel pensiero di Platone e di risolvere così tanti problemi apparentemente insolubili — un saggio al quale è stato assegnato il premio «Fiuggi» nel 1986 —, è un completamento d'obbligo in base alla logica dello sviluppo degli studi su Platone, sulla scia del libro epocale del co-fondatore (insieme a K. Gaiser) della scuola di Tubinga di studi platonici, Hans Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica* (Gregorianum, 66, 1986, pp. 159-162). (In appendice, pp. 707-720, viene riprodotta un'analisi di Hans Krämer, che apprezza sia il metodo adottato dall'Autore sia i risultati raggiunti, originariamente pubblicata in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1986, pp. 341-352).

Questo lavoro non rilegge semplicemente gli scritti di Platone alla luce e secondo il punto di vista del paradigma della Scuola di Tubinga, ma mette in opera questo sulla base di precisi principi dell'epistemologia contemporanea, il che, in modo convincente, rende l'impresa nettamente scientifica e, altamente leggibile, persino affascinante, risolvendo con apparente facilità e chiarezza, sottolineate dall'uso appropriato del corsivo, così tanti aspetti che in Platone erano enigmatici.

Questi principi epistemologici sono quelli formulati da Thomas Kuhn in *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Chicago University Press, 1962, secondo cui la scienza non si sviluppa secondo un processo di accumulazione, ma piuttosto secondo processi rivoluzionari, cioè mutamenti del modello paradigmatico per la formulazione e la soluzione di problemi, a causa dell'impossibilità di risolvere le varie anomalie che si

* Recensione pubblicata in «Gregorianum», 70 (1989), pp. 392-396. Traduzione dall'inglese di Giuseppe Girgenti.

incontrano all'interno del paradigma dominante. Quando i fatti e i problemi incontrati non possono essere risolti con il paradigma dominante, allora questo paradigma entra in crisi e il nuovo paradigma che subentra è la risposta diretta alla crisi. Questo mutamento di paradigma costituisce la rivoluzione scientifica (p. 37): il passaggio di fiducia al nuovo paradigma è una sorta di conversione.

Distaccandosi, tuttavia, dai presupposti metafisici di Kuhn, come la negazione della teleologia e l'accettazione dell'evoluzione di Darwin applicata analogicamente all'evoluzione delle idee scientifiche (p. 44), l'Autore applica con successo questo modello delle rivoluzioni scientifiche agli studi platonici, al mutamento del paradigma di base con cui viene interpretato il pensiero di Platone. Si tratta di un'applicazione analogica che è più che legittima, giacché c'è ovviamente una base empirica per determinare la prospettiva e il punto di vista del pensiero di Platone.

Il problema dell'interpretazione del pensiero di Platone è basato sulla relazione tra le dottrine contenute negli scritti di Platone — tutti i suoi scritti ci sono pervenuti e quindi questa dottrina è completa — e le sue dottrine non scritte, la teoria dei Principi supremi. Questa relazione che caratterizza i due paradigmi che si confrontano a vicenda al giorno d'oggi — quello di Schleiermacher e quello della Scuola di Tubinga —, e il mutamento dal primo al secondo costituisce una rivoluzione nell'interpretazione di Platone.

Il paradigma che Schleiermacher ha introdotto per sostituire quello dei medioplatonici e dei neoplatonici, con la sua monumentale traduzione di Platone dal 1804 al 1828, considera i dialoghi platonici come una unità dottrinale e sistematica, organizzata secondo un piano didattico che va dal più elementare al più sistematico, un piano che unifica i dialoghi nel complesso e costituisce il sistema completo della filosofia di Platone (pp. 71 ss.). Pertanto, i dialoghi sono autonomi, nel senso che il pensiero di Platone deve essere cercato solo in essi; e, di conseguenza, la tradizione indiretta — la tradizione orale attestata dai discepoli di Platone, specialmente da Aristotele — non ha alcun valore per interpretare Platone.

Circa dalla metà del secolo scorso, a partire da Boeckh, alcuni studiosi hanno iniziato a richiamare l'attenzione sulla tradizione indiretta e sulla necessità di prenderla in considerazione per comprendere Platone. Infatti ci sono forti anomalie nel paradigma di Schleiermacher per quel che riguarda l'indipendenza della dottrina scritta, che lo hanno messo sempre più in crisi. La risposta diretta alla crisi, il cambiamento rivoluzionario, è il nuovo paradigma della Scuola di Tubinga.

Questo nuovo paradigma implica semplicemente una priorità filosofica della tradizione indiretta per quel che riguarda il contenuto della filosofia di Platone, la dottrina dei Principi supremi della realtà (dottrina che risale certamente ai dialoghi della maturità di Platone, all'epoca della fondazione dell'Accademia), poiché questa dottrina indiretta contiene un *plus* non rintracciabile nei dialoghi, vale a dire la teoria dei Principi dai quali viene derivata la struttura del sistema di Platone (p. 131). Il nuovo paradigma, quindi, ridimensiona la questione dell'evolu-

zione del pensiero di Platone, poiché mette in crisi i presupposti sui quali si basava la ricostruzione genetica, dato che significa che Platone come pensatore non coincide con Platone come scrittore, in quanto non ha voluto includere nei suoi scritti la teoria dei Principi, le cose di maggior valore, che non consegna alla parola scritta, egli dice (*Fedro*, *Lettera VII*), ma riserva all'oralità, per il piccolo circolo dei suoi discepoli di scuola, con un'intensa preparazione matematico-dialettica.

Platone descrive la ricerca dell'umana ragione della verità con la famosa immagine di una traversata sul mare, in cui si distingue una prima navigazione e una seconda navigazione (*Fedone*, 96 A - 102 A), che illustrano la distinzione tra il sensibile e l'intelligibile, distinzione che ha condizionato in modo decisivo l'intero pensiero occidentale (p. 162). La prima navigazione che è spinta dal vento e dalla vela corrisponde a quella dei Naturalisti che si servono solo della sensazione e rimangono nell'ambito del sensibile, come fa anche Anassagora, nonostante la scoperta di quell'Intelligenza che ordina nel modo migliore possibile e quindi in base al bene, e che è causa dell'universo. La seconda navigazione, senza vela, ma che si serve dei remi della dialettica, il nuovo metodo di ragionamento di Platone per raggiungere il sopra-sensibile, l'intelligibile, corrisponde alla filosofia di Platone.

Ci sono due livelli nella seconda navigazione: la teoria delle Idee e la teoria dei Principi. L'immutabilità e la stabilità in sé che caratterizza le Idee contro l'instabilità del sensibile significa che le Idee hanno una realtà strutturale che non è affetta dal divenire e che non è relativa al soggetto, in modo tale che ogni Idea possiede una unità della quale partecipano le cose sensibili, diventando una molteplicità unificata (p. 194). Sebbene ognuna delle Idee sia una unità, l'insieme è una molteplicità di Idee che costituisce una sfera gerarchica che sale a Idee sempre più universali sino all'Idea suprema, l'Idea del Bene (p. 217).

Su questo primo livello, quello della teoria delle Idee, ove la risposta di Platone — ma non la sua risposta definitiva — consiste nell'Idea come causa esemplare del sensibile, Platone mostra come la relazione tra le Idee e il sensibile non può essere concepita come immediata, ma richiede la mediazione di una causa, che è intelligenza, il Demiurgo, che mette in atto limitazione e assicura la partecipazione all'Idea.

Il secondo livello di questa seconda navigazione è quello della teoria dei Principi riservata da Platone all'apprendimento orale. La teoria dei Principi è necessaria alle Idee per acquisire unità e perfetto significato. La teoria delle Idee non può essere l'ultima spiegazione delle cose, per Platone, perché le Idee costituiscono una molteplicità diversa da quella del sensibile, una molteplicità della realtà intelligibile — e per i Greci spiegazione è unificazione. I Naturalisti unificavano in un principio, Socrate nella virtù, Platone unifica le cose sensibili nell'unità dell'Idea e le Idee nell'unità dei Principi primi e supremi (p. 224).

C'è un bipolarismo dei Principi, ossia due Principi supremi ugualmente originari: il Principio dell'Unità che è quello di determinazione formale, e il Principio della Dualità indeterminata di grande e piccolo, il principio dell'infinita variazione che è la causa della molteplicità degli enti. La differenza nell'essere, essendo una gradazione gerarchica,

è generata dall'azione del Principio dell'Unità che determina il Principio opposto della Dualità, e dunque l'essere derivato dai principi è una sorta di sintesi che si manifesta come unità nella molteplicità (p. 234). Questa struttura sintetica dell'unità nella molteplicità risultante dai principi e caratterizzante tutti i diversi piani in ogni livello del reale è mediata con le Idee per il tramite dei numeri ideali (per esempio l'essenza del due o dualità), giacché la posizione dell'idea nel mondo intellegibile a secondo della sua maggiore o minore universalità può essere espressa numericamente, e le entità matematiche sono quindi gli intermediari tra le Idee e il sensibile.

Gli enti, come sintesi di unità nella molteplicità, sono derivati dai supremi Principi bipolari di unità e dualità nella distinzione categoriale di ciò che è in sé (per esempio uomo, cavallo: nel genere dell'unità) e di ciò che è relativo ad altro sia come contrario (per esempio nei generi dell'uguaglianza e della disuguaglianza) sia come correlativo (per esempio grande e piccolo che implicano il principio della dualità indefinita).

I principi supremi, quindi, sono principi ontologici: l'Uno attivo sul principio della dualità indeterminata la determina e produce gli enti a tutti i livelli, e la struttura anche dal punto di vista conoscitivo, ossia essi sono anche principi gnoseologici; e il principio dell'unità che determina la dualità indeterminata, in quanto produce ordine e stabilità, determina altresì valore, rendendo l'essere buono e armonico, e quindi i principi sono anche assiologici. Di conseguenza, Platone è il precursore della dottrina medioevale dei trascendentali (Krämer, p. 258).

La dottrina dei principi, quindi, si rivela come l'autentica base dell'unità organica e sistematica della filosofia di Platone. In questa quinta edizione è stato aggiunto uno studio illuminante e pregevole di Pierangelo Frigerio (pp. 673-704) sulla connessione tra misura, relazioni numeriche, figura e bellezza nell'arte dei Greci, con fotografie, disegni e misure di templi, colonne, statue e vasi, per completare e illustrare la dottrina esposta dall'Autore della relazione essenziale della teoria delle Idee, dei Numeri e dei Principi Primi con l'arte e la spiritualità dei Greci.

Dopo l'analisi della teoria dei principi, la terza parte del lavoro riesamina il contenuto metafisico dei principali dialoghi di Platone alla luce delle dottrine non scritte. È intitolata «la connessione strutturale tra la teoria delle Idee e la Protologia», cioè la tradizione orale: probabilmente perché ognuna di queste grandi opere si occupa di una delle Idee. L'Autore scrive: «La *Repubblica* è certamente il testo basilare del nuovo paradigma... dalla posizione rispetto a questo capolavoro platonico dipende l'accettazione o la non accettazione del nuovo paradigma» (p. 293). Pertanto, si tratta della sintesi più ricca dell'attività di Platone nel suo periodo di maggiore maturità. Ma, come sottolinea l'Autore, nella *Repubblica* Platone limita la sua trattazione del Bene al tema etico-politico e alla capacità di coloro con cui ha a che fare, e decide esplicitamente di non trattare l'essenza completa del Bene. E ciò che non vuole trattare coincide esattamente con le «cose di maggior valore» (del *Fedro*) che il filosofo conosce — la teoria dei Principi. E inoltre, è

chiaramente presupposta l'identificazione del Bene con l'Uno e con la Misura assoluta di tutte le cose (p. 319).

E lo sconcertante *Parmenide* letto in questo contesto del nuovo paradigma diventa altrettanto chiaro e comprensibile (pp. 335-358). Per quel che riguarda la trilogia *Sofista, Politico e Filosofo*: il nuovo paradigma è decisivo per capire le pagine metafisiche del *Sofista*, il suo parricidio di Parmenide e la sua trattazione delle *metaidee*, come anche per la giusta Misura del *Politico* e per l'assenza del *Filosofo*. Il prologo del *Sofista* annuncia la trattazione del sofista, dell'uomo politico e del filosofo, ma di questa trilogia non esiste la trattazione del filosofo e la ragione diventa evidente alla luce del nuovo paradigma, in quanto proprio per lui fa riferimento alla dimensione delle dottrine non scritte (p. 391).

Convincente per il nuovo paradigma in questa analisi di questi dialoghi maggiori è la luce che getta, nell'esame dell'Autore, sulla dottrina del Demiurgo che è realmente conclusiva, in modo da essere ricca della più apprezzabile precisione e chiarezza. Potrebbe sembrare — nonostante esplicite dichiarazioni contrarie dei suoi iniziatori — che questo nuovo paradigma della Scuola di Tubinga riduca la teoria dei Principi a una forma di immanentismo e quindi il Demiurgo ad una semplice funzione più o meno simbolica. Pertanto, la quarta e ultima parte del lavoro (pp. 425-622) è dedicata al problema del Demiurgo interpretato secondo il nuovo paradigma — con risultati eccellenti.

Analizza la dottrina del *Timeo* ma mostra la sua corrispondenza con quello che è contenuto nel *Fedone, Repubblica, Sofista e Politico*. Attenendosi all'assioma di Platone che tutto ciò che diviene (l'essere intellegibile non diviene) è causato o generato dal Demiurgo o dall'Intelligenza demiurgica o Artefice, e ogni artefice deve avere un modello — un modello che è eterno se il prodotto è bello — dato che il mondo causato dal Demiurgo è bello, il suo modello è eterno.

Questa intelligenza demiurgica che produce il mondo non coincide con il Bene, ma è ontologicamente inferiore ad esso, perché il Bene determina la norma: l'Idea del Bene è divina, di conseguenza, ma non è Dio, non è la divinità. Per i Greci «la regola o norma o legge non era considerata dipendente da Dio o subordinata a Lui. Pertanto, era considerato un punto di riferimento a cui Dio stesso deve sottomettersi, e in questo senso qualcosa di gerarchicamente superiore» (p. 464). E quindi l'Idea, l'intellegibile, è la causa formale, il modello del mondo sensibile che deve essere imitato, mentre la sua causa efficiente è l'intelligenza del Demiurgo che opera sul principio materiale sensibile — il livello sensibile (e il livello che solo costituisce il principio del male) del Principio primo della Dualità indeterminata.

Il Demiurgo o Intelligenza suprema è Dio, la cui norma suprema da cui dipende è il Bene che è identificato con l'Uno e con la Misura suprema, è colui che informa il principio opposto della Dualità indeterminata, portando ordine nel disordine, unità nella molteplicità. Pertanto egli produce un misto, una sintesi, dato che un disordine ordinato è una copia, un'impronta sensibile della realtà intellegibile o Idea, con la mediazione delle entità matematiche o forme e dei numeri (p. 562), producendo in primo luogo i quattro elementi del fuoco, terra, aria e acqua.

Il Dio di Platone, il Demiurgo, è personale: conosce e vuole, come Platone afferma esplicitamente (p. 618). Sebbene sia causa efficiente del mondo, Egli non è la sua causa nel senso cristiano di creazione dal nulla, ma solo una semi-creazione a motivo del bipolarismo dei principi supremi, che implica l'uguale originarietà dell'Uno e del principio materiale, la Dualità indeterminata. Nonostante questo, «Platone ha raggiunto la più avanzata formulazione di creazionismo in dimensione ellenica» (p. 469).

Quindi la tesi dell'Autore che applica i principi dell'epistemologia contemporanea dei mutamenti rivoluzionari agli studi platonici nel nuovo paradigma della Scuola di Tubinga, è ampiamente giustificata. Ma c'è anche un'importante considerazione, che, sebbene non sia menzionata dall'Autore, è presupposta, io penso, nella sua applicazione dei principi epistemologici di Kuhn delle rivoluzioni scientifiche, nell'interpretazione di Platone. Si tratta di come deve avere luogo il progresso. Dato che il progresso nella scienza significa inevitabilmente l'accettazione generale del nuovo paradigma che è la risposta all'incapacità del paradigma precedente di risolvere i problemi con cui si scontra, l'applicazione di questo modello all'interpretazione di Platone include necessariamente l'accettazione del paradigma della Scuola di Tubinga come sostitutivo di quello di Schleiermacher. E io penso che la rilettura dell'Autore degli scritti di Platone in questa ottica e specialmente quella del *Timeo* vada molto avanti per assicurare questa accettazione.

Quindi questo libro è realmente un punto di riferimento irrinunciabile per gli studiosi di Platone. Io non vedo come qualcuno che lo studia con la cura e l'attenzione che merita possa rimanere con qualche dubbio sul fatto che è il pensiero di Platone che viene ad esprimersi in questo nuovo paradigma. L'Autore anticipa nel percorso le obiezioni e le difficoltà che lo sviluppo della teoria potrebbe incontrare: per esempio come sia possibile senza contraddizione e difficoltà scrivere sulle dottrine non scritte (ma Platone non dice che è impossibile, ma solo che è inutile e pericoloso scriverle, perché solo pochi le capirebbero, per i quali lo scritto non è necessario, mentre gli altri si riempirebbero di disprezzo o di vanagloria [114 ss.]). E si muove con la sicurezza di uno che è maestro insostituibile della sua materia. I titoli del professor Reale nel campo della filosofia greca non hanno bisogno di essere ricordati. Il saggio è così persuasivo e sviluppato in modo così convincente (con il testo completo delle citazioni in italiano e in greco) che non sorprende che ci siano state già non meno di cinque edizioni italiane nel breve tempo di tre anni e mezzo e che siano altresì in preparazione traduzioni in inglese e in tedesco — un'inne-gabile testimonianza che viene incontro al bisogno di studiosi di Platone e all'autentico valore che egli può offrire.

Alcune osservazioni complementari di Giovanni Reale

Frank O'Farrell è un gesuita, studioso di alta classe, e la sua recensione, che presuppone uno studio assai attento e preciso del mio libro, mi ha fatto molto piacere, soprattutto per il fatto che in «La Civiltà Cattolica» del 1988, che è la rivista più famosa dei Gesuiti, era uscita una recen-

sione del mio libro, a firma di G. Pirola, che è piena di errori dal principio alla fine, in maniera addirittura impressionante (pp. 302 s.).

O'Farrell, senza saperlo, ne fa giustizia. Ma data la notorietà della rivista, e il sospetto che alcuni hanno avuto, a motivo della recensione di Pirola, che i Gesuiti avessero dichiarato guerra a questo mio libro, ritengo opportuno fare qualche precisazione, proprio per distinguere i veri studiosi gesuiti (come O'Farrell) da quelli che tali non mi sembrano.

Mi limito ai dati di fatto calpestati o stravolti da G. Pirola.

In primo luogo, richiamo la seguente affermazione: «Della storia delle interpretazioni l'A. sceglie di trattare solo della moderna (ma quale era il paradigma delle precedenti?)...». Ma tutta la mia tesi ruota sulla presentazione dei tre paradigmi nell'interpretazione di Platone, che sono quello neoplatonico, quello moderno, e il nuovo che propongo. In particolare, da p. 45 a p. 54 spiego in modo dettagliato il paradigma neoplatonico, e a p. 55 fornisco uno schema grafico che presenta in modo sinottico e riassuntivo quanto ho detto nelle pagine precedenti, mostrando la complessa articolazione di questo paradigma che ha preceduto quello schleiermacheriano e che è durato per più di un millennio e mezzo (così intitolo in modo vistoso il § III, p. 45). Dunque, in nutrite pagine parlo di questo paradigma; e in altrettante pagine tratto del paradigma moderno schleiermacheriano (pp. 54 e 56-66; nelle pp. 66-68 presento già anticipi del nuovo paradigma, di cui tratto nel corso di tutto il libro. Come è possibile ignorare che tratto del paradigma che precede il moderno con la stessa cura e con la stessa ampiezza?

Dopo questo errore il recensore cade in un altro non meno eclatante, scrivendo: «Ma quali sono allora le dottrine non scritte? Qui il problema si complica: non certo quelle ricavabili da Speusippo e Senofane». Non si stupisca il lettore: Pirola confonde Senofane (sic!) con Senocrate!

Ma Pirola non si ferma, e, dopo questo, in una frase in parentesi peggiora la situazione: «l'A. riconosce valide le obiezioni di Isnardi-Parente». Credo proprio che siano ben pochi coloro che non sanno che le mie tesi sono l'esatto opposto di quelle della Isnardi Parente, e lo dico con tutta chiarezza: «Noi siamo su posizioni opposte, come ampiamente dimostreremo» (p. 37, nota 7). Ovviamente Pirola non ha capito nulla, e in particolare deve aver travisato il fatto che subito dopo scrivo: «tuttavia giudichiamo le opere della Isnardi Parente un punto di riferimento indispensabile». Le edizioni di Speusippo e di Senocrate della Isnardi sono infatti indispensabili, a prescindere dalle sue interpretazioni.

Il recensore non si ferma e scrive: «resta Aristotele: ma con le obiezioni di Cherniss (e, perché no, di Berti in un articolo pubblicato sulla Rivista di Filosofia Neoscolastica e qui non citato)». Lasciamo il fatto che tutta quanta la mia tesi e la sua articolazione è una confutazione di Cherniss, e concentriamoci sul richiamo a Berti, che, dice il recensore, io non cito. In primo luogo, nell'articolo di Berti si discuteva la tesi di Krämer (Il Platone di Krämer e la metafisica classica, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 85, 1983, pp. 313-329) e semplicemente si sollevava il dubbio che io potessi conciliare la mia precedente interpre-

tazione del Demiurgo con quella della Scuola di Tubinga. Ma in tutta la quarta parte del mio libro, in più di duecento pagine (quasi un volume all'interno dell'opera) dimostro il contrario in modo puntuale e dettagliato. In ogni caso, il recensore, se avesse letto il mio libro, si sarebbe accorto che chiamo addirittura in causa quanto Berti afferma in quel suo articolo. Proprio alludendo alle sue affermazioni, scrivo: «Questo [scil. il fatto che i Tubinghesi non si sono occupati della dottrina del Demiurgo se non parzialmente] ha suscitato in alcuni studiosi [scil.: in particolare in Berti], l'errata convinzione che la ricostruzione filosofica delle "Dottrine non scritte" della Scuola di Tubinga non si possa accordare con la teoria del Demiurgo, e che l'impianto deduttivo della protologia platonica, così come è stato ricostruito da Krämer e da Gaiser, tenda ad una forma di immanentismo [...]. Tale deduzionismo per più di un aspetto risulterebbe antitetico alla prospettiva della trascendenza con cui la dottrina del Demiurgo risulta strutturalmente connessa» (cfr. supra, p. 497). E procedo con una dimostrazione dettagliatissima in ben sei capitoli! Ma le cose al recensore vanno veramente malissimo, in quanto proprio Berti ha colto perfettamente il messaggio, e ha scritto (in Strategie di interpretazione dei filosofi antichi Platone e Aristotele, «Elenchos», 10, 1989, pp. 289-315, in part. p. 291): «Di fronte a qualche dubbio da me espresso circa la conciliabilità di tale dottrina con la tradizionale metafisica cristiana, a causa dell'immanenza del principio supremo (l'Uno) implicita nella derivazione di tutta la realtà da esso, Reale ha risposto con il suo imponente Platone di oltre 600 pagine [...]. Ivi egli ha insistito sul fatto che, accanto ai due principi supremi delle idee-numeri, l'Uno e la Diade indefinita, Platone non ha mai cessato di ammettere l'esistenza del Demiurgo, cioè di un'Intelligenza trascendente, affidandogli il compito di realizzare nel mondo sensibile la struttura bipolare della realtà ideale costituita da quegli stessi principi, e quindi concependolo chiaramente come il Dio supremo. Secondo Reale, pertanto, la dottrina del Demiurgo sarebbe "la più alta forma di creazionismo guadagnata dal pensiero ellenico", ovvero "la forma di monoteismo esigenziale più elevata nell'ambito del pensiero greco", il che lascia intendere chiaramente il suo apprezzamento per questo tipo di metafisica».

Ma il colmo dell'assurdo il recensore lo raggiunge là dove, domandandosi a quale metafisica la mia interpretazione di Platone porti, scrive: «Quella in cui va persa la trascendenza del Bene rispetto alla trascendenza fondativa delle dottrine dell'Uno e delle diadi o dei Numeri ideali...». Peccato che la mia interpretazione punti tutto proprio sul recupero del senso della trascendenza del Bene-Uno platonico (che è la Misura suprema di tutte le cose) in tutte le sue valenze, ribadita da cima a fondo, e addirittura anticipata allusivamente nella sovracoperta del libro con la scelta dell'immagine emblematica del dito puntato verso il cielo del Platone rappresentato da Raffaello nella «Scuola di Atene».

Non entro nella discussione dei pregiudizi e dei fraintendimenti teoretici assai gravi del recensore: credo proprio che gli errori cubitali che ho segnalato mostrino non solo quanto sia inaffidabile il recensore, ma anche il pericolo di perdere credibilità scientifica che corre la rivista che pubblica recensioni come questa. E ringrazio F. O'Farrell, che riscatta la mia fiducia in una certa tradizione culturale dei Gesuiti.

Le dottrine non scritte. Giovanni Reale: «Per una nuova interpretazione di Platone» *

di

Rafael Ferber **

Con una risposta di

Giovanni Reale

Il libro di Giovanni Reale, qui presentato in traduzione tedesca, è divenuto in Italia un *best seller*: dal 1984 sono già apparse dieci edizioni. Il curatore dell'edizione tedesca, tradotta da Ludger Hölscher, ritiene addirittura che quest'opera potrebbe essere forse considerata come la più chiara e globale interpretazione di Platone che mai sia stata proposta. Nel corso della *Wirkungsgeschichte* platonica sono state proposte le più diverse interpretazioni: neoplatonica, neokantiana, neohegeliana, fenomenologica, analitica, e certo altre potrebbero seguirne. I dialoghi di Platone sono manifestamente aperti alle esegesi più diverse, e persino opposte. Come nel famoso *Kippbild* di W.E. Hill è possibile vedere sia una giovane donna sia una vecchia, allo stesso modo anche i dialoghi di Platone consentono interpretazioni contrarie.

Secondo Reale, sul piano tipologico si possono distinguere tre paradigmi: quello neoplatonico, quello di Schleiermacher e il «nuovo paradigma» inaugurato dalla Scuola di Tubinga, il quale cerca di leggere i dialoghi alla luce delle «dottrine non scritte». La Scuola platonica di Tubinga è stata fondata nel 1959 con due opere miliari: la prima di Hans Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie*, e l'altra di Konrad Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des Platonischen Dialogs*, alla quale Gaiser ha fatto seguire nel 1964 la grande opera *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*.

* Questa recensione è stata pubblicata in «Neue Zürcher Zeitung», sabato-domenica 4/5 febbraio 1995, p. 68. Traduzione di Vincenzo Cicero.

** R. Ferber è un noto e apprezzato studioso di Platone, autore di queste due opere: *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin 1989²; *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben?*, Sankt Augustin 1991. Ha anche curato la seguente opera: *Platon. Ausgewählt und vorgestellt von R. Ferber*, Diederichs 1995.

Di Platone, pertanto, non dobbiamo affatto prendere in considerazione soltanto i dialoghi, bensì anche quelle testimonianze su una «cosiddetta dottrina non scritta» che si trovano soprattutto in Aristotele (384-322 a.C.), in Teofrasto (372-287 a.C.) e nei commentatori aristotelici come Alessandro (II sec. d.C.) e Simplicio (VI sec. d.C.). Secondo il punto di vista della Scuola di Tubinga, solo queste testimonianze ci informano su ciò che Platone diceva «sul serio». I dialoghi, invece, sarebbero prevalentemente un «gioco», cioè degli scritti essoterici di propaganda dell'«Università privata di Platone», l'Accademia.

Critica dello scritto

Per la conferma di questa interpretazione nei dialoghi, la Scuola di Tubinga rimanda, da un lato, alla critica della scrittura condotta nella parte finale del *Fedro*, e, dall'altro lato, ai passi in cui Platone si trattiene dal dire certe cose, ossia interrompe il discorso prima di dire la cosa decisiva. Come documento ulteriore viene addotta la *Lettera VII*, che la Scuola di Tubinga considera genuina. Dice l'autore di questa lettera [341 C-D]: «Su queste cose [intorno alle quali mi affatico seriamente] non c'è un mio scritto né ci sarà mai. La conoscenza di queste cose non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma dopo molte discussioni fatte su queste cose, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende da una scintilla che si sprigiona, essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta».

Se l'autore è Platone, quindi, ciò cui egli propriamente mirava, ossia la conoscenza dell'essenza, e, in particolare, la conoscenza dell'essenza del Bene, non è affatto possibile ricavarlo unicamente dai dialoghi. Tale conoscenza veniva esposta da Platone solo oralmente a discepoli scelti, o meglio, veniva fatta ricavare da loro stessi nel corso di prove «dialogiche ben congegnate».

In altre parole, sembra che Platone non abbia avuto soltanto la convinzione che la conoscenza filosofica, per la limitatezza dei mezzi conoscitivi, sia destinata a restare fundamentalmente inadeguata: i mezzi della conoscenza, soprattutto nomi e proposizioni definitorie, ci conducono, sì, verso l'essenza, ma possono restituirci soltanto le «qualità», non l'«essenza». Nel corso della sua attività didattica, a Platone deve essere inoltre divenuto sempre più chiaro che anche la ricezione della conoscenza filosofica è legata a certi presupposti intellettuali e caratteriali. Tutto ciò, però, è possibile verificarlo molto meglio in un dialogo orale che in una pubblicazione scritta, la quale può dar adito ai più diversi fraintendimenti.

Ora, membri più giovani dell'Accademia hanno tuttavia trascritto sommariamente — certamente con dolore di Platone — ciò che il loro maestro diceva «sul serio». Il luogo principale si trova nel sesto capitolo del primo libro della *Metafisica* di Aristotele. Da qui si ricava che Platone ha sostenuto una dottrina di due Principi, secondo la quale la

realtà si lascerebbe ricondurre appunto a due Principi, il Principio dell'«Uno» e quello della «Diade indeterminata».

Dalla cooperazione di questi Principi sorge quindi sia il mondo sensibile, sia il mondo spirituale; quest'ultimo è strutturato mediante una specie di numeri qualitativi, non addizionabili, che sono sovraordinati ai numeri quantitativi. Il cosmo rappresenta così un Tutto quasi-matematico che culmina in un sistema di due Principi.

La nuova immagine

Ora, la novità dell'interpretazione di Reale consiste nel fatto che egli connette la «nuova immagine» del Platone «aristotelico», cioè di un teoreta che ha insegnato oralmente la dottrina dei Principi, con la teoria epistemologica di Kuhn, e cerca di preparare il lettore a un riorientamento gestaltico nella percezione dei dialoghi platonici. L'evoluzione spirituale di Platone è pertanto ampiamente indipendente dalla cronologia dei dialoghi, i quali hanno innanzitutto e soltanto un carattere protrettico, calibrato sui destinatari.

Certo, come riconosce lo stesso G. Reale, solo in un senso analogico è possibile parlare di un mutamento di paradigma negli studi platonici. I diversi paradigmi, infatti, soprattutto quelli di Schleiermacher e della Scuola di Tubinga, non sono affatto incommensurabili, come lo sono invece i diversi paradigmi scientifici secondo la concezione originaria di Kuhn: nel caso degli studi su Platone, i difensori dei diversi paradigmi non vivono in mondi diversi, ma leggono il medesimo testo platonico.

Si può comunque parlare di un riorientamento gestaltico, o forse meglio di un mutamento di prospettiva nella percezione dei dialoghi di Platone, nella misura in cui le «dottrine non scritte» tornano al centro del campo visivo e fungono da chiave ermeneutica dei dialoghi platonici. Come motto per il suo libro, Reale ha scelto la proposizione di Leibniz: «Si quelqu'un réduisoit Platon en système, il rendroit un grand service au genre humain». Ora, è proprio questo «sistema» platonico non scritto che Reale ci presenta, connettendolo con passi scelti dei dialoghi. Con i dialoghi platonici, infatti, si verificherebbe inizialmente la stessa cosa che accade a chi scali una montagna: «Gli scritti platonici fanno salire per tutta la montagna, ma non ci fanno guadagnare la vetta; la tradizione indiretta, invece, ci mette nella condizione di guadagnare proprio la vetta [i due Principi]» [pp. 122-3; tr. ted. p. 121].

Il libro si articola in quattro parti. La prima parte espone la teoria epistemologica di Kuhn e la applica agli studi platonici. La seconda parte caratterizza efficacemente la «seconda navigazione» come la via verso i discorsi, a detrimento della percezione immediata. Nella terza parte si mostra che la dottrina delle Idee va integrata da una «protologia», cioè da una dottrina dei Principi primi. L'ultima parte tratta il problema platonico di Dio nella sua connessione con la dottrina dei Principi. Tutti i capitoli sono ottimamente strutturati in chiave didattica, sono corredati da schemi e, in parte, anche da tavole illustrative che

servono a imprimere nella mente del lettore i risultati decisivi, collegandoli anche all'arte figurativa greca. Il libro costituisce senza dubbio una grande opera sintetica e didattica.

La parte più interessante mi sembra l'esegesi del *Timeo*, in quanto qui Reale raggiunge una posizione autonoma nell'interpretazione del Dio platonico: il Dio di Platone è un Dio personale, è cioè il *Buono*, il quale si orienta sul *Bene*, cioè sull'Idea del Bene, ed è in base a questa Idea che Dio ha prodotto il mondo con una specie di «semicreazionismo». La debolezza del libro mi sembra invece consistere nella mancanza di una discussione filosofica autonoma tanto della dottrina platonica delle Idee, quanto anche di quella dei Principi. Platone viene piuttosto esibito come grande pezzo da museo.

Ora, non è possibile scrivere un'opera del genere senza ignorare e semplificare molte cose. È sorprendente, tuttavia, che Reale trascuri anche importanti lavori italiani su Platone. Ho infatti rilevato soprattutto la mancanza dell'aspetto aporetico e scettico di Platone. Reale crede di poter superare questo aspetto con una sorta di dogmatismo non scritto riguardo alla conoscenza dei due Principi, conoscenza alla quale i dialoghi devono soltanto introdurre.

Qui il Platone di Reale si avvicina a un orientamento filosofico che oggi viene sostenuto dall'Accademia filosofica internazionale del Principato del Liechtenstein. Secondo questo orientamento, è possibile non soltanto aspirare a una conoscenza ultima della verità, ma anche raggiungerla e sapere di averla raggiunta. Platone, invece, riguardo alla sua speranza o ipotesi del Bene, fa dire a Socrate in modo inequivoco, in connessione con il mito della caverna: «Solo Dio sa se ciò è vero» [*Repubblica*, VII, 517 B]. Tuttavia, ammesso che questo Platone sistematico di Reale si avvicini al Platone vero, si pone ancora e sempre la questione: una volta fissato per iscritto un tale sistema dei due Principi, si accende forse la «luce nell'anima» del lettore, o non si favorisce piuttosto un formalismo filosofico senza originaria esperienza interna, cosa che Platone voleva appunto evitare con la decisione di non mettere per iscritto la dottrina dei Principi?

In ogni modo, si tratta di controversie tuttora in corso nell'ambito degli studi platonici. Esse non concernono l'accettazione dell'esistenza delle «dottrine non scritte», bensì lo statuto veritativo del non scritto e del suo significato filosofico. A prescindere da tali obiezioni, il lucido libro di Reale si leggerà comunque con grande profitto, in quanto esso espone in maniera didatticamente ragguardevole i risultati della Scuola di Tubinga.

Siamo qui di fronte non soltanto al libro di un profondo conoscitore di Platone, ma anche al migliore scritto essoterico di propaganda della Scuola di Tubinga. Di Reale è stata pubblicata anche una nuova traduzione di tutti i dialoghi platonici, con introduzione e sobrio commentario, in forma tascabile e a prezzo accessibile: *Platone. Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1991, volume che nel frattempo è già arrivato alla seconda edizione [ora alla quarta]. Resta il rimpianto che in lingua tedesca non ci sia nulla di paragonabile.

Risposta di Giovanni Reale a tre rilievi critici di Rafael Ferber

Il primo punto che intendo chiarire richiede alcuni puntuali rilievi preliminari.

La mia lettura di Platone non vuole essere né quella di un «filologo», che, a mio giudizio, può offrire ben più strumenti utili per interpretare Platone che non interpretazioni concettuali di Platone. La storia della filosofia è una interpretazione di idee e non una mera dossografia di carattere empirico (e quindi che cerca di riprodurre le idee come se fossero delle cose); di conseguenza, è un affare che riguarda chi, in qualche modo, è, o comunque si sente, filosofo (e non importa se grande o piccolo).

Ma non vuol essere neppure di quel carattere opposto a quello filologico, che io chiamerei «teoreticistico», ossia quel tipo di indagine che mira a ricavare da Platone ciò che si ritiene essere vero dal punto di vista teoretico, secondo il sistema che si professa, o, comunque, secondo uno dei sistemi di moda che si crede di potere o dovere abbracciare.

Ferber, nel suo giudizio, cade proprio in questo secondo tipo di errore nei confronti di chi vuole essere un corretto storico della filosofia, come io cerco di essere.

Siamo d'accordo, come ho detto, sul fatto che la «storia della filosofia» non è affare di filologia, ma, come da tempo cerco di far comprendere e come ho sopra rilevato e torno a ripetere, non è neppure affare di mera filosofia teoretica, ossia di speculazione sistematica.

Dunque, la mia lettura è di carattere ermeneutico: vuole, cioè, cercare di entrare in quel circolo ermeneutico (o, se si preferisce, in quel paradigma, o modello interpretativo) che aiuti a recuperare il pensiero platonico in modo oggettivo il più possibile, sia che lo si condivida, sia che non lo si condivida. La storia delle idee deve essere, prima di tutto, una comprensione storica di esse, e non un giudizio teoretico di approvazione o di condanna, che, in ogni caso, non può precedere la comprensione ermeneutica, ma deve seguire ad essa.

Io credo alla perennità dei problemi che Platone affronta, ma non alla assoluta incontrovertibilità delle soluzioni che di questi problemi propone: credo, cioè, nel valore irreversibile della problematica dell'Assoluto, ben più che nel valore assoluto di molte risposte che sono state date a tale problematica, sia da Platone sia da altri.

Posso dire di avere un grande amore per la problematica metafisica, come dimostrano i miei quarantacinque anni di lavoro, iniziati proprio con la metafisica di Aristotele e di Platone in parallelo. Ma rifiuto una metafisica sistematicistica, che abbia pretese di sicurezza assoluta (ossia che creda e pretenda di essere conoscenza assoluta dell'Assoluto), fatta eccezione di alcune idee di fondo (come ad esempio l'esistenza dell'essere soprasensibile, raggiunto con la «seconda navigazione» di Platone!), che ritengo guadagni irrinunciabili.

Mi riconosco perfettamente in queste affermazioni fatte da Heidegger in un suo bel libro, le quali valgono di per sé, indipendentemente dalle sue specifiche posizioni teoretiche (e anche a prescindere dal modo

in cui le sviluppa e appesantisce: «La parola metafisica e la sua genesi sono molto singolari, e ancora più singolare è la sua storia. Eppure dalla potenza e dal predominio di questa parola, e dalla sua storia, dipende per una parte essenziale la configurazione del mondo spirituale occidentale e quindi del mondo in generale. Le parole sono spesso, nella storia, più potenti delle cose e delle azioni. Il fatto che noi in fondo sappiamo ancora ben poco sulla potenza della parola “metafisica” e sulla storia dello spiegamento della sua potenza consente di riconoscere quanto povero ed esteriore sia rimasto il nostro sapere della storia della filosofia, quanto poco attrezzati noi siamo per un confronto con essa, con le sue posizioni di fondo e con le loro forze unitarie, determinanti» (Nietzsche, p. 374 dell'edizione italiana curata da F. Volpi, Adelphi, Milano 1994).

Quanto cerco di raggiungere nel mio volume su Platone vuole essere proprio questo: un contributo al recupero di quella attrezzatura concettuale necessaria per un confronto di fondo con la metafisica antica, il cui creatore è stato proprio Platone.

Pertanto, le seguenti affermazioni di Ferber mostrano che egli non ha capito proprio questa mia posizione: «La debolezza del libro mi sembra invece consistere nella mancanza di una discussione filosofica autonoma tanto della dottrina delle Idee quanto anche di quella dei Principi. Platone viene piuttosto esibito come un grande pezzo da Museo».

Tale critica è esattamente opposta a quella che mi fanno alcuni filologi (o, per meglio dire, alcuni filologisti), che, invece, trovano che io metto nei miei libri (con quello su Platone alla testa) troppo interesse teoretico, invece di trattarlo in vitro, con distacco critico, che solo sarebbe veramente «scientifico».

La posizione di «discussione filosofica autonoma», come la intende Ferber, è proprio la caratteristica di fondo di quel teoreticismo, che è in antitesi con la corretta comprensione storico-ermeneutica (e che cade in errori uguali e contrari rispetto a quelli in cui cade il filologismo): ma è proprio questo che io mi sforzo, con rigoroso metodo, di evitare a tutti i costi.

Cercare di capire e di far capire il pensiero Platone è ben altra e più impegnativa cosa che il voler proporre e far capire il proprio personale pensiero, o presentare una visione di Platone secondo le proprie convinzioni teoretiche.

* * *

Il secondo punto che intendo contestare è contenuto nell'affermazione seguente: «È sorprendente [...] che Reale trascuri anche importanti lavori italiani su Platone. Ho infatti rilevato soprattutto la mancanza dell'aspetto aporetico e scettico di Platone».

Ferber si riferisce soprattutto al Platone di Luigi Stefanini (2 voll., Padova, 1932-1935; 1949²; 1991³), che intende appunto Platone in chiave aporetica. Ma, se avesse letto e meditato con attenzione il secondo

capitolo del mio libro (e la Postfazione alla decima edizione, nonché la Postfazione di Seifert alla traduzione tedesca e le recensioni di Krämer), avrebbe capito che l'interpretazione aporetica e scetticeggiante di Platone è messa metodologicamente fuori gioco dal nuovo paradigma in modo strutturale, sicché la sua discussione risulterebbe fuori luogo, proprio se collocata nel quadro concettuale del nuovo paradigma, anche al fine di confutarla; o, quantomeno, risulterebbe pleonastica (si veda la mia recensione alla terza edizione dell'opera di Stefanini pubblicata in «Rivista di Filosofia neoscolastica», 1993, pp. 131-136).

Ma per rispondere a Ferber, al quale (come mi sembra) non basta quanto si ricava dalle «dottrine non scritte» per ridimensionare le errate interpretazioni aporeticistiche e scetticeggianti di Platone, ricorderò che il passo della Repubblica che egli cita a favore di tale interpretazione, dove si dice che «Solo Dio sa se ciò è vero», si collega al mito della caverna e ai suoi messaggi di carattere, appunto, mitico ed escatologico. Ma nella stessa Repubblica, VII 534 B-D, riferendosi proprio alla conoscenza del Bene, ossia alla conoscenza del Principio primo e supremo, Platone afferma il contrario, e, collocandosi sul piano del puro logos, senza mezzi termini afferma che è dialettico colui che sa rendere ragione dell'essenza di ciascuna cosa», e che chi non ne è capace non ha intelligenza. E soggiunge in maniera inequivocabile: «E, allora, così sarà anche per il Bene: chi non è capace di definire l'Idea del Bene con il ragionamento, astraendola da tutte le altre, e come in battaglia, passando attraverso tutte le prove desideroso di provarla non secondo opinione ma secondo l'essenza, non affronta queste prove con un ragionamento che non crolla, tu non dirai forse che chi si trova appunto in tale condizione non conosce né il Bene in sé, né nessun'altra cosa buona; e, posto anche che ne apprenda qualche altra immagine, non dirai forse che la coglie con l'opinione e non con la scienza, e che, dormendo e sognando in questa vita, prima di potersi svegliare qui, terminerà il suo sonno scendendo nell'Ade?».

E all'interlocutore fa dare questo categorico assenso: «Per Zeus, dirò tutte queste cose!».

Al di là di ogni dubbio, dunque, come risulta da Repubblica, VII 532 E, Platone considerava la conoscenza del Bene assoluto come raggiungibile per l'uomo, e, quindi, anziché dormire e sognare fin che rimane in questa vita e terminare il sonno scendendo nell'Ade, l'uomo deve arrivare a quel luogo dove chi giunge troverà riposo del cammino e fine del viaggio, ossia deve arrivare, appunto, alla vera conoscenza dialettica del Bene.

E allora, dopo queste affermazioni (discusse sopra, alle pp. 357-361), diciamo, per scherzo, ma con quel pizzico di ironia socratico-platonica e a scopo maieutico, quanto segue: agli esegeti aporetici e scetticeggianti lasciamo pure la libertà di dormire e di sognare fin che rimangono in questa vita, e concediamo loro (come dice Platone!) di terminare il loro sonno scendendo nell'Ade (e quindi senza trovare mai riposo e senza raggiungere la fine del viaggio)!

* * *

Il terzo punto che voglio rilevare riguarda la riduzione che Ferber mi sembra fare di tutti quanti i miei contributi a quanto la Scuola di Tubinga ha raggiunto per conto proprio. Infatti, egli si limita a riconoscere solo parzialmente, e senza dargli rilievo, le novità concernenti la mia interpretazione della dottrina del Demiurgo, con le relative implicanze e conseguenze ermeneutiche.

E capisco bene questo, soprattutto tenendo conto del fatto che Ferber è uno svizzero di lingua tedesca.

Ma, come risposta, oltre a quanto Krämer stesso dice nelle appendici precedenti (I e II), ecco quanto egli ulteriormente precisa, nel tracciare la storia della Scuola di Tubinga (nella sua Introduzione alla traduzione italiana delle Dottrine non scritte di Platone di K. Gaiser, p. XVII): «Ai protagonisti della nuova immagine di Platone inaugurata dai Tubinghesi si è aggiunto negli anni Ottanta Giovanni Reale, che a buon diritto può essere definito come il fondatore di una Scuola milanese di Studi Platonici. Non è esagerato attribuire soprattutto a Reale l'affermazione su scala internazionale della nuova immagine di Platone. L'attività di Reale come traduttore, introduttore ed esegeta, ha procurato alle nuove tesi soprattutto nel mondo latino quella risonanza che si è ripercossa in modo stimolante e considerevole sull'area linguistica inglese, polacca, brasiliana e persino tedesca. La sua opera maggiore su Platone, che ha una tiratura molto elevata e che nel frattempo è disponibile anche in traduzione tedesca (altre traduzioni sono in corso di preparazione), ha esplicito concettualmente, soprattutto mediante la riflessione sul mutamento di paradigma avviato dalla Scuola di Tubinga e attualmente in via di compimento, la situazione degli studi platonici alla fine del XX secolo, e con ciò ha elevato di molto il livello della discussione critica in tutto il mondo culturale».

* * *

Ho ritenuto opportuno fare questi rilievi, perché io stimo molto R. Ferber come studioso di Platone (e la sua recensione in un quotidiano di alta classe come la Neue Zürcher Zeitung mi ha fatto molto piacere); in particolare, tuttavia, gli ho mosso le critiche di cui sopra, perché ho la speranza che egli giunga ad abbracciare in pieno il nuovo paradigma, essendo arrivato, per conto suo, non solo alle soglie di esso, ma addirittura essendovi già entrato (anche se, forse, non lo ammette) per una buona metà.

**Sulle tracce del segreto di Platone
Passo dopo passo viene ricostruita la «dottrina
non scritta» del grande pensatore europeo ***

di

Thomas Szlezák* *

Proprio nel nostro secolo, che ama sconvolgere dalle fondamenta i classici, il filosofo greco Platone (428-347 a.C.) è stato definito da diversi filosofi di rango — tra cui Karl Popper — come il pensatore che più di ogni altro ha influito [sulla nostra civiltà]. Nonostante la grande distanza temporale, Platone appartiene ancora oggi al novero dei filosofi più letti, e la tendenza è in continua ascesa.

E di Platone è possibile leggere veramente molto. È sicuro, infatti, che nulla è andato perduto della sua cospicua opera — a differenza invece della maggior parte degli altri pensatori dell'antichità. Noi possediamo circa 30 dialoghi di Platone, alcuni dei quali sono di considerevole estensione.

Si capisce perciò quale provocazione sia stata quella che 35 anni fa lo studioso di Tubinga Hans Joachim Krämer, subito appoggiato dal suo collega Konrad Gaiser, lanciò a sorpresa sul tavolo degli specialisti, sollevando l'istanza di non accontentarsi di questo «tutto Platone» dell'opera scritta, ma di annettervi anche le testimonianze antiche su una filosofia «esoterica» di Platone, una filosofia, cioè, esposta soltanto davanti a una «cerchia interna»: solo in tal modo si potrebbe comprendere «tutto Platone».

* * *

A lungo la corporazione degli specialisti ha tentato di sottrarsi alla provocazione. Invano: l'«interpretazione platonica di Tubinga» — da

* Articolo pubblicato in «Süddeutsche Zeitung», nr. 59, 11/12 marzo 1995. Traduzione di Vincenzo Cicero.

** Th A. Szlezák è il successore di K. Gaiser nella direzione del Platon-Archiv dell'Università di Tubinga ed è uno studioso di punta nella nuova interpretazione di Platone. Questo articolo gli è stato chiesto dal giornale citato in occasione della pubblicazione in lingua tedesca del suo libro *Come leggere Platone*, pubblicato in prima assoluta in Italiano, con notevole successo, Rusconi Libri, Milano 1991¹⁻². Un catalogo delle sue opere si troverà nel suo libro: *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1992³, pp. 33-40.

qualcuno ritenuta, dopo un quarto di secolo di deciso rifiuto, già bell'e sepolta — guadagna da circa un decennio, gradatamente e rapidamente, in consenso.

Ma com'è stato possibile che la questione sul tutto Platone sia in generale divenuta problema? La colpa è dello stesso Platone, e, dopo di lui, soprattutto di Aristotele.

Innanzitutto Aristotele: egli ha presentato spesso Platone come autore di una teoria dei Principi. Questo significa: lo ha presentato non come un pensatore che si accosta ai problemi esclusivamente con cautela, per poi restare ingabbiato insieme al lettore in difficoltà *insolubili* (questa è l'impressione che la lettura di alcuni dialoghi lascia nel lettore di oggi), bensì come un pensatore che ha cercato risolutamente di spiegare più o meno sistematicamente l'intera realtà a partire da Principi unitari. Platone non ha soltanto scoperto dietro le cose mondane, percepibili e mutevoli, le Idee immutabili come modelli delle cose, ma ha anche scorto — e questa è la novità rispetto ai dialoghi —, dietro le Idee, *due Principi ultimi*, l'uno dei quali, quello positivo, portava il nome di Uno o Bene, mentre l'altro, sotto il nome enigmatico di «Diade indeterminata», fungeva da Principio della negatività.

Tutto quanto vi è di positivo in questo mondo deriva in ultima analisi dal Principio dell'Uno, ed è contrassegnato da determinazioni come identità, quiete, uguaglianza, ordine e razionalità; quanto vi è invece di cattivo procede dal Principio opposto, e reca con sé i caratteri ontologici dell'alterità, del movimento, della disuguaglianza, del disordine e dell'irrazionalità. E questo Platone pensatore di Principi sistematici appare inoltre in Aristotele come uno che filosofa *oralmente*: come fonte per alcune delle sue più importanti affermazioni sul Principio negativo, infatti, Aristotele cita esplicitamente le «dottrine non scritte» di Platone.

La discrepanza fra questo Platone orale o «non scritto» e i dialoghi è sembrata così grande da provocare sconcerto.

Ancora più sconcertante, però, è un'affermazione dello stesso Platone: in uno scritto personale, nella cosiddetta *Lettera VII*, egli spiega che sulle cose per lui veramente serie non c'è nessuno suo scritto, né ce ne saranno mai. In realtà, se fosse possibile dare per iscritto una comunicazione esauriente di queste cose a un ampio pubblico, egli stesso potrebbe fornirne l'esposizione migliore. Ciò, tuttavia, sarebbe di giovamento solo a pochi, mentre la maggior parte dei lettori, insufficientemente preparati, verrebbe riempita soltanto di immagini, oppure la Cosa, una volta non compresa, verrebbe disprezzata. Chi fissasse per iscritto l'oggetto di tale sforzo supremamente serio dovrebbe aver perso l'intelletto. Su tali cose si deve parlare privatamente, nel corso di una lunga vita in comune filosoficamente improntata, fino al momento in cui giungerà l'illuminazione decisiva, ma non bisogna scrivere pubblicamente, perché chi fa questo non può non essere spinto da ambizione non filosofica.

* * *

Le cose più importanti della filosofia platonica sono accessibili soltanto a pochi. Perché questa dichiarazione sconcerata così tanto? Nei dialoghi, tuttavia, noi non leggiamo nulla di diverso: anche il progetto di uno Stato ideale nella *Repubblica* sottolinea più di una volta che al grado supremo del filosofare, la dialettica, solo pochissimi uomini sono ammessi. E non c'è dubbio che il perfezionamento spirituale dei «governanti-filosofi» — vale a dire, dei futuri detentori del potere nello Stato ideale filosofico — sia pensato qui come «orale» ed «esoterico». Ciò si ricava già dall'indicazione cronologica, in quanto l'ammissione di alcuni pochi allo studio della teoria del Bene è prevista intorno al loro 50° anno di età: se fosse possibile leggere esaurientemente questa teoria in alcuni libri, nessuno dovrebbe aspettare così tanto tempo per studiarla. La *Lettera VII* e il capolavoro filosofico di Platone indicano dunque la stessa cosa.

E tuttavia: la dichiarazione personale di Platone sulla maniera esoterica del filosofare ha sconcertato. E lo sconcerto è stato tale che, con furore cieco verso la (presunta) cattiva notizia, si è tentato di punirne i latori: la *Lettera VII* è stata dichiarata non autentica. In un lavoro filologico acuto e serio di ben 150 anni, sono stati raccolti indizi e sospetti contro l'odiato documento. E ciò che pur sempre manca è anche soltanto la traccia di una prova reale dell'inautenticità. Ma il bisogno aguzza l'ingegno: alla fine si è accettato il fatto che la lettera sia platonica, ma spiegando che Platone non mostrerebbe nessun atteggiamento esoterico nella questione sulla mediazione filosofica del sapere. Questa posizione, anche se è stata sostenuta da interpreti per altro rispettabili, non giova in realtà a confutare un bel niente.

E la testimonianza di Aristotele? A lui è toccata una sorte non certo migliore, anzi, peggiore della *Lettera VII*. L'insigne studioso americano Harold Cherniss, con molta acribia e ricchezza d'inventiva, ha cercato di dimostrare che tutto quanto in Aristotele si può leggere su Platone deriverebbe dai dialoghi, e che non sarebbe mai esistita una filosofia orale di Platone. Le discrepanze, in parte notevoli, sarebbero da attribuire a fraintendimenti, talvolta anche a un'esposizione volutamente alterata di singoli passi dialogici. Il fatto che questa teoria pretenda di presentare Aristotele, il padre della storiografia filosofica, come un interprete intellettualmente incompetente e caratterialmente incerto — cosa, questa, di per sé assurda —, non ha impedito a un'intera generazione di studiosi di seguirla: si voleva semplicemente credere al risultato antiesoterico di Cherniss.

Ora, tutto ciò — il carattere senz'altro prevenuto e irrazionale della resistenza contro il Platone «esoterico» — costituisce uno degli argomenti più forti in favore del punto di vista secondo cui l'interpretazione dei Tubinghesi comporta un vero e proprio mutamento di paradigma in *Platonis*. L'impiego talvolta indiscriminato delle parole può averci reso nel frattempo diffidenti verso l'espressione «mutamento di paradigma». Che però qui sia realmente all'opera quel rivolgimento *fondamentale* dell'orientamento scientifico per il quale Thomas S. Kuhn ha co-

niato tale concetto (in *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962), sembra confermato dall'incapacità dei difensori del vecchio «paradigma» di partecipare al dialogo proposto dalla posizione «tubinghese».

Certo, sul piano psicologico, la resistenza è senz'altro comprensibile: per lungo tempo si è creduto che riconoscere Platone come esoterico significasse perderlo come intimo contemporaneo e compagno di fede del nostro secolo progressista. L'esoterica, infatti, veniva acriticamente equiparata alla segretezza (anche i Tubinghesi, del resto, l'hanno inizialmente intesa in questo senso).

Ora, che cosa ci può essere di più aspramente contrario allo spirito antielitario e democratico della modernità se non la tendenza alla segretezza? Il fraintendimento relativo alla presunta «segretezza» di Platone, d'altra parte, è antico e ha già influenzato i primi passi dell'interpretazione moderna di Platone. A partire da Schleiermacher, dal grande teologo ed ermeneuta del Romanticismo tedesco, ci si è sforzati — per sfuggire alla rappresentazione di una «filosofia segreta» di Platone — di schiacciare l'esoterica storicamente accertata con una sorta di esoterica «interna» o «immanente al testo». L'idea di fondo di questo tentativo è che il testo conterrebbe precisamente *tutto ciò* con cui Platone ha avuto a che fare, mentre le cose più importanti sarebbero affidate soltanto a una forma ermetica, per cui i lettori inadeguati verrebbero automaticamente esclusi dalla comprensione. Per Schleiermacher, quindi, l'esoterica era «una condizione del lettore».

Tale «esoterica immanente», tuttavia, non è un carattere specifico dei dialoghi, né essa offre grande aiuto alla spiegazione del testo, né, ancora, può compensare o sostituire l'«esoterica storica» attestata da Aristotele e dalla *Lettera VII*. Ma l'obiezione più forte è che la critica della scrittura condotta da Platone nelle ultime pagine del *Fedro* — alle quali pagine Schleiermacher faceva a torto appello — dichiara proprio impossibile quella esclusione *automatica* dei lettori inadeguati *mediante il testo stesso*.

Schleiermacher non sarebbe mai giunto a intendere antiplatonica-mente l'«esoterica», se i suoi predecessori avessero inteso correttamente il senso dell'esoterica platonica. Questa è chiaramente separata dalla segretezza pitagorica. I membri della lega dei Pitagorici dovevano giurare di tenere segreto il loro speciale sapere. Alla violazione del giuramento seguivano delle sanzioni. La segretezza, in definitiva, perseguiva lo scopo di conservare il potere della lega. Nulla di tutto ciò si aveva invece in Platone: nessun membro dell'Accademia doveva giurare un comportamento esoterico, e questo perché tale comportamento era puramente e semplicemente un comando della ragione; alla diffusione scritta della teoria dei Principi non corrispondeva nessuna sanzione, bensì, come mostra la *Lettera VII*, una profonda disillusione umana. Platone non mirò mai al potere dell'Accademia, ma unicamente all'assicurazione delle condizioni ottimali per l'assimilazione della filosofia, e questo, per un verso, soltanto nell'interesse del discente, per il quale la comunicazione delle cose più difficili, senza la sufficiente preparazione, sarebbe stata solo controproducente, mentre, per l'altro verso, a difesa della Cosa stessa, la quale per lui era sacra (Platone considerava il mondo

delle Idee come «divino»), e che egli, di conseguenza, non voleva lasciar degradare da critici incompetenti o maligni.

Tenere decisamente ferma la differenza tra i due atteggiamenti, solo apparentemente affini, dell'«esoterica» e della «segretezza», è di grande importanza. Sarebbe di fatto possibile mostrare che la già citata rapida crescita di consensi sulla posizione «tubinghese» è iniziata solo quando si è riusciti a mostrare questa differenza nei testi stessi e a spiegarla in modo sufficiente a coloro che restavano ancora indecisi.

Soprattutto, però, bisogna notare che la modalità «esoterica» della mediazione filosofica del sapere — cioè, in senso stretto, la modalità riferita alle capacità e ai bisogni dei destinatari — non è affatto estranea ai dialoghi. Proprio al contrario: questi «drammi» filosofici drammatizzano nient'altro che casi di approccio «esoterico», individualmente calibrato, ai problemi filosofici. Questo processo di avvicinamento viene volutamente e chiaramente interrotto dal conduttore del dialogo — il quale, per lo più, viene chiamato «Socrate» — quando si toccano i limiti intellettuali dell'interlocutore. Viene anche citato esplicitamente il fatto di escludere determinate questioni che, pur appartenenti alla cosa e più importanti, non vengono tuttavia trattate, quanto piuttosto rimandate a «un'altra volta»: nei cosiddetti *passi d'omissione* (passi in cui Platone si trattiene dal dire certe cose), il dialogo platonico limita il suo proprio raggio d'azione all'interno di una maggiore riflessività. E nella «critica dello scritto» del *Fedro*, Platone dice che merita il nome di «filosofo» solo colui che è nella condizione di mostrare che è poca cosa il suo scritto e che, quando «viene in soccorso» oralmente del proprio scritto, è in grado di offrire «qualcosa di maggior valore».

Tre esempi per illustrare quanto detto.

Il riserbo esoterico del sapere filosofico viene più volte tematizzato nei dialoghi, e nel modo più evidente nell'*Eutidemo*, in cui chiaramente Socrate stesso possiede già i concetti e i teoremi che egli volutamente non esplicita agli interlocutori; Socrate, tuttavia, con un ribaltamento ironico dei rapporti reali, deride i partners definendoli persone che dispongono di un sapere più profondo, ma che non hanno l'intenzione di divulgare. Qui viene deriso non il comportamento esoterico in quanto tale, bensì il tipo del non-esoterico, il quale non dispone di cognizioni superiori a quelle adatte per la diffusione pubblica nella piazza del mercato.

Pienamente trasparente è anche la cornice drammatica fortemente ironizzata del *Carmide*: Socrate afferma di possedere un rimedio per il mal di testa del giovane Carmide, appreso da un medico tracio; tuttavia, egli vuole somministrarlo solo dopo che Carmide avrà lasciato «incantare» la sua anima: l'«incantesimo» è l'esercizio dialettico del filosofare, senza il quale la comunicazione del nucleo teoretico del pensiero platonico — metaforicamente: del «farmaco» — sarebbe priva di senso: perciò tale comunicazione viene omessa anche nel dialogo.

Come terzo esempio può valere la cornice drammatica del capola-

voro filosofico di Platone: nella *Repubblica*, Socrate viene trattenuto e costretto da amici a esprimere il suo punto di vista sulla giustizia, sullo Stato migliore e sull'Idea del Bene, dunque, sul Principio supremo. Socrate stesso non è affatto contento di riferire la propria opinione. Per un certo tratto egli si lascia costringere, e per nostra fortuna è anche un ampio tratto; in seguito, però, egli dice in modo inequivocabile che il metodo applicato e il «tentativo presente» non sono sufficienti a determinare compiutamente la struttura dell'anima o a sviluppare il suo punto di vista sull'essenza del Bene. Entrambi gli oggetti, tuttavia, come si ricava inequivocamente e chiaramente dal contesto, sono in sé assolutamente esplicitabili.

La famosa similitudine del Sole, la quale presenta il Sole come l'analogo dell'Idea del Bene, viene esplicitamente definita dal testo come incompleta sul piano del contenuto. E quando l'interlocutore Glaucone prega Socrate di illustrare l'essenza, le forme e i metodi della dialettica, essendogli stato detto chiaramente che Socrate sarebbe in grado di farlo, ecco che Glaucone stesso non è più in condizione di seguirlo. Nel punto culminante del capolavoro, dunque, la comunicazione filosofica viene interrotta, con riferimento ai presupposti insufficienti dei destinatari. Questa non è segretezza, bensì atteggiamento esoterico: l'informazione piena sul supremo ambito del pensiero la riceve soltanto colui che ha con sé lo strumento per una comprensione adeguata.

I brani citati sono a un tempo dei tipici passi d'omissione, in cui Platone si trattiene dal dire certe cose: non può esserci dubbio sul fatto che Platone, nella sua filosofia orale, fosse in grado di integrare quanto qui viene omesso (altrimenti non vi avrebbe rimandato così manifestamente), e che egli era quindi nella condizione, in quanto filosofo, di «portare soccorso» oralmente alla sua opera scritta.

Insomma, è chiaro: i dialoghi stessi confermano l'interpretazione esoterica. La vecchia obiezione contro gli «esoterici», ripetuta in passato fino alla nausea «ciò che voi cercate nelle dottrine non scritte noi lo abbiamo pur sempre nei dialoghi» —, è divenuta stantia da quando si è cominciato a vedere che nei dialoghi stessi rinviano chiaramente al di là di sé, verso il completamento del pensiero platonico con la teoria orale dei Principi.

* * *

Grazie alle testimonianze di Aristotele, integrate da alcune altre fonti, questa teoria dei Principi non è rimasta per fortuna limitata alla sola sfera orale. Questa «tradizione indiretta» può presentare oscurità e lacune, ma nel complesso è comprensibile e sufficientemente dettagliata per farci conoscere le intenzioni di Platone. Filosofare, per Platone, non era un mero essere in cammino e un cercare infinitamente aperto: egli considerava raggiungibile la «meta del viaggio» (*Repubblica*, 532 E). I Principi ultimi sono conoscibili, l'«ascesa» fino a essi conduce, nella «riduzione» logico-ontologica, al Principio formale dell'Uno o Bene e al principio materiale della Diade indeterminata; il movimento in-

verso della «deduzione» vuole «derivare» la realtà dalle sue origini intelligibili. Qui si mostra una struttura della realtà che è maggiormente differenziata rispetto alla mera opposizione tra mondo sensibile e mondo delle Idee: gli oggetti della matematica si rivelano come un ambito ontologico intermedio e autosufficiente, con il quale sta in relazione essenziale l'anima, che, da parte sua, non è né una cosa sensibile né un'Idea.

L'interpretazione di questi complessi teoretici nel senso di una prosecuzione delle formulazioni dei dialoghi è già stata ampiamente portata avanti da Krämer e da Gaiser. Quindi si è mostrata in maniera sempre nuova la sua fecondità per la spiegazione di passi dialogici difficili (soprattutto nei dialoghi tardi). Ulteriori passi importanti su questa via sono stati compiuti dallo storico milanese Giovanni Reale nel suo libro su Platone di straordinario successo (*Per una nuova interpretazione di Platone*, 1991¹⁰ [1995¹⁹] traduzione tedesca 1993). Diversi suoi allievi elaborano commentari preziosi vincolati al nuovo paradigma.

L'utilizzo fecondo della tradizione indiretta in vista dell'interpretazione di Platone richiederà ancora molto lavoro. Il risultato si lascia già intravedere: un'immagine di Platone filosoficamente molto più ricca di quella ammessa dal vecchio paradigma romantico, un'immagine, inoltre, che non sta più sul piede di guerra con la testimonianza di Aristotele e della *Lettera VII*, e che — guadagno non certo piccolo — può spiegare per la prima volta il ruolo che Platone ha giocato nello sviluppo storico della metafisica nel Neoplatonismo e in epoca moderna fino a Leibniz.

Platone. Rubò ad Apollo il segreto dell'Uno e imparò da quel dio a scovarlo nel Caos *

Intervista di

Vittorio Hösle ** a Giovanni Reale

HÖSLE – Professor Reale, il suo libro *Per una nuova interpretazione di Platone* ha visto in Italia già l'undicesima edizione ed è stato tradotto in tedesco e in inglese. Lei definisce la sua interpretazione di Platone un nuovo paradigma. Ci può spiegare che cos'è un paradigma?

REALE – Il paradigma è un modello interpretativo fatto da un insieme di concetti-base che sono punti di riferimento per formulare i problemi e le soluzioni. Sto dicendo modello interpretativo, e potrei fare un esempio scientifico. Un paradigma cosmologico tradizionale era quello del geocentrismo: la terra è al centro di tutto e tutti i problemi sono impostati in questa ottica. Il nuovo paradigma rivoluzionario è stato quello dell'eliocentrismo. Anche una ricerca storiografico-scientifica come quella intorno a Platone si configura attraverso questi paradigmi e, quando muta l'interpretazione di base, di solito c'è una piccola o grande rivoluzione interpretativa.

HÖSLE – Quali sono, nell'interpretazione di Platone, i vari paradigmi che abbiamo avuto finora? E qual è il punto originale del paradigma che lei difende?

REALE – Il primo paradigma, il primo modello interpretativo di Platone, è stato quello che potremmo chiamare «allegorico». Si leggeva cioè Platone e lo si interpretava come allusivo di altro, mai, quindi, letteralmente. Questa lettura è durata parecchi secoli; anzi, più di un millennio. Tutti i neoplatonici, in sostanza, riuscivano con questo metodo a trovare in Platone, anche in una piccola immagine o addirittura in una piccola parola, tutte le scoperte che via via facevano. Il secondo

* Questo titolo non è mio, ma, poiché lo giudico assai efficace, in quanto coglie il punto-chiave della mia interpretazione, lo riproduco. Sono autori R. Parascandolo e W. Veltroni (che ringrazio), in occasione della pubblicazione di tale intervista sull'«Unità», lunedì 20 giugno 1994, p. 10.

** V. Hösle è professore di filosofia all'Università di Essen. Questa intervista è stata realizzata dalla «Enciclopedia Multimediale di Scienze filosofiche — Videosapere RAI» ed è disponibile in versione *floppy disk* con il titolo *Viaggio tra i filosofi*, Paravia 1995. Cfr. la nota seguente.

paradigma, rivoluzionario, è nato nell'Ottocento, e lo ha creato il grande Schleiermacher: «Signori se vogliamo leggere e capire Platone dobbiamo leggere i suoi testi e solo i suoi testi, quello che ha scritto». La scrittura quindi è la base. Siccome ci è giunto tutto quanto Platone ha scritto, dalla prima all'ultima riga, è evidente che noi da tutto quello che Platone ha scritto possiamo ricavare quello che Platone ha pensato, basandoci solo sui testi e considerando, di conseguenza, tutto quello che è stato detto dai neoplatonici come un sovraccarico, un'incrostazione di cui bisogna liberarsi. A questo punto ci si potrebbe chiedere: perché un terzo paradigma? Abbiamo di Platone tutto quello che ha scritto dalla prima all'ultima parola, possiamo leggerlo nelle migliori edizioni critiche e con le migliori traduzioni, che cosa vogliamo di più? La risposta è molto semplice: la tradizione platonica non è solo quella scritta; c'è, infatti, anche una tradizione indiretta che ci dice in modo chiarissimo che Platone aveva *agrapha dogmata*, dottrine non scritte. Queste dottrine non scritte erano quelle che all'interno dell'Accademia egli riservava per le sue lezioni orali, per i suoi discepoli selezionatissimi, preparati in maniera molto rigorosa a comprendere determinati concetti che, egli diceva, non si possono mettere per iscritto. Allora il nuovo paradigma è esattamente questo: recuperare con esattezza quello che, secondo la tradizione indiretta, Platone diceva in queste lezioni riservate agli uditori dell'Accademia. Bisogna, dunque, mettere a confronto le dottrine non scritte con gli scritti. E ricavare quindi una sintesi dei due momenti, delle due tradizioni: l'una illumina, accresce e amplia l'altra. Ecco: questa è la base del nuovo paradigma.

HÖSLE – Si può dunque dire che l'oralità per Platone non è meno importante della scrittura e magari è addirittura più importante. Può spiegarci questa distanza critica di Platone dalla scrittura sullo sfondo dei grandi cambiamenti culturali avvenuti nella Grecia del quinto secolo?

REALE – Partiamo dai mezzi di comunicazione di oggi: la televisione è in auge, la scrittura è in declino. Ho constatato che i miei allievi all'Università da qualche tempo faticano a capire un preciso e sintetico messaggio comunicato solo mediante la scrittura, hanno bisogno di altri strumenti. Ho messo fuori dall'aula degli avvisi i quali non sono stati compresi in maniera esatta, malgrado fossero formulati nel modo più esauriente. Per quale motivo?. Non si tratta certo di ragazzi poco intelligenti, sono, anzi, molto intelligenti. Il motivo è un altro: per il giovane di oggi, sulla scrittura, prevale l'immagine. Il gioco delle immagini, la sintassi dell'immagine mette in crisi, o comunque sposta su un altro piano, la logica della scrittura, la sintassi del messaggio scritto. Nell'epoca di Platone stava avvenendo una rivoluzione di segno opposto. Fino a Socrate il mezzo di comunicazione era uno solo: l'oralità, il *dialoghein*, il dialogo. Socrate è l'ultimo grande personaggio che ha comunicato per intero il suo messaggio solo con l'oralità e ha insegnato a Platone, suo discepolo, che il messaggio comunicativo per eccellenza è la parola. Noi sappiamo che Platone, proprio fin dall'inizio, è stato un

grande scrittore; ci viene detto addirittura che avrebbe bruciato le sue composizioni poetiche non appena ha incontrato Socrate. Quindi era nato poeta. La natura gli ha dato il dono di essere un poeta, oltre che un filosofo; uno straordinario scrittore, tant'è che le grammatiche greche e i lessici greci sono fatti basandosi in larga misura proprio sugli scritti di Platone. È ovvio, quindi, che sapeva trattare e usare la scrittura in una maniera assolutamente straordinaria. Allora la sua scelta quale è stata? Il nuovo paradigma lo spiega molto bene: un tentativo di mediazione fra i due modelli che non comportasse l'uccisione dell'oralità da parte della scrittura. La scrittura può avere una serie di vantaggi, può dire anche il novanta per cento di quello che tu pensi, ma non arriva al punto ultimo. Il punto ultimo va comunicato in un altro modo. In quale modo? Puoi continuare a scrivere, ma non con la penna: devi scrivere nell'animo dell'uomo. Cioè con l'oralità, ancora. E la scelta di Platone è stata la seguente: nei miei dialoghi posso mettere moltissime cose, ma non *ta timioteira*, «le cose che per me sono di maggior valore», e, anzi, ha aggiunto ancora che se uno scrive tutto quello che pensa non è filosofo. Lo chiameremo poeta, lo chiameremo con un qualsiasi altro nome, ma non filosofo. Chi è il filosofo? Il filosofo è colui, e solo colui, che decide di scrivere la cosa più importante nell'animo dell'altro, non con la penna, nei rotoli di carta, ma nella dimensione dell'oralità.

HÖSLE – Ma quali sono queste cose che lui ha scritto nelle anime degli uomini, quali i contenuti delle dottrine non scritte che noi riusciamo a ricostruire attraverso le testimonianze indirette?

REALE – Questi concetti sono contenuti in poche proposizioni. Platone diceva a coloro che gli obiettavano che era meglio mettere per iscritto le cose fondamentali: «Ma queste cose di maggior valore sono proprio quelle che una volta capite non si dimenticano mai più, ed è quindi assurdo metterle per iscritto». Tutti i suoi discepoli però, a cominciare da Aristotele, hanno dato ragione non a Platone, ma alla direzione che prendeva ormai la storia verso il predominio pressoché totale della scrittura. Qualcuno ha giustamente detto che il primo uomo moderno è proprio Aristotele, perché ha messo tutto per iscritto, anche gli appunti delle lezioni di Platone. Noi deduciamo dunque, soprattutto da Aristotele e dal gruppo degli accademici, le cose fondamentali che egli ha detto. Platone, in sostanza, puntava su una cosa: la definizione del bene. Il suo Stato ideale si basa su un nuovo concetto di bene. Che cosa è il Bene? La sua risposta è: il Bene è l'Uno. Lo Stato che Platone voleva fondare era proprio questo: rifare l'unità dal molteplice disordinato e caotico, l'unità a tutti i livelli: metafisico, ontologico, etico, estetico. Il bello e il buono emergono solo in un caso: quando dal disordine si fa l'ordine, dalla disarmonia si ricostruisce l'armonia, dalla molteplicità si fa l'unità. Ecco il concetto di unità, del fare unità. Il male è la diade, la divisione in due, la spaccatura. Questi sono concetti che hanno ancora molto da insegnare all'uomo d'oggi.

HÖSLE – Si può dire che con questa riflessione sui principi Platone

ritorna alla speculazione sull'*arché*, *sul principio*, *tipica del pensiero presocratico*?

REALE – Più che ritornare, ripensa, riprende e arricchisce la riflessione sull'*arché*. Il concetto greco di conoscenza è esattamente questo: «Vi è vera conoscenza quando si è capaci di cogliere l'unità nella molteplicità». Platone con una frase molto bella dice che è filosofo solo chi è *synoptikós*, cioè «colui che sa guardare molte cose in unità», e chi non ne è capace non è filosofo. E i presocratici cercavano esattamente questo: l'*arché pánton*, il principio di tutto. La parola principio in greco è *arché*: cominciamento, origine. Ma io credo che questo sia il problema di ogni forma di filosofia, quando è autentica filosofia. La filosofia non può porre se non questo problema: «quali sono le origini?». E Platone ha introdotto i due principi, l'Uno e la Diade, perché non solo lui, ma la cultura greca in generale ha una visione bipolare della realtà, che Platone porta, in chiave metafisica, al più alto livello.

HÖSLE – In che misura la teoria dei principi di Platone è profondamente radicata nella cultura greca, nelle sue varie manifestazioni?

REALE – Prenderei di mira, per rispondere alla sua domanda, l'arte greca, la scultura soprattutto. Pensiamo alle belle immagini che ci hanno lasciato i Greci. Bisogna fare una premessa: la parola greca «idea» non è tradotta in maniera esatta, essa è piuttosto una traslitterazione, che ha cambiato significato. Idea vuol dire, in effetti, forma. Noi possiamo quindi mantenere la parola «Idea», sapendo però che essa significa forma. Una interpretazione classica di Platone afferma che la sua teoria delle Idee è il mondo delle forme, il mondo delle bellissime forme che hanno creato gli scultori greci, trasferite sul piano metafisico. Io partirei proprio di qui per rovesciare il problema. Prendiamo la forma di una statua di Fidia e chiediamoci: per ottenere la sua bella forma che cosa è necessario? Oppure poniamo il problema ancora più a monte: la forma è veramente il punto ultimo, al di là del quale non si procede? Oppure lo scultore, proprio per giungere alla bella forma, deve andare oltre la forma? La risposta è semplice: Fidia e gli scultori greci avevano creato il «canone». Che cos'è il canone? È la regola che tu devi seguire per ottenere la bella forma, è il principio stesso da cui deriva la forma. Che così è, quindi? È il numero, la proporzione, la giusta misura. Questo è il punto chiave: la forma è il risultato, ma non può essere considerata come un punto d'arrivo al di là del quale non si possa procedere, perché essa stessa è stata prodotta in base a dei principi. Questi principi sono appunto le regole. Potrei fare alcuni esempi come l'Apollo del Belvedere e la Venere di Milo che possono essere schematizzati in base alla sezione aurea. I templi dei Greci sono così belli perché rispettano rigorosi canoni architettonici: il loro principio è il numero. Ritornando alla questione del nuovo paradigma interpretativo si può dire che i dialoghi di Platone potevano essere interamente capiti solo dai suoi discepoli! Vorrei ricordare che Nietzsche è stato il primo a capire che i dialoghi si possono leggere in modo adeguato solo se si

mette sullo sfondo l'insegnamento dell'Accademia. Vorrei fare un esempio. Noi sappiamo, dalla tradizione dei pitagorici riferitaci da Plotino, che l'Uno veniva chiamato col nome di un dio, «Apollo», perché il nome *Apollon* era inteso come composto da un'*alfa* privativa e *pollon* che vuol dire molti, dunque *il non-molti, l'Uno*. Pertanto quando parlavano dell'Uno, simbolicamente, per onorarlo lo chiamavano Apollo. Nella definizione del Bene, nei libri centrali della *Repubblica* Platone, dice: «Non vi dirò tutto quello che penso, perché per iscritto non lo faccio e non ne sarei capace. Vi darò il figlio anziché il padre». Addirittura dice: «Vi pagherò gli interessi anziché pagarvi il debito, il debito ve lo pagherò un'altra volta»; cioè durante le lezioni. E allora presenta il figlio, cioè la bellissima immagine del sole. È forse una delle pagine di Platone più famose. E qui vale la pena di notare una sottigliezza. In tutti i suoi dialoghi egli non usa mai la parola Apollo come esclamativo. Qui, invece, lo prende proprio come esclamativo e fa dire all'interlocutore: «Apollo!», invece che: «Per Zeus!». Per dire che cosa? L'Uno. Ricordati dell'Uno! Ho fatto un esempio particolare, specifico, ma potrei moltiplicarli. La *Repubblica*, letta in questa maniera, diventa ricchissima, una miniera; da tempo è stato detto che è il suo capolavoro, c'è dentro quasi tutto Platone. Riletta con il nuovo paradigma c'è ancora di più, sotto forma di allusione. Diceva Gaiser che gli scritti di Platone sono come il responso dell'oracolo di Delfi, che non dice e non nasconde, ma allude. Io, parafrasando un verso di Eschilo, direi addirittura che Platone «parla per coloro che sanno». Una volta, conversando con Gadamer, ho detto che il fulcro della sua ermeneutica lo individuerei nel finale del *Fedro*, laddove si dice che si può capire un libro scritto se, per altra via, si è già entrati nel contenuto del libro; questo è il circolo ermeneutico. Con grande soddisfazione mi son sentito rispondere da Gadamer: «sono d'accordo!». Ecco, quindi, in che senso gli scritti di Platone, nella prospettiva aperta dal nuovo paradigma, si arricchiscono enormemente.

Platone scopritore dell'ermeneutica: un dialogo con Hans-Georg Gadamer *

di

Giovanni Reale

N.B. Questo colloquio con H.G. Gadamer che qui presento è stato da me preparato per «Il Sole 24 Ore», come indico nella nota. Ma ritengo opportuno pubblicarlo anche qui, per il motivo che il mio rapporto con Gadamer è nato proprio a partire dalla quarta edizione di questo mio libro, che ho a suo tempo con lui discusso (1986). Il nuovo incontro avvenuto a Tubinga il 3 settembre 1996, è nato da un desiderio da lui espresso di ridiscutere con me e con i tubinghesi sul problema dei nessi strutturali fra gli scritti e le dottrine non scritte di Platone. L'incontro con le relative discussioni sono stati assai fecondi, e Gadamer ha rilevato (e lo stesso Krämer ha riconosciuto) che si sono fatti molti passi avanti rispetto al convegno fatto a Heidelberg nel 1967 sulla stessa tematica. Nel convegno del 3 settembre 1996 a Tubinga, infatti, tutti i relatori hanno fatto interventi non con uno spirito polemico, ma stimolati da un desiderio di ricerca della verità, come accade raramente. È prevista anche la pubblicazione di una dettagliata documentazione di questo incontro. (Di Gadamer sono a disposizione anche in italiano tutti i suoi studi su Platone, raccolti in 2 volumi con il titolo: Studi Platonici, a cura di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1983-1984; contengono alcune delle pagine più belle per il dialogo filosofico con i Greci).

Ho incontrato Hans-Georg Gadamer per la prima volta ad un convegno platonico nel Liechtenstein, nel 1986. Ho discusso a lungo sulla nuova interpretazione di Platone, trovandomi in accordo con lui su non pochi punti. A dieci anni di distanza, il 3 settembre 1996, ho avuto con lui un nuovo incontro a Tubinga, insieme al gruppo dei platonici tubinghesi e milanesi, nonché altri studiosi di tutta Europa (fra gli altri: H. Krämer, Th. Szlezák, R. Brague, J. Halfwassen, K. Oehler, G. Figal, M. Migliori, e altri) e ne ho approfittato per fargli questa intervista. Gadamer ha novantasei anni, ma questi dati anagrafici sono in netta

* Articolo pubblicato nel «Sole 24 Ore», Domenica 6 ottobre 1996, p. 26, con il titolo di: *Conversazione con Hans Georg Gadamer sull'importanza di Platone per il mondo contemporaneo. Filosofi, tornate al dialogo.*

antitesi con la sua realtà spirituale. Sembra di aver a che fare con un giovanotto, e di straordinaria energia. Questa intervista è iniziata alle ore 9, ed è durata 40 minuti. Subito dopo è iniziato il convegno, durato fino alle 19.00, con una breve interruzione per il pranzo. E Gadamer non solo ha seguito i lavori con la massima attenzione, ma è più volte intervenuto, con argomentazioni assai pertinenti e piene di vita. Ma non è finita. Dopo cena, alcuni miei collaboratori e studenti che svolgono la tesi su «Gadamer interprete di Platone» gli hanno fatto domande sui suoi contatti con i grandi filosofi del secolo: Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Paul Natorp, Martin Heidegger, Nicolai Hartmann, Hannah Arendt, Romano Guardini, e molti altri. E Gadamer ha parlato senza interruzione per due ore e mezza, con straordinario entusiasmo, dicendo: «Alcune delle cose che dico e che riguardano i grandi del nostro secolo molti le sanno per averle lette, ma io le dico avendole vissute in prima persona. Questo è il vantaggio che dà l'essere vecchi». A mezzanotte e mezza ha guardato l'orologio e ha esclamato: «E già domani! Bisogna andare a letto, perché io partirò alle dieci, mentre voi partirete prima e dovrete alzarvi molto presto». Gadamer incarna in modo splendido quel grande pregio che solo pochi hanno: restare sempre giovani!

REALE – Le faccio la prima domanda. Lei per tutta la vita ha frequentato Platone: come lo ha incontrato la prima volta e che rapporto ha con lui?

GADAMER – Il mio primo incontro è avvenuto tra i banchi di scuola, nella mia città, Breslau, dove frequentavo il *Gymnasium des Heiligen Geistes* (Ginnasio dello Spirito Santo). Qui era normale studiare anche greco, negli ultimi anni. Era un ginnasio riformato: si cominciava con il francese, si continuava con il latino, e al terzo anno con il greco. Ma nel quarto anno del ginnasio era centrale il greco, e qui si leggevano i dialoghi di Platone della prima epoca, ma anche l'*Apologia di Socrate*, eccetera. Mi ricordo bene che una delle mie figlie, molti anni più tardi, frequentava una scuola altrettanto intelligente, e, nel corso di tutta la sua carriera di studentessa, è venuta a trovarmi una sola volta in Istituto: doveva preparare un esame su un dialogo di Platone, e lo abbiamo letto insieme: in greco, naturalmente, come era normale! Dunque ho cominciato leggendo e studiando Platone nella sua lingua, e continuo sempre a rileggerlo.

REALE – In questo Suo volume, che è appena uscito in italiano, *Verità e Metodo 2*, Lei scrive una bellissima frase, che adesso rileggo e che vorrei commentasse: «Veramente si potrebbe scrivere una storia della metafisica come storia del platonismo. Le sue stazioni sarebbero Plotino e Agostino, Meister Eckhart e Niccolò da Cusa, Leibniz, Kant e Hegel, il che vuol dire però: tutti quegli sforzi di pensiero dell'Occidente il cui questionare va oltre la dottrina della sostanza della tradizione metafisica. Il primo platonico in questa serie sarebbe nientemeno che lo stesso Aristotele». Ora, sono anch'io perfettamente d'accordo su questo punto. E, infatti, Diogene Laerzio scriveva una bellissima frase, che ho riportato come motto (nella pagina iniziale della sezione su Aristotele della mia *Storia della filosofia antica*): «Il più genuino discepolo di Platone è stato Aristotele».

le». Ma io adesso giro la domanda: potremmo scrivere alla fine del XX secolo, che l'ultimo grande platonico oggi vivente è Hans Georg Gadamer?

GADAMER – (*risata compiaciuta*) In un certo senso...

REALE – Mi risponda a questa domanda. Io ne sono convinto e Le darò qualche prova; ma prima vorrei sentire quello che Lei mi dice.

GADAMER – Lei capisce che questa domanda così formulata, con questo stile, mi fa troppo onore. Ma certo, comunque, è vero. Nella mia ottica, Platone mi ha sempre affascinato, e in questo mi trovo vicinissimo a lui, per il fatto che insisteva sulla *dialettica di domanda e risposta*. Mi ricordo di una discussione che ho avuto su Platone con un giornalista e collega intelligente, che si lamentava che gli altri personaggi dei dialoghi platonici dicono sempre «Sì», «No», «Forse», eccetera, e basta. E allora io gli dicevo: Sì, queste risposte a queste domande si possono più o meno sostituire; ma questa è una tecnica di questi dialoghi. Una tecnica, che anche il nuovo interesse per la forma-dialogo incomincia a recuperare. Forse è troppo difficile individuare la tecnica di questa forma di dialogo negli altri personaggi, con qualche eccezione, ma, normalmente si tratta di una tecnica di insegnamento nascosto di Platone.

REALE – Molto bello. Però, senta, questa è forma, metodo. Nel finale del Suo capolavoro, nel primo volume di *Verità e Metodo*, io trovo la più pregnante definizione del bello in senso platonico che si sia data nel nostro secolo, e soprattutto una difesa contro la dissacrazione del bello che oggi imperversa in tutto il mondo. Il marxismo ha danneggiato moltissimo il bello. Lei scrive, in questo punto, che «il bello è il modo in cui il bene appare, si fa manifesto da sé nel suo essere e si presenta». E, quindi, ha valore ermeneutico nel senso più alto. E, poco prima, aveva affermato questo: «La bellezza può anche essere percepita come il risplendere di qualcosa di ultraterreno e tuttavia visibile». Affermare questo significa proprio rivivere Platone. Allora voglio domandare: come è arrivato a questa conclusione? Per conto Suo e poi l'ha trovata in Platone, o, viceversa, è stato proprio Platone il maestro nel riscoprire il bello? Io ritengo personalmente che sia una delle cose più toccanti del Suo libro: ricordare all'uomo di oggi il senso metafisico del bello.

GADAMER – Naturalmente la prima allusione, o la prima base su cui ho sviluppato questa idea della manifestazione del bene nella bellezza, mi è venuta dal dialogo platonico del *Filebo*, dove, alla fine, si trova questa frase: noi che eravamo alla ricerca del Bene, alla fine abbiamo trovato il Bello!

REALE – Proprio così.

GADAMER – E questo è, naturalmente, anche il tema del mio primo libro di libera docenza (pubblicato in *Studi platonici*): Allora, mi pare che anche noi non possiamo prescindere dal Bello, se andiamo alla ricerca del Bene, e se ci poniamo domande su questo tema fondamentale.

REALE – Un'altra domanda, anche se Lei implicitamente mi ha già risposto. Dieci anni fa, nell'incontro che ho avuto con Lei nel Liechtenstein, Le ho chiesto se nel finale del *Fedro* non trovava un anticipo del «circolo ermeneutico», là dove Platone dice che lo scritto non lo si capisce se non si è appreso per altra via il contenuto (se non se ne ha una pre-conoscenza). È ancora del parere che questo è un vago anticipo del «circolo ermeneutico», di cui Lei è maestro?

GADAMER – Credo che questo sia molto naturale. Naturalmente, le mie prime riflessioni sul «circolo ermeneutico» le ho sviluppate a partire da Heidegger. Ma anche allora mi risultava più o meno evidente che nel *Fedro* c'è un anticipo e un'applicazione del «circolo ermeneutico», in particolare per descrivere la retorica. Una buona forma di discorso deve porre una buona domanda, deve trovare il giusto inizio, articolare la corrispondenza delle parti tra di loro, e una giusta conclusione. Questo era un principio della cultura! Non si può escludere la retorica a vantaggio della sola dialettica o della logica. Mi ricordo che uno degli amici che frequentavo, e a cui avevo dato un testo su Platone, dopo aver letto il manoscritto, mi disse: «retorica, retorica, retorica...». E questo voleva dire che la retorica, per lui, era una esposizione non necessaria. E, invece, ha una funzione importantissima, è l'inizio della cultura!

Il *Fedro* è dialogo di Platone che amo di più: è il dialogo in cui, in modo perfetto, sono legate insieme la dialettica e la retorica, la filosofia e l'eros, l'amicizia e l'arte, con un afflato religioso. Non si può ridurre Platone alla sola logica, o alla sola dialettica.

REALE – In una pagina del Suo capolavoro, mi ha molto colpito un bellissimo richiamo all'imparare attraverso la sofferenza.

GADAMER – Sì, imparare attraverso il dolore, imparare soffrendo...

REALE – Lei cita Eschilo come punto di riferimento (Ma si potrebbe chiamare in causa lo stesso Platone, il quale, nel finale della *Repubblica*, dice che per una giusta scelta di una nuova vita per le anime che rinascono, è determinante proprio l'insegnamento che ha dato loro il dolore nella vita precedente). Come mai l'ermeneutica arriva a queste profondità morali stupende, che avrebbero molto da insegnare all'uomo di oggi? In che senso, per Lei, la sofferenza aiuta ermeneuticamente?

GADAMER – La Sua domanda è attualissima. E molto vero, occorre ritrovare il senso del dolore e della sofferenza nell'educazione di oggi. Manca la resistenza. E una tentazione e una minaccia di prim'ordine. Nei giovani questa mancanza porta a cercare rifugio nella droga. Anche questo deriva dalla mancanza di una resistenza necessaria per sviluppare la propria personale autodisciplina.

REALE – Un'altra Sua affermazione che mi è piaciuta molto è questa: la vera esperienza è rendersi conto della finitezza umana. Ci spieghi anche questo, che è molto importante per l'uomo di oggi.

GADAMER — — L'ho scritto nel mio libro e ho spiegato come si arriva all'esperienza della finitezza, e come raggiungiamo questo concetto. L'esperienza in genere è graduale: noi ci diciamo: questo è nostro, questo mi appartiene, e andiamo avanti. Potrei richiamare Platone del *Parmenide*, che per primo ha visto e ha capito molto bene l'esperienza della finitezza e della caducità. Poi ha trovato una sua soluzione, proprio per superare l'esperienza della finitezza.

REALE — Ancora una domanda. Lei era molto amico di Gerhard Krüger, di cui abbiamo tradotto il capolavoro in italiano (*Ragione e Passione*, Vita e Pensiero, Milano 1995): questo libro ha avuto grande successo e si sta già esaurendo, e quindi stiamo preparando la seconda edizione...

GADAMER — Benissimo!

REALE — Allora, la tesi di fondo di Krüger è questa: la ragione è una vera ragione quando capisce che c'è qualcosa al di là di essa. La ragione è quindi dipendente. E l'eros platonico è il senso di questo dipendere da qualcosa di ulteriore. Lei che è stato così amico di Krüger, con cui leggeva i testi dei Greci e di altri grandi, condivide questo concetto, oppure su questo punto si differenzia? E una domanda sulla sua religiosità.

GADAMER — Gerhard Krüger era un uomo molto estremo e radicale. I suoi primi studi e le sue prime esperienze sono state con Nicolai Hartmann, mentre più tardi è venuto a studiare, come me, con Heidegger. Un altro suo libro molto importante è quello su Kant. Anche lui insisteva nei suoi primi studi sulla dialettica e sul continuo domandare: domande, risposte, e ancora domande. Questo è l'inizio di ogni riflessione, ed era ciò che faceva. E un continuo domandare è anche il principio della religiosità. Questo ha preparato la sua conversione al cattolicesimo. Naturalmente anche Heidegger era affascinato dalla religione, in un certo senso; ma non accettava le posizioni estreme e definitive. Credo che il messaggio platonico di Krüger sia comunque incentrato sull'importanza del dialogo. Nel mondo di oggi la televisione ha ucciso il dialogo! Tutto questo è il prodotto della tecnica. Ecco che cosa ha prodotto la scienza, cioè il venire meno della base dell'umanesimo. E Krüger riconosceva questo...

REALE — Ma Lei personalmente ritiene che la ragione senta un qualcosa di ulteriore rispetto a sé? Oppure personalmente dice: io mi fermo alla ragione?

GADAMER — Non credo sia possibile negare che esiste qualcosa oltre la ragione. Ma naturalmente dire che cos'è questo aldilà è un'altra cosa. Nella continua ricerca della ragione non credo sia possibile raggiungere un principio primo.

Io credo che il problema della religione e di Dio sia in ogni caso un mistero: è però un mistero senza il quale non possiamo vivere. Io,

comunque, sono di religione luterana. Mi ricordo che, recentemente, ho detto qualcosa di simile a Gianni Vattimo: lui ha scritto questo libretto *Credere di credere*. Io gli ho fatto notare che questo era l'atteggiamento di Lutero, il quale, riprendendo una frase del Vangelo di San Marco, pregava così: «Signore, io vorrei credere, ma tu aiuta la mia incredulità!».

REALE – Lei è stato nominato cittadino onorario di Napoli, e ama molto l'Italia. Come trova l'Italia, cosa prova quando viene in Italia?

GADAMER – Oh, l'Italia è per me l'autopresentazione naturale dell'umanesimo. L'umanesimo è così naturale a Napoli. Mi ricordo di un professore di Liceo che aveva portato i suoi studenti a sentire una mia conferenza. Sono rimasto molto affascinato dalle domande di questi giovani, dall'espressività dei loro occhi. Questa gioventù è, ovviamente, normale, essi fanno le stesse cose di tutti gli altri ragazzi della loro età; ma in essi, in modo particolare, è evidente l'inizio della riflessione filosofica negli anni della pubertà. Questi sono gli anni in cui si comincia a porre domande, in cui inizia la filosofia. Alcuni poi continuano e restano così perennemente giovani. Credo di essere io stesso una testimonianza vivente di questo privilegio!

REALE – Lei ha molto successo in Italia. Credo sia il filosofo contemporaneo più letto in Italia. Cito il suo ultimo libro sulla medicina, *Dove si nasconde la salute*, che è stato un best-seller, pubblicato a Milano dall'editore Cortina. Come spiega questo suo enorme successo in Italia? Come lo vive personalmente?

GADAMER – Beh, in Italia io mi sento estremamente italiano. Questo è un motivo di ammirazione anche per la mia Patria. In genere, alla fine di una settimana in Italia, mi accorgo che il mio italiano è ogni volta molto migliorato. Mi ricordo che una volta ero in Spagna, e si doveva parlare di Ortega y Gasset; c'erano molte persone che domandavano, che mi stimolavano. Ed io potevo comprendere tutto perché lo spagnolo è così simile all'italiano!

REALE – Però non è solo con la voce che Lei parla, sono anche i Suoi libri che parlano. Questi hanno molto successo in Italia, e lì Gadamer non parla con la voce, ma con lo scritto!

GADAMER – — Questo è merito di Vattimo. Lui ha avuto il coraggio di fare una traduzione molto libera di *Verità e Metodo*, senza una corrispondenza stretta della lingua. E quello che chiedo ad ogni traduttore. La traduzione non deve essere un calco, perché deve essere leggibile nella lingua in cui si traduce. Il traduttore non deve essere una macchina.

REALE – Quale messaggio conclusivo vorrebbe darci, a partire da Platone?

GADAMER – Rivitalizzare e tenere viva la cultura del dialogo, la

cultura della conversazione: mi pare questo il grande messaggio di Platone.

Prima dell'intervista, mentre ci recavamo in macchina dall'Hotel alla sede del Convegno, un mio collaboratore ha chiesto a Gadamer perché viene tante volte e tanto volentieri in Italia. E Gadamer, con una finissima e sorniona ironia socratica, ha risposto: «Venendo in Italia, mi sembra di entrare in un santuario!». Certo, Gadamer mandava un preciso messaggio a noi italiani. Un messaggio che mi richiamava alla memoria, in modo toccante, le affermazioni di alcune splendide pagine dei grandi romantici tedeschi, nei loro *Viaggi in Italia*, e in particolare, certi tratti del grande Goethe. Ma è proprio questa del grande tedesco del passato che la figura spirituale di Gadamer incarna.

P.S.: Si ricorda che gli elementi di ermeneutica in Platone sono presenti soprattutto nel *Fedro* e in particolare nell'autotestimonianza finale riportata all'inizio al capitolo III. Richiamiamo soprattutto le due affermazioni-chiave che anticipano il «circolo ermeneutico», di cui Gadamer è maestro. Tale circolo ermeneutico consiste in questo: per capire un testo sono necessarie pre-conoscenze, pre-giudizi, pre-comprensioni. La mente libera da qualunque idea non è in grado di recepire alcun messaggio di alcuno scritto. Una interpretazione adeguata di uno scritto è quella che, a gradi successivi, cerca di rendere le pre-conoscenze sempre più adeguate per la comprensione del testo. Platone scrive: «Gli scritti sono mezzo per richiamare alla memoria *di chi già sa* le cose su cui verte lo scritto»; e ancora: «i migliori scritti non sono altro che mezzi per aiutare la memoria di coloro *che già sanno*». Platone, naturalmente, intende dire che coloro che già sanno hanno appreso ciò che è contenuto nello scritto per altra via, ossia attraverso l'oralità dialettica. Senza la dimensione dialogico-dialettica, non si accede alla vera comprensione. Si tratta di un autentico anticipo di una delle idee-chiave dell'ermeneutica di Gadamer.

A proposito del saggio di C.F. von Weizsäcker, *Platon. Ein Versuch*, April 1994, composto sotto lo stimolo di questa mia opera *

di

Giovanni Reale

C.F. von Weizsäcker è, oggi, uno dei più cospicui pensatori tedeschi, un fisico-filosofo assai impegnato e influente.

Si è avvicinato alla filosofia proprio sulla linea di Platone. Oltre che della fisica, egli si è occupato anche della filosofia, nella convinzione che essa non si riduca a mutevole commento alle mutevoli forme del vivere e del dire (anche se storicamente, per certi aspetti, appare essere così). In realtà, la filosofia attraverso la sua storia, manifesta la fiducia che c'è una verità coerente, e di per sé semplice: «Ciascuno dei grandi filosofi ha fornito un abbozzo di questa verità. La forma di questo abbozzo è caratterizzata, in Occidente, a partire dai Greci, dalla relazione fraterna fra filosofia e matematica deduttiva entro il concetto di sistema» (p. 123).

Fin dagli inizi von Weizsäcker è stato introdotto allo studio di Platone da Georg Picht, grande conoscitore del filosofo. Picht ha curato con una *équipe* lo schedario di tutti i termini usati da Platone nei suoi scritti, di oltre seicentomila schede, acquisito dall'Università di Tubinga nel 1980, che è stato la base su cui Konrad Gaiser ha costituito il Platon-Archiv.

Scrivo von Weizsäcker: «Georg Picht mi ha introdotto presto a Platone. La conversazione su di lui è durata una vita. Quando iniziai io stesso, nei primi anni '60, a leggere, insegnare, e commentare Platone all'Università, mi imbattei nell'allora nuova interpretazione di Tubinga, iniziata da Krämer, e riferita da Gaiser al *Timeo*, dunque all'abbozzo sistematico matematicamente strutturato. Trovai questa interpretazione vicina a quello che, in maniera filologicamente dilettesca, mi premeva. Dai dialoghi di Platone si può trarre che, alle spalle delle domande di Socrate, sta una dottrina non scritta, la struttura della quale iniziai a intuire sulla base del «paragone della linea» [*scil.* della *Repubblica*] e del *Teeteto*. Venni in contatto con Gaiser, a voce nel 1964, e, dopo una

* Questo saggio di C.F. von Weizsäcker è pubblicato in *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Herausgegeben von Enno Rudolph, Darmstadt 1966, pp. 123-143 (quest'opera contiene, oltre a quello di von Weizsäcker, studi di: G. Reale, Th. A. Szlezák, A. Laks, A. Neschke-Hentschke, D. Frede, E. Rudolph). La traduzione dei passi che riporto è di E. Cattanei, che sta traducendo l'intero volume.

lunga pausa, per iscritto, nel 1987-88, poco prima della sua morte. Poco tempo fa, una recensione di Wieland mi ha indicato il libro di Reale *Per una nuova interpretazione di Platone*. Questo libro rappresenta in modo eccezionale, dal punto di vista pedagogico e sistematico, la struttura dell'interpretazione di Tubinga. Quello che io scrivo qui si è reso possibile solo grazie a questa interpretazione e fa costante riferimento ad essa» (pp. 123 s.).

È da rilevare il fatto che von Weizsäcker interpreta la filosofia platonica scandendola nei due seguenti momenti: quello dell'ascesa alla teoria delle Idee (visione sinottica), e quello della discesa, che «è la via a ritroso, cioè la spiegazione delle esperienze che hanno in noi provocato la retro-risposta socratica; in tale misura, è questa discesa ad essere l'autentica filosofia di Platone. Il mito della caverna rappresenta questo nesso» (p. 123).

Inoltre, von Weizsäcker si è convinto che la filosofia platonica si incentri in tre nuclei tematici basilari: il nucleo *morale-politico*, quello *fisico-matematico*, quello *psicologico-mistico*. E a questo proposito scrive: «Quando descrissi a Picht questa distinzione, mi disse: "Solo l'unità delle tre interpretazione è l'autentica filosofia di Platone". Sono stato spontaneamente d'accordo su questo, ma non riuscii più a esprimere esplicitamente questa unità. Ebbene, il libro di Reale aspira a presentare proprio questa unità» (p. 24).

Fra le molte cose che Weizsäcker dice, voglio qui evidenziarne un paio, per me particolarmente importanti, tralasciandone molte altre, anche le sue esplicite e insistenti affermazioni a favore delle platoniche dottrine non scritte (anzi, come egli dice, alla «dottrina non scritta» di Platone, evidenziando, come faceva Gaiser, l'unità sistematica che il singolare esprime).

La prima riguarda la questione dell'applicazione della teoria dei paradigmi di Th. Kuhn alla storia delle interpretazioni di Platone, che von Weizsäcker condivide. E questo è particolarmente importante, trattandosi di un grande scienziato, che ha sperimentato, appunto in campo scientifico, la validità della teoria di Kuhn. Egli scrive testualmente: «Reale qui va oltre l'interpretazione di Tubinga e le conferisce una collocazione storica. Si fonda sui concetti di Thomas Kuhn, da quest'ultimo articolati nella sua storia delle scienze naturali. Secondo questi concetti, la storia delle scienze naturali non è un avanzamento progressivo delle conoscenze, ma una successione di "scienza normale" e di "rivoluzioni scientifiche". La scienza normale è la soluzione di problemi singoli entro un dato paradigma, mentre la rivoluzione è il passaggio a un nuovo paradigma. — Io ho trovato questa tesi, come tesi descrittiva di storia della scienza nel campo delle scienze naturali, estremamente fruttuosa. Però permette due interpretazioni sostanzialmente diverse, che distinguerei come "relativistica" e "progressiva". L'interpretazione relativistica afferma che non c'è nessuna scienza della natura unitaria dal punto di vista del contenuto, perché i diversi paradigmi si contraddicono fra loro e contrassegnano diversi ambiti di fenomeni o anche diversi modelli di interpretazione dello stesso ambito di fenomeni. Questa idea è, oggi, diffusa: un intelligente sostenitore ne è stato Feyerabend. L'interpretazione progressiva del procedere storico è stata esplicitata da

Heisenberg già più di un decennio prima del libro di Kuhn. Sulla base di essa, una rivoluzione è la nascita di una nuova "teoria chiusa". La nuova teoria rinchiude i suoi predecessori in un ambito di validità. La nuova teoria presuppone nuovi concetti fondamentali, che essa non fonda altrimenti che in forza del loro successo. Ma entro la propria cornice spiega i concetti fondamentali dei suoi predecessori, almeno in parte, ad esempio come casi-limite dei nuovi. La nuova teoria si cura di essere più comprensiva, più semplice e più astratta nei suoi concetti di fondo, e così di avere il potere di una maggiore universalità; però, proprio così, risulta inizialmente difficile da capire, a partire dagli antichi presupposti. Kuhn stesso usa, nella sua descrizione storica, punti di vista sia relativistici, sia progressivi. — Ora, Reale propone di adottare i concetti kuhniani anche nella storia delle scienze dello spirito, specialmente nella storia delle interpretazioni di Platone» (p. 125).

Ma von Weizsäcker prende addirittura posizione a favore di questa mia tesi, respingendo le critiche fattemi da Wieland, nella sua recensione pubblicata nella «Frankfurter Allgemeine Zeitung» (e da me riprodotta, sopra, nella *Appendice III*, a partire dalla tredicesima edizione di questa mia opera, posteriore all'edizione tedesca, con una mia risposta, a pp. 758 s.), scrivendo: «Wieland disapprova, nella sua recensione, l'uso dei concetti kuhniani alla successione di interpretazioni descritta da Reale. Presuppone tuttavia l'interpretazione relativistica oggi in voga dei concetti kuhniani e indica l'interpretazione parzialmente progressiva, la plausibilità di tale successione in un senso sì kuhniano, ma trasferito alle scienze dello spirito. Bisogna comunque riflettere su un punto: le scienze dello spirito non sono, nel loro diretto compimento, come le scienze della natura, in particolare la fisica, "nomotetiche", non sono, cioè, scienze normative, ma devono procedere in modo "ideografico", nella comprensione del singolo, quindi in modo "ermeneutico", con una funzione di interprete. All'ermeneutica appartengono, come credo di aver imparato da Gadamer, tre passi. Devo innanzitutto comprendere l'altro *in quanto* altro, dunque non devo sottoporlo alla mia personale auto-interpretazione. Devo, in secondo luogo, interpretarlo a partire dalla *sua* autocomprensione. Ne devo in terzo luogo trarre come insegnamento di diventare *altro a me stesso*, in quanto posso vedere anche me stesso dall'esterno. Solo dopo tutto ciò, si può tentare di combinare le due facce di un'interpretazione complessiva. Nella storia della filosofia questo è sempre stato il tentativo di trovare una filosofia vera» (p. 126).

È da rilevare, inoltre, che von Weizsäcker accetta anche la scansione che io propongo dei vari «paradigmi» nell'interpretazione di Platone. E a proposito dell'interpretazione di Platone creata dalla Scuola di Tubinga accetta la mia proposta di intenderla proprio nel senso di *paradigma alternativo a quello dominante* caduto in crisi, con le implicanze e con le conseguenze che questo comporta, e scrive: «L'interpretazione dei Tubinghesi [...] può essere interpretata come una vera e propria rivoluzione nel senso progressivo di Kuhn-Heisenberg. Secondo Kuhn, una rivoluzione si prepara entro il paradigma precedente con una crescente percezione dell'insufficienza del principio di lavoro fino ad allora valido. Proprio il tentativo di fondare la ricostruzione della dottrina di

Platone solo sui suoi dialoghi scritti ha ripetutamente provocano la domanda su ciò che in essi viene solo alluso, ma non esplicitato. La "scienza normale" reagisce a questa incapacità per lo più con una complicazione crescente, anche con differenze non risolubili fra le opinioni dei ricercatori. Il paradigma rivoluzionario è quindi l'audacia di pensare un nuovo inizio fondamentale nella sua struttura, e può diventare, grazie a un inizio felice, un'esperienza di semplificazione del problema. Si trovano poi successivamente, anche nella fase precedente, molti spunti che indicavano nella stessa direzione, ma che solo adesso mostrano tutta la loro fecondità. Se vogliamo cogliere questo nel caso dell'interpretazione tubinghese di Platone, dobbiamo dare uno sguardo, insieme a Reale, ad uno schema, il più semplice possibile, della struttura del suo contenuto» (pp. 127-128).

E veniamo al secondo punto, per me, amante di Platone, non meno importante del primo, ossia sul senso che Platone può avere per l'uomo di oggi.

Scrivono von Weizsäcker: «Se noi vogliamo fare filosofia oggi, possiamo ancora imparare qualcosa da Platone? [...] Ho studiato fisica, fin dall'inizio, nella prospettiva del suo significato filosofico. Ma finii, se posso esprimermi con tanto audacia, col non capire l'attività filosofica, il vocabolario, che mi offrivano i filosofi contemporanei. Che cos'è esperienza, che cos'è logica, che cos'è una teoria? Oltre i Positivisti, oltre Kant, oltre Descartes, oltre Aristotele, doveti ritornare a Platone, per conoscere una filosofia, che non vivesse nell'ambiguità di concetti tramadati, ma che traesse i propri concetti dal linguaggio parlato della sua epoca. Quanto meno, ebbi questo sentimento. Dunque, nell'ermeneutica storica, abbiamo da imparare da Platone, per poter discutere i problemi di quelli che vengono dopo di lui. — Ma questa non è, ora, la mia domanda. Possiamo ancora accogliere opinioni di Platone, e accoglierle con una coscienza sopportabilmente buona? Il nostro mondo della vita e dell'esperienza è abbastanza simile al suo, per parlare ancora il suo linguaggio?».

Le risposte di von Weizsäcker a tali questioni sono decisamente positive, sia per quanto concerne la problematica *politico-morale*, sia per quanto concerne quella *mistico-religiosa*, sia, infine, per quanto concerne quella *fisico-matematica*.

Qui, per ragioni di spazio, posso solo soffermarmi in breve sulla terza di queste questioni, e in particolare solo sul nocciolo della soluzione che Weizsäcker propone, veramente toccante.

Esprimendo la sua convinzione di fisico, molto vicino alle tesi di Heisenberg, scrive: «Qual è, allora, la sostanza della realtà? Io rispondo: "forma", oppure, per esprimermi in maniera moderna: "informazione". Esprimendomi così, sono un platonico» (p. 142).

Ed ecco le conclusioni del saggio: «Un intervistatore intelligente mi ha chiesto su quale argomento parlerei con Platone, se lo incontrassi nell'Ade. Risposi che gli avrei raccontato qualcosa della fisica di Heisenberg. Lo renderebbe felice. E poi proverei a entrare con Platone nelle questioni più difficili della sua filosofia. Dottrina non scritta!» (p. 143).

Davvero alla lettura di questo studio di von Weizsäcker sono rimasto commosso: le fatiche che ho fatto nello scrivere e riscrivere questo mio libro trovano in conferme ermeneutiche come queste una straordinaria spirituale ricompensa.

Indici generali

- I. Indice generale dei passi di Platone citati**
- II. Indice dei passi di altri autori antichi citati**
- III. Indice generale delle opere espressamente utilizzate e citate**
- IV. Indice generale dei nomi degli autori moderni**
- V. Indice analitico dei concetti trattati**
- VI. Indice analitico della materia trattata**

I. Indice generale dei passi di Platone citati

Le citazioni in neretto si riferiscono ai passi di cui si riporta (in parte o per esteso) il testo originale. Si fa riferimento, per il testo critico e per la numerazione delle righe tipografiche, all'edizione di BURNET (cfr. indicazione nell'Indice generale delle opere espressamente citate o utilizzate).

Apologia

26 A 10: p. 787 e n. 29

Carmide

169 A - D: p. 165 n. 13

Cratilo

385 E 4 - 386 E 4: pp. 184 s. e n. 49

389 A 5 - D 3: pp. 516 s. e n. 24

389 B 10: p. 192 n. 61

390 A 1: p. 192 n. 61

390 B 2: p. 192 n. 61

413 C 3: p. 192 n. 61

439 B 10 - 440 A 5: pp. 182 s. e n. 48

Epinomide

981 B 5: p. 172 n. 28

981 C: p. 681

Eutidemo

280 B 2: p. 192 n. 61

301 A 4: p. 192 n. 61

Eutifrone

5 D 3: p. 191 n. 61

6 D: p. 212 n. 83

6 E 4: p. 191 n. 61

Fedone

- 64 A ss.: p. 154 n. 30
 65 C 2 - 66 A 10: pp. 168 s. e n. 21
 65 D ss.: p. 154 n. 30
 66 A - E: p. 149 n. 26
 66 C 2: p. 175 e n. 35
 74 A ss.: pp. 148 n. 21; 154 n. 30
 74 D: p. 211 n. 80
 74 D 9: p. 192 n. 61
 74 E 3: p. 192 n. 61
 75 B: p. 211 n. 80
 75 B 1: p. 192 n. 61
 75 B 7: p. 192 n. 61
 75 C 10 - D 3: p. 175 e n. 32
 78 C ss.: p. 154 n. 30
 78 D 1 - 79 A 11: pp. 173 s. e n. 30
 78 D 5: p. 192 n. 61
 85 E: p. 172 n. 28
 95 E - 97 B: p. 139 n. 5
 96 A ss.: p. 727
 96 A - 102 A: pp. 137; 138; 819
 96 A 8: p. 139 e n. 6
 96 C - D: p. 141 n. 8
 96 C 4: p. 141 n. 7
 96 C 5: p. 149 n. 26
 96 D - E: pp. 142 n. 9; 351
 96 E ss.: p. 351
 96 E - 97 B: p. 142 n. 10
 97 B: p. 155 n. 32
 97 B 3-7: p. 142 e n. 11
 97 B 4: p. 143 n. 12
 97 B 5: p. 143 n. 12
 97 B 8 - D 5: pp. 503 s. e n. 13
 97 C - 99 D: p. 143 n. 14
 97 D 5 - 98 B 6: pp. 505 s. e n. 14
 98 A 6 - B 6: pp. 144 s. e n. 15
 98 B 7 - 99 B 2: pp. 507 - 509 e n. 16
 99 B 2 - D 3: pp. 146 e n. 16; 508 s. e n. 17
 99 C - D: p. 135
 99 D: p. 137 n. 2
 99 D 4 - 100 A 7: pp. 147 n. 17; 147 s. e n. 20
 99 E 1 ss.: p. 149 n. 25
 99 E 1: p. 149 e n. 23
 99 E 6 - 100 A 3: p. 149 n. 24
 100 A 7 - 101 D 2: pp. 149 - 152 e n. 27
 100 B - 102 A: p. 153 n. 29
 100 B 1 - 3: p. 154 e n. 30
 100 B 6: p. 192 n. 61
 100 C - E: p. 211 n. 80
 100 C 5: p. 192 n. 61
 100 D: p. 211 n. 81
 100 D 5: p. 192 n. 61
 100 D 6: p. 192 n. 61
 101 C: p. 155 n. 31
 101 C 3: p. 192 n. 61
 101 C 4: p. 192 n. 61
 101 C 5: p. 192 n. 61
 101 C 6 - 7: p. 158 n. 38
 101 D 3 - E 1: pp. 155 s. e n. 33
 101 D 6: p. 158 n. 40
 101 E 1 - 102 A 1: pp. 156 e n. 34; 158 n. 37
 101 E 2: p. 158 e n. 39
 101 E 6: p. 158 e n. 40
 102 B 2: p. 192 n. 61
 103 E ss.: p. 148 n. 22
 103 E 4: p. 192 n. 61
 104 B 6 - 105 D 12: pp. 199-203 e n. 68
 104 B 9: p. 192 n. 61
 104 D 1: p. 192 n. 61
 104 D 2: p. 192 n. 61
 104 E 8 - 9: p. 192 n. 61
 105 A 2: p. 192 n. 61
 105 A 5: p. 192 n. 61
 105 A 7: p. 192 n. 61
 105 B 1: p. 192 n. 61
 105 D 11 - 106 D 4: p. 192 n. 61
 107 A ss.: p. 727
 107 A 8 - B 10: p. 157 e n. 35
 107 B 4 - 10: p. 116 n. 6

Fedro

- 237 D 6: p. 192 n. 61
 245 C - 256 E: p. 478 n. 50
 246 A - D: p. 478 n. 51
 246 A - B: p. 484

[*Fedro* prosegue a p. 863]

[segue *Fedro*]

- 246 A 4 ss.:** p. 488 n. 68
246 A 7 - B 3: p. 485 e n. 65
246 A 7 - B 1: p. 478 e n. 52
246 D 6 - E 4: pp. 478 s. e n. 53
247 C 3 - E 6: pp. 195 s. e n. 65
248 B 4: p. 479 e n. 54
248 B 5 - C 2: pp. 479 s. e n. 56
248 B 5: p. 479 e n. 55
248 C 7 - 8: p. 480 e n. 57
249 A 4 - 5: p. 481 e n. 58
249 B 6 - E 2: pp. 481 s. e n. 59
250 A 2: p. 192 n. 61
250 A 6: p. 192 n. 61
250 B 3: p. 192 n. 61
250 B 4: p. 192 n. 61
250 B 5: p. 192 n. 61
250 C 7 - E 1: p. 482 e n. 60
253 C - 254 B: p. 478 n. 51
253 E - 256 D: p. 483 n. 61
265 C 8 - 266 B 7: p. 205 e n. 74
265 E 4: p. 192 n. 61
274 A ss.: p. 730
274 B - 275 D: p. 77 n. 2;
274 E 4 - 7: p. 78 e n. 3
274 E 4 - 275 A 6; p. 785
275 A: p. 784 n. 23; p. 785 n. 24
275 A 6 - B 2: p. 786
275 C 3 - D 3: pp. 78 s. e n. 4
275 C 7 - D 2: p. 785
275 D: pp. V; 804 e n. 78
275 D - E: p. 79 n. 5; p. 784 n. 22;
 p. 787 e n. 31; p. 804 n. 78
275 D 4 - E 6: p. 80 e n. 6
276 A: pp. 80 n. 7; 321 n. 19; 731;
 792 n. 47
276 A 1 - B 1: p. 81 e n. 8
276 A 5 - 6: p. 431 n. 55
276 B - 277 A: pp. 82 n. 9; 791 e n. 42
276 B - 278 E: p. 780 n. 11
276 B 1 - 277 A 5: pp. 86 s. e n. 21
276 C 1 - 9: p. 84 e n. 16
276 C 3: p. 84 n. 17
276 D 1: p. 785
276 D 1 - 277 A 4: pp. 84 n. 16; 788
 nn. 35-36; 789
276 E 1 - 3: pp. 84 n. 17; 789
276 E 4 ss.: p. 84 nn. 18, 19
276 E 5 - 277 A 4: p. 431 n. 55
276 E 5 ss.: p. 423 e n. 46
277 A - 278 B: p. 87 n. 22
277 B: p. 788 n. 36
277 D 8 - 9: p. 88 n. 23
277 D 9: p. 88 e n. 23
277 D 10 - E 3: p. 85 n. 20
277 E: p. 791 n. 42
277 E 5 - 278 B 6: pp. 88 s. e n. 25,
 789
278 A: p. V
278 A 1 - 5: p. 85 n. 20
278 A 1: p. 88 e n. 24
278 A 2 - B 2: p. 431 n. 55
278 A 3 - 4: p. 84 nn. 17, 19
278 B - E: pp. 89 n. 26; pp. 780 n.
 13; 787 n. 32; 791 n. 40
278 B 7 - E 2: pp. 90 s. e n. 27
278 D: p. 4 e n. 1
278 D 8: p. 321 e n. 20

Filebo

- 14 C 8 - 10:** p. 188 e n. 55
15 A 1 - B 8: pp. 188 s. e n. 56
15 A 6: p. 188 e n. 54
15 D 1 - 17 A 5: pp. 440-442 e n. 7
15 D 4 - 8: p. 209 e n. 79
16 C ss.: p. 438 e n. 4
16 C - D: p. 438 n. 5
16 D 2: p. 192 n. 61
17 A: p. 769
17 C - 18 D: p. 443 n. 8
18 A 7 - B 3: p. 443 e n. 9
23 A ss.: p. 731
23 C - 31 A: pp. 444 n. 10; 545
23 C 1 - E 2: pp. 547 - 549 e n. 7
23 E 3 - 25 A 5: pp. 552 - 554 e n. 23
23 E 4: p. 549 e n. 9
23 E 5: pp. 549 e n. 10; 558 n. 33
23 E 6: pp. 549 e n. 11; 558 n. 33
24 D 1: p. 552 e n. 20
24 D 2: p. 552 e n. 21
24 D 4 - 5: p. 551 e n. 18
 [*Filebo* prosegue a p. 864]

[segue *Filebo*]

- 24 E 5: p. 551 e n. 17
 25 A 1: pp. 549 e n. 12; 558 n. 33
 25 A 1 - 4: p. 550 e n. 13
 25 A 4: p. 551 e n. 15
25 A 6 - B 4: p. 556 e n. 26
25 B 5 - 26 D 10: pp. 561 - 564 e n. 38
 25 B 6: p. 192 n. 61
 25 C 5: p. 558 n. 33
 25 C 6: p. 558 n. 33
 25 C 8 - 10: p. 555 n. 24
 25 C 9 - 10: p. 551 n. 19 25 C 11: p. 558 n. 33
 25 C 10 - 11: p. 551 e n. 16
 25 D 2: p. 558 n. 33
 25 D 2 - 9: p. 557 e n. 28
25 D 3: p. 557 e n. 27
 25 D 5: p. 558 n. 33
 25 D 6: p. 558 n. 33
 25 D 7: p. 558 n. 33
25 D 11 - 12: p. 557 e n. 29
25 E 1 - 2: p. 557 e n. 30
 25 E 4: p. 560 e n. 35
 25 E 7 ss.: p. 558 n. 34
 25 E 8: p. 558 n. 33
 26 A 2: p. 555 n. 25
26 A 7 - 8: p. 557 e n. 31
 25 C 5: p. 558 n. 33
 25 C 6: p. 558 n. 33
 26 C 8 - 9: p. 560 e n. 36
 26 D 2: p. 558 n. 33
26 D 4 - 5: p. 558 e n. 32
 26 D 5: p. 558 n. 33
 26 D 7: p. 558 n. 33
- 26 D 7 - 9: p. 582 n. 62
 26 D 8: p. 560 e n. 37
26 E 1 - 27 C 2: pp. 565 - 567 e n. 40
 26 E 8: p. 558 n. 33
 27 A 5 - 6: p. 580 n. 56
 27 A 8 - 9: p. 580 nn. 57, 58
27 A 11: p. 580 n. 59
27 B 1 - 2: p. 580 n. 59
27 D 7 - 11: p. 578 e n. 55
 28 C - 31 A: p. 545
28 C 1 - 29 A 8: pp. 568 s. e n. 42
29 A 9 - 30 C 1: pp. 572 - 574 e n. 48
30 C 2 - 31 A 4: pp. 576 - 577 e n. 51
30 E 6 - 7: p. 577 e n. 53
 64 A ss.: p. 731
64 A 7 - 65 A 6: pp. 445-447 e n. 12;
 802 n. 69
 64 B: p. 172 n. 28
 64 C: p. 802 e n. 70
64 C 5: p. 448 e nn. 15, 19
 64 D - 65 A: p. 493
 64 E 5 - 7: pp. 490 e n. 71; 802 e n. 71
65 A 1 - 5: pp. 490 e n. 73; 802 e n. 72
 65 A 1: p. 448 e n. 16
 65 A 2: p. 448 e n. 17
 65 A 3: p. 448 e n. 18
 65 A 4: p. 448 e n. 20
66 A 6 - 8: p. 451 n. 23
66 B 1 - 3: p. 452 n. 24
66 B 5 - 6: p. 452 n. 25
66 B 9: p. 452 n. 26
66 C 4 - 5: p. 452 n. 27

Gorgia

- 467 E 7: p. 191 n. 61
 506 D 1: p. 191 n. 61
507 D 6 - 508 A 8: pp. 460 s. e n. 14
- 507 E: p. 493
507 E 6 - 508 A 7: p. 650 e n. 30

Ippia Maggiore

- 288 C - E: p. 490 n. 70
 289 D 4: p. 191 n. 61
 289 D 8: p. 191 n. 61
 289 E 5: p. 191 n. 61
 290 D - 291 B: p. 490 n. 70
 292 D 1: p. 191 n. 61
 293 D - E: p. 490 n. 70
 293 E 11: p. 191 n. 61
- 294 A 1: p. 191 n. 61
 294 C 4: p. 191 n. 61
 294 C 6: p. 191 n. 61
 298 B 4: p. 191 n. 61
 300 A 9: p. 191 n. 61
 300 A 10: p. 191 n. 61
 303 A 5: p. 191 n. 61

Lachete

191 E 10: p. 191 n. 61
192 A 2: p. 191 n. 61

192 A 4: p. 191 n. 61
192 B 6: p. 191 n. 61

Leggi

IV 716 C 4 - 5: p. 452 e n. 31
IV 716 C 4 - D 1: p. 711 e n. 25
V 737 C - E: p. 283 n. 4
IX 858 C 10: p. 103 n. 59

X 889 B 1 - 3: p. 636 e n. 7
X 894 A 1 - 5: p. 116 n. 6
XII 960 B ss.: p. 134 n. 43
XII 965 B 7 - C 6: p. 541 n. 60

Lettera VII

340 B - 341 A: p. 95 n. 33
340 B 5: p. 95 e n. 34
340 B - 345 C: p. 780 n. 12
341 A 2: p. 101 e n. 48
341 B - E: p. 96 n. 35
341 B 1: p. 101 e n. 49
341 B 5 - 7: p. 109 e n. 64
341 B 7 - C 5: p. 96 e n. 36
341 C: pp. V; 4 e n. 1; 780 n. 14
341 C 4 - 5: p. 102 n. 56
341 C 5 - D 2: pp. 97 e n. 37; 792 n. 49; 826
341 D 2 - 342 A 1: p. 105 e n. 61
341 D 4 - 6: pp. 97 e n. 38; 793 e n. 51
341 D 7: p. 101 e n. 50
341 E 2 - 3: pp. 98 e n. 39; 793 e nn. 50-52
341 E 3 - 6: p. 98 n. 40
342 A - 344 D: pp. 98 n. 41; 732 n. 11

342 D: p. 732 n. 11
342 D 4: p. 102 e n. 51
342 D 5: p. 541 n. 60
342 E 3 - 6: p. 99 n. 42
343 B 6 - C 5: pp. 98 s. e n. 42
343 E 1 ss.: p. 99 e n. 43
344 A 2 - D 2: pp. 99 s. e n. 44
344 A 8 - 9: pp. 102 e n. 52; 815 n. 20
344 B 2: p. 102 e n. 53
344 C 6: p. 102 e n. 54
344 D - 345 C: pp. 101 n. 45; 727; 780 n. 12
344 D - E: p. 337 n. 51
344 D 3 - 9: p. 109 e n. 65
344 D 4 - 5: pp. 102 e n. 55; 458 n. 10
344 D 5: p. 727
344 D 9 - E 2: p. 106 e n. 62
344 E 2: pp. 101 e n. 47; 797 e n. 60
345 B 5 - 7: p. 109 e n. 66

Liside

215 C - 216 B: p. 463
217 B 6: p. 191 n. 61
217 D 4: p. 191 n. 61
217 D 5: p. 191 n. 61
217 D 8: p. 191 n. 61
218 C - 220 B: p. 458

219 C 1 - D 5: pp. 457 s. e n. 5
219 C 6: p. 458 e n. 8
219 D 1: p. 458 e n. 9
220 A 7 - B 3: p. 458 e n. 6
221 E 1 - 2: p. 456 e n. 3

Menone

72 C 7: p. 192 n. 61
 72 E 1: p. 192 n. 61
 72 E 7: p. 192 n. 61
 74 D 8: p. 192 n. 61

76 E 3 - 77 B 1: p. 116 n. 6
 81 C-D: p. 773
 84 D - 85 B: p. 286 n. 14

Parmenide

126 A - 128 E: pp. 366 n. 4
 126 A - 136 E: p. 366 n. 5
 127 A - D: 788 e n. 33
128 A 4 - D 6: pp. 367 s. e n. 7
 128 E - 135 C: p. 366 n. 5
128 E 5 - 130 A 2: pp. 368-370 e n. 8
 129 D - E: p. 385 n. 32
 130 B - E: p. 372 n. 11
 130 E - 131 E: p. 372 n. 12
 132 A - B: p. 373 n. 13
 132 B - C: p. 373 n. 15
 132 C - 133 B: p. 374 n. 16
 133 B - 134 C: p. 374 n. 17
 134 C - E: p. 374 n. 18
134 E 9 - 135 C 3: pp. 375 s. e n. 20
 135 A: p. 375 n. 19
 135 C - 166 C: pp. 366 n. 5; 377 n. 21
135 C 5 - 137 C 3: pp. 378-381 e n. 24
 135 D - E: p. 377 n. 22
 136 A - C: p. 377 n. 23
 136 A - B: p. 385 n. 32
 136 D 4 - E 3: p. 116 n. 6
 136 E - 166 C: p. 366 n. 5
 137 A: p. 387 n. 33
 137 B: p. 769
137 B 2: p. 363 n. 3

142 A 6 - 8: p. 384 n. 27
 142 B - 157 B: p. 384 n. 28
 143 A - 144 A: p. 386 n. 33
 145 E - 146 A: p. 385 n. 32
 147 C: p. 385 n. 32
 149 D: p. 385 n. 32
 149 E 5: p. 192 n. 61
 150 A 1: p. 192 n. 61
 150 A 2: p. 192 n. 61
 150 A 3: p. 192 n. 61
 151 C - E: p. 387 n. 33
 156 C - 157 B: p. 388 n. 35
 157 B - 160 B: p. 384 n. 29
 157 C: p. 384 n. 30
 158 A: p. 384 n. 30
 158 B ss.: p. 385 n. 32
 158 B 6 - C 4: p. 192 n. 61
 158 C - D: p. 387 n. 33
 158 E ss.: p. 385 n. 32
 159 D: p. 387 n. 33
 159 E ss.: p. 385 n. 32
 159 E 5: p. 192 n. 61
 160 A 2: p. 192 n. 61
 164 A: p. 387 n. 33
 164 E - 165 A: p. 387 n. 33
 166 B: p. 387 n. 33

Politico

257 A 1 - C 4: pp. 420 s. e n. 41
 257 A 6 - 8: p. 434 e n. 66
258 B 2 - 3: p. 421 e n. 42
 262 C: p. 166 n. 17
 263 B: p. 166 n. 17
 268 D - 274 D: p. 533 n. 38
 268 D - 269 A: p. 533 n. 39
269 D 1 - 2: p. 533 e n. 41
269 D 8 - 9: p. 534 e n. 42
 269 E ss.: p. 534 n. 49
270 A 3 - 5: p. 534 e n. 44
272 E 3 - 4: p. 534 e n. 45

273 B 1 - E 4: pp. 535 s. e n. 50
 273 B 1 - 2: p. 534 e n. 47
273 B 6 - 7: p. 534 e n. 43
273 D 4: p. 534 e n. 46
 283 A ss.: p. 730
 284 A 1 - E 8: pp. 116 n. 6; 411 - 413
 e n. 31
 284 D: p. 166 n. 17
284 E 9 - 285 B 6: p. 208 e n. 78
 286 A: p. 172 n. 28
286 A 5 - 7: p. 170 e n. 22
 287 C: p. 430 n. 52

Protagora

356 E 8 - 357 C 1: p. 116 n. 6
357 B: p. 166 n. 16

357 B 5 - 6: p. 410 e n. 29

Repubblica

I-V *passim*: p. 586
II 376 D 9 - E 4: p. 83 n. 14
II 376 D 9: p. 84 n. 15
II 379 A 7 - C 7: pp. 524 s. e n. 30
II 379 B 15 - C 7: pp. 349 e n. 85;
743 n. 28
III 402 C 5: p. 192 n. 61
IV 422 E 3 - 423 B 3: pp. 347 e n.
83; 743 n. 28
IV 423 D 3 - 6: p. 347 n. 83
IV 434 D 3: p. 192 n. 61
IV 434 D 6 - 435 C 1: p. 192 n. 61
IV 435 D 3: p. 323 e n. 27
IV 443 E 1: p. 347 n. 83
V *passim*: p. 422
V 462 A 2 - B 3: pp. 341 n. 64; 348 e
n. 84; 743 n. 28
V 475 E 3 - 476 A 7: pp. 186 s. e n.
50; 216 n. 6
V 475 E 9 - 476 A 7: p. 328 n. 38
V 476 A: pp. 346 nn. 79, 82; 727
V 476 A 4 - 7: p. 353 e n. 90
V 476 A 6 - 7: p. 337 e n. 54
V 476 A 7: p. 192 n. 61
V 476 D 1 - 2: p. 192 n. 61
V 476 E ss.: p. 175 n. 34
V 479 A - B: p. 346 nn. 80, 82
V 479 A 4 - 5: p. 187 e n. 51
VI *passim*: pp. 134 n. 42; 176 n. 41;
321 n. 23; 422; 511; 729; 743
VI 484 A - B: p. 346 n. 80
VI 484 B 5 - 6: p. 187 e n. 52
VI 485 B 1 - 3: p. 175 e n. 36
VI 485 B 5 - 7: p. 321 e n. 20
VI 485 B 6: p. 321 e n. 20
VI 486 D: p. 346 n. 81
VI 491 C 1 ss.: p. 320 n. 18
VI 493 E: p. 346 n. 82
VI 495 A 7-8: p. 320 n. 18
VI 500 B 8 - D 1: pp. 353 s. e n. 91
VI 500 E 3: p. 192 n. 61
VI 501 E 2 - 5: p. 83 n. 14
VI 501 E 4: p. 84 n. 15
VI 504 A 4 - 505 B 4: pp. 325-327 e n. 35
VI 504 B 2: p. 323 e n. 27
VI 504 B 8 - C 4: p. 323 n. 28
VI 504 C - D: p. 321 n. 21

VI 504 C 2 - 3: p. 324 n. 30
VI 504 D 1 - 2: p. 321 n. 22
VI 504 D 1 - 5: pp. 196 s. e n. 66
VI 504 D 2: p. 324 n. 31
VI 504 D 4: p. 324 n. 31
VI 504 D 6: p. 324 n. 31
VI 504 D 7: p. 324 n. 31
VI 504 E 1 - 3: p. 324 n. 31
VI 504 E 7 - 505 A 4: p. 325 n. 34
VI 505 A: p. 324 n. 32
VI 505 A 4 - B 1: p. 324 n. 33
VI 505 B 4: p. 338 e n. 58
VI 506 D 2 - 507 A 6: pp. 317 n. 6;
317 s. e n. 8
VI 506 D 2 - 507 A 2: p. 116 n. 6
VI 506 D 7 - 8: p. 320 n. 15
VI 506 D 8 - E 3: p. 319 n. 11
VI 506 E 1 - 2: p. 319 n. 12
VI 506 E 6: p. 322 e n. 24
VI 507 A 1 - 5: p. 322 n. 26
VI 507 A 7 - 509 C 2: pp. 317 n. 5;
330-334 e n. 44
VI 507 A 7 ss.: p. 327 n. 36
VI 507 B - C: p. 346 n. 82
VI 507 B 5 ss.: p. 328 n. 37
VI 507 C 6 - 8: p. 512 n. 19
VI 508 A 1: pp. 328 n. 40; 338 e n. 55
VI 508 B 9 - 10: p. 328 n. 41
VI 508 C - D: pp. 345 n. 78; 729; 743 n.
26
VI 508 E 1 - 509 A 6: p. 329 n. 42
VI 508 E 3 - 4: p. 328 n. 41
VI 509 B: pp. 227 n. 30, 743 n. 24;
815 n. 20
VI 509 B 7 - 9: pp. 329 n. 43, 815 n.
20
VI 509 B 9: pp. 329 s. n. 43; 342 e n. 68
VI 509 C 1 - 11: pp. 116 n. 6; 317 n.
7; 318 s. e n. 9
VI 509 C 1 - 2: p. 338 e n. 57
VI 509 C 3 - 4: p. 319 n. 11
VI 509 C 9 - 10: p. 319 n. 13
VI 509 D 1 - 5: pp. 196 s. e n. 66
VI 510 A - 511 C: p. 163 n. 3
VI 510 B 2 - 9: pp. 357 s. e n. 103
VI 510 B 4: p. 192 n. 61

[*Repubblica* prosegue a p. 868]

[segue *Repubblica*]

VI 510 B 8: p. 192 n. 61
 VI 510 C: pp. 729; 743 n. 26
 VI 510 D 7: p. 192 n. 61
 VI 510 E 3: p. 192 n. 61
 VI 511 A 6: p. 192 n. 61
 VI 511 B 3 - C 2: p. 358 e n. 104
 VI 511 B 6: p. 358 e n. 105
 VI 511 B 7: p. 358 e n. 106
 VI 511 D 2 - 5: p. 357 e n. 101
 VII *passim*: pp. 134 n. 42; 176 n. 41;
 321 n. 23; 352 n. 89; 422; 511; 729;
 743
 VII 517 B: p. 828
 VII 518 C 9: p. 343 e n. 72
 VII 519 B 3: p. 269 n. 7
 VII 521 B - 535 A: p. 770
 VII 521 C 6 - 7: pp. 175 s. e n. 37
 VII 521 C 7: p. 176 e n. 38
 VII 521 D 3 - 4: p. 176 e n. 39
 VII 523 C 4 - 524 D 1: pp. 352 s.
 e n. 89
 VII 524 B - 526 B: p. 349 n. 86;
 VI 524 B ss.: p. 346 n. 82
 VII 524 B - C: pp. 351; 729
 VII 524 B - D: p. 743 n. 27
 VII 524 C 10-11: p. 729
 VII 524 D 2 - 525 A 2: p. 340 e n. 63
 VII 524 D 7: p. 343 n. 74

VII 525 A - E: p. 340 n. 63
 VII 530 A 3 - B 4: p. 512 n. 20
 VII 532 C 5 - 6: p. 343 e n. 73
 VII 532 D 4 - 5: pp. 357 n. 102; 361
 e n. 113
 VII 532 E 1 - 3: pp. 361 e n. 114;
 831; 838
 VII 534 A 5 - 8: p. 356 e n. 100
 VII 534 B 3 - D 1: pp. 359 e n. 110;
 831
 VII 534 B 3 - D 2: pp. 249 n. 2;
 749 n. 56; 802 n. 68
 VII 537 C 7: p. 188 e n. 53
 VIII 545 D - 547 A: p. 355 nn. 94, 96
 VIII 546 A - D: p. 355 n. 95
 IX 589 C - D: pp. 346 n. 80; 355 n.
 92; 489 n. 69
 IX 590 C - D: pp. 355 n. 92; 489 n. 69
 X *passim*: p. 512
 X 596 A 5 - B 11: pp. 514 s. e n. 23
 X 596 B 12 - E 11: pp. 518 s. e n. 25
 X 597 A 1 - B 15: pp. 520 s. e n. 26
 597 A ss.: p. 732 n. 11
 X 597 C 1 - D 8: pp. 522 s. e n. 28
 X 597 D 9 - E 5: pp. 523 s. e n. 29
 X 611 B - C: p. 355 n. 92
 X 611 B 1: p. 489 e n. 69
 X 611 B 5 - 6: p. 489 n. 69
 X 613 B 1: p. 711 e n. 23

Simposio

177 D: p. 474 n. 41
 178 B: p. 463 n. 22
 185 C - 186 A: p. 474 n. 41
 185 E 6 - 188 E 4: p. 461 n. 16
 186 A - 188 E: p. 544 n. 66
 186 A 2 - B 2: p. 462 e n. 17
 186 E 4 - 187 B 2: p. 464 e n. 25
 187 A 4 - 5: p. 463 n. 24
 188 D 4 - 9: p. 462 e n. 18
 189 D 2 - 193 C 5: p. 472 n. 37
 189 E 2: p. 472 n. 37
 190 A 2 - 3: p. 472 n. 37
 190 D 1 - 7: p. 472 n. 37
 190 E 3 ss.: p. 472 n. 37
 191 A 5 - 6: p. 472 n. 37
 191 B 2: p. 472 n. 37
 191 D 2 - 5: p. 472 n. 37
 191 D 2: p. 472 e n. 38
 191 D 3: p. 472 e n. 39
 192 B 5 - 193 B 2: pp. 472 - 474 e n. 40

192 D 1 - 2: p. 476 e n. 45
 198 A - 212 C: p. 465 n. 26
 201 D: p. 465 n. 26
 202 E : p. 493
 202 E 6 - 7: p. 465 e n. 28
 203 B 2 - E 5: pp. 469 s. e n. 33
 204 C 6: p. 192 n. 61
 205 B 8 - C 10: pp. 529 s. e n. 33
 205 B 8 - 9: p. 543 n. 63
 205 D 10 - 206 A 1: p. 476 e n. 46
 210 B 3: p. 467 e n. 30
 210 E 2 - 211 B 5: pp. 172 s. e n. 29
 211 B 1: p. 192 n. 61
 211 B 1 - 2: p. 467 e n. 31
 211 B 2: p. 192 n. 61
 211 B 5 - 212 A 7: pp. 467 s. e n. 32
 212 C 4 - 8: p. 477 e n. 47
 215 A - 222 B: p. 477 n. 48
 219 A 2 - 3: p. 269 n. 7

Sofista

- 216 A 1 - 217 B 8: pp. 417-419 e n. 40**
217 B 4 ss.: p. 431 n. 56
217 B 1 - 3: p. 432 e n. 57
217 B 7-8: p. 432 e n. 58
218 C - 221 E: p. 427
219 B 4 - 7: pp. 530 e n. 34; 543 n. 63
221 C - 231 C: p. 428
228 C 1: p. 192 n. 61
241 D 1 - 242 A 4: pp. 396 s. e n. 14
242 C 3 - 6: p. 401 e n. 17
242 D - 245 D: p. 402 n. 18
244 A - 245 D: p. 730
244 D 14 - 245 C 10: pp. 402-404 e n. 19
245 E 6 - 246 C 4: pp. 405 s. e n. 21
246 B: p. 172 n. 28
247 A 5: p. 192 n. 61
247 A 8: p. 192 n. 61
247 C: p. 172 n. 28
248 E 6 - 7: p. 408 e n. 25
248 E 7 - 8: p. 408 e n. 23
249 A 1 - 2: p. 408 e n. 24
249 C 10 - D 4: pp. 407 n. 22; 409 e n. 27
252 B 9: p. 192 n. 61
253 B 8 - 254 B 4: pp. 424-426 e n. 48
253 C 4 - 5: p. 432 e n. 59
253 C 7 - 9: p. 432 e n. 60
253 D 1 - E 2: p. 206 e n. 75-76
253 D 5 ss.: pp. 432 n. 61; 730
253 E 8: p. 432 e n. 62
254 A 1 ss.: pp. 433 e n. 63; 730
254 B 3 - 5: p. 433 e n. 65
254 B 7 - D 3: p. 116 n. 6
254 B 7 - D 2: p. 390 e n. 2
254 C: p. 730
254 D - 259 D: p. 660
255 D 9 - E 2: p. 391 e n. 3
257 A 1 - C 4: pp. 420 s. e n. 41
258 A 11 - 259 B 7: pp. 397-400 e n. 15
258 B 2 - 3: p. 421 e n. 42
258 E ss.: p. 699 n. 2
260 E 2: p. 192 n. 61
264 E: p. 428
265 B 8 - E 7: pp. 531 s. e n. 36; 543 n. 63
265 B 10 - 11: p. 530 e n. 35
266 B 2 - 5: pp. 532 e n. 37; 543 nn. 63, 65

Teeteto

- 147 D ss.: p. 286 n. 15**
176 A - B: p. 632 n. 78
176 A 5 - B 3: pp. 525 s. e n. 31
176 B 1 - 3: p. 711 n. 24
176 E 3: p. 192 n. 61
203 E 4: p. 192 n. 61

Timeo

- 16 D 2: p. 192 n. 61**
17 A - 53 C: p. 51 n. 35
17 A - 20 C: p. 586 n. 12
20 C - 27 B: p. 586 n. 13
25 B 6: p. 192 n. 61
27 C - 29 D: p. 586 n. 14
27 D 5 - 28 B 2: pp. 589 s. e n. 25
28 A: pp. 495; 699 e n. 3
28 A 4 - 5: p. 597 n. 34
28 A 7: p. 192 n. 61
28 A 8: p. 597 n. 34
28 B 2 - 29 A 6: pp. 591 s. e n. 27

[*Timeo* prosegue a p. 870]

[segue *Timeo*]

- 28 C: pp. 495; 732
 28 C 8: p. 595
29 A 6 - B 2: p. 592 e n. 28
29 B 2 - C 3: pp. 593 s. e n. 29
 29 B 2: p. 192 n. 61
 29 B 3: p. 192 n. 61
 29 B 4: p. 192 n. 61
 29 C 1: p. 192 n. 61
 29 C 2: p. 192 n. 61
29 C 4 - D 3: p. 594 e n. 30
 29 D - 47 D: p. 586 n. 15
 29 D: p. 587 n. 22
 29 D 1: p. 595
 29 E: p. 708
29 E 1 - 3: p. 708 e n. 16
 30 A: pp. 602 n. 13; 603 n. 28; 672 n. 59
30 A 3: p. 615 n. 52
30 B 1 - 31 A 1: pp. 645 s. e n. 23
 30 B 1 - C 1: p. 702 e n. 5
31 A 2 - B 3: p. 647 e n. 25
31 B 4 - 32 C 4: pp. 650 s. e n. 31
 31 C: p. 289 n. 24
32 C 5 - 33 B 1: p. 652 e n. 32
33 B 1 - 7: p. 653 e n. 33
33 B 7 - 34 A 7: pp. 653 s. e n. 34
34 A 8 - B 9: pp. 664 s. e n. 46
34 B 10 - 35 B 3: p. 658 e n. 40
 35 A ss.: p. 657 n. 39
 35 A - B: p. 659 n. 41
35 B 4 - 36 D 7: pp. 666 s. e n. 49
36 D 8 - E 5: p. 665 e n. 47
37 A 1: p. 703 e n. 7
37 A 2: p. 702 e n. 6
37 C 6 - 38 A 8: pp. 655 s. e n. 36
38 B 6 - 8: p. 656 e n. 37
 38 D: p. 608
39 C 1 - E 2: pp. 656 s. e n. 38
 39 E 2: p. 192 n. 61
 39 E 7: p. 192 n. 61
40 A 2 - B 8: p. 703 e n. 8
41 A 7 - D 3: pp. 709 s. e n. 19
 41 B: p. 708
 41 D 4 - 42 A 1: pp. 485 e n. 64; 704 e n. 9
 44 E - 69 A: p. 586 n. 16
46 C 7 - E 6: p. 510 e n. 18
 46 D - E: p. 602 n. 13
 47 D 7 - E 6: p. 606 e n. 35
 47 E - 69 A: p. 586 n. 16
47 E 3 - 48 B 3: pp. 471 n. 35; 599 e n. 2
47 E 5 - 48 A 2: pp. 609 n. 47; 643 e n. 17
47 E 5: p. 602 n. 4
 48 A - B: p. 672 n. 60
 48 A 2 ss.: p. 607 n. 37
48 A 7: p. 602 n. 5
48 B 3 - E 1: pp. 600 s. e n. 3
48 B 3 - 5: p. 637 n. 9
 48 C 2 - E 1: p. 116 n. 6
48 E 2 - 49 A 6: p. 610 e n. 48
 48 E 5: p. 192 n. 61
 48 E 6: p. 192 n. 61
 49 A 1: p. 192 n. 61
 49 A 3 - 4: p. 602 n. 12
49 A 6: p. 602 nn. 6, 14
 49 C 7 - 50 B 5: p. 611 n. 49
 49 E 5: p. 602 n. 9
49 E 7: p. 602 n. 7
50 A 5 - C 6: p. 612 e n. 50
50 A 6 ss.: p. 603 n. 17
50 B 6 ss.: p. 602 n. 6
50 B 6 - 7: p. 602 n. 8
 50 B 6: p. 602 n. 9
 50 C: p. 635 e n. 2
50 C 2: p. 603 n. 16
 50 C 4 - 5: p. 609 e n. 44
 50 C 5: p. 192 n. 61
50 C 7 - 51 A 1: pp. 613 s. e n. 51
50 D 1: pp. 192 n. 61; 602 n. 7
50 D 6: p. 602 n. 7
50 D 7: p. 602 n. 10
50 E 4 - 5: p. 602 n. 10
50 E 5: p. 602 n. 6
50 E 7 - 8: p. 603 n. 19
50 E 8 ss.: p. 603 n. 18
51 A 1 - B 6: pp. 615 s. e n. 53
51 A 1 - 7: p. 602 n. 10
 51 A 1 - 8: p. 609 e n. 45
 51 A 2: p. 192 n. 61
51 A 4 - 5: p. 602 n. 15
51 A 5: p. 602 n. 6
51 A 7 - B 1: p. 602 n. 11

[*Timeo* prosegue a p. 871]

[segue *Timeo*]

- 51 A 7 ss.:** p. 602 n. 6
51 A 7: pp. 602 n. 13; 615 n. 52
51 B 1: p. 602 n. 12
51 B 7 - 52 A 7: pp. 193 s. e n. 63
51 C 1: p. 192 n. 61
51 E 6 - 52 B 2: p. 617 e n. 55
52 A - C: p. 660
52 A 8 ss.: p. 603 n. 20
52 A 8 - 9: p. 603 n. 23
52 B 1: p. 603 n. 22
52 B 2: p. 603 nn. 24, 25
52 B 4: pp. 603 n. 21; 617 e n. 56
52 B 5: p. 617 e n. 57
52 C: pp. 609 e n. 46; 618 n. 58
52 C 2: p. 192 n. 61
52 C 2 - 5: p. 618 n. 58
52 D - 53 B *passim*: p. 603 n. 28
52 D - E *passim*: p. 603 n. 27
52 D: p. 602 n. 13 **52 D 2 - 53 B 4:**
 pp. 619 s. e n. 60
52 D 3: p. 603 n. 26
52 D 5: p. 602 n. 14
52 E 6 - 7: p. 603 n. 29
53 A - B: pp. 672 n. 60; 673 n. 61
53 A 7 - B 7: pp. 635 s. e n. 5
53 A 7: p. 637 e n. 9
53 B: p. 607 n. 39
53 B 4 - 5: p. 635 e n. 3
53 B 7 ss.: p. 677
53 B 7 - D 7: pp. 637 s. e n. 10
53 C - D: p. 287 n. 16
53 C 4 - D 7: p. 116 n. 6
53 D 6 - 7: pp. 644 e n. 20; 710 e n. 21
53 D 6: p. 643 e n. 18
53 D 7 - 54 B 5: pp. 638 s. e n. 11
54 A - B: p. 288 e n. 19
54 A 1 ss.: p. 678
54 E 3 - 55 A 4: p. 678
55 A 4 - 8: p. 679
55 A 8 - B 3: p. 679
55 B - 56 D: p. 288 n. 21
55 B 3 - C 4: p. 680
55 C - E: p. 287 n. 18
55 C 4 - 6: pp. 288 e n. 22; 680
55 D - 56 B: p. 288 n. 21
55 D 6 - 56 B 6: pp. 640 s. e n. 13
55 D 8 ss.: p. 680
56 A 1 ss.: pp. 678; 679
56 B 7 - C 3: p. 642 e n. 14
56 C: p. 673 n. 61
56 C 3 - 7: p. 642 e n. 15
59 C 5 - D 2: p. 596 e n. 32
68 D 4 - 7: pp. 213 e n. 85; 712 e n. 26
68 E 1 ss.: p. 602 n. 4
69 A - 91 B: p. 586 n. 17
69 A - B: pp. 672 n. 60; 673 n. 61
69 A 6: p. 604 n. 31
69 B 2 - C 3: pp. 642 s. e n. 16
69 B 6: p. 606 n. 36
69 C 3 - 70 A 7: pp. 486 s. e n. 66
70 D 7 - 71 B 1: pp. 487 s. e n. 67
87 C 4 - 5: p. 490 e n. 72
88 D 6: p. 602 n. 14
92 C 7: p. 192 n. 61

II. Indice dei passi di altri autori antichi citati

Le citazioni in neretto si riferiscono ai passi di cui si riporta (in parte o per esteso) il testo originale. L'indicazione delle edizioni critiche a cui si fa riferimento si trova nell'Indice generale delle opere espressamente citate o utilizzate.

AGOSTINO DI IPPONA

Contra Academicos

III 18,41 ⇒ p. 50 n. 34

ALBINO

Didaskalikos

VI 159, pp. 43 s. HERMANN ⇒ p. 46 e n. 26
XIII 2, p. 168, 40 ss. HERMANN ⇒ p. 680

ALCIDAMANTE

De Sophistis

3 ss. ⇒ pp. 792 n. 44
24 ss. ⇒ pp. 792 n. 44
27 ⇒ pp. 792 e n. 46
34 ⇒ pp. 792 e n. 45

ALESSANDRO DI AFRODISIA

In Aristotelis Metaphysica

55, 20-35 HAYDUCK ⇒ pp. 229 s. e n. 4;
(GAISER 22 B = KRÄMER III 10) 242 n. 30
56, 6-9 HAYDUCK ⇒ pp. 219 s. e n. 12
(GAISER 22 B = KRÄMER III 10)
56, 13-20 HAYDUCK ⇒ p. 223 e n. 19
(GAISER 22 B = KRÄMER III 10)
56, 30-31 HAYDUCK ⇒ pp. 143 e n. 13;
(GAISER 22 B = KRÄMER III 10) 225 e n. 23
80, 9-15 HAYDUCK ⇒ p. 189 n. 58
(ARISTOTELE, *De ideis*, fr. 3 Ross)
250, 13-20 HAYDUCK ⇒ p. 259 n. 15
(GAISER 39 B = KRÄMER III 15)
262, 18-19 HAYDUCK ⇒ p. 259 n. 15
(GAISER 40 B = KRÄMER III 17)

PSEUDO-ALESSANDRO

In Aristotelis Metaphysica

615, 14-17 HAYDUCK ⇒ p. 259 n. 15
(GAISER 41 B = KRÄMER III 19)
642, 29 - 643, 3 HAYDUCK ⇒ p. 259 n. 15
(GAISER 42 B = KRÄMER III 21)

ANASSAGORA

Fragmenta

Fr. 4 DIELS-KRANZ ⇒ p. 268 e n. 5

ANASSIMENE

Fragmenta

Fr. 3 DIELS KRANZ ⇒ p. 170 e n. 23

ANTISTENE

Fr. 188 CAIZZI = 168 GIANNANTONI ⇒ p. 789

ARISTOFANE

Rane

1114 ⇒ p. 786 e n. 25

Fr. 506 KASSEL-AUSTIN ⇒ p. 786 n. 25

ARISTOSSENSO

Elementa harmonica

II 39-40 DA RIOS ⇒ pp. 220 s. e n. 15; 320 e n. 17;

(GAISER 7 = KRÄMER III 1) ⇒ 461 n. 15

ARISTOTELE

De anima

A2, 404 b 18 ss. ⇒ p. 668 n. 52

A2, 404 b 16-27 (GAISER 25 A) ⇒ p. 668 e n. 53

A2, 404 b 20 ss. (GAISER 25 A) ⇒ p. 647 e n. 26

A2, 404 b 22 (GAISER 25 A) ⇒ p. 341 e n. 67

De caelo

A 10, 279 b 32 ss. ⇒ p. 44 n. 23

B 2, 285 a 29-31 ⇒ p. 705 e n. 10

B 12, 292 a 20-21 ⇒ p. 705 e n. 11

B 12, 292 b 1-2 ⇒ p. 705 n. 12

Divisiones Aristoteleae

pp. 34-35 MUTSCHMANN ⇒ p. 256 n. 12

(GAISER 44 B = KRÄMER III 30, 31)

pp. 39-41 MUTSCHMANN ⇒ p. 256 n. 12

(GAISER 43 = KRÄMER III 27)

pp. 65-66 MUTSCHMANN ⇒ p. 256 n. 12

(GAISER 44 A e B = KRÄMER III 27-31)

Ethica Eudemia

I 8, 1218 a 15-28 (KRÄMER III 25) ⇒ pp. 250 s e n. 7

Ethica Nicomachea

B 6, 1107 a 6-8 ⇒ p. 279 e n. 31

Fragmenta: De ideis

Fr. 3 ROSS ⇒ p. 189 n. 58

Fragmenta: Politicus

Fr. 2 Ross ⇒ p. 416 e n. 37

Metaphysica

- A 2, 983 a 1-10 ⇒ p. 711 n. 22
 A 5, 985 b 24 - 986 a 3 ⇒ p. 277 e n. 26
 A 5, 986 a 22 ss. ⇒ p. 393 n. 9
 (GAISER 22 A = KRÄMER III 9)
 A 6, 987 a 29 - b 10 ⇒ pp. 180 s. n. 45
 (GAISER 22 A = KRÄMER III 9)
 A 6, 987 a 29 - 988 a 17 ⇒ pp. 38 n. 9; 56 n. 9
 (GAISER 22 A = KRÄMER III 9)
 A 6, 987 b 14-18 ⇒ pp. 39 n. 12; 237 e n. 23;
 (GAISER 22 A = KRÄMER III 9) 701 e n. 4
 A 6, 987 b 14-16 ⇒ p. 356 n. 99
 (GAISER 22 A = KRÄMER III 9)
 A 6, 987 b 18-22 ⇒ p. 386 n. 33
 (GAISER 22 A = KRÄMER III 9)
 A 6, 987 b 18-21 ⇒ pp. 217 s. e n. 8
 (GAISER 22 A = KRÄMER III 9)
 A 6, 987 b 20 - 988 a 17 ⇒ p. 766 n. 9
 (GAISER 22 A)
 A 6, 987 b 24-25 ⇒ p. 39 n. 13
 (GAISER 22 A = KRÄMER III 9)
 A 6, 987 b 27 ss. ⇒ p. 40 n. 14
 (GAISER 22 A = KRÄMER III 9)
 A 6, 987 b 29 - 988 a 10 ⇒ p. 40 n. 15
 (GAISER 22 A = KRÄMER III 9)
 A 6, 988 a 7-14 ⇒ p. 218 e n. 9
 (GAISER 22 A = KRÄMER III 9)
 A 6, 988 a 8-14 ⇒ p. 624 e n. 67
 (GAISER 22 A = KRÄMER III 9)
 A 6, 988 a 9-14 ⇒ p. 39 n. 10
 (GAISER 22 A = KRÄMER III 9)
 A 6, 988 a 14-17 ⇒ pp. 39 n. 11; 220 e n. 13;
 (GAISER 22 A = KRÄMER III 9) 250 e n. 5; 336 e n. 47
 A 9 ⇒ pp. 371 n. 10; 375 n. 19
 A 9, 990 b 13 p. 189 n. 58
 A 9, 990 b 15 ss. (GAISER, 48 A) ⇒ p. 373 n. 14
 A 9, 991 b 3-7 ⇒ p. 539 n. 55
 α 1, 993 b 6 ss. ⇒ p. 433 n. 64
 B 2, 997 b 5-12 ⇒ p. 178 e n. 44
 B 3, 998 b 9-10 ⇒ p. 343 n. 70
 B 3, 998 b 19 ss. ⇒ p. 343 n. 70
 B 3, 999 a 17-19 ⇒ p. 344 n. 77
 B 4, 1001 a 9 ss. ⇒ p. 343 n. 70
 B 4, 1001 a 22-23 ⇒ p. 343 n. 70
 Γ 1 ⇒ p. 263 n. 21
 Γ 2, 1003 b 33 - 1004 a ⇒ p. 259 n. 15
 (GAISER 39 A = KRÄMER III 14)
 Γ 2, 1004 a 2-9 ⇒ pp. 263 s. e n. 23
 Γ 2, 1004 b 27 - 1005 a 2 ⇒ pp. 278 s. e n. 30
 (GAISER 40 A = KRÄMER III 16)
 Γ 3, 1005 a 33 - b 2 ⇒ p. 264 e n. 24

Δ 6, 1016 b 17-18	\Rightarrow	p. 452 n. 29
Δ 6, 1021 a 12	\Rightarrow	p. 452 n. 29
(GAISER 35 B)		
Δ 11, 1018 b 37 - 1019 a 4	\Rightarrow	p. 242 e n. 29
(GAISER 33 A = KRÄMER III 7)		
E 1, 1026 a 23-32	\Rightarrow	pp. 262 s. e n. 20
Z 2, 1028 a 19-21	\Rightarrow	p. 237 n. 23
Z 10, 1036 a 9-12	\Rightarrow	p. 630 e n. 74
Z 11, 1037 a 5-13	\Rightarrow	pp. 630 s. e n. 75
H 3, 1043 b 18 ss.	\Rightarrow	p. 539 n. 55
H 6, 1045 a 33-35	\Rightarrow	p. 631 e n. 76
I 1, 1052 b 15 ss.	\Rightarrow	p. 452 n. 29
I 1, 1052 b 15-18	\Rightarrow	p. 452 e n. 29
I 1, 1053 b 4 ss.	\Rightarrow	p. 452 n. 29
I 3, 1054 a 20-32	\Rightarrow	p. 259 n. 15
(GAISER 41 A = KRÄMER III 18)		
K 1, 1059 b 14-21	\Rightarrow	p. 631 e n. 77
K 2, 1060 a 36 ss.	\Rightarrow	p. 343 n. 70
K 3 1061 a 10-15	\Rightarrow	p. 259 n. 15
(GAISER 42 A = KRÄMER III 20)		
K 3, 1061 a 15 ss.	\Rightarrow	p. 343 n. 70
K 8	\Rightarrow	p. 263 n. 21
Λ 1, 1069 a 20-21	\Rightarrow	p. 247 n. 41
Λ 3, 1070 a 13 ss.	\Rightarrow	p. 539 n. 55
(GAISER 64)		
Λ 7, 1072 a 33	\Rightarrow	p. 452 n. 29
(GAISER 47 A)		
Λ 8, <i>passim</i>	\Rightarrow	p. 596
Λ 8, 1073 a 18-22 (GAISER 62)	\Rightarrow	p. 234 e n. 15
Λ 8, 1073 a 23 - b 1	\Rightarrow	p. 596 n. 34
Λ 8, 1073 b 1-3	\Rightarrow	p. 246 e n. 40
M 3, 1078 a 33 - b 5	\Rightarrow	pp. 492 s. e n. 77
M 4, 1078 b 9-12	\Rightarrow	pp. 228 n. 1; 236 e n. 20
M 4, 1078 b 9 - 1079 a 4	\Rightarrow	pp. 178-180 e n. 45
M 8, 1084 a 12 - b 2 (GAISER 61)	\Rightarrow	p. 234 e n. 15
M 8, 1084 a 25 - b 2	\Rightarrow	p. 234 n. 15
M 8, 1084 b 13-23	\Rightarrow	pp. 261 s. e n. 18
N 1 1087 b 33	\Rightarrow	p. 452 n. 29
N 1, 1088 a 3-8	\Rightarrow	pp. 343 s. e n. 75
N 1, 1088 a 4	\Rightarrow	p. 452 n. 29
N 2, 1089 a 2 ss.	\Rightarrow	p. 343 n. 70
N 2, 1089 a 2-6	\Rightarrow	p. 222 e n. 17
N 4, 1091 b 13-15	\Rightarrow	pp. 220 e n. 14; 250
(GAISER 51 = KRÄMER III 24)		e n. 6; 336 n. 48

Physica

A 9, 192 a 16-19	⇒	pp. 471 e n. 36; 607 e n. 41
B 8, 198 b 16-32	⇒	p. 606 n. 33
Γ 2, 201 b 16-26 (GAISER 55 A)	⇒	p. 626 n. 70
Δ 2, 209 b 11-17 (GAISER 54 A = KRÄMER III 4)	⇒	pp. 40 n. 16; 623 e n. 65
Δ 2, 209 b 15 (GAISER 54 A)	⇒	p. 4 n. 3
Δ 2, 209 b 33-210 a 2 (KRÄMER III 5)	⇒	p. 623 e n. 66
Δ 6, 213 b 22 ss. (58 B 30 DIELS KRANZ)	⇒	p. 278 n. 29

Politica

VII 338 a 15 ss.	⇒	p. 786 e n. 26
------------------	---	----------------

ARSENIO

Violetum

107, 18-20 WALZ	⇒	p. 789
-----------------	---	--------

CICERONE

Tusculanae disputationes

IV 5	⇒	p. 147 n. 19
------	---	--------------

CRIZIA

88 B 2, 10 DIELS KRANZ	⇒	p. 788 e n. 34
------------------------	---	----------------

DIOGENE LAERZIO

Vitae philosophorum

III 26	⇒	pp. 349 n. 88; 350
VI 5	⇒	p. 789
IX 6	⇒	p. 786 e n. 27

EMPEDOCLE

Fragmenta

Fr. 17 DIELS KRANZ	⇒	pp. 276 n. 25; 463 n. 21
Fr. 19 DIELS KRANZ	⇒	p. 463 n. 21
Fr. 20 DIELS KRANZ	⇒	p. 463 n. 21
Fr. 21 DIELS KRANZ	⇒	p. 463 n. 21
Fr. 26 DIELS KRANZ	⇒	p. 276 n. 25
Fr. 27 ss. DIELS KRANZ	⇒	p. 276 n. 25
Fr. 27 DIELS KRANZ	⇒	p. 463 n. 21
Fr. 35 DIELS KRANZ	⇒	p. 463 n. 21
Fr. 58 DIELS KRANZ	⇒	p. 463 n. 21
Fr. 59 DIELS KRANZ	⇒	p. 463 n. 21

EPITTETO

Diatriba

I 20, 14 s.	⇒	p. 797 e n. 61
-------------	---	----------------

ERACLITO

Fragmenta

Fr. 51 DIELS KRANZ

⇒

p. 464 n. 25

Fr. 93 DIELS KRANZ

⇒

pp. 475 n. 44; 804

ESCHILO

Agamennone

38 - 39

⇒

pp. V; 475 e n. 44; 804 e n. 77

Prometeo

459 ss.

⇒

pp. 784 n. 18; 785

ESIODO

Theogonia

116 ss.

⇒

p. 463 n. 19

629 ss.

⇒

p. 405 n. 20

674 ss.

⇒

p. 405 n. 20

EUDEMO

Fragmenta

Fr. 60 WEHRLI

⇒

p. 627 n. 70

EURIPIDE

Fr. 578 NAUCK²

⇒

pp. 784 n. 19; 785

EUSTAZIO

Commentarii ad Homeri Iliadem et Odysseam

P. 1453, 20

⇒

p. 147 e n. 18

MARSILIO FICINO

Opera

II 1548

⇒

p. 53 e n. 38

FILOLAO

Fragmenta

Fr. 2 DIELS KRANZ

⇒

p. 278 e n. 28

Fr. 5 DIELS KRANZ

⇒

p. 277 n. 27

GALENO

De placitis Hippocratis et Platonis

V, p. 425 MÜLLER

⇒

p. 272 n. 12

(POLICLETO, fr. 40 A 3 DIELS KRANZ)

GIAMBlico

Protrepticus

6, p. 37, 26 ss. PISTELLI

⇒

pp. 251 s. e n. 8

(GAISER 34 = KRÄMER III 26)

6, p. 38, 10 ss. PISTELLI (GAISER 34 = KRÄMÉR III 26)	⇒	p. 242 n. 30
	GORGIA	
82 B 11 a DIELS-KRANZ	⇒	pp. 784 n. 20; 785
	ISOCRATE	
<i>Orationes et Epistulae</i>		
1, 2-3	⇒	p. 791 n. 39
<i>Filippo</i>		
5, 25	⇒	p. 791 n. 41
	MARINO	
<i>Vita Procli</i>		
38	⇒	p. 583 n. 4
	MELISSO	
<i>Fragmenta</i>		
Fr. 9 DIELS KRANZ	⇒	pp. 171; 180
	OMERO	
<i>Iliade</i>		
VII 360	⇒	p. 100 n. 44
XII 234	⇒	p. 100 n. 44
	ORFEO	
<i>Fragmenta</i>		
Fr. 13 DIELS KRANZ (= fr. 54 KERN)	⇒	p. 171 e n. 24
	PARMENIDE	
<i>Fragmenta</i>		
Fr. 3 DIELS KRANZ	⇒	pp. 238 e n. 24; 538 e n. 52
Fr. 8, 34 DIELS KRANZ	⇒	p. 538 e n. 53
Fr. 8, 35-36 DIELS KRANZ	⇒	p. 538 e n. 54
Fr. 8, 53-54 DIELS KRANZ	⇒	p. 276 e n. 22
Fr. 9 DIELS KRANZ	⇒	p. 276 e n. 23
Fr. 13 DIELS KRANZ	⇒	p. 463 e n. 20
	PLOTINO	
<i>Enneades</i>		
V 1, 8, 1-14	⇒	p. 47 e n. 27
V 1, 8, 23-27	⇒	pp. 48-49 e n. 30
V 5, 6	⇒	p. 339 e n. 60
VI 1-3	⇒	p. 391
	PLUTARCO	
<i>Quaestiones convivales</i>		
VIII 2	⇒	p. 635 e n. 4

POLICLETO

Fragmenta

40 A 3 DIELS KRANZ ⇒ p. 272 n. 12

PROCLO

De providentia

IV 20, p. 45, 21-24 ISAAC ⇒ p. 244 e n. 34

In Platonis Parmenidem (interprete G. de Moerbeka)

pp. 38 ss. KLIBANSKY-LABOWSKY ⇒ pp. 222 e n. 16; 319 n. 70
(GAISER 50)

In Platonis Parmenidem

p. 691 STALLBAUM ⇒ p. 539 n. 55
(= SENOCRATE, fr. 94 ISNARDI PARENTE)

SENOCRATE

Fragmenta

FR. 92 - 122 ISNARDI PARENTE ⇒ p. 42 n. 19
FR. 94 ISNARDI PARENTE ⇒ p. 539 n. 55
FR. 153 - 158 ISNARDI PARENTE ⇒ p. 44 n. 23
FR. 165 - 187 ISNARDI PARENTE ⇒ p. 667 e n. 50
FR. 264 ISNARDI PARENTE ⇒ p. 681
FR. 265 ISNARDI PARENTE ⇒ p. 681

SENOFONTE

Memorabilia

I 4 ⇒ p. 542
I 4, 8 - 9 ⇒ pp. 570 s. e n. 47
IV 2, 1-2 ⇒ p. 786

SESTO EMPIRICO

Adversus mathematicos

X 258 ⇒ pp. 158 e n. 41; 219 e n. 11
(GAISER 32 = KRÄMER III 12)
X 262 ⇒ p. 219 e n. 11
(GAISER 32 = KRÄMER III 12)
X 264 - 268 ⇒ pp. 254 s. e n. 10
(GAISER 32 = KRÄMER III 12)
X 269 - 275 ⇒ pp. 257-259 e n. 14
(GAISER 32 = KRÄMER III 12)
X 276 - 277 ⇒ p. 231 e n. 6
(GAISER 32 = KRÄMER III 12)

SIMPLICIO

In Aristotelis Physicorum libro

P. 87, 6 DIELS ⇒ p. 180 e n. 25
p. 109, 34 DIELS ⇒ p. 171 e n. 25
pp. 247, 30 - 248, 15 DIELS ⇒ p. 256 n. 12
(GAISER 31 = KRÄMER III 13)

pp. 247, 30 - 248, 2 DIELS	⇒	pp. 223 s. e n. 20
(GAISER 31 = KRÄMER III 13)		
pp. 248, 5-16 DIELS	⇒	pp. 625 s. e n. 69
(GAISER 31 = KRÄMER III 13)		
pp. 248, 13-16 DIELS	⇒	pp. 226 s. e n. 28
(GAISER 31 = KRÄMER III 13)		
pp. 430, 34 - 431, 16 DIELS	⇒	pp. 626 s. e n. 70
pp. 453, 30 - 454, 19 DIELS	⇒	pp. 435-437 e n. 2
(GAISER 23 B = KRÄMER III 11)		
pp. 453, 30 ss. DIELS	⇒	pp. 627 n. 71
(GAISER 23 B = KRÄMER III 11)		
pp. 454, 28 - 455, 3 DIELS	⇒	pp. 230 s. e n. 5
(GAISER 23 B = KRÄMER III 11)		

SPEUSIPPO

Fragmenta

FR. 48-88 ISNARDI PARENTE	⇒	p. 41 n. 18
FR. 73-80 ISNARDI PARENTE	⇒	p. 42 n. 20
FR. 94-95 ISNARDI PARENTE	⇒	p. 44 n. 23
FR. 96 ISNARDI PARENTE	⇒	p. 665 n. 48

STOBEO

Eclogae

I 49, p. 363, 26 ss. WACHSMUTH	⇒	p. 665 e n. 48
(SPEUSIPPO, fr. 96 ISNARDI PARENTE)		

TEOFRASTO

Metaphysica

6 a 23 - b 5	⇒	pp. 624 s. e n. 68
(GAISER 30 = KRÄMER III 8)		
6 b 11 ss.	⇒	p. 232 e n. 8
(GAISER 30 = KRÄMER III 8)		
6 b 11-16	⇒	p. 218 e n. 10
(GAISER 22 a = KRÄMER III 8)		
9 b 11-13	⇒	p. 433 n. 64
(GAISER 30 = KRÄMER III 8)		

TUCIDIDE

I 22, 4	⇒	p. 787 e n. 28
---------	---	----------------

VITRUVIO

De architectura

III 1 65	⇒	p. 283 e n. 9
III 2	⇒	p. 310

III. Indice generale delle opere espressamente utilizzate e citate

N. B. — Riportiamo qui solo le opere citate ed espressamente menzionate nel corso del volume. Per i criteri da noi seguiti nei confronti della letteratura critica su Platone, ispirati a precisi canoni epistemologici del mutamento di paradigma che proponiamo, rimandiamo a quanto abbiamo detto nei primi due capitoli, *passim*; cfr. in particolare p. 35, nota 4.

La bibliografia su Platone potrà essere trovata nelle opere che abbiamo indicato sopra nella trattazione, in generale (p. 31, nota 1) e in particolare (pp. 137, nota 1; 217, nota 7; 315, nota 1; 362, nota 1; 389, nota 1; 435, nota 1; 455, nota 1; 457, nota 4; 461, nota 16; 478, nota 50; 533, nota 40; 583, nota 1; 598, nota 1; 634, nota 1).

Le abbreviazioni con cui nel testo abbiamo citato le opere, dopo la prima volta in cui vi abbiamo fatto riferimento, indicano l'inizio dei titoli, e pertanto è inutile richiamarle in questo indice bibliografico (tranne pochissime eccezioni), perché risultano immediatamente identificabili.

AA.VV., *Genethliakon Carl Robert*, Berlin 1910.

AA.VV., *Mélanges de Philosophie Grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris 1956.

AA.VV., *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Roma 1958-1966.

AA.VV., *Enciclopedia Universale dell'Arte*, Venezia-Roma 1958-1967.

AA.VV., *Classical Mediaeval, and Renaissance Studies in Honour of B. Ullman*, Roma 1964.

AA.VV., *Synousia. Festgabe für W. Schadewaldt zum 15. März 1965 im Namen seiner tübinger Schöhler*, herausgegeben von H. Flashar und K. Gaiser, Pfullingen 1965.

AA.VV., *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, herausgegeben von O. Becker, Darmstadt 1965.

AA.VV., *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie* von H.G. GADAMER, K. GAISER, H. GUNDERT, H. KRÄMER, H. KUHN. Vorgelegt von H.G. GADAMER und W. SCHADEWALDT, Heidelberg 1968.

AA.VV., *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Herausgegeben von K. GAISER, Hildesheim 1969 (raccoglie saggi di: F. SCHLEIERMACHER, K.F. HERMANN, P. NATORP, J. STENZEL, W. JAEGER, F. SOLMSEN, N. HARTMANN, H. GUNDERT, H. KRÄMER, H. KUHN).

- AA.VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*. Herausgegeben von J. WIPPERN, Darmstadt 1972 (raccoglie articoli di: H. CHERNISS, C.J. DE VOGEL, E. BERTI, K. OEHLER, H. LEISEGANG, H. GOMPERZ, P. WILPERT, W. BRÖCKER, L. ROBIN, J. STENZEL, K. GAISER, H. KRÄMER).
- AA.VV., *Zetesis*, Miscellanea in onore di É. de Strycker, Antwerpen-Utrecht 1973.
- AA.VV., *Studia Platonica. Festschrift für H. Gundert*, Amsterdam 1974.
- AA.VV., *Scientific Revolutions*, Oxford 1981. L'opera è stata curata ed edita da I. HACKING, e contiene saggi di P.K. FEYERABEND, I. HACKING, TH.S. KUHN, L. LAUDAN, K.R. POPPER, H. PUTNAM, D. SHAPER; traduzione italiana di L. SOSIO: *Rivoluzioni scientifiche*, con prefazione di G. GIORELLO, Laterza, Bari 1984.
- AA.VV., *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von P. Koslowski, Zürich-München 1988.
- AA.VV., *L'uno e i molti*, a cura di V. Melchiorre, Milano 1990. (Contiene contributi di: W. Beierwaltes, G. Penati, M.M. Olivetti, L. Ruggiu, G. Reale, E. Berti, P. Prini, V. Mathieu, A. Ghisalberti, A. De Libera, A. Bonetti, V. Melchiorre, A. Masullo, F. Moiso, V. Verra).
- AA.VV., *Platon. Nowa Interpretacja. Materialy z Sympozjum KUL 30 Listopada — 2 Grudnia 1992*, Pod redakcja A. Kijewskiej i E. I. Zielinskiego, Lublin 1993.
- AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. Reale, Napoli 1991 pubblicazioni dell'«Istituto Suor Orsola Benincasa»; contiene saggi di: W. BEIERWALTES, E. BERTI, M. ERLER, H. KRÄMER, M. MIGLIORI, G. MOVIA, G. REALE, TH. SZLEZÁK, dettagliatamente citati sotto i nomi dei singoli autori. Questi saggi, originariamente pubblicati in volumetti singoli, raccolti in cofanetto, sono ora raccolti in volume unico, con indici a cura di G. GIRGENTI, Vita e Pensiero, Milano 1994.
- AA.VV., *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, hrsg. von Th. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt 1996. Contiene saggi di: W. Wieland, M. Erler, Th. Kobusch, G. Reale, R. Rahn, T. Borsche, Th. A. Szlezák, A. Soulez, A. Graeser, B. Mojsisch, M. Frede, B. Effe, J.C.B. Gosling, L. Brisson, H. Krämer.
- AA.VV., *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*. Herausgegeben von E. Rudolph, Darmstadt 1996. (Contiene saggi di: G. Reale, Th. A. Szlezák, A. Laks, A. Neschke-Hentsche, D. Frede, E. Rudolph, C.F. von Weizsäcker).

- J. ADAM, *The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*, 2 voll., Cambridge University Press 1902 (1963²; rist. 1965).
- AGOSTINO, *Contra Academicos*: cfr. W.M. GREEN, s.v.
- K. ALBERT, *Sul concetto di filosofia nel «Fedro» platonico*, « Rivista di Filosofia neoscolastica », 81 (1989), pp. 219-223.
- K. ALBERT, *Über Platons Begriff der Philosophie*, Sankt Augustin 1989; pubblicato anche nella presente collana: *Sul concetto di filosofia in Platone*. Edizione italiana a cura di P. TRAVERSO, Introduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1991.
- ALBINO, *Didascalico*: cfr. P. LOUIS, *Epitomé*, e K.F. HERMANN, *Platonis Dialogi*, sotto citati.
- ALCIDAMANTE, cfr. L. RADERMACHER, *Artium Scriptores*, s.v.
- ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*. Introduction, texte établi et commenté par J. WHITTAKER et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1990.
- ALESSANDRO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*: cfr. M. HAYDUCK, s.v.
- V.E. ALFIERI, *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze 1953 (Congedo Editore, Galatina 1979²).
- ANTISTENE, cfr. F. DECLEVA CAZZI e G. GIANNANTONI, s.v.
- P.E. ARIAS, *Policleto*, Firenze 1964.
- ARISTOFANE, cfr. P. KASSEL-C. AUSTIN, s.v.
- ARISTOSSENSO, *Elementa harmonica*: cfr. R. DA RIOS, s.v.
- ARISTOTELE, *L'anima, Etica Eudemia, Fisica, Metafisica, Frammenti*: cfr. I. BYWATER, W.D. ROSS e W. JAEGER, s.v.
- C. AUSTIN, cfr. P. KASSEL-C. AUSTIN.
- C. BAIKATI, *La simmetria dinamica. Scienza ed arte nell'architettura classica*, Milano 1952.
- M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, 2 voll., Leiden 1976-1978.
- B. BARBER, *Resistance by Scientists to Scientific Discovery*, « Science », 134 (1961), pp. 596-602.
- B. BARNES, *T.S. Kuhn and Social Science*, London 1982 (traduzione italiana di L. CIANCIO: *T.S. Kuhn: La dimensione sociale della scienza*, Il Mulino, Bologna 1985).
- W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, 1979²; edizione italiana: *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, traduzione di N. SCOTTI, introduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1988; 1990².

- W. BEIERWALTES, *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*, traduzione di N. SCOTTI, Napoli 1991; pubblicazione dell'«Istituto Suor Orsola Benincasa»; ora raccolta anche insieme con altre in AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994 (cit.), pp. 43-69.
- H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris 1934.
- E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962.
- E. BERTI, *Struttura e significato del « Parmenide » di Platone*, « Giornale di Metafisica », 26 (1971), pp. 495-526; ristampato in: E. BERTI, *Studi aristotelici* (cfr. sotto), pp. 297-327.
- E. BERTI, *La « riduzione dei contrari » in Aristotele*, in: AA.VV., *Zetesis*, Miscellanea in onore di É. DE STRYCKER, Antwerpen-Utrecht 1973, pp. 122-146; e in: E. BERTI, *Studi aristotelici* (cfr. sotto), pp. 209-231.
- E. BERTI, *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975.
- E. BERTI, *Il Platone di Krämer e la metafisica classica*, « Rivista di Filosofia neoscolastica », 85 (1983), pp. 313-329.
- E. BERTI, *Strategie di interpretazione dei filosofi antichi Platone e Aristotele*, « Elenchos », 10 (1989), pp. 289-315.
- E. BERTI, *Le dottrine non scritte di Platone « Intorno al Bene » nelle testimonianze di Aristotele*, Napoli 1991; pubblicazione dell'«Istituto Suor Orsola Benincasa»; ora in: AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, cit., pp. 251-294.
- A. BOECKH, *Gesammelte kleinere Schriften*, vol. VII, Leipzig 1872.
- I.F. BOISSONADE, *Marini Vita Procli*, Leipzig 1814 (Amsterdam 1966).
- P. BONAGURA, *Exterioridad e interioridad: la tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*, presentación de R. ALVIRA, prólogo de G. REALE, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1991.
- H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Berlin 1870.
- N.I. BOUSSOULAS, *L'être et la composition des mixtes dans le « Philèbe » de Platon*, Paris 1952.
- CH.A. BRANDIS, *De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono*, Bonn 1823.
- L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato*, Leeds 1976.
- L. BRANDWOOD, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990.
- J.A. BRENTLINGER, *The Divided Line and Plato's Theory of Intermediates*, « Phronesis », 7 (1963), pp. 146-166.
- L. BRISSON, *Platon 1958-1975*, « Lustrum », 20 (1977); ed.1979.
- L. BRISSON, *Platon 1975-1980*, in « Lustrum », 25 (1983). Per gli anni successivi si vedano dello stesso autore « Lustrum » (1988) e (1992).

- L. BRISSON, *Platon 1975-1980*, in « *Lustrum* », 25 (1983). Per gli anni successivi si vedano dello stesso Autore « *Lustrum* » (1988) e (1992).
- J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsiae 1742-1744 (1766-1767²; rist. Hildesheim-New York 1975).
- J. BURNET, *Platonis Opera*, 5 voll., Oxford 1900-1907.
- J. BURNET, *Greek Philosophy*, London 1914.
- H. BUTTERFIELD, *The Origins of Modern Science*, London 1958 (traduzione di A. Izzo: *Le origini della scienza moderna*, Bologna 1962).
- I. BYWATER, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford 1894.
- CALCIDIO, *Traduzione e commentario del Timeo*: cfr. J.H. WASZINK-P.J. JENSEN, s.v.
- G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, Laterza, Bari 1967.
- L. CAMPBELL, *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford 1867.
- L. CAMPBELL, cfr. B. JOWETT-L. CAMPBELL.
- R. CARPENTER, *Greek Sculpture*, Chicago 1960.
- E. CATTANEI, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Milano 1997.
- H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore 1944 (New York 1962³).
- H. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles, 1945; 1962²; traduzione italiana di L. FERRERO: *L'enigma dell'Accademia antica*, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- H. CHERNISS, *A Much Misread Passage of the «Timaeus» (Timaeus 49 C 7 - 50 B 5)*, « *American Journal of Philology* », 75 (1954), pp. 113-130; CHERNISS, *Selected Papers* (cfr. sotto), pp. 346-363.
- H. CHERNISS, *Timaeus 52 C 2-5*, in: AA.VV., *Mélanges de Philosophie Grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris 1956, pp. 49-60; ristampato in: CHERNISS, *Selected Papers* (cfr. sotto), pp. 364-375.
- H. CHERNISS, *Plato 1950-1957*, « *Lustrum* », 4 (1959) e 5 (1960); pubblicati nel 1960 e 1961.
- H. CHERNISS, *Selected Papers*, edited by L. TARÁN, Leiden 1977.
- P. CHIOLINI, *I caratteri distributivi degli antichi edifici*, Milano 1959.
- CICERONE, *Tusculanae disputationes*: cfr. M. POHLENZ, s.v.
- V. CILENTO, *Plotino, Enneadi*, 3 voll., Bari 1947-1949.
- P. CITATI, *Il sogno della camera rossa*, Milano 1986.
- G.S. CLAGHORN, *Aristotle's Criticism of Plato's «Timaeus»*, The Hague 1954.

- C.J. CLASSEN, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, München 1959.
- M. COLLIGNON, *Histoire de la sculpture grecque*, Paris 1982.
- L. COLLOBI, *Anfora funeraria del Dipylon*, « Critica d'arte », 49, serie IV n. 1 (1984), pp. 94-96.
- F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935.
- F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, London 1937.
- R.C. CROSS - A.D. WOOLEY, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London-Melbourne-Toronto-New York 1964.
- B. DALSGAARD LARSEN, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus 1972.
- R. DA RIOS, *Aristoxeni Elementa harmonica*, Romae 1954.
- F. DECLEVA CAZZI, *Antisthenis Fragmenta*, Milano-Varese 1966.
- C. DIANO, *Il problema della materia in Platone dal Parmenide al Filebo*, « Giornale critico della filosofia italiana », 49 (1970), pp. 12-36.
- H. DIELS, *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros commentaria*, Berlin 1882-1895 (rist. 1954).
- H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll., 1951-1952⁶.
- A. DIÈS, *Autour de Platon*, 2 voll., Paris 1927.
- J.M. DILLON, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Brill, Leiden 1973.
- DIogene LAERZIO, cfr. H.S. LONG, s.v.
- G.F. ELSE, *The Terminology of the Ideas*, « Harvard Studies in Classical Philology », 48, (1936), pp. 17-55.
- EPITTETO, cfr. H. SCHENKL, s.v.
- M. ERLER, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin-New York 1987; edizione italiana: *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, traduzione di C. MAZZARELLI, introduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1991.
- M. ERLER, *I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*, traduzione di C. MAZZARELLI, Napoli 1991; pubblicazione dell'« Istituto Suor Orsola Benincasa »; raccolta anche insieme con altre in AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, cit., pp. 127-164.

- ERMODORO: cfr. M. ISNARDI PARENTE, s.v. *Senocrate-Ermodoro*.
- ESIODO: cfr. M.L. WEST, s.v.
- EUDEMO: cfr. F. WEHRLI, s.v.
- EURIPIDE, cfr. A. NAUCK, s.v.
- EUSTAZIO: *Eustathii [...] Commentarii ad Homeri Odysseam*, 2 voll., Leipzig 1825-1826 (rist. Hildesheim 1960).
- R. FERBER, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin 1984; zweite durchgesehene und erweiterte Auflage 1989.
- R. FERBER, *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben?*, Sankt Augustin 1991.
- R. FERBER, *Le dottrine non scritte*. Giovanni Reale: « Per una nuova interpretazione di Platone », « Neue Zürcher Zeitung », 4/5 febbraio 1985, traduzione di V. CICERO (pubblicato come Appendice VIII).
- R. FERBER, *Platon. Ausgewählt und vorgestellt von R. Ferber*, München 1995.
- S. FERRI, *Nuovi contributi esegetici al «canone» della scultura greca*, « Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte », 7 (1940), pp. 117 ss.
- M. FICINO: *Marsilii Ficini [...] Opera omnia*, Basilea 1576.
- G. FIGAL, *Lotta dei giganti?*, « Internationale Zeitschrift für Philosophie », (1994), pp. 150-162 (pubblicata, *supra*, nell'Appendice IV).
- G. FIGAL, *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik - Ästhetik - Metaphysik*, Stuttgart-Weimar 1994.
- G. FIGAL, *Platons Destruktion der Ontologie. Zum Sinn des Parmenides*, « Antike und Abendland », 34 (1993), pp. 29-47.
- FILOLAO: cfr. M. TAMPANARO CARDINI, s.v. *Pitagorici*.
- J.N. FINDLAY, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, New York 1974.
- J. N. FINDLAY, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte. Con una raccolta delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte*, Introduzione di G. REALE, Traduzione del testo inglese di R. DAVIES, Bibliografia degli scritti di Findlay di M. MARCHETTO, Milano 1994.
- F.H. FOBES, cfr. W.D. ROSS-F.H. FOBES.
- P. FRIEDLAENDER, *Platon*, vol. I, Berlin 1928 (1964³; traduzione italiana di D. FAUCCI: *Platone*, La Nuova Italia, Firenze 1979).
- K. VON FRITZ, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York 1938 (Darmstadt 1963).
- H.G. GADAMER, *Platons ungeschriebene Dialektik*, in: AA.VV., *Idee und Zahl* (sopra cit.), pp. 9-31; ora in: GADAMER, *Gesammelte*

- Werke* (sotto cit.), Band 6, pp. 129-153 (questo saggio è tradotto in italiano: *Dialettica non scritta di Platone*, ed è contenuto nell'opera: GADAMER, *Studi platonici*, sotto cit., vol. II, pp. 121-147).
- H.G. GADAMER, *Idee und Wirklichkeit in Platos « Timaios »*, Heidelberg 1974 (memoria letta il 10 novembre 1973 all'Accademia delle Scienze di Heidelberg); ora in: GADAMER, *Gesammelte Werke* (sotto cit.), Band 6, pp. 242-270 (questo saggio è tradotto in italiano: *Idea e realtà nel «Timeo» di Platone*, ed è contenuto nell'opera: GADAMER, *Studi platonici*, sotto cit., vol. II, pp. 88-120).
- H.G. GADAMER, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, « Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften », Phil.-Hist. Klasse, Heidelberg 1978 (questo saggio è tradotto in italiano: *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, ed è contenuto nell'opera: GADAMER, *Studi platonici*, vol. II, pp. 149-261).
- H.G. GADAMER, *Studi platonici*, 2 voll., edizione italiana a cura di G. MORETTO, Marietti, Casale Monferrato 1983-1984 (oltre ai tre saggi sopra citati, questi due volumi contengono tutti i lavori pubblicati da Gadamer dal 1934 al 1983 su Platone).
- H.G. GADAMER, *Griechische Philosophie I/II*, (*Gesammelte Werke*, 5/6), Tübingen 1985.
- H.G. GADAMER, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986⁵ (*Gesammelte Werke*, Band 1; la prima edizione è del 1960); edizione italiana: *Verità e Metodo*, traduzione di G. VATTIMO, Milano 1985².
- H.G. GADAMER, *Filosofi tornate al Dialogo. Conversazione con Giovanni Reale sull'importanza di Platone per il mondo contemporaneo*, « Il Sole 24 ore », 6 ottobre 1996, p. 26 (pubblicato come Appendice XI con il titolo *Platone scopritore dell'ermeneutica*).
- H.G. GADAMER, *Verità e Metodo 2*, Traduzione di R. DOTTORI, Milano 1996.
- H.G. GADAMER, *Dove si nasconde la salute*, Cortina, Milano 1996.
- K. GAISER, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart 1959.
- K. GAISER, *Platon und die Geschichte*, Stuttgart 1961.
- K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963 (1968²).
- K. GAISER, *Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, pubblicati come *Anhang* del volume: *Platons ungeschriebene Lehre*, sopra cit., pp. 441-557.
- K. GAISER, *Platons Menon und die Akademie*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 46 (1964), pp. 241-292; ristampato in:

- AA.VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, sopra cit., pp. 329-393.
- K. GAISER, *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*, 1968, in: AA.VV., *Idee und Zahl*, sopra cit., pp. 31-84.
- K. GAISER (curatore), *Das Platonbild...* 1969; cfr. sopra: AA.VV., s.v..
- K. GAISER, *Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung: Platon Politeia VIII 545 D - 547 A*, in: AA.VV., *Studia Platonica. Festschrift für H. Gundert*, Amsterdam 1974, pp. 49-85.
- K. GAISER, *Name und Sache in Platons «Kratylos»*, Heidelberg 1974.
- K. GAISER, *Il mosaico dei filosofi di Napoli: una raffigurazione dell'Accademia di Platone*, «Studi filosofici», 2 (1979), pp. 35-60 (Annali dell'«Istituto Universitario Orientale» di Napoli; Olschki, Firenze 1981).
- K. GAISER, *La teoria dei Principi in Platone*, «Elenchos», 1 (1980), pp. 45-75; riedito come Appendice nel volume di GAISER: *La metafisica della storia in Platone*, sotto cit., pp. 187-219 e 352-355.
- K. GAISER, *La biografia di Platone in Filodemo. Nuovi dati del P. Herc. 1021*, «Cronache Ercolanesi», 13 (1983), pp. 53-62.
- K. GAISER, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, a cura di P. TOMASI, con una premessa di M. GIGANTE, Bibliopolis, Napoli 1984.
- K. GAISER, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi*, Napoli 1985.
- K. GAISER, *La metafisica della storia in Platone. Con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia*, introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1988; 1991² (è un'opera composta dall'autore su invito del «Centro di Ricerche di Metafisica», tratta dal materiale ampiamente rielaborato della seconda parte del volume: *Platons ungeschriebene Lehre*, pubblicata solo in lingua italiana).
- K. GAISER, *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988.
- K. GAISER, *Platons esoterische Lehre*, in: AA.VV., *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von P. Koslowski, Zürich-München 1988, pp. 13-40.
- K. GAISER, *Das Gold der Weisheit. Zum Gebet des Philosophen am Schluss des «Phaidros»*, «Rheinisches Museum für Philologie», 132 (1989), pp. 105-140; edizione italiana: *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del «Fedro» di Platone*, introduzione e traduzione di G. REALE, Milano 1990; 1995⁴.
- K. GAISER, *La dottrina non scritta di Platone*. Presentazione di G. REALE, introduzione di H. KRÄMER, traduzione di V. CICERO, Vita e Pensiero, Milano 1994.

- GIAMBlico, *Protrettico e Frammenti*: cfr. H. PISTELLI e J.M. DILLON, s.v.
- C. Galeni *Pergameni Scripta Minora. Recenserunt* I. MARQUARDT, I. MÜLLER, Lipsiae 1884-1893.
- G. GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Roma 1983 s.
- A. GIULIANO, *Urbanistica delle città greche*, Milano 1974².
- W. GOETHE, *Goethes Werke*, vol. XXXII, in *Deutsche National-Literatur*, historisch-kritisch Ausgabe.
- A. GOMEZ-LOBO, *Plato's Description of Dialectic in the Sophist 253 d 1 - e 2*, « Phronesis », 22 (1977), pp. 29-47.
- H. GOMPERZ, *ΑΣΩΜΑΤΟΣ*, « Hermes », 67 (1932), pp. 155-167.
- H. GOMPERZ, *Plato's System of Philosophy*, « Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy », London 1931, pp. 426-431.
- H. GOMPERZ, *Platons philosophisches System*, 1931; pubblicato da J. WIPPERN nel volume: AA.VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, sopra cit., pp. 159-165.
- H. GOMPERZ, *Philosophical Studies*, Boston 1953.
- W. GOODRICH, *On «Phaedo» 96 A - 102 A and on the δεύτερος πλοῦς 99 D*, « Classical Review », 17 (1903), pp. 381-384, e 18 (1904), pp. 5-11.
- W.M. GREEN, *Aureli Augustini Opera*, II 2: *Contra Academicos, De vita beata, De ordine, De magistro, De libero arbitrio*, Turholt 1970.
- G. GROTE, *Plato and the Other Companions of Socrates*, London 1865.
- G.M.A. GRUBE, *The Composition of the World-Soul in «Timaeus» 35 A-B*, « Classical Philology », 27 (1932), pp. 80-82.
- H. GUNDERT, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Amsterdam 1971.
- I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, « Études Augustiniennes », Paris 1978.
- J. HAMBIDGE, *Dynamic Symmetry. The Greek Vase*, Yale University Press, New Haven-New York 1920.
- N.R. HANSON, *Patterns of Discovery*, Cambridge 1958.
- H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin-New York 1971.
- M. HAYDUCK, *Alexandri Aphrodisiensis, In Aristotelis Metaphysica commentaria*, Berlin 1891; rist. 1956.
- G. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe [...] herausgegeben von H. GLOCK-

- NER, voll. 17-19, Stuttgart 1928; traduzione italiana di E. CODIGNOLA e G. SANNA: *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1932.
- M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 1994.
- R. HEINZE, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892 (rist. Hildesheim 1965).
- P. HENRY - H.R. SCHWYZER, *Plotini Opera*, 3 voll., Paris-Bruxelles 1951-1973; *editio minor*, Oxford 1964-1982.
- O. HENSE, cfr. C. WACHSMUTH-O. HENSE.
- K.F. HERMANN, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839 (rimasto al primo volume).
- K.F. HERMANN, *Ueber Plato's schriftstellerische Motive*, in HERMANN, *Gesammelte Abhandlungen und Beiträge zur classischen Literatur und Altertumskunde*, Göttingen 1849, pp. 281-305; ora raccolto da Gaiser nel volume sopra citato: AA.VV., *Das Platonbild*, pp. 33-57.
- K.F. HERMANN, *Platonis Dialogi*, vol. VI, Lipsiae 1880² (contiene il *Didascalico* di Albino alle pp. 152-189).
- H. HERTER, *Bewegung der Materie bei Platon*, « Rheinisches Museum », 100 (1957), pp. 327-347.
- V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.
- V. HÖSLE, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, Introduzione di G. REALE, Traduzione di E. CATTANEI, Milano 1994.
- V. HÖSLE, *Intervista a G. Reale: Platone. Rubò ad Apollo il segreto dell'Uno ed imparò da quel dio a scovarlo nel Caos*, « L'Unità », 20 giugno 1994, p. 10 (tratto da: Enciclopedia multimediale di Scienze filosofiche - Videosapere RAI, e ripubblicato come Appendice X).
- C. HUBERT, *Plutarchi Moralia*, vol. IV: *Quaestiones Convivales*, Leipzig 1938.
- H.R. IMMERWAHR, *Boockrolls on Attic vases*, in AA.VV., *Classical Mediaeval, and Renaissance Studies in Honor of B. Ullman*, vol. I, Roma 1964.
- D. ISAAC, *Proclus, Trois études sur la Providence*, I-III, Paris 1977-1982.
- M. ISNARDI PARENTE, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze 1966.
- M. ISNARDI PARENTE, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze 1979.

- M. ISNARDI PARENTE, *Speusippo, Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Bibliopolis, Napoli 1980.
- M. ISNARDI PARENTE, *Senocrate - Ermodoro, Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Bibliopolis, Napoli 1982.
- E. VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Presentazione di G. REALE, Introduzione di W. BEIERWALTES, Traduzione di E. PEROLI, Milano 1992.
- W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912.
- W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; traduzione italiana di G. CALOGERO: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1935 (più volte riedita).
- W. JAEGER, Recensione a: P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, « Gnomon », 23 (1951), pp. 246-252.
- W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, vol. II, Berlin 1954²; traduzione italiana di A. SETTI: *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1954.
- W. JAEGER, *Aristotelis Metaphysica*, Oxford 1957.
- W. JAEGER, *Scripta minora*, 2 voll., Roma 1960.
- K. JANÁČEK, cfr. H. MUTSCHMANN-J. MAU-K. JANÁČEK.
- K. JASPERS, *Die grossen Philosophen*, München 1957 (traduzione italiana di F. COSTA: *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973).
- P.J. JENSEN: cfr. J.H. WASZINK - P.J. JENSEN.
- B. JOWETT - L. CAMPBELL, *Plato's Republic. The Greek Text Edited, with Notes and Essays*, 3 voll., Oxford 1894.
- P. KASSEL-C. AUSTIN, *Poetae Comici Graeci*, voll. III 2 e IV (Aristofane), Berlin-New York 1983-1984.
- O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1972³.
- R. KLIBANSKY - C. LABOWSKY, *Platonis Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete G. de Moerbeka*, London 1953.
- TH. KOBUSCH-B. MOJSISCH (curatori), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996 (cfr. AA.VV.).
- H. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (Amsterdam 1967²).
- H. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964 (1967²).

- H. KRÄMER, *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B-C*, « *Philologus* », 110 (1966), pp. 35-70; ripubblicato in: AA.VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, sopra cit., pp. 394-448; edizione italiana: *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di « Repubblica » VII 534 B 3 - D 2*, traduzione di E. PEROLI, introduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1989; 1996⁴.
- H. KRÄMER, *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, 1968, in: AA.VV., *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, sopra cit., pp. 106-150.
- H. KRÄMER, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509 B*, « *Archiv für Geschichte der Philosophie* », 51 (1969), pp. 1-30.
- H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Introduzione e traduzione di G. REALE, Milano 1982; 1994⁵.
- H. KRÄMER, *Kritische Bemerkungen zu den jüngsten Äußerungen von W. Wieland und G. Patzig über Platons ungeschriebene Lehre*, « *Rivista di Filosofia Neoscolastica* », 74 (1982), pp. 579-592.
- H. KRÄMER, *Die Ältere Akademie*, contenuto nella nuova edizione di F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, a cura di H. FLASHAR, Band 3, Basel-Stuttgart 1983, pp. 1-174.
- H. KRÄMER, *La nuova immagine di Platone*, traduzione di A. PENSA, revisione di G. REALE, premessa di M. GIGANTE, Bibliopolis, Napoli 1986.
- H. KRÄMER, *Mutamento di paradigma nelle ricerche su Platone*, « *Rivista di Filosofia neoscolastica* », 78 (1986), pp. 341-352 (ora pubblicato in Appendice I del presente volume).
- H. KRÄMER, *Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung*, « *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* », 62 (1988), pp. 583-621.
- H. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene...*, 1989; cfr. nove titoli sopra.
- H. KRÄMER, *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*, traduzione di G. REALE, Napoli 1991; pubblicazione dell'« Istituto Suor Orsola Benincasa »; ora raccolta anche insieme con altre in AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, cit., pp. 71-91.

- H. KRÄMER, *L'interpretazione di Platone della Scuola di Tubinga e della Scuola di Milano. A proposito della decima edizione del libro di Giovanni Reale su Platone*, « Rivista di Filosofia Neoscolastica », 84 (1992), pp. 203-218, traduzione di N. Scotti (cfr. Appendice II).
- H. KRÄMER, *Integrative Ethik*, Frankfurt am Main 1992.
- W. KRANZ: cfr. H. DIELS - W. KRANZ.
- G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt am Main, 1939; più volte riedita.
- G. KRÜGER, *Ragione e Passione. L'essenza del pensiero platonico*, Introduzione e nota bibliografica di G. REALE, Traduzione di E. Peroli, 1995, 1996².
- TH.S. KUHN, *The Copernican Revolution*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1957 (traduzione italiana di T. GAINO: *La rivoluzione copernicana*, Einaudi, Torino 1972).
- TH.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962, più volte riedito (traduzione italiana di A. CARUGO: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969, più volte riedita).
- TH.S. KUHN, *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago University Press, Chicago 1977 (traduzione italiana di M. VEDACCHINO, A. e G. CONTE, G. GIORELLO: *La tensione essenziale. Cambiamenti e continuità nella scienza*, Einaudi, Torino 1985).
- C. LABOWSKY: cfr. R. KLIBANSKY - C. LABOWSKY.
- P. LANG, *De Speusippi Academici scriptis. Accedunt fragmenta*, Bonn 1911 (ristampa anast. Hildesheim 1965).
- L. LAUDAN, *Relativism, Naturalism and Reticulation*, « Synthese », 71 (1987), pp. 221-234.
- L. LAUDAN, *Science and Values. The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*, Berkeley and Los Angeles 1984.
- G.W. LEIBNIZ, *Lettera a Rémond*, in: C.J. GERHARDT, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, vol. III, Berlin 1887 (1978).
- H. LEISEGANG, *Die Platondeutung der Gegenwart*, Karlsruhe 1929.
- W. LESZL, *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze 1975.
- A. LEVI, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, Torino (s.d.).
- A. LEVI, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone*, Torino 1920.

- A. LEVI, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*. Opera postuma a cura di G. REALE, Padova 1970 (1971²).
- H.G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1925-1940.
- H.S. LONG, *Diogenes Laertii Vitae Philosophorum*, 2 voll., Oxford 1964.
- M. LONGO: cfr., G. SANTINELLO, *Storia delle storie generali della filosofia*.
- P. LOUIS, *Albinos, Epitomé*, Paris 1945, ora sostituita dall'edizione Whittaker, cfr. s.v. Alcinoos.
- W. LUTHER, *Die Schwäche des geschriebenen Logos. Ein Beispiel humanistischer Interpretation, versucht am sogenannten Schriftmythos in Platons Phaidros (274 B 6 ff.)*, « Gymnasium », 68 (1961), pp. 526-548.
- W. LUTOSLAWSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London 1897 (1905²).
- MACROBIO, *Commentario al Sogno di Scipione*: cfr. J. WILLIS e M. REGALI, s.v.
- E.M. MANASSE, *Bücher über Platon. Werke in deutscher Sprache*, Tübingen 1957 («Philosophische Rundschau», Beiheft 1).
- E.M. MANASSE, *Bücher über Platon. Werke in englischer Sprache*, Tübingen 1961 («Philosophische Rundschau», Beiheft 2).
- E. M. MANASSE, *Bücher über Platon. Werke in französischer Sprache*, Tübingen 1976 («Philosophische Rundschau», Beiheft 7).
- E.C. MARCHANT, *Xenophontis Opera omnia*, tomus II, Oxford 1901 (più volte riedito); IDEM, *Xenophon, Memorabilia and Oeconomicus*, London-Cambridge Mass. 1923 (più volte riedito).
- MARINO, *Vita di Proclo*: cfr. I.F. BOISSONADE, s.v.
- V. MATHIEU, *Dalla viva voce del filosofo*, « Il Giornale », 10-X-1991.
- J. MAU, cfr. H. MUTSCHMANN-J. MAU-K. JANÁČEK.
- PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953 (1960²; 1968³; rist. 1975); edizione italiana: *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, traduzione di E. PEROLI, introduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1990; 1994².
- PH. MERLAN, *Kleine philosophische Schriften*, Hildesheim 1976.
- M. MIGLIORI, *Il recupero della trascendenza platonica e il nuovo paradigma*, « Rivista di Filosofia neoscolastica », 79 (1987), pp. 351-381.
- M. MIGLIORI, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al « Parmenide » di Platone*, prefazione di H. KRÄMER, introduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1990.

- M. MIGLIORI, *Il « Parmenide » e le dottrine non scritte di Platone*, Napoli 1991; pubblicazione dell'« Istituto Suor Orsola Benincasa »; ora in: AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, cit., pp. 165-222.
- M. MIGLIORI, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al « Flibeo » di Platone*, Introduzione di TH.A. SZLEZÁK, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- M. MIGLIORI, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al « Politico » di Platone*, Prefazione di H. KRÄMER, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- J. MOE, *I numeri di Vitruvio*, Milano 1945.
- A. MOEHLER, *Symbolik*, Regensburg 1909.
- G. MOVIA, *La diairesi nel « Sofista »*, « Rivista di Filosofia neoscolastica », 80 (1988), pp. 331-378; 501-548.
- G. MOVIA, *Apparenze, Essere e Verità. Commentario storico-filosofico al « Sofista » di Platone*, Prefazione di H. KRÄMER, introduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1991; 1994².
- G. MOVIA, *Il « Sofista » e le dottrine non scritte di Platone*, Napoli 1991; pubblicazione dell'« Istituto Suor Orsola Benincasa »; ora raccolta anche in: AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, cit., pp. 223-249.
- H. MUTSCHMANN - J. MAU - K. JANÁČEK, *Sexti Empirici Opera*, Leipzig 1912-1954.
- P. NATORP, *Platons Ideenlehre*, Leipzig 1903, più volte riedito.
- A. NAUCK, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889.
- F. NIETZSCHE, *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, a cura di P. DI GIOVANNI, Bollati-Boringhieri, Torino 1991.
- F. NIETZSCHE, *Gesammelte Werke*, Musarion Ausgabe, vol. IV.
- F. O'FARRELL, *Recensione a: H. KRÄMER, Platone e i fondamenti della metafisica*, « Gregorianum », 66 (1986), pp. 159-162.
- F. O'FARRELL, *Recensione a: G. REALE, Per una nuova interpretazione di Platone*, « Gregorianum », 70 (1989), pp. 392-396, traduzione di G. GIRGENTI (pubblicato come Appendice VII).
- H. OPPEL, *KANON. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (regula-norma)*, « Philologus », 1937, Supplementband XXX, Heft 4.
- ORFEO, cfr. O. KERN, s.v.
- L. PACIOLI, *De divina proportione*, 1498; edita con due altre opere, Venezia nel 1509; riprodotta da Silvana Editoriale, Milano 1982.

- E. PANOFKY, *Il significato delle arti visive*, Torino 1962.
- J. PATOČKA, *Platone e l'Europa*, Introduzione di G. REALE, Traduzione di M. CAJTHAML e G. GIRGENTI, con in appendice una nota biografica su Patočka di M. Cajthaml e una bibliografia delle opere di Patočka a cura di I. Chvatík, Milano 1997.
- E. PEROLI, *Cornelia de Vogel fra vecchio e nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone*, « Rivista di Filosofia neoscolastica », 81 (1989), pp. 347-392.
- P. PHILIPPSON, *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zürich 1944 (riprende l'opera: *Genealogie als mythische Form: Studien zur Theogonie des Hesiod*, Oslo 1936, fascicolo supplementare della rivista « Symbolae Osloenses », con l'aggiunta di un saggio su: *Il tempo nel mito*); opera tradotta in italiano, inclusa, insieme a quella che segue, nella seconda sotto elencata.
- P. PHILIPPSON, *Thessalische Mythologie*, Zürich 1944; tradotta in italiano, insieme all'opera precedente, nel volume sotto indicato.
- P. PHILIPPSON, *Origini e forme del mito greco*, traduzione di A. BRELICH, presentazione di D. SABBATUCCI, Boringhieri, Torino 1983; include la traduzione delle due opere indicate sopra.
- G. PIROLA, *Recensione a G. Reale, Per una nuova interpretazione di Platone*, « La Civiltà Cattolica » (1988).
- H. PISTELLI, *Iamblichi Protrepticus*, Lipsiae 1888 (rist. Stuttgart 1967).
- PLATON, *Le Phèdre*, Notice de L. ROBIN, Texte établi par C. MORESCHINI et traduit par P. VICAIRE, Les Belles Lettres, Paris 1985.
- PLATON, *Le Banquet*, Notice de L. ROBIN, Texte établi et traduit par P. VICAIRE avec le concours de J. LABORDERIE, Les Belles Lettres, Paris 1989.
- PLATONE, *Opere*: cfr. J. BURNET, s.v.
- PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1991, 1996⁵.
- PLOTINO, *Enneadi*: cfr. P. HENRY - H.R. SCHWYZER e V. CILENTO, s.v.
- PLUTARCO: cfr. C. HUBERT, s.v.
- M. POHLENZ, *M. Tulli Ciceronis Tusculanae Disputationes*, Leipzig 1918.
- M. POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947; traduzione italiana di B. PROTO: *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1962.
- I.E. POWELL, cfr. H. STUART JONES-I.E. POWELL.
- K. PRAECHTER, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in: AA.VV., *Genethliakon Carl Robert*, Berlin 1910, pp. 103-156 (ora in *Kleine Schriften*, sotto cit., pp. 165-216).
- K. PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, Leipzig 1926¹².

- K. PRAECHTER, *Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim-New York 1973.
- PROCLO, *Commentario al Parmenide e Trattati sulla Provvidenza*: cfr. G. STALLBAUM, R. KLIBANSKY - C. LABOWSKY, D. ISAAC, s.v.
- PROCLO LICIO DIADOCO, *I manuali. Elementi di Fisica, Elementi di Teologia, I testi magico-teurgici*, Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*. Traduzione, prefazioni, note e indici di C. FARAGGIANA DI SARZANA. Saggio introduttivo di G. REALE, Milano 1985.
- L. RADERMACHER, *Artium Scriptores*, vol. XXII, Wien 1951.
- C.L. RAGGHIANI, *Trasmissioni di forme (storia del linguaggio)*, « Critica d'arte », 49, serie IV n. 1 (1984), pp. 90-93.
- G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1961 (1994⁶).
- G. REALE, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della «Metafisica»*, La Scuola Editrice, Brescia 1964.
- G. REALE, *Melisso, Testimonianze e frammenti*, Firenze 1970.
- G. REALE, *Platone*, in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. MATHIEU, Editrice La Scuola, vol. I, Brescia 1975, pp. 179-246.
- G. REALE, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Vita e Pensiero, Milano 1975-1980 (più volte riediti). Ora necessaria, per il II volume, la quinta edizione interamente rifatta per Platone (1987; 1991⁸).
- G. REALE, *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, in: PROCLO, *I Manuali. I testi magico-teurgici*, Rusconi, Milano 1985, pp. I-CCXXXIII.
- G. REALE, *Introduzione a Proclo*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- G. REALE, *L'«henologia» nella «Repubblica» di Platone: suoi presupposti e sue conseguenze*, in: AA.VV., *L'Uno e i Molti*, a cura di V. MELCHIORRE Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 113-153.
- G. REALE, *I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma*, Napoli 1991; pubblicazione dell'« Istituto Suor Orsola Benincasa »; ora in AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, cit., pp. 3-41.
- G. REALE, *Ruolo delle dottrine non scritte di Platone « Intorno al Bene » nella « Repubblica » e nel « Filebo »*, Napoli 1991; pubblicazione dell'« Istituto Suor Orsola Benincasa »; ora raccolta anche con altre in AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, cit., pp. 295-322.
- G. REALE, *Precisazioni metodologiche sulle implicanze e sulle dimensioni storiche del nuovo paradigma ermeneutico nell'interpretazione di Platone*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 84 (1992), pp. 219-248 (ripubblicato, sopra, nell'Appendice V).

- G. REALE, *Aristotele, Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, 3 voll., Vita e Pensiero, Milano 1993 (1995²).
- G. REALE, *Recensione a L. Stefanini, Platone, 1991-3*, « Rivista di Filosofia neoscolastica », (1993), pp. 131-136.
- G. REALE, *Co Platon ma do Powiedzenia Współczesnemu Człowiekowi*, traduzione di I.E. ZIELINSKI, in AA.VV., *Platon. Nowa interpretacja*, Lublin 1993, pp. 9-38.
- G. REALE, *Fajdros 274 b - 278 d*, traduzione di I.E. ZIELINSKI, *Ibid.*, pp. 55-77.
- G. REALE, *List VII, 340 b - 345 b*, traduzione di I. E. Zielinski, *Ibid.*, pp. 79-105.
- G. REALE, *Intervista di V. Höhle: Platone. Rubò ad Apollo il segreto dell'Uno ed imparò da quel dio a scovarlo nel Caos*, « L'Unità », 20 giugno 1994, p. 10 (tratto da: Enciclopedia multimediale di Scienze filosofiche - Videosapere RAI, e ripubblicato come Appendice X).
- G. REALE, *Filosofi tornate al Dialogo. Conversazione con Hans Georg Gadamer sull'importanza di Platone per il mondo contemporaneo*, « Il Sole 24 ore », 6 ottobre 1996, p. 26 (pubblicato come Appendice XI con il titolo *Platone scopritore dell'ermeneutica*).
- G. REALE, *La dottrina dell'origine del mondo in Platone con particolare riguardo al Timeo e l'idea cristiana della creazione*, « Rivista di Filosofia neoscolastica », 88 (1996), pp. 3-33 (testo integrale della prolusione in apertura del Convegno sul *Timeo* organizzato dalla « Società Internazionale dei Platonisti », Granada 4 settembre 1995; negli atti del Convegno viene pubblicato in lingua inglese in redazione abbreviata)
- G. REALE, *Die Begründung der Abendländischen Metaphysik: Phaidon und Menon*, traduzione di H.J. KRÄMER, in AA.VV., *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, cit., pp. 64-80.
- G. REALE, *Platons protologische Begründung des Kosmos-und der idealen Polis*, traduzione di E. CATTANEI, in AA.VV., *Polis und Kosmos*. Herausgegeben von E. Rudolph, Darmstadt 1996, pp. 3-25.
- G. REALE, *Eros demone Mediatore. Il gioco delle maschere nel « Simposio » di Platone*, Milano 1997.
- M. REGALI, *Macrobio, Commento al « Somnium Scipionis »*, Introduzione, testo, traduzione e commento, libro I, Pisa 1983; libro II, 1990.

- A. REINACH, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe*, Bd. I, München-Wien 1989.
- M.D. RICHARD, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*. Préface de P. HADOT, Les Éditions du Cerf, Paris 1986.
- C. RITTER, *Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910.
- L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908 (Hildesheim 1963).
- L. ROBIN, *Études sur la signification et la place de la Physique dans la philosophie de Platon*, « Revue philosophique de la France et de l'Étranger », 43 (1918), pp. 177-220; 370-415.
- L. ROBIN, *La pensée hellénique des origines à Epicure*, edito a cura di P.M. SCHUHL, Paris 1942 (1967²).
- L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1964³; 1908¹; edizione italiana: *La teoria platonica dell'amore*, traduzione di D. GAVAZZI PORTA, prefazione di G. REALE, Milano 1964.
- W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 voll., Oxford 1924 (più volte riedito).
- W.D. ROSS, *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1936.
- W.D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951; 1953² (ora tradotto in italiano da G. GIORGINI: *Platone e la teoria delle idee*, con premessa di E. BERTI, Bologna 1989).
- W.D. ROSS, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955.
- W.D. ROSS, *Aristotle, De anima, Edited, with Introduction and Commentary*, Oxford 1961.
- W.D. ROSS - F.H. FOBES, *Theophrastus, Metaphysics. With Translation Commentary and Introduction*, Oxford 1929 (Hildesheim 1967).
- E. RUDOLPH (curatore), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Darmstadt 1996 (cfr. sopra AA.VV.).
- D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, VU Boekhandel, Amsterdam 1983 (Leiden 1986²).
- G. RYLE, *Plato's Progress*, Cambridge 1966.
- E. SACHS, *Die fünf platonischen Körper. Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer*, Berlin 1917.
- G. SANTINELLO (curatore), *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. 2: *Dall'età cartesiana a Brucker*, di F. BOTTIN, M. LONGO, G. PIAIA, Editrice La Scuola, Brescia 1979.
- H. SCHENKL, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae, editio maior*, Lipsiae 1916², rist. Stuttgart 1965.

- F.D. SCHLEIERMACHER, *Platons Werke*, Berlin 1804-1828 (1817 ss.²; 1855³).
- J. VON SCHLOSSER, *Letteratura artistica*, Firenze 1935.
- E. SCHMALZRIEDT, *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, München 1969.
- H. SCHMITZ, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. 2: *Platon und Aristoteles*, Bonn 1985.
- D.J. SCHULZ, *Das Problem der Materie in Platons «Timaios»*, Bonn 1966.
- B. SCHWEITZER, *Platon und die bildende Kunst der Griechen*, Tübingen 1953.
- H.-R. SCHWYZER, cfr. P. HENRY-H.-R. SCHWYZER.
- M.F. SCIACCA, *Platone. Guida bibliografica*, Milano 1945.
- M.F. SCIACCA, *Platone*, 2 voll., Milano 1967.
- J. SEIFERT, *Postfazione a G. Reale*, Zu einer neuen Interpretations Platons, traduzione di V. CICERO, (cfr. nell'Appendice VI).
- J. SEIFERT, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Saggio introduttivo e traduzione di R. BUTTIGLIONE, Milano 1989.
- SENOCRATE: cfr. R. HEINZE e M. ISNARDI PARENTE, s.v.
- SENOFONTE: cfr. E.C. MARCHANT, s.v.
- SESTO EMPIRICO, *Adversus mathematicos*: cfr. H. MUTSCHMANN - J. MAU - K. JANÁČEK, s.v.
- E. SEVERINO, *Platone, padre nostro uno e multiplo*, « Corriere della Sera », 29 dicembre 1991.
- SIMPLICIO, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*: cfr. H. DIELS.
- SPEUSIPPO: cfr. M. ISNARDI PARENTE, P. LANG, L. TARÁN, s.v.
- G. STALLBAUM, *Platonis Parmenides [...]. Accedunt Procli in Parmenidem commentarii*, Lipsiae 1839 (Frankfurt a. M. 1976).
- F. STECKERL, *On the Problem: Artefacta and Idea*, in « Classical Philology », 37 (1942), pp. 288-298.
- L. STEFANINI, *Platone*, 2 voll., Padova 1932-1935, 1949², 1991³.
- H. VON STEIN, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Göttingen 1862-1875 (rist. Frankfurt am Main 1965).
- J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917 (Darmstadt 1961³).
- J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1924; 1933² (Darmstadt 1959³).
- J. STENZEL, *Zur Theorie des Logos bei Aristoteles*, « Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik », 1 (1929), pp. 3-33.

- J. STENZEL, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1956.
- STOBEO: cfr. C. WACHSMUTH - O. HENSE.
- H. STUART JONES-I.E. POWELL, *Thucydidis Historiae*, 2 voll., Oxonii 1942².
- TH.A. SZLEZÁK, *Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia*, « Phronesis », 21 (1976), pp. 31-58.
- TH.A. SZLEZÁK, *Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs «Phaidros»*, « Museum Helveticum », 35 (1978), pp. 18-32.
- TH.A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, W. de Gruyter, Berlin 1985; edizione italiana: *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Introduzione e traduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1988; 1992³, 1996³.
- TH.A. SZLEZÁK, *Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa «venire in soccorso al discorso»?», « Rivista di Filosofia neoscolastica », 81 (1989), pp. 523-542.*
- TH.A. SZLEZÁK, *Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone*, traduzione di N. SCOTTI, Napoli 1991; pubblicazione dell'« Istituto Suor Orsola Benincasa »; ora raccolta anche insieme con altre in: AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 93-126.
- TH. A. SZLEZÁK, *Come leggere Platone*, traduzione di N. Scotti, presentazione di G. Reale, Rusconi Libri, Milano 1991¹⁻²; 1996³.
- T. A. SZLEZÁK, *Zur üblichen Abneigung gegen die Agrapha Dogmata*, « Methexis », 6 (1993), pp. 155-174.
- T. A. SZLEZÁK, *Sulle tracce del segreto di Platone*, « Süddeutsche Zeitung », nr. 59, 11/12 marzo 1995, traduzione di V. CICERO (pubblicato come Appendice IX).
- L. TARÁN, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Brill, Leiden 1981.
- W. TATARKIEWICZ, *History of Aesthetics. I, Ancient Aesthetics*, edited by J. Harrell, The Hague-Paris-Warszawa 1970 (l'edizione originale in lingua polacca è del 1962; traduzione italiana di G. FUBINI, a cura di G. CAVAGLIÀ: *Storia dell'estetica*, vol. I, *L'estetica antica*, Einaudi, Torino 1979).
- A.E. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford 1911.
- A.E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928.
- A.E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work*, London 1949⁶ (traduzione italiana di M. CORSI: *Platone*, La Nuova Italia, Firenze 1968).

- W.G. TENNEMANN, *System der platonischen Philosophie*, Leipzig 1792-1795.
- TEOFRASTO, *Metafisica*: cfr. W. D. ROSS - E.H. FOBES e G. REALE, s.v.
- H. THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982.
- E.N. TIGERSTEDT, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, Helsinki 1974.
- E.N. TIGERSTEDT, *Interpreting Plato*, Stockholm 1977.
- M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, 3 voll., Firenze 1958-1964; 1962².
- O. TOEPLITZ, *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato*, « Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik », 1 (1931), pp. 3-33; è una relazione tenuta a Kiel e a Göttingen nel 1927; ristampata da O. BECKER in: AA.VV., *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt 1965, pp. 45-75.
- W. TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main 1964.
- F.A. TRENDELENBURG, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Leipzig 1826.
- TUCIDIDE, cfr. H. STUART JONES-I.E. POWELL, s.v.
- F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*: cfr. K. PRAECHTER e H. KRÄMER, s.v.
- M. UNTERSTEINER, *Platone, Repubblica, libro X. Studio introduttivo, testo greco e commento*, Loffredo Editore, Napoli 1966.
- G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1995.
- C.J. DE VOGEL, *Philosophia. Part I: Studies in Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen 1970.
- C.J. DE VOGEL, *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden, 1986; rist. 1988; edizione italiana: *Ripensando Platone e il Platonismo*, traduzione di E. PEROLI, introduzione di G. REALE, Milano 1990.
- C. WACHSMUTH - O. HENSE, *Ioannis Stobaei Anthologium*, Berlin 1958².
- J.H. WASZINK - P. J. JENSEN, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Brill, Leiden 1962 (1975²).
- F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles. Heft VIII: Eudemos von Rhodos*, Basel-Stuttgart 1955 (1969²).
- C.H. WEISSE, *De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia*, Leipzig 1828.
- C.F. VON WEIZSÄCKER, *Platon. Ein Versuch*, in AA.VV., *Polis und Kosmos*. Herausgegeben von E. Rudolph, Darmstadt 1966, pp. 123-143; cfr. sopra, Appendice XII, pp. 855-858.

- M.L. WEST, *Hesiod, Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1966.
- A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York 1941.
- W. WIELAND, *La fisica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993; edizione originale 1962.
- W. WIELAND, *Plato und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.
- W. WIELAND, *Sì, in linea di principio. Il Platone non scritto di Giovanni Reale*, « Frankfurter Allgemeine Zeitung », 7 dicembre 1993 (traduzione di E. CATTANEI, pubblicata, *supra* nell'Appendice III).
- U. VON WILAMOWITZ MOELLENDORFF, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlin 1919 (1959⁵).
- U. VON WILAMOWITZ MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, 2 voll. Darmstadt 1959³ (1931¹).
- J. WILLIS, *Ambrosii Theodosii Macrobiani commentarii in Somnium Scipionis*, Lipsiae 1963 (1970²).
- P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949.
- J. WIPPERN, *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*: cfr., sopra, AA.VV., s.v.
- J. WIPPERN, *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in: AA.VV., *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt*, Pfuldingen 1965, pp. 123-159.
- A.D. WOZLEY: cfr. R.C. CROSS - A. D. WOZLEY.
- E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 1 (1963⁶).
- E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte prima, volume III: *Eleati*, a cura di G. REALE, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1967.
- E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte II, volumi III/1 e III/2, a cura di M. ISNARDI PARENTE, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- ZELLER - ISNARDI PARENTE: cfr. il titolo sopra.
- ZELLER - REALE: cfr. due titoli sopra.

IV. Indice generale dei nomi degli autori moderni

N. B. — Per quanto riguarda i nomi degli autori antichi si veda l'Indice dei passi degli autori antichi citati.

- ADAM, J.: p. 315 n. 1
ALBERT, K.: pp. XIII; 750 e n. 58
ALFIERI, V.E.: pp. 267 n. 2; 268 n. 3
ANDOLFO, M.: p. XV
ARENDT, H.: pp. 847-848
ARIAS, P.E.: pp. 283 nn. 5-10; 285 n. 11
AUSTIN, C.: p. 786 n. 25
BAIRATI, C.: pp. 285 n. 13; 288 n. 23; 290 nn. 25, 26; 298 n. 29
BALTES, M.: p. 583 n. 3
BARBER, B.: p. 23 n. 47
BARNES, B.: p. 6 n. 9
BECKER, O.: p. 233 n. 9
BEIERWALTES, W.: pp. XV; 750 n. 60; 751 n. 60; 807 n. 5
BERGSON, H.: pp. 132 e n. 37; 776; 797 e n. 62
BERTI, E.: pp. XV; 65 n. 61; 189 n. 59; 386 n. 33; 387 n. 33; 394 n. 10; 750 n. 60; 809; 823; 824
BOECKH, A.: pp. 61 e n. 49; 818
BONAGURA, P.: pp. VII; XIII; 749 n. 52
BONITZ, H.: p. 583 n. 2
BOTTIN, F.: p. 54 n. 40
BOUSSOULAS, N.I.: p. 545 n. 2
BRAGUE, R.: p. 847
BRANDIS, C.A.: p. 61 e n. 50
BRANDWOOD, L.: pp. 127 n. 30; 338 n. 59
BRECHT, B.: p. 765
BREICH, A.: p. 274 n. 15
BRENTLINGER, J.A.: p. 240 n. 25
BRISSON, L.: pp. 31 n. 1; 137 n. 1; 159 n. 1; 267 n. 1; 315 n. 1; 362 n. 1; 389 n. 1; 410 n. 30; 417 n. 39; 435 n. 1; 455 n. 1; 457 n. 4; 461 n. 16; 478 n. 50; 583 n. 1
BRUCKER, J.: pp. 54 e n. 40; 55
BURNET, J.: p. 608 e n. 42
BUTTERFIELD, H.: pp. 21 e n. 40; 71
CAIZZI, DECLEVA, F.: p. 789
CAJTHAML, M.: p. XIV
CALOGERO, G.: pp. 246 n. 39; 268 n. 4
CAMPBELL, L.: pp. 127 n. 29; 315 n. 1
CARPENTER, R.: p. 283 nn. 5, 10
CARSTENS, J.A.: p. 756
CARTESIO, R.: pp. 816; 858
CARUGO A.: p. 5 n. 8; 725 n. 3
CASKEY, L.D.: pp. 293; 295
CATTANEI, E.: pp. XIV; 753 n.; 763 n.; 855 n.
CAVAGLIÀ, G.: p. 271 n. 9
CESARIANO: pp. 308; 310
CHERNISS, H.: pp. IX; X; 31 n. 1; 60 n. 48; 103 e n. 58; 137 n. 1; 159 n. 1; 267 n. 1; 315 n. 1; 362 n. 1; 389 n. 1; 410 n. 30; 417 n. 39; 435 n. 1; 455 n. 1; 461 n. 16; 478 n. 50; 583 n. 1; 611 e n. 49; 618 n. 58; 659 e n. 43; 660 n. 44; 766 e n. 10; 823; 835
CHIOLINI, P.: p. 282 n. 2
CIANCIO, L.: p. 6 n. 9
CICERO, V.: pp. XII; 33 n. 3; 805 n.; 825 n.; 833 n.
CILENTO, V.: pp. 47 n. 27; 49 n. 30
CITATI, P.: p. V
CLAGHORN, S.: p. 583 n. 2
CLASSEN, C.J.: p. 269 n. 7

- CODIGNOLA, E.: p. 133 n. 39
 COLLIGNON, M.: p. 283 n. 8
 COLLOBI, L.: p. 293 n. 28
 COLOMBO, C.: p. 807 e n. 4
 CONTE, A.: p. 6 n. 9
 CONTE, G.: p. 6 n. 9
 CORNFORD, F.M.: pp. 207; 208 n. 77;
 288 n. 20; 584 n. 8; 606 e n. 34;
 608 n. 42; 609 n. 43; 619 n. 59; 620
 e n. 61; 621 nn. 63, 64; 640 e n.
 12; 644 e n. 21; 649 n. 29; 659 e n.
 42; 667 e n. 51
 CORSI, M.: p. 391 n. 5
 COSTA, F.: p. 124 n. 23
 CRISOLORA, E.: p. 52
 CROSS, R.C.: p. 315 n. 1
 CUSANO, N.: p. 848
 DALSGAARD-LARSEN, B.: p. 49 n. 32
 DA RIOS, R.: pp. 221 n. 15; 320 n.
 17; 461 n. 15
 DARWIN, C.: pp. 26; 27 n. 50; 818
 DAVIES, R.: pp. XIV; 68 n. 68
 DLANO, C.: p. 575 n. 50
 DIELS, H.: pp. 171 n. 25; 224 n. 20;
 226 n. 28; 230 n. 5; 256 n. 12; 436
 n. 2; 626 n. 69; 627 nn. 70; 71
 DIELS, H. - KRANZ, W.: pp. 170 n.
 23; 171 n. 24; 238 n. 24; 268 n. 5;
 272 n. 12; 276 nn. 22, 23, 25; 277
 n. 27; 278 nn. 28, 29; 463 nn. 20,
 21; 464 n. 25; 475 n. 44; 538 nn.
 52-54; 784 n. 20; 785; 786 n. 27;
 788 n. 34; 804
 DIÈS, A.: pp. 707 e n. 15
 DI GIOVANNI, P.: p. 803 n. 74
 DILLON, J.M.: p. 49 n. 32
 DILTHEY, W.: p. 848
 ECKHART, M.: p. 848
 EINSTEIN, A.: p. 807
 ELSE, G. F.: p. 267 n. 1
 ENRICO DI GAND: p. 51
 ERLER, M.: pp. XIII; XV; 76 n. 1;
 114 n. 2; 750 e n. 59 e 60; 783 e n.
 17; 784 e n. 21; 787 e n. 30; 790 n.
 37; 791 n. 43; 792 n. 48; 807 n. 5
 FAUCCI, D.: p. 268 n. 6
 FERBER, R.: pp. 338 n. 59; 558 n. 34;
 825-832
 FERRERO, L.: p. 60 n. 48
 FERRI, S.: p. 285 n. 11
 FEYERABEND, P.K.: p. 6 n. 9; 856
 FICHTE, J.G.: pp. 72 n. 77; 813
 FICINO, M.: pp. 51; 53 e n. 38; 55
 FIGAL, G.: pp. 763-776; 847
 FINDLAY, J.N.: pp. XIV; 67; 68 n. 68;
 491 n. 74; 751 n. 60
 FLASHAR, H.: p. IX
 FRANKLIN, B.: p. 11
 FREDE, D.: p. 855 n.
 FREUD S.: p. 812 n. 13
 FRIEDLAENDER, P.: pp. 268 e n. 6;
 269 n. 7; 270
 FRIGERIO, P.: pp. 281 nota; 304, 306;
 307; 745; 820
 VON FRITZ, K.: p. 267 n. 1
 FUBINI, G.: p. 271 n. 9
 GADAMER, H.G.: pp. VIII; 32 e n. 2;
 76 n. 1; 236 e n. 22; 349 n. 88;
 350; 351 n. 89; 352 n. 89; 491 e nn.
 75, 76; 501; 502 n. 10; 514 n. 22;
 588 n. 23; 589 e n. 24; 594; 595 n.
 31; 714; 774 n. 14; 812; 813; 845;
 847-853; 857
 GAINO, T.: p. 6 n. 9
 GAISER, K.: pp. VII; XI; XII; 33 n.
 3; 56 n. 42; 57 n. 43; 66 n. 65; 72;
 76 n. 1; 112 n. 1; 117 e n. 9; 119
 n. 17; 120 e nn. 18, 19; 122 e n.
 22; 133 e n. 40; 131 e n. 36; 133 e
 n. 40; 134 e n. 41; 162; 165 e n.
 15; 217 n. 7; 227 n. 30; 233; 234 e
 nn. 13, 14, 16; 235 e nn. 17-19; 240
 e n. 26; 241 nn. 27, 28; 244 n. 32;
 253 n. 9; 313; 355 e nn. 96, 97; 394
 n. 11; 430 e n. 53; 431 e n. 54; 475
 n. 44; 497; 499; 501 e nn. 7, 8; 528
 e n. 32; 533 n. 40; 540; 541 n. 58;
 584 e n. 10; 669 e nn. 54, 55; 670;
 671 e nn. 56, 57; 706 e n. 13; 718;
 719 (il nome di Gaiser ricorre anche
 in tutte le citazioni di *Testimonia
 Platonica*, per la numerazione, alle
 pp. 218 nn. 8-10; 219 n. 11; 220
 nn. 12-14; 221 n. 15; 222 n. 16; 223
 n. 19; 224 n. 20; 225 n. 23; 226 n.
 28; 229 n. 3; 230 nn. 4, 5; 231 n.
 6; 234 e n. 15; 237 n. 23; 242 nn.
 29, 30; 250 nn. 5-6; 252 n. 8; 254

- n. 10; 256 n. 12; 258 n. 14; 259 n. 15; 278 n. 30; 320 n. 17; 336 nn. 47, 48; 343 n. 71; 356 n. 99; 436 n. 2; 623 n. 65; 624 nn. 67-68; 626 n. 69; 627 nn. 70, 71; 647 n. 26; 668 n. 53; 701 n. 4); 731; 749 e n. 55; 750; 754; 755; 764 e nn. 2, 4; 765; 766 n. 9; 770; 778 e n. 5; 793; 795; 796 e n. 58; 798; 804 e n. 76; 809 n. 8; 815 n. 19; 817; 824; 825; 832; 833 e n.; 839; 845; 855; 856
- GALILEI, G.: pp. 9; 765; 776
- GATTI, M.L.: pp. VII; XIV; 749 n. 53; 777 n. 2
- GAVAZZI PORTA, D.: p. 455 n. 1
- GERHARDT, C.J.: p. 5 n. 7
- GIANNANTONI, G.: p. 789
- GIGANTE, M.: pp. 37 n. 7; 804 n. 76
- GIORELLO, G.: p. 6 n. 9
- GIORGINI, G.: p. 65 n. 61
- GIRGENTI, G.: pp. XIV; XV; 807 n. 5; 817 n.
- GIULIANO, A.: pp. 282 n. 1
- GLOCKNER, H.: p. 133 n. 39
- GOETHE, W.: pp. 124 e n. 26; 801 e n. 65; 803; 814 n. 18; 853
- GOMEZ LOBO, A.: p. 206 n. 76
- GOMPERZ, H.: pp. 66 e n. 67; 67; 171 e nn. 26, 27; 729
- GOODRICH, W.: p. 137 n. 2
- GROTE, G.: p. 606 e n. 34
- GRUBE, G.M.A.: pp. 659 e n. 41; 660
- GUARDINI, R.: p. 848
- GUGLIELMO DI MOERBEKE: p. 49 n. 31
- GUIDO D'AREZZO: p. 781
- GUNDERT, H.: pp. 76 n. 1; 112 n. 1; 355 n. 96
- HACKING, I.: p. 6 n. 9
- HADOT, I.: p. 49 n. 32
- HALFWASSEN, J.: p. 847
- HAMBIDGE, J.: pp. 288 n. 23; 293 e n. 27; 298
- HANSON, N.R.: p. 22 e n. 43
- HAPP, H.: pp. 584; 585 n. 11; 598 n. 1; 604 n. 30; 606 n. 34; 607 e nn. 38-40; 615 n. 52; 628 e n. 72; 629; 630 n. 73; 644 e n. 22
- HARTMANN, N.: pp. 848; 851
- HAYDUCK, M.: pp. 143 n. 13; 189 n. 58; 220 n. 12; 223 n. 19; 225 n. 23; 230 n. 4
- HEGEL, G.F.: pp. 60; 132 n. 38; 133 e n. 39; 160 e n. 2; 363; 427; 396; 783; 793; 813 n. 17; 848
- HEIDEGGER, M.: pp. 753 n.; 776; 829; 848; 850; 851
- HEINZE, R.: pp. 37 n. 6; 539 n. 55; 667 n. 50
- HEINSENBERG, W.K.: pp. 857-858
- HERMANN, K.F.: pp. 45 n. 25; 46 n. 26; 66 e n. 65; 125 e n. 28; 127 n. 29; 680; 729; 742; 765 n. 7
- HERTER, H.: p. 620 n. 62
- HILL, W.E.: p. 825
- HÖLSCHER, L.: pp. 80; 825
- HÖSLE, V.: pp. VIII; XIV; 533 n. 40; 628 n. 72; 805; 841-845
- HUSSERL, E.: pp. 783; 848
- IMMERWAHR, H.R.: p. 784 n. 21
- ISAAC, D.: p. 244 n. 34
- ISNARDI PARENTE, M.: pp. 31 n. 1; 37 nn. 6, 7; 41 n. 18; 42 nn. 19, 20; 44 n. 23; 533 n. 40; 539 n. 55; 542 n. 61; 583 n. 1; 598 n. 1; 632 n. 79; 634 n. 1; 654 n. 35; 657 n. 39; 665 n. 48; 667 n. 50; 668 n. 52; 681; 823
- VON IVÁNKA, E.: p. 751 n. 60
- IZZO, A.: p. 21 n. 40
- JAEGER, W.: pp. 65 e n. 63; 73 n. 80; 245; 246 e n. 39; 262 e n. 19; 263 e n. 21; 359; 360 n. 111; 457 e n. 4, 459; 460 e n. 13; 596 e n. 33
- JASPERS, K.: pp. 123; 124 e nn. 23, 25
- JENSEN, P.J.: p. 50 n. 33
- JOWETT, B.: p. 315 n. 1
- JUNG, C.G.: p. 812 n. 13
- KANT, I.: p. 160; 735 n. 16; 793; 811; 848; 851; 858
- KASSEL, P.: p. 786 n. 25
- KEPLERO: p. 289
- KERN, O.: p. 171 n. 24
- KLIBANSKY, R.: pp. 49 n. 31; 222 n. 16
- KOBUSCH, T.: p. XIV
- KOSŁOWSKI, P.: p. 133 n. 40
- KRÄMER, H.J.: pp. VII; IX; X; XI; XII; XV; 1; 5 n. 6; 33 n. 3; 37 nn. 6, 7; 57 e n. 45; 61 n. 52; 72 e nn.

- 76, 77; 76 n. 1; 92 n. 29; 94 n. 32; 108 e n. 63; 111 n. 67; 112 n. 1; 115 e n. 3; 116 e nn. 6, 8; 119 n. 17; 120 n. 18, 121 e n. 20; 122 n. 21; 128 e n. 31; 130; 131 n. 35; 133; 134 n. 41; 162; 165 e n. 14; 217 n. 7; 223 n. 18; 225 e n. 22; 226 n. 25; 227 n. 30 235 n. 19; 236 e n. 21; 249 e nn. 1, 2; 250 e nn. 3, 4; 251 n. 7; 253 n. 9; 255; 260; 261 n. 17; 313; 316 e n. 3; 342 n. 69; 355 nn. 97, 98; 360 e n. 112; 362 n. 1; 391 e n. 4; 392; 416 n. 38; 445 n. 11; 452 n. 29; 458 e nn. 7, 11; 459 n. 12; 497; 499; 500 e nn. 4, 5; 544 n. 66; 564 e n. 39; 578 n. 54; 710 n. 20; 718; 719; 723 e nota (il nome di Krämer ricorre anche nelle citazioni dei *Testimonia Platonica*, per la numerazione, accanto a quello di Gaiser, alle pp. 218 nn. 8-10; 219 n. 11; 220 nn. 12-14; 221 n. 15; 223 n. 19; 224 n. 20; 225 n. 23; 226 n. 28; 229 n. 3; 230 nn. 4-5; 231 n. 6; 237 n. 23; 242 nn. 29, 30; 243 n. 31; 250 e nn. 5, 6; 252 n. 8; 254 n. 10; 256 n. 12; 258 n. 14; 259 n. 15; 278 n. 30; 320 n. 17; 336 e nn. 47, 48; 356 n. 99; 392; 436 n. 2; 623 nn. 65, 66; 624 nn. 67, 68; 626 n. 69; 627 n. 71; 701 n. 4); 723-751; 754; 755; 764 e n. 1 e 4; 765; 778 e n. 3 e 4; 779; 793; 794 n. 53; 795 e n. 54 e 55; 796 e n. 58; 797 e n. 59; 798; 802 n. 68; 805; 807 n. 5; 809 n. 8; 811 n. 12; 813 n. 16; 814; 815 nn. 19-20; 816 e n. 22; 817; 820; 823; 824; 825; 831; 832; 833; 839; 847; 855
- KRANZ, W.: cfr., sopra, Diels-Kranz.
- KRÜGER, G.: pp. XIV; 461 n. 16; 494 n. 80; 751 n. 60; 851
- KUHN, H.: p. 76 n. 1
- KUHN, T.: pp. XI; XV; 1; 3; 5 e n. 8; 6 e n. 9; 7 e n. 10; 8; 9 e nn. 11, 14; 10 e nn. 15, 16; 11 e n. 17; 12 e nn. 19, 20; 13 e nn. 21, 22; 14 nn. 23, 24; 15 e nn. 26-28; 16 e n. 29; 17 e n. 30; 18 e nn. 31-33; 19 e nn. 34, 35; 20 nn. 36, 37; 21 e nn. 39, 41; 22 e nn. 44, 45; 23 nn. 46, 47; 24; 26 e nn. 48, 49; 27 e n. 50; 28; 29; 30; 31; 56; 58 e n. 46; 70 e n. 70; 71; 72; 134 n. 41; 165; 713; 714; 715; 716; 723-724; 725 e n. 3; 726 e n. 4; 734; 738; 739; 740; 741; 753; 754; 755; 757; 758; 765 e n. 5; 798 e n. 63; 799; 800; 801; 806 e n. 2; 807; 808 e n. 7; 812; 814; 817; 818; 822; 827; 835; 856; 857
- LABOWSKY, C.: pp. 49 n. 31; 222 n. 16
- LAKATOS, I.: pp. 726 n. 4; 738
- LAKS, A.: p. 855 n.
- LANG, P.: pp. 35 n. 6; 665 n. 48
- LAUDAN, L.: pp. 6 n. 9; 806 n. 2
- LEIBNIZ, G.W.: pp. 1; 5 e n. 7; 775; 796 e n. 57; 801; 816; 827; 839; 848
- LEISEGANG, H.: p. 31 n. 1
- LEKKA-KOWALIK, A.: p. 806 n. 2
- LEONARDO DA VINCI: pp. 309; 310; 677; 681; 746
- LESZL, W.: p. 189 n. 59
- LEVI, A.: pp. X; 31 n. 1; 391; 392 e nn. 6, 7; 427; 429 e n. 51; 546 e nn. 3, 4; 547 e n. 5; 581 e n. 61; 648 e nn. 27, 28; 730 e n. 9
- LIDDELL-SCOTT: p. 788
- LIMINTA, M.T.: pp. VII; XIV; 749 n. 53; 777 n. 2
- LONGO, M.: p. 54 n. 40
- LOUIS, P.: p. 45 n. 25
- LUTHER, W.: pp. 83 n. 10; 852
- LUTOSLAWSKI, W.: p. 127 n. 30
- MANASSE, E. M.: p. 31 n. 1
- MARCHETTO, M.: pp. XIV; 68 n. 68
- MARX, K.: p. 812 n. 13
- MATHIEU, V.: pp. X; 35 n. 4; 777; 780 e n. 15; 790
- MAZZARELLI, C.: VII; XIV; pp. 76 n. 1; 114 n. 2; 749 n. 53; 750 n. 59; 777 n. 2; 783 n. 17
- MELCHIORRE, V.: pp. XIV; 84 n. 15
- MERLAN, P.: pp. XIII; 42 n. 21; 65 n. 61; 73 n. 81; 493 n. 77
- MIGLIORI, M.: pp. VII; XIII-XIV; XV; 362 n. 1; 363 n. 2; 366 nn. 5, 6;

- 371 n. 10; 382 n. 26; 384 e n. 31; 388 n. 35; 416 n. 36; 421 n. 42; 453 n. 32; 533 n. 38; 742 e n. 16; 749 e n. 53; 750 n. 60; 751 n. 60; 777 n. 2; 807 n. 5; 847
- MITTELSTRAß J.: p. 811 n. 12
- MOE, J.: p. 283 n. 3
- MÖHLER, A.: p. 813 n. 17
- DE MOERBEKE, G.: pp. 49 n. 31; 222 n. 16
- MOJSISCH, B.: p. XIV
- MONDOLFO, R.: pp. IX; 31 n. 1; 275 n. 21; 538 n. 52
- MORESCHINI, C.: p. 455 n. 1
- MORETTO, G.: pp. 32 n. 2; 847
- MOVIA, G.: pp. VII; XIII; XV; 389 n. 1; 390 n. 2; 391 n. 4; 396 n. 13; 397 n. 14; 400 n. 15; 402 n. 18; 404 n. 19; 408 n. 26; 409 n. 27; 419 n. 40; 426 n. 48; 430 n. 53; 432 nn. 58, 60; 433 n. 63; 528 n. 32; 742 e n. 17; 749; 750 n. 60; 807 n. 5
- MÜLLER, I.: p. 272 n. 12
- MÜLLER, W.: p. 756
- NATORP, P.: pp. 540 n. 56; 848
- NAUCK, A.: pp. 784 n. 19; 785
- NEWTON, I.: p. 11
- NIETZSCHE, F.: pp. 68 e n. 69; 776; 803 e nn. 74-75; 812 n. 13; 830; 844
- OEHLER, K.: p. 847
- O'FARRELL, F.: pp. 817-824
- OPPEL, H.: p. 272 n. 12
- ORTEGA Y GASSER, J.: pp. 749; 750 n. 60; 807 n. 5; 852
- PACIOLI, L.: pp. 677; 681; 746 n. 41
- PANOFSKY, E.: pp. 283 n. 6; 305 e n. 33
- PARASCANDOLO, R.: p. 841 n.
- PATOČKA, J.: p. XIV
- PATZIG, G.: p. 811 n. 12
- PENSA, A.: pp. 37 n. 7
- PEROLI E.: pp. XIV; 42 n. 21; 65 n. 61; 249 n. 2; 461 n. 16; 749 n. 56; 751 n. 60; 802 n. 68
- PFÄNDER, A.: p. 811 n. 11
- PHILIPPSON, P.: pp. 274 e nn. 15-18; 275 n. 19
- PLAIA, G.: p. 54 n. 40
- PICHT, G.: pp. 855; 856
- PIROLA, G.: pp. 823-824
- PISTELLI, H.: p. 252 n. 8
- POHLENZ, M.: pp. 449; 451 e n. 21
- POPPER, K.R.: p. 6 n. 9; 726 n. 4; 739; 741; 806 n. 2; 833
- PRAECHTER, K.: pp. 31 n. 1; 49 n. 32; 315 n. 1; 362 n. 1; 389 n. 1; 410 n. 30; 435 n. 1; 583 n. 1
- PROTO, B.: p. 451 n. 21
- PUTNAM, H.: p. 6 n. 9
- RADICE, R.: pp. VII; XIV; 749 n. 53; 777 n. 2
- RAFFAELLO: pp. 584; 824
- RAGGHIANI, C.L.: pp. 293 e n. 28; 297, 310 e nn. 34, 35
- REALE, G.: pp. X; XII; XIV; XV; 5 n. 6; 33 n. 3; 37 n. 7; 38 n. 8; 42 n. 21; 51 n. 36; 57 n. 45; 65 n. 61; 68 n. 68; 72 n. 78; 76 n. 1; 84 n. 15; 171 n. 27; 245 nn. 35-37; 246 n. 38; 247 n. 42; 249 n. 2; 263 n. 22; 264 n. 25; 275 n. 21; 316 n. 3; 392 n. 6; 455 n. 1; 461 n. 16; 538 nn. 52-54; 569 n. 43; 570 n. 45; 596 n. 34; 705 n. 12; 723-729; 730 e n. 9; 731; 732 e n. 11; 733 e n. 13; 734 e n. 15; 735 e n. 17; 736; 737 e n. 1; 738-740; 741 e n. 7; 742 e nn. 18-20; 743; 744 e n. 29; 745 e n. 31; 746 e n. 41; 747-748; 749 e nn. 48, 52, 53, 55, 56; 750 e nn. 58-60; 751 n. 60; 753-755; 757-758; 763; 764 e nn. 3-4; 765 e nota e n. 7; 766-770; 772; 775; 777 e nn. 1-2; 778 nn. 3, 6, 7; 779 n. 8; 781-782; 783 n. 17; 795 nn. 54-55; 802 n. 68; 805 e nota e n. 1; 806; 807 e n. 5; 808 e n. 7; 809 e n. 8; 810 e n. 10; 811; 812 n. 15; 813-814; 815 e n. 21; 816 e nn. 22-23; 817; 822; 824-825; 827-830; 832; 839; 841-845; 847-853; 855-858
- REGALI M.: p. 50 n. 33
- REINACH, A.: p. VIII
- RÉMOND, N.: p. 1
- RICHARD, M.D.: p. X
- RITTER, C.: p. 267 n. 1
- ROBERT, C.: p. 49 n. 32
- ROBIN, L.: pp. 62 e n. 54; 63 e nn. 55, 56; 118; 232 n. 7; 454; 455 n. 1; 463 e n. 23; 478; 484; 485 e n.

- 62; 491 n. 74; 493 e n. 78; 494 n. 79; 584 e n. 9; 664 e n. 45; 731
- ROSS, D.: pp. 64 n. 61; 189 n. 58; 191 n. 61; 203 e n. 71; 204 e n. 73; 232 n. 7; 416 n. 37
- RUDOLPH, E.: pp. XIV; 763 n.; 855 n.
- RUNIA, D.T.: p. 584 n. 5
- RUSSELL, B.: p. 757
- RYLE, G.: p. 127 n. 30
- SACHS, E.: p. 640 n. 12
- SANNA, G.: p. 133 n. 39
- SANTINELLO, G.: p. 54 n. 40
- SATIE, E.: p. 781
- SHELLING, F.W.J.: p. 734
- SCHLEGEL, F.: pp. 72 n. 77; 724; 726 n. 4; 729; 739; 742; 761; 795.
- SCHADEWALDT, W.: pp. 76 n. 1; 465 n. 27
- SCHLEIERMACHER, D.: pp. 28; 33; 36; 54 e n. 41; 56; 57 e nn. 43, 45; 61 e n. 49; 66; 68; 75; 91; 716; 724; 725; 726 n. 4; 729; 739; 740; 742; 765; 776; 778 n. 4; 794; 803; 810; 814 n. 18; 818; 822; 825; 827; 836; 842
- VON SCHLOSSER, J.: p. 283 n. 7
- SCHMALZRIEDT, E.: pp. 112 n. 1; 116 e n. 7
- SCHMITZ, H.: p. 765 e n. 6
- SCHUHL, P.M.: pp. 63 n. 56; 455 n. 1
- SCHULZ, D.J.: p. 598 n. 1
- SCHWARZ, B.: p. 810 n. 9
- SCHWEITZER, B.: p. 269 n. 7
- SCIACCA, M.F.: p. 31 n. 1
- SCOTTI, N.: pp. 737 n.; 778 n. 6
- SEIFERT, J.: pp. 805-816; 831
- SETTI, A.: p. 65 n. 63
- SEVERINO, E.: pp. 777, 781 e n. 16; 782; 783; 790
- SHAPERE, D.: p. 6 n. 9
- SOSIO, L.: p. 6 n. 9
- SPINOZA, B.: pp. 696; 715; 735 n. 16; 793
- STALLBAUM, G.: pp. 49 n. 31; 539 n. 55
- STECKERL, F.: p. 541 n. 59
- STEFANINI, L.: pp. 830; 831
- VON STEIN, H.: p. 31 n. 1
- STENZEL, J.: pp. 63 e n. 57; 64 e nn. 58, 60, 61; 206 e n. 76; 207; 233 e n. 8; 353 n. 89; 437 e n. 3; 439 e n. 6; 731
- STRAUSS, L.: p. 812 e nn. 13-14
- SZLEZAK, T.A.: pp. VII; XII; XIII; XV; 72 e n. 78; 73 e n. 79; 76 n. 1; 91 n. 28; 92 nn. 29, 30; 93 n. 31; 94 n. 32; 103 n. 59; 112 n. 1; 114 n. 2; 117 e nn. 11, 12; 118 e nn. 13, 14; 128 n. 31; 129 n. 32; 130 n. 34; 134 e n. 44; 320 n. 14; 488 n. 68; 577 e n. 52; 717; 727; 728; 729; 732; 742 e n. 18; 743 e n. 23; 744; 749; 750 e n. 60; 754; 763; 764 e n. 3; 771; 772 e n.; 773 e n. 13; 775; 778 e n. 6; 798; 833-839; 847; 855 n.
- TARÁN, L.: p. 37 n. 6
- TATARKIEWICZ, W.: pp. 271 e n. 9; 272 e nn. 12-13; 273 n. 14; 282 n. 2; 285 n. 12; 298 e n. 29; 302 n. 30; 305 nn. 31, 32
- TAYLOR, A.E.: pp. 267 n. 1; 391 e n. 5; 395; 396 n. 13; 584 nn. 7, 8; 604; 605 n. 32; 608 n. 42; 618 n. 58; 621 n. 64; 640 n. 12; 649 n. 29; 696 e n. 1; 708 e nn. 17, 18
- TENNEMANN, W.G.: pp. 132 n. 38; 133
- THESLEFF, H.: p. 127 n. 30
- TIGERSTEDT, E.N.: pp. 31 n. 1; 52 n. 37; 53 n. 39; 54 n. 40; 134 n. 41
- TIMPANARO CARDINI, M.: p. 278 n. 28
- TOBPLITZ, O.: p. 233 e nn. 9, 12
- TOTOK, W.: pp. 31 n. 1; 315 n. 1; 362 n. 1; 389 n. 1; 410 n. 30; 435 n. 1; 583 n. 1
- TOULMIN, S.E.: p. 725
- TRAVERSO, P.: p. 750 n. 58
- TRENDELENBURG, F.A.: p. 61 e n. 51
- UEBERWEG, F.: pp. IX; 31 n. 1; 37 n. 6; 807 n. 4
- ULMAN, B.: p. 784 n. 21
- UNTERSTEINER, M.: pp. IX; 315 n. 1
- VATTIMO, G.: pp. 491 n. 75; 852
- VEDACCHINO, M.: p. 6 n. 9
- VELTRONI, W.: p. 841 n.
- VICAIRE, P.: p. 455 n. 1
- VILLANI, A.: p. XIV

- DE VOGEL, C.J.: pp. XIII; 65 n. 61;
73 n. 81; 224 n. 21; 348 n. 84; 793
- VILLANI, A.: p. XIV
- VOLPI, F.: p. 830
- WACHSHUTH, C.: p. 665 n. 48
- WALZ, CHR.: p. 789
- WASZINK, J.H.: p. 50 n. 33
- WEHRLI, F.: p. 627 n. 70
- WEISSE, C.H.: p. 61 e n. 52
- VON WEIZSÄCKER, C.F.: pp. VIII;
855-858
- WEST, T.: p. 812 n. 14
- WHITEHEAD, A.N.: pp. VIII; 816
- WHITTAKER, J.: pp. 45 n. 25
- WIELAND, W.: pp. 753-761; 763 n.;
766 e n. 8; 771 n. 12; 774 e n. 15;
776; 811 n. 12; 856; 857
- VON WILAMOWITZ MOELLENDORFF, U.:
pp. 65 e n. 62; 542; 543 n. 62; 694
- WILLIS, J.: p. 50 n. 33
- WILPERT, P.: pp. 64 e n. 61; 233 e n.
11; 252; 253 n. 9; 255 e n. 11; 256
n. 13; 260; 360 n. 111
- WINCKELMANN, J.J.: p. 814 n. 18
- WIPPERN, J.: pp. 66 n. 67; 217 n. 7;
249 n. 2; 465 n. 27
- WOZLEY, A. D.: p. 315 n. 1
- ZELLER, E.: pp. IX; 13; 31 n. 1; 62 e
n. 53; 66 e n. 66; 275 n. 21; 533 n.
40; 536; 537 n. 51; 538 nn. 52-54;
583 n. 1; 598 n. 1; 632 n. 79; 634
n. 1; 654 n. 35; 657 n. 39; 668 n.
52; 729; 742
- ŽOLTOWSKI: pp. 301; 302; 303

V. Indice analitico dei concetti trattati

N. B. — Per ragioni di spazio si fa rimando solo alle pagine in cui i vari concetti vengono trattati, con le loro eventuali articolazioni e senza le loro spiegazioni dettagliate.

- Accademia:** XI, 31, 34, 35, 37 n. 7, 40, 41, 42, 43, 44, 48, 63, 68, 109, 131, 134, 262, 450, 521, 583, 640, 845
- Allegoresi:** 34, 55, 583, 584, 841
- Allusione:** 116, 313, 475, 476
- Amicizia** (φιλία): 276, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 464, 649, 650, 673, 850
- Amore:** 453, 454, 455 e n. 1, 461, 465-494, 745, 850, 851
- mediazione di forze contrapposte: 468, 469, 478
 - tendenza all'Uno: 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 489, 491
 - nasce dalla visione della bellezza: 489
- Analogia:** 240, 241, 338, 430, 547
- per riferimento ad un'unità (πρὸς ἓν: 245
 - per consecuzione (τῶ ἐφεξῆς): 245
 - come proporzione geometrica: 434, 649, 650
- Anamnesi:** 481
- Anima:** 149, 201
- struttura ontologica: 477, 478, 479, 483, 484, 485, 540, 541, 657-667
 - struttura gnoseologica: 669
 - unità di tre realtà: 658, 659, 660, 661, 662, 666
 - natura intermedia: 661, 662, 663, 664, 665, 671
 - numero che muove se stesso: 667
 - razionale: 484, 487, 488, 489
 - concupiscibile: 483, 484, 487, 488
 - irascibile: 483, 484, 486, 488
 - del Mondo: 540, 702, 703, 704
 - come terza ipostasi neoplatonica: 45, 47
 - del discepolo che impara: 77, 81, 88, 114 n. 2
 - cura dell'anima: 126
 - immortalità: 198, 486, 487, 488
 - metempsicosi: 480, 481, 482, 483
- Anteriorità e posteriorità** (πρότερον-ὑστερον): 242, 244, 245, 246, 251, 797
- Aporia:** XV, 42, 114 n. 2
- Aristotelismo:** 161, 262, 263, 264, 265
- Aritmetica:** 77, 232, 233, 237, 353, 394
- Arte**
- greca: 266-312, 844
 - di produzione divina: 526, 527, 528, 530, 531
 - di produzione umana: 526, 527
- Artefatti:** 513, 514, 519, 520, 521, 539, 541, 706, 733 n. 12
- Artefice umano:** 514, 515, 516, 517, 523
- pseudo-artefice come produttore di parvenze: 517, 518
- Assimilazione a Dio:** 46, 48, 526, 711, 733
- Assiologia:** 39, 165, 324, 410, 414, 415, 480
- Astrazione:** 359

- Astronomia:** 11, 77, 221, 462
Autonomia: cfr. dialogo, autarchia
Autotestimonianze: 4, 66, 75, 76, 91, 93, 96, 101, 102, 104, 115, 163, 720, 759
 — del *Fedro*: 4 n. 1, 66, 74-94, 423, 724, 787, 826
 — della *Lettera VII*: 4 n. 1, 65, 75, 94-111, 119, 724, 835, 836
- Bello:** 83, 84, 88, 89, 91, 150, 154, 173, 178, 182, 326
 — nell'arte: 281-312
 — percepibile con i sensi: 482, 491
 — rivelativo del Bene: 330, 446, 447, 448, 465, 468, 482, 490, 802, 843, 849
 — suscitatore dell'eros: 489, 491, 492, 493
 — deriva da misura e proporzione: 448, 490, 561
 — fa rinascere le ali dell'anima: 481, 482
- Bene:** 39, 41, 47, 48, 83, 84, 88, 89, 91, 102, 144, 178, 196, 220, 221, 249, 326, 598
 — definizione: 315, 316, 317, 318, 322, 324, 325, 339, 342, 343, 357, 358, 359, 360, 361
 — immagine del Sole: 318, 328, 329, 330, 331, 338, 345, 838
 — principio anipotetico: 358
 — coincide con l'Uno: 320, 327, 330, 332, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 361, 476, 477, 543, 645, 652, 802
 — misura perfettissima: 415, 416, 437, 445, 446, 452, 490, 581, 645, 698
 — e amicizia: 456, 457
 — e amore: 465, 466, 467, 475, 476, 477
 — e Intelligenza demiurgica: 503, 504, 506, 511, 525, 598, 599, 672, 696, 697, 698
- Bipolarismo:** 222, 224, 225, 273, 274, 275, 278, 344, 345, 346, 347, 366, 385, 407, 408, 409, 430, 437, 449, 470, 524, 535, 579, 607, 637, 747
- Canone:** 269, 270, 271, 272, 273, 283-286
Caso: cfr. cosmologia
Causa: 38, 145, 146, 150, 176, 182, 193, 194, 565
 — distinta dal causato: 580
 — formale: 39, 218, 537, 624, 634
 — materiale: 39, 218, 624
 — efficiente: 345, 444, 502, 537, 564-577, 580, 634, 701, 702
 — primaria e ausiliari: 508, 509, 510
 — errante: cfr. materia
- Chora:** cfr. materia
Circularità: 653, 654
Coerenza: 9, 12, 714, 715, 719, 800
Compattezza: 9
Comunanza dei generi (κοινωνία τῶν γενῶν): 203, 211
Comunità scientifica: 10, 12, 13, 14, 24, 28
Confutazione: 115
Conoscenza: 77, 329
 — e intelligenza: 193, 196, 197, 669
 — e opinione: 193, 593, 669
 — e sensazione: 669
 — come unità: 215
 — mediana degli enti matematici (*dianoia*): 356, 357
 — pura (*noesis*): 356, 593, 731
 — massima: 324, 492
 — metafora della luce: 432, 433, 491
- Contemplazione:** 479, 480
Contrari: 253, 254, 256
 — limite e illimito: 393, 394, 555, 579 cfr. anche generi supremi
 — uguale e disuguale: 253, 258 cfr. anche generi supremi
 — pari e dispari: 198, 200, 201, 277, 393, 394, 410
 — vita e morte: 199, 201, 253, 254
 — immobile e mosso: 253
 — uno e molteplice: 393, 394
 — quiete e movimento: 393
 — retto e curvo: 393
 — luce e tenebra: 394
 — buono e cattivo: 394
 — quadrato e rettangolo: 394

Conversione: 8, 24, 25

Corpo (σῶμα): 171

Correlativi: 253, 254, 256

— più e meno: 254, 257, 351, 410, 411, 413, 435, 555, 625, 626, 627

— eccesso e difetto: 256, 257, 258, 410, 413, 414, 534, 555, 628

— alto e basso: 243, 253

— largo e stretto: 243

— grande e piccolo: 253, 257, 351, 413, 555, 625, 626, 627

— destro e sinistro: 253, 393

— caldo e freddo: 198, 200, 201, 401, 534, 555

— acuto e grave: 254, 555

— maschio e femmina: 393

— robusto e delicato: 554, 555

— secco e umido: 555

— veloce e lento: 555

Cose di maggior valore (τὰ τιμιώτερα): 4, 77, 89, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 113, 121, 129, 321, 364, 448, 792, 843

— come principi e fondamenti (Uno, Bene): 91, 101, 121, 158, 449

Cosmologia: 126, 127, 437, 533, 534, 546, 569, 570, 586, 587, 598, 645, 652, 653

— e caso: 570, 606

— e metafisica: 587, 588, 589, 590, 673, 674, 675

Creazione

— arte produttiva: 528, 539, 542

— portare dal non essere all'essere: 528, 529, 530, 542, 543

— portare ordine nel disordine: 535, 543, 634, 672, 698, 699, 700

— portare unità nella molteplicità: 564, 581, 582, 634-675, 698, 699, 700

— dal nulla: 529, 733, 743

— generazione verso l'essere: 560, 561, 564, 581, 582, 634

— semicreazionismo platonico: 698, 699, 700, 701, 706

Deduzionismo: 499, 796, 797

Definizione: 98

Demiurgo: 210, 213, 328, 437, 444, 453, 485, 495-712, 744, 821

— figura teoretica essenziale: 499, 500, 693-712

— Intelligenza trascendente: 500, 695, 696

— Intelligenza ordinatrice: 512, 530, 535, 580

— Fiturgo: 519, 522, 523

— governatore dell'universo: 534

— Padre del mondo: 534, 591

— mediatore tra il piano intellegibile e quello sensibile: 501, 540

— connessione strutturale con il Bene: 503, 504, 506, 510, 511, 536, 591, 696, 697, 698, 710

— produttore dell'unità nella molteplicità: 634-675, 712

— causa efficiente: 564-577

— nel *Fedone*: 501-511, 536

— nella *Repubblica*: 511-526

— nel *Sofista*: 526-532

— nel *Politico*: 532-536

— nel *Filebo*: 545-582

— nel *Timeo*: 502, 583-712

Diade di grande-e-piccolo: 39, 40, 41, 43, 46, 48, 217, 221, 222, 223, 243, 344, 345, 471, 622-633

— principio del male: 41, 220, 250, 346, 347, 348, 539

— principio della molteplicità: 514, 550, 551, 629, 633

— causa materiale: 218, 219, 224, 244, 470, 598-633

— disuguaglianza e differenza: 223, 534, 626, 633, 663

— indeterminata e indefinita: 223, 224, 229, 257, 435, 436, 534, 550, 551, 556, 627, 629

— alterità: 626

— non essere: 626

— livelli analogici: 629, 630, 631, 632, 633, 663

— e dialettica dicotomica: 430

Dialettica: 64 n. 60, 85, 86, 205, 357, 424, 425, 427, 428

— dicotomica: 430

— procedimento sinottico-generaliz-

- zante: 205, 206, 260, 261, 265, 426, 430, 432, 554, 555
- procedimento diairetico-elementarizzante: 260, 261, 265, 426, 430, 432, 549
 - di domanda e risposta: 848
- Dialogo platonico:** 49, 56, 59, 67, 102, 114, 852
- autarchia: XIV, 33, 56, 61, 69, 70, 75, 93, 118, 122, 716, 739
 - autenticità: 59, 69, 102, 363, 365
 - cronologia ed evoluzione: 59, 60, 67, 69, 118, 119, 125, 126
 - forma e struttura: 59, 114 n. 2, 121, 848, 849
 - unità: 60, 69, 70
 - aporeticità: 114, 115, 123, 830, 831
 - analisi stilistica: 130
 - alla luce delle dottrine non scritte: 112, 120, 121, 416-434, 474, 475, 741
- Dialogo socratico:** 113
- Differenza:** cfr. *Metaidee*
- Dio:** 45, 46, 55, 349, 521, 707, 708, 709, 851 cfr. anche *Demiurgo*, *Intelletto*
- misura di tutte le cose: 452, 453, 711
 - buono in senso personale: 524, 695, 697, 698
 - divino in senso impersonale: 537, 697, 698, 707
 - geometrizza sempre: 635, 642, 643
- Disparità:** 198
- Disteleologia:** 622, 642
- Divenire:** 176, 181, 182, 186, 192, 193, 196, 244, 406, 444, 588, 596, 611, 633
- richiede una causa: 588, 589
- Divisione** (*διαίρεσις*): 203, 204, 206, 207, 426
- categoriale: 252, 253, 254, 255, 259, 415
- Dottrine non scritte** (*ἄγραφα δόγματα*): XII, XIV, 28, 32, 33, 34, 36, 37, 40, 44, 48, 62, 63, 110, 132, 155, 158, 275
- testimonianze dell'esistenza: 62, 75, 101, 108, 177, 217, 218, 219, 220, 223, 435, 623
 - contenuto: 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 229, 230, 234, 235, 623
 - intraccademiche: 134
 - come fase finale del pensiero platonico: 69, 236
 - come soluzione delle aporie dei dialoghi: 112, 117, 119, 120, 121, 129, 130, 333, 334, 335, 336, 354, 355, 365, 577
 - in relazione ai singoli dialoghi: 209
- Carmide:* 165, 837
- Liside:* 454, 456-459, 463
- Ippia maggiore:* 350, 490
- Gorgia:* 165, 450, 459, 460, 461
- Menone:* 165
- Protagora:* 166, 450
- Fedone:* 120, 142, 143, 151, 350, 351, 421, 727, 743
- Repubblica:* 119, 157, 163, 164, 227, 315-361, 422, 427, 429, 489, 729, 742, 743
- Parmenide:* 163, 164, 362-388, 729, 730, 767, 768, 769
- Filebo:* 163, 165, 188, 225, 237, 429, 435-453, 545-582, 731, 770, 771
- Sofista:* 164, 389-409, 427, 428, 430, 431, 730
- Politico:* 164, 409-419, 426, 430, 431, 433, 730
- Simposio:* 454, 459, 461, 465-494
- Timeo:* 237, 485, 577, 583-712, 732, 744, 770
- Fedro:* 454, 484, 485; cfr. anche autotestimonianze del *Fedro*
- Lettera VII:* cfr. autotestimonianze della *Lettera VII*
- Dualismo:** 67, 190, 193, 194, 195, 274, 275
- Dualità:** cfr. *Diade di grande-e-piccolo*
- Eleatismo:** 127, 176, 184, 240, 275.

- 276, 368, 387, 395, 401, 402, 414, 417, 463
- Elemento** (στοιχείον): 260, 261, 277, 571, 65, 599, 649, 746
 — è un principiato, non un principio: 600, 636, 638
 — connessione con i solidi geometrici: 678, 679, 680, 681
- Elenchos**: cfr. confutazione
- Emanazionismo**: 499
- Empirismo**: 160
- Enadi**: 188
- Enigma platonico**: 5
- Enti matematici**: 39, 40, 41, 42, 43, 228-247, 356, 357, 540, 629, 662, 677-692
- Epistemologia**: 1, 3, 10, 27, 31, 32, 71, 597, 713, 716, 737, 738, 739, 740, 754, 758, 798, 807, 814, 827
- Epoché**: 800
- Eraclitismo**: 176, 181, 463
- Ermeneutica**: XIII, XV, XVI, 31, 34, 53, 59, 60, 69, 72, 74, 117, 128, 199, 350, 435, 489, 498, 714, 716, 736, 739, 740, 758, 760, 761, 777-804, 813, 830, 852
 — circolo ermeneutico: 792, 803, 804, 829, 849, 853
 — intermedia tra filologismo e teoreticismo: 829, 830
 — anticipazioni in Platone: 847-853
- Erotica**: 454-494
 — dimensione cosmica dell'eros: 462, 463, 464
 — tendenza a possedere il Bene per sempre: 466, 467
 — natura intermedia mediatrice dell'eros: 465, 466, 468
 — e filosofia: 466, 481, 482, 494 n. 80
 — in relazione all'Uno: 463, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 491
 — e bellezza: 489-494
- Esemplare eterno**: cfr. modello, teoria delle Idee
- Esoterismo**: 122, 132, 133, 134, 772, 774, 837
- Essere**: 167, 172, 173, 175, 175, 176, 177, 196, 263, 342, 343, 392, 395, 588
 — due piani dell'essere: 193, 194, 195, 264, 512, 592
 — sintesi bipolare dei due principi: 225, 226, 438, 441, 543, 560, 637, 660
 — mescolanza di limite e illimitato: 559, 560, 561
 — e non-essere: 389, 391, 394, 396, 397, 398, 405, 429
 — e divenire: 408, 588, 589
 — e pensiero: 537, 538, 588, 592, 697
 — e Uno: 402, 403, 404, 405, 438
- Essoterismo**: 132, 133
- Eternità**: 654, 674
- Etica**: 126, 250, 279
- Eudaimonia**: 450, 451
- Fatti**: 15, 17, 58
- Fede**: 26, 851
- Fenomenologia**: 161, 783
- Filosofia**
 — prova preliminare: 95, 96, 431
 — come scintilla dell'anima: 97
 — e scrittura: 130
 — perenne: 810
- Filosofo**
 — colui che sa vedere l'intero: 187, 188
 — colui che non scrive sulle cose di maggior valore: 77, 89, 90, 93, 128, 321, 422, 423, 780
 — colui che scrive nell'animo degli uomini: 760
 — colui che possiede la scienza dialettica: 423, 424, 432
 — dialogo annunciato e non scritto (e le ragioni per cui non è stato scritto): 416-423, 431, 730, 731
- Finalismo**: 606, 713, 714, 727, 799
- Forma**: 39, 40, 43, 46, 68 n. 69, 159, 171, 207, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 674; 844
- Funzione ipomnemica**: cfr. memoria
- Generi supremi del reale**: 431, 545-582
 — limite: 213, 229, 230, 394, 437,

- 441, 443-453, 545, 546, 547, 548, 555-559
 — illimitato: 213, 229, 230, 394, 437, 439, 441, 443-453, 545, 546, 547, 548, 549-555, 556, 558
 — mescolanza: 213, 398, 399, 438, 545, 546, 547, 548, 557, 559-564, 578
 — causa della mescolanza: 213, 444, 446, 546, 547, 548, 564-577
Geometria: 77, 221, 237, 238, 267, 272, 281-312, 394, 420, 430, 460, 461, 637, 638, 639, 640, 642, 643, 664
 — illustrata da Leonardo da Vinci: 677-692
Gestalt: cfr. riorientamento gestaltico
Giardini di Adone: 82, 83, 86
Giustizia: 83, 84, 88, 195, 335, 354, 413

Hegelismo: 132, 160, 161, 363, 715, 783, 793
Henologia: 48, 73, 84 n. 15, 221, 400, 404, 459, 522, 647
Homo quadratus: 308, 309, 310, 311, 312

Idea del Bene: cfr. Bene
Idealismo: cfr. hegelismo
Idee: cfr. teoria delle Idee, metaidee
Identità: 191 cfr. anche Uno, Metaidee
Imitazione: cfr. mimesi
Immagine: 81, 84, 98, 161, 195, 562
Immanentismo: 243, 735, 793
Immanenza: 191 e n. 61
Immutabilità: cfr. teoria delle Idee
Incondizionato: 157
Incorporeità: cfr. teoria delle Idee
Infinito: cfr. Diade di grande-e-piccolo
Intellegibili: 98, 197, 267
 — primi (trascendenti): 46, 159 cfr. anche pensieri di Dio
 — secondi (immanenti): 46, 159 cfr. anche forma
Intelletto: cfr. Demiurgo
Intelligibilità: cfr. teoria delle Idee
 — umano: 452
 — Primo (primo Dio): 45, 46, 47
 — Secondo (dell'Anima del mondo): 45, 160
 — divino aristotelico (Pensiero di Pensiero): 46, 246, 705
 — cosmico di Anassagora: 140, 143, 144, 145, 502, 503, 504, 505, 569
Intermedio (μεταξύ): 41, 42, 43, 237, 238, 239, 355, 356, 540, 579
Invenzioni e scoperte: 7, 18
Iperurano: 175, 190, 195, 196, 483
Ipostasi: 47, 48, 49, 55, 178
Ironia: 4, 123, 124, 125

Kalokagathia: 490
Kantismo: 160, 161, 715, 851

Maieutica: 123
Male: 41, 346
Manuale: 11
Matematica: cfr. enti matematici, geometria, aritmetica
Materia (e principio materiale): 46, 55, 223, 224, 246
 — sensibile: 224, 630, 631
 — intelligibile: 224, 244, 630, 631
 — spazialità, luogo, coglibile con un ragionamento spurio, ecc.: 552, 603, 616, 617, 618, 622, 633
 — necessità e causa errante: 602, 604, 605, 606, 607, 608, 622
 — ricettacolo, potenza, realtà amorfa, ecc.: 602, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 620, 621, 622, 623
 — principio di generazione, fascio caotico, movimento disordinato, ecc.: 603, 619, 622
 — e Diade: 622, 623
Materialismo: 405, 406, 407
Medicina: 279, 462, 561, 852
Medioplatonismo: 45, 46, 50, 55, 159, 694, 720
Memoria: 78, 85 n. 20, 94, 106, 115, 129, 803, 804
Metabasi: cfr. seconda navigazione

- Metafisica:** 137, 138, 140, 147, 153, 166, 170, 175, 196, 250, 264, 830
 — tedesca: 715, 766, 793
 — storia del platonismo: 848
- Metaidee:** 252, 253, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 409, 550, 632 cfr. anche generi supremi del reale
 — Identità-Differenza: 259, 360, 377, 385, 392, 393, 394, 395, 440, 493, 550, 551, 660, 661
 — Somiglianza-Dissomiglianza: 259, 360, 377, 379, 385, 394
 — Quiete-Movimento: 259, 377, 379, 392, 393, 395
 — Pari-Dispari: 259
 — Essere e Non-Essere: 377, 389, 391, 394, 395, 429
 — Uguaglianza-Disuguaglianza: 394, 559, 650
 — Limite e Illimitato: 437
- Metessi:** cfr. partecipazione
- Metodologia:** 3, 27, 114, 147, 260, 261, 593, 741, 777-804
- Metretica assiologica:** 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415 cfr. anche misura
- Mimesi:** 211, 212, 373
- Misto:** cfr. generi supremi del reale
- Misura:** 184, 249, 250, 251, 252, 279, 323, 325, 344, 409-415, 444, 451, 452, 557
 — esattissima e suprema di tutte le cose: 249, 339, 361, 415, 416, 445, 449, 452, 457, 581, 645, 798, 821
 — come Assoluto: 449
 — essenza dell'Uno: 452, 559, 581, 673, 711
 — costitutiva del bello: 490, 491, 492
 — limite: 559
- Mito:** 83, 84, 85, 161, 195, 594, 600
 — dell'Iperurano: 195, 196, 197
 — della caverna: 355
 — del carro alato: 478, 479, 483, 484, 486, 488
 — della storia cosmica: 532, 533
 — di Atlantide: 586
- Modello:** 49, 212, 213, 590, 591, 592, 613, 616, 617, 673
- scientifico: cfr. paradigma
- Molteplicità:** 41, 186, 187, 188, 192, 215, 222, 223, 327, 337, 338, 346, 352, 367, 378, 400 cfr. anche Diade di grande-e-piccolo
 — delle Idee: 368, 369
 — degli individui: 439
 — e illimitatezza: 549, 555
 — e unità: 550, 551
- Monismo:** 215, 274, 367, 385, 401, 793
- Movimento:** 193 cfr. anche Metaidee
 — caotico: 619, 620, 626
- Musica:** 279, 561
- Narrazione:** cfr. racconto
- Neoplatonismo:** cfr. paradigma neoplatonico
- Nichilismo:** 124
- Nome:** 98
- Nous:** cfr. Intelletto
- Numeri ideali:** 39, 40, 41, 42, 43, 44, 64, 179, 219, 228-247, 277, 349, 353, 437, 439, 461, 543, 559, 637, 668
 — diversi dai numeri matematici: 238, 239, 240
- Omeomerie:** 268
- Ontologia:** cfr. teoria delle Idee
- Opinione:** 78, 96, 193, 452, 593, 669, 670
- Oralità dialettica:** XV, 32, 70, 85, 93, 104, 112, 158, 347, 388, 426, 431, 434, 600
 — e scrittura: 61, 70, 76, 77, 78, 80, 82, 87, 117, 129, 322, 337, 488, 792, 834, 842
 — come serietà: 77, 82, 85, 88, 89, 94, 95, 100, 103, 577
 — come filosofia: 90, 94, 96, 103, 113, 421, 422
 — come insegnamento: 116
- Ordine:** 251, 354, 394, 415, 444, 460, 492, 493, 621 n. 62, 698
- Panteismo:** 243, 793
- Paradigma:** XIII, 3, 8, 9, 10, 11, 12,

- 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 56, 72, 713
 — anomalia: 8, 17, 18, 24, 28, 29, 75, 204, 724, 739, 817
 — controfatti: 59, 69, 75, 76, 102, 103, 365
 — articolazione: 15, 58, 61, 62, 64 e n. 61, 69, 118, 437
 — sfocamento: 19, 33, 69
 — crisi: 17, 18, 21, 22, 24
 — nell'interpretazione di Platone: 27, 31, 32, 33, 39, 56, 62, 64, 71, 723-736, 739, 765, 841
 1) dell'Accademia antica: 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 57
 2) neoplatonico: 34, 36, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 57, 362
 3) nuovo (della Scuola di Tubinga): XIII, XV, XVI, 1, 28, 29, 36, 69, 70, 122, 125, 128, 162, 262, 315, 497, 498, 499, 713-720, 777-804, 833
 4) tradizionale (schleiermacheriano): XIV, 28, 36, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 66, 69, 162, 177, 236, 437, 539, 739, 793, 795, 818
Parousia (presenza): 211, 212
Parricidio di Parmenide: 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405
Partecipazione: 155, 176, 211, 351, 368, 369, 372, 395, 396, 766
Patristica: 160, 161, 694
Pedagogia: 116
Pensieri di Dio: 45, 159, 160
Pensiero platonico
 — evoluzione: 125, 127, 162, 364
 — sistematicità: 5, 56, 60, 70, 127, 130, 131, 132, 775, 776, 796, 801, 806
 — unità: 57, 59, 69, 70, 73, 130, 132
Peripato: 134 cfr. anche Aristotelismo
Perseltà: cfr. teoria delle Idee
Piacere: 410, 452, 567
Pitagorismo: 127, 179, 276, 277, 278, 286, 339, 414
Pluralismo: 385
Politica: 65, 69, 126, 250
 — e teoria dei Principi: 347, 348, 417
Positivismo: 161
Potenza e atto: 261
Principi primi: cfr. teoria dei Principi
Principio materiale: cfr. materia
Processione: 55
Processo all'infinito: 372, 373
Progresso scientifico: 6, 7, 8, 9, 18, 26
Proporzione: 273, 281-312, 434, 444, 445, 557, 642, 649, 653, 674
 — principio del bello: 448, 452, 490, 492, 802
Protologia: cfr. teoria dei Principi
Prova filosofica: 95
Puzzle: 16, 17, 18, 29, 30, 56, 58, 165, 454, 498, 499, 724, 734, 809

Qualità: 239, 442
Quantità: 239, 268, 413, 439, 442, 552, 559
Quiete: cfr. Metaidee

Racconto: 84, 594, 600, 601
Razionalismo: 160
Relativismo: 181, 184, 185
Relazione: 233, 234, 354
Reminiscenza: cfr. anamnesi
Ricerca scientifica: 24 cfr. anche scienza
Ricettacolo: cfr. materia
Rinascimento: 51, 52, 53, 55, 584, 671
Riorientamento gestaltico: 21, 22, 23, 71
Rivoluzione
 — politica: 20, 21
 — scientifica: XIII, 1, 3, 5, 6, 7, 8, 19, 20, 21, 23, 713, 725, 726, 753, 812, 817
 — culturale: 794
 — nell'interpretazione di Platone: 70, 71, 738, 739, 794
Rompicapo: cfr. puzzle

Sapienza: 78, 452
Scienza: 6, 10, 13, 18, 21, 195, 452

- normale: 8, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 24, 27, 28, 29, 58, 59, 69
- straordinaria: 17, 29, 58, 70, 71
- sviluppo: cfr. progresso scientifico
- Scolastica:** 160, 161
- Scoperte scientifiche:** cfr. invenzioni e scoperte
- Scritto (σύγγραμμα):** 92, 102, 103, 113
- Scrittura:** 76, 77, 113
 - come apparenza del sapere: 76, 77, 78
 - come bisognosa di soccorso: 76, 77, 79, 80, 81, 86, 90, 118, 577
 - come gioco: 77, 82, 85, 86, 88, 89, 94, 363, 364, 365, 576, 577, 597
 - come copia e immagine: 81, 92
 - priva di vita: 80
 - come poesia, legislazione, logografia: 90
 - in relazione all'oralità: 76, 78, 87, 90, 104, 116, 117, 129, 198, 322, 323, 337, 423, 424, 431, 780, 781, 786, 787, 788, 842, 843
 - in relazione alla memoria: 78, 85 n. 20, 86
 - scrivere nell'anima: 84 n. 19, 86, 88, 89, 431, 760, 788
- Scuola di Alessandria:** 52
- Scuola di Atene:** 52, 584
- Scuola di Milano:** 737-751, 808, 814, 816, 847
- Scuola di Tubinga:** XI, XII, XIII, XIV, 1, 28, 29, 30, 34, 35, 44, 65, 66, 68 n. 69, 72, 130, 213, 245, 253, 264, 269, 497, 498, 499, 547, 694, 715, 723, 736, 737-751, 754, 763, 764, 806, 808, 810, 814, 815, 816, 817, 847
- Seconda navigazione:** 135, 137-227, 268, 361, 370, 387, 421, 502, 511, 776, 819, 829
 - prima tappa (teoria delle Idee): 139, 140, 153, 154, 159-213, 214, 366, 377, 790
 - seconda tappa (teoria dei Principi): 139, 140, 153, 154, 214-227, 359, 361, 366, 790
- Separazione:** 194, 359
- Serie dimensionale:** 245, 246, 247, 669, 670, 671
- Sinossi:** 426 cfr. anche dialettica
- Sintesi a-priori:** 546
- Sistema:** cfr. pensiero platonico, sistematicità
- Soccorso allo scritto:** 73 e n. 79, 76, 77, 79, 80, 81, 86, 90, 117, 118, 120, 577, 744
- Socratismo:** 112, 113, 179
- Sofistica:** 181, 184, 185
- Sostanza:** 256, 264, 342
- Spiritualismo:** 405
- Struttura bipolare del reale:** cfr. bipolarismo
- Struttura gerarchica della realtà:** 38, 42, 45, 47, 228-247, 349, 400, 405, 438, 540, 579, 628, 629, 630, 631, 632, 806
- Temperanza:** 195, 460
- Tempo:** 654, 655, 656, 657
- Teologia:** 262, 263, 273, 709 cfr. anche Dio
- Teoria dei Principi:** 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 68 n. 69, 101, 102, 111, 115, 121, 130, 133, 134, 135, 153, 154, 156, 157, 158, 162, 163, 164, 166, 189, 197, 214-227, 241, 255, 256, 270, 313, 393, 578, 759, 819, 820 cfr. anche Uno, Diade di grande-e-piccolo, Dottrine non scritte
 - riducibile a brevissime proposizioni: 101, 106, 115, 361, 797
 - come sistema deduttivo: 166, 499, 547, 637, 796
 - valenza ontologica: 248, 249, 256, 341, 342, 820
 - valenza gnoseologica: 248, 249, 335, 341, 820
 - valenza assiologica: 248, 249, 341, 458, 820
- Teoria delle Idee:** 38, 39, 40, 43, 45, 55, 111, 126, 135, 153, 154, 156, 158, 159-213, 241, 313, 371, 374, 375
 - intelligibilità: 166, 167, 168, 169, 192

- incorporeità: 167, 168, 169, 170, 171, 172, 192
- essere in senso pieno: 167, 172, 174, 175, 176, 192, 438
- immutabilità: 167, 176, 177, 182, 186
- perseità: 167, 176, 177, 183, 186
- unità: 167, 186, 187, 188, 189, 192, 203, 204, 205, 206, 215, 328, 438, 629
- trascendenza e immanenza: 191 e n. 61
- esclusione reciproca: 198, 199, 200
- divisione: 203, 204, 205, 206, 207
- « terzo uomo »: 374
- critiche di Aristotele: 177, 178, 179, 190, 236
- rapporto con l'arte greca: 266-312
- Teoria scientifica:** 15, 17
- Testimonianze:** 62, 110
- Tradizione indiretta:** XI, 1, 28, 32, 59, 61, 64 n. 61, 70, 108, 109, 112, 118, 121, 129, 130, 541, 716, 795
- Trascendentali:** 249
- Trascendenza:** 166, 190, 191 e n. 61, 497, 498, 735
- Triade:** 669, 670

- Uguaglianza:** cfr. *Metaidee*
- Unificazione:** 214
- Universale:** 38, 160, 178, 235 n. 19, 261, 264
- Uno:** XV, 39, 40, 43, 46, 73, 155, 158, 188, 249, 380, 381
 - al-di-sopra-dell'essere (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας): 48, 164, 209, 226, 227, 248, 330, 335, 342, 343, 344
 - principio del Bene: 41, 64, 67, 220, 221, 227, 248, 249, 250, 316, 317, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 348, 361, 415, 416, 449, 539, 802
- principio di determinazione formale: 217, 218, 219, 225, 229, 230, 231, 248, 257, 261, 270
- limite e misura: 143, 225, 230, 249, 250, 278, 339, 344, 361, 415, 416, 442, 452, 458, 459, 555, 556, 557, 558, 644, 645, 798
- identità e uguaglianza: 223, 460, 556
- unità del molteplice: 188, 189, 197, 208, 209, 210, 213, 216, 225, 229, 249, 278, 340, 341, 415, 416, 429, 460, 549, 550, 561, 562, 563, 698, 782
- principio di conoscibilità e di verità: 248, 249, 491, 492
- immagine di Apollo (non-molto): 318, 332, 338, 339, 841, 845
- tutto: 367, 401, 402, 403, 408, 673
- ipotesi del *Parmenide*: 382, 383, 384, 386 n. 33, 768, 769
- e amore: 471, 475, 491, 492, 649
- e Demiurgo: 538, 539, 645, 646, 647, 672, 673, 674, 675
- e Diade: 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 644, 645

- Verità:** 87, 100, 102, 124, 248, 249, 329, 341, 512, 513, 593, 715, 799, 800
 - ed essere: 593
 - e bellezza: 448, 481, 490, 491, 802
 - pianura della verità: 479, 480
- Verosimile:** 594, 595, 600, 601
- Virtù:** 102, 215, 323, 335, 394
 - come misura e medietà: 279, 341
- Vita:** 408, 648
- Vizio:** 102, 394

- Wirkungsgeschichte (storia degli influssi):** 161

VI. Indice analitico della materia trattata

<i>Nuova Introduzione per l'edizione Bompiani</i>	vii
---	-----

PARTE PRIMA

PREMESSE METODOLOGICHE ESSENZIALI. ALCUNE TESI FONDAMENTALI DELL'EPISTEMOLOGIA CONTEMPORANEA. LE CHIARIFICAZIONI CHE ESSE APPORTANO APPLICATE AL PARADIGMA PROPOSTO DALLA SCUOLA DI TUBINGA PER UNA NUOVA INTERPRETAZIONE DI PLATONE

<i>Capitolo primo: La teoria epistemologica di Kuhn: significati dei paradigmi e particolare natura delle « rivoluzioni scientifiche »</i>	3
I. IL PROBLEMA PRELIMINARE ALLE RICERCHE SU PLATONE E L'IMPORTANZA DELL'EPISTEMOLOGIA DI KUHN AI FINI DI UNA NUOVA TRATTAZIONE DELLE MEDESIME	3
II. UNA NUOVA IMMAGINE DELLA SCIENZA E DEL SUO SVILUPPO ...	6
III. I « PARADIGMI » E LE LORO FUNZIONI REGOLATIVE E DINAMICHE NELLE RICERCHE SCIENTIFICHE	9
IV. LA « SCIENZA NORMALE » COME UN ORGANICO INSIEME DI SOLUZIONI DI « ROMPICAPO » (PUZZLES) CONDOTTE NELL'AMBITO DI DETERMINATI PARADIGMI	13
V. IL SORGERE DELLE « ANOMALIE », LA CRISI DEL « PARADIGMA » DOMINANTE E LA « SCIENZA STRAORDINARIA »	17
VI. LA NATURA DELLE « RIVOLUZIONI SCIENTIFICHE »	19
1. <i>La metafora della rivoluzione</i>	19
2. <i>La metafora dell'afferrare il bastone dall'estremità opposta</i>	21
3. <i>La metafora del riorientamento gestaltico</i>	22
4. <i>La metafora degli occhiali con lenti invertenti</i>	22
VII. I PROCESSI ATTRAVERSO I QUALI AVVENGONO LE RIVOLUZIONI SCIENTIFICHE, OSSIA I MUTAMENTI DEI PARADIGMI	23
VIII. IL PROGRESSO DELLE SCIENZE ATTRAVERSO LE RIVOLUZIONI ...	26
IX. I CANONI EPISTEMOLOGICI DI KUHN APPLICATI ALLE RICERCHE PLATONICHE	27

Capitolo secondo: I « paradigmi » che hanno costituito gli assi portanti nella storia delle interpretazioni di Platone	31
I. I PARADIGMI ERMENEUTICI DI PLATONE SONO TRE, OLTRE A QUELLO CONSACRATO ALL'INTERNO DELL'ACCADEMIA	31
II. IL PARADIGMA CONSACRATO DAI DISCEPOLI DIRETTI DI PLATONE NELL'ANTICA ACCADEMIA	35
1. <i>La posizione di Aristotele</i>	38
2. <i>La posizione di Speusippo</i>	41
3. <i>La posizione di Senocrate</i>	41
4. <i>Conclusioni riassuntive sul paradigma ermeneutico consacrato dall'Accademia</i>	42
III. IL PARADIGMA NEOPLATONICO ED IL SUO INFLUSSO DURATO PER PIÙ DI UN MILLENNIO E MEZZO	45
1. <i>La tappa inaugurata dal Medioplatonismo</i>	45
2. <i>Formulazione del paradigma neoplatonico nella sua pienezza da Plotino a Proclo</i>	46
3. <i>Riduzione del paradigma neoplatonico nel corso del Medioevo</i>	50
4. <i>Reviviscenza del paradigma neoplatonico anche nell'età moderna</i>	51
IV. IL PARADIGMA SCHLEIERMACHERIANO, LE CLASSI DI PROBLEMI CHE SI SONO SVILUPPATE IN FUNZIONE DI ESSO E ALCUNE ANTICIPAZIONI DI UN PARADIGMA ALTERNATIVO	54
1. <i>La prima classe di problemi ermeneutici affrontati nell'ambito del paradigma tradizionale</i>	59
2. <i>La seconda classe di problemi ermeneutici affrontati nell'ambito del paradigma tradizionale</i>	60
3. <i>La terza classe di problemi ermeneutici affrontati nell'ambito del paradigma tradizionale</i>	60
V. LA PORTATA RIVOLUZIONARIA DEL NUOVO PARADIGMA E LA FASE DI « SCIENZA STRAORDINARIA » CHE SI È APERTA	70
 Capitolo terzo: Le « autotestimonianze » di Platone e le testimonianze dei suoi discepoli come fondamenti del nuovo paradigma	 75
I. LA NEGAZIONE DELLA AUTONOMIA DEGLI SCRITTI FATTA DA PLATONE NELLE « AUTOTESTIMONIANZE » DEL « FEDRO »	75
1. <i>La scrittura non accresce né la sapienza né la memoria degli uomini</i>	77
2. <i>Lo scritto è incapace di aiutarsi e di difendersi da solo e ha bisogno dell'intervento del suo autore</i>	79
3. <i>Le ragioni della superiorità dell'oralità sullo scritto</i>	80
4. <i>Il « gioco » dello scritto e la « serietà » della oralità</i>	82
5. <i>La chiarezza e la compiutezza appartengono all'oralità e non allo scritto</i>	87
6. <i>Lo scrittore filosofo non affida agli scritti « le cose di maggior valore »</i>	89
7. <i>Conclusioni sulle « autotestimonianze » del « Fedro »</i>	91

II. LE « COSE PIÙ SERIE » CHE IL FILOSOFO NON AFFIDA AGLI SCRITTI NELLA « LETTERA VII » SONO I PRINCIPI SUPREMI	94
1. <i>La grande « prova » cui va sottoposto colui che si accosta alla filosofia</i>	95
2. <i>« Le cose più grandi » devono essere affidate all'oralità e non allo scritto</i>	96
3. <i>Le ragioni gnoseologiche per le quali « le cose più serie » non vanno affidate agli scritti</i>	98
4. <i>Chi scrive sulle cose supreme non lo fa per motivi corretti</i>	101
5. <i>Conclusioni sulle « autotestimonianze » della « Lettera VII »</i>	101
III. PERCHÉ È STATO POSSIBILE DA PARTE DEI DISCEPOLI DI PLATONE SCRIVERE INTORNO AL « NON SCRITTO » MALGRADO I DIVIETI DEL MAESTRO E PERCHÉ PER NOI È NECESSARIO	104
IV. LA TRADIZIONE INDIRETTA COME DOCUMENTO BASILARE PER LA RICOSTRUZIONE DELLE « DOTTRINE NON SCRITTE » DI PLATONE	108

Capitolo quarto: I numerosi vantaggi che traggono i dialoghi platonici riletti alla luce delle « Dottrine non scritte » conservateci dalla tradizione indiretta	112
I. SIGNIFICATO, FINALITÀ È PORTATA DEGLI SCRITTI DI PLATONE NELL'OTTICA DEL NUOVO PARADIGMA ERMENEUTICO	112
II. LE « DOTTRINE NON SCRITTE » TRAMANDATECI DALLA TRADIZIONE INDIRETTA SONO IN GRADO DI PORTARE AGLI SCRITTI QUEI « SOCCORSI » CHE ESSI RICHIEDONO	118
III. LA GRANDEZZA ED IL VALORE DEI DIALOGHI NON VENGONO DIMINUITI MA ACCRESCIUTI DALLA CORRETTA INTERPRETAZIONE DELLA TRADIZIONE INDIRETTA	120
IV. IL RADICALE RIDIMENSIONAMENTO DEL SENSO DELL'IRONIA E DELLA SUA FUNZIONE NELL'AMBITO DEL FILOSOFARE PLATONICO ALLA LUCE DEL NUOVO PARADIGMA	123
V. IL RIDIMENSIONAMENTO STRUTTURALE DELLA QUESTIONE CRUCIALE DELLA « EVOLUZIONE » DEL PENSIERO PLATONICO ALL'INTERNO DEL NUOVO PARADIGMA	125
VI. LE NUOVE POSSIBILITÀ DI RISOLVERE L'ENIGMA DEL SISTEMA PLATONICO SU BASI OGGETTIVE E STORICHE	130
VII. IN QUALE SENSO LE « DOTTRINE NON SCRITTE » POSSONO ESSERE QUALIFICATE COME « ESOTERICHE »	132

PARTE SECONDA

LA « SECONDA NAVIGAZIONE » E I DUE LIVELLI DELLA METAFISICA DI PLATONE

La teoria delle Idee (ontologia) e la teoria dei Principi primi (protologia)

Capitolo quinto: La « seconda navigazione » come passaggio cruciale dal piano fisico della ricerca dei Presocratici al piano metafisico delle realtà soprasensibili (<i>Fedone</i>, 96 A - 102 A)	137
--	-----

I. LA GRANDE METABASI VERSO IL PIANO DI RICERCA DESCRITTO DA PLATONE NEL « FEDONE » E IL SUO SIGNIFICATO	137
II. PRIMO INCONTRO CON I FISICI E ACCERTAMENTO DELL'IMPOSSIBILITÀ DI SPIEGARE LE CAUSE DELLA GENERAZIONE E DELLA CORRUZIONE IN BASE AL LORO METODO	139
III. L'INCONTRO CON ANASSAGORA: LA TEORIA DELL'INTELLIGENZA È RESA VANA DAL METODO DELLA RICERCA DEI FISICI	143
IV. LA GRANDE METAFORA DELLA « SECONDA NAVIGAZIONE » COME SIMBOLO DI ACCESSO AL SOPRASENSIBILE E LA SUA IMPORTANZA NELLA STORIA DEL PENSIERO OCCIDENTALE	147
V. LE DUE TAPPE DELLA « SECONDA NAVIGAZIONE »: LA TEORIA DELLE IDEE E I RIMANDI ALLA TEORIA DEI PRINCIPI	153
Capitolo sesto: I guadagni della prima tappa della « seconda navigazione »: le Idee, le loro caratteristiche metafisiche essenziali e i problemi protologici che implicano	159
I. RUOLO E PORTATA DELLA TEORIA DELLE IDEE	159
II. LE IDEE COME REALTÀ INTELLIGIBILI E INCORPOREE	167
III. LE IDEE COME PURO ESSERE	172
IV. LE IDEE COME REALTÀ IMMUTABILI E IN SÉ E PER SÉ	176
V. LE IDEE COME UNITÀ	186
VI. IL « DUALISMO » PLATONICO E IL GRANDE MITO DELL'IPERURANIO IMMAGINE SIMBOLICA DELLA TRASCENDENZA	190
VII. LA PROBLEMATICHE DELL'UNO E DEI MOLTI RIFERITA ALLE IDEE MEDESIME E I RAPPORTI DELLE IDEE FRA DI LORO E CON IL PRINCIPIO PRIMO	197
VIII. LA PROBLEMATICHE DELL'UNO E DEI MOLTI CONSIDERATA IN RELAZIONE AL RAPPORTO FRA LE IDEE E IL MONDO SENSIBILE E L'OPERA MEDIATRICE DEL DEMIURGO	210
Capitolo settimo: La « seconda navigazione » nella sua tappa finale: la teoria dei Principi supremi (Uno e Diade indefinita) e la sua funzione strutturale	214
I. DALLA TEORIA DELLE IDEE ALLA PROTOLOGIA	214
II. I DOCUMENTI PIÙ SIGNIFICATIVI SULLA DUPLICITÀ DI LIVELLO DELLA FONDAZIONE METAFISICA	217
III. PERCHÉ PLATONE AMMETTE COME ORIGINARI DUE PRINCIPI E NON SI RIFERISCE AD UN PRINCIPIO UNICO	221
IV. L'ESSERE COME SINTESI DEI DUE PRINCIPI SUPREMI E SUA STRUTTURA BIPOLARE	225
Capitolo ottavo: Numeri ideali, Idee, numeri matematici come «intermedi» e struttura gerarchica della realtà	228
I. I NUMERI IDEALI PRIMI ENTI CAUSATI DAI PRINCIPI SUPREMI ...	228
II. STRUTTURALE CONNESSIONE FRA IDEE E NUMERI IDEALI	231
III. LA DOTTRINA DEGLI ENTI MATEMATICI « INTERMEDI » FRA LE IDEE E I SENSIBILI E IL SUO SIGNIFICATO	237

IV. COERENZA DELLA DISTINZIONE FRA NUMERI IDEALI E NUMERI MATEMATICI CON LA TEORIA PLATONICA DELLE IDEE	238
V. LA STRUTTURA GERARCHICA DELLA REALTÀ E I NESSI CHE COLLEGANO I SUOI VARI PIANI	241
VI. CONFERME IN ARISTOTELE DELLA CONCEZIONE DELLA STRUTTURA GERARCHICA DELLA REALTÀ DI GENESI PLATONICA	244
 <i>Capitolo nono: La polivalenza strutturale dei Principi, la divisione categoriale della realtà e il duplice procedimento del metodo dialettico che porta ai Principi</i>	 248
I. LA TRIPLICE VALENZA ONTOLOGICA, GNOSEOLOGICA E ASSIOLOGICA DEI PRINCIPI	248
II. LA DIVISIONE CATEGORIALE DELLA REALTÀ E LE METAIDEE O IDEE GENERALISSIME	252
III. LA STRUTTURALE DIPENDENZA DI QUESTA TRIPLICE DISTINZIONE CATEGORIALE DAI PRINCIPI PRIMI	255
IV. LA « DIVISIONE DEI CONTRARI » COME PARTE DELLA PLATONICA DIVISIONE CATEGORIALE DI TUTTI GLI ESSERI	259
V. DUPLICITÀ DEL PROCESSO DIALETTICO: PROCEDIMENTO « ELEMENTARIZZANTE » E « GENERALIZZANTE »	260
 <i>Capitolo decimo: Rapporti delle teorie delle Idee, dei Numeri e dei Principi primi con l'arte e la spiritualità dei Greci</i>	 266
I. L'IDEA COME OGGETTO DI VISIONE INTELLETTIVA È CREAZIONE E CARATTERISTICA DI FONDO DELLA GENIALITÀ GRECA	266
II. RADICI DELLA RIDUZIONE OPERATA DA PLATONE DELLE IDEE A NUMERI NELL'ARTE PLASTICA DEI GRECI E NEI SUOI « CANONI »	269
III. LA TEORIA PLATONICA DEI DUE PRINCIPI SUPREMI POLARMENTE OPPOSTI ESPRESSA IN MANIERA MITICA DALLA CONCEZIONE TEOLOGICA E RELIGIOSA DEI GRECI	273
IV. PREFIGURAZIONE DELLA TEORIA PLATONICA DEI PRINCIPI PRIMI E DEL LORO SCHEMA BIPOLARE NELLA FILOSOFIA DEI PRESOCRATICI	275
 <i>Appendice al capitolo decimo: I nessi fra misura, rapporti numerici, figura e bellezza nell'arte greca</i>	 281
I. MOTIVO DI QUESTA APPENDICE	281
II. PROPORZIONI BASATE SU GRANDEZZE COMMENSURABILI	281
1. <i>Il tracciato geometrico delle città</i>	281
2. <i>Geometria del teatro classico</i>	282
3. <i>Le proporzioni del tempio secondo Vitruvio</i>	282
4. <i>Il « canone » di Policleto</i>	283
5. <i>Varietà dei canoni geometrici</i>	285
III. PROPORZIONI BASATE SU GRANDEZZE INCOMMENSURABILI	285
1. <i>Alcuni esempi in Platone</i>	286

2. <i>Il triangolo come elemento-base dell'universo</i>	287
3. <i>Il triangolo e i solidi elementari degli « elementi » fisici</i> ..	287
4. <i>Il quinto solido regolare di Platone</i>	288
5. <i>La sezione aurea</i>	289
IV. LE PROPORZIONI DELL'ARTE GRECA	290
1. <i>I templi</i>	290
2. <i>L'arte dei vasi</i>	293
3. <i>La voluta ionica</i>	298
4. <i>Alcune celebri statue greche e la sezione aurea</i>	302
5. <i>Mediazioni fra ideale e reale</i>	305
V. L'«HOMO QUADRATUS», CANONE DELL'UMANA PROPORZIONE	310

PARTE TERZA

I NESSI STRUTTURALI FRA LA TEORIA DELLE IDEE E LA PROTOLOGIA I temi e i passi metafisici centrali dei grandi scritti di Platone riletti alla luce delle « Dottrine non scritte »

<i>Capitolo undicesimo: Impostazione e soluzione dei grandi problemi metafisici della « Repubblica » non risolti nell'ambito del paradigma tradizionale</i>	315
I. IL FONDAMENTO DELLA « REPUBBLICA » (DEFINIZIONE DEL BENE) PRESENTATO DA PLATONE COME UN « INTERESSE » DEL DEBITO IL CUI SALDO RESTA RIMANDATO ALLA ORALITÀ	315
1. <i>La « Repubblica » come banco di prova per il nuovo paradigma</i>	315
2. <i>Dichiarazioni di Platone di voler trattare del Bene solamente in maniera parziale</i>	317
3. <i>Interpretazione delle importanti dichiarazioni di Platone intorno all'esposizione della dottrina del Bene</i>	319
II. I DUE IMPORTANTI PASSI INTORNO AL BENE CONTENUTI NELLA « REPUBBLICA » E LA LORO STRUTTURA	323
1. <i>Analisi e lettura del primo testo di base</i>	323
2. <i>Analisi e lettura del secondo testo di base</i>	327
3. <i>I principali problemi lasciati aperti dai due grandi passi esaminati</i>	333
III. L'ESSENZA DEL BENE COME UNO E COME SUPREMA MISURA ED I CONSEGUENTI NESSI FONDATIVI ASSIOLOGICI, GNOSEOLOGICI E ONTOLOGICI	336
1. <i>Nella « Repubblica » il Bene non viene definito come Uno, ma vengono date precise indicazioni in tale senso</i> ..	336
2. <i>La funzione metafisica fondativa del Bene</i>	341
3. <i>Il significato della celebre affermazione che il Bene è al di sopra dell'essere</i>	342
IV. IL PRINCIPIO OPPOSTO ALL'UNO-BENE E L'IMPIANTO BIPOLARE DEL REALE NELLA « REPUBBLICA »	344
V. STRUTTURA NUMERICA DEL MONDO IDEALE E DELLA REALTÀ IN GENERALE E IDEE-NUMERI NELLA « REPUBBLICA »	349
VI. CENNI SU ALTRI PUNTI-CHIAVE DELLA « REPUBBLICA » CHE SI CHIARISCONO IN FUNZIONE DEL NUOVO PARADIGMA	354
VII. LA SFERA DEI « μεταξύ » NELLA « REPUBBLICA »	355

VIII. VERTICE DELLA DIALETTICA E DEFINIZIONE DEL BENE NELLA « REPUBBLICA »	357
Capitolo dodicesimo: Metabasi della dialettica dal piano fisico a quello metafisico, aporie concernenti la teoria delle Idee e polarità dei Principi primi nel « Parmenide »	362
I. LE OPPOSTE INTERPRETAZIONI DEL « PARMENIDE » E LA POSSI- BILITÀ DI RILEGGERLO IN UNA MANIERA COSTRUTTIVA ALLA LUCE DEL NUOVO PARADIGMA ALTERNATIVO	362
II. LA PRIMA PARTE DEL « PARMENIDE »	366
III. ALCUNE OBIEZIONI CONTRO LA TEORIA DELLE IDEE	368
IV. IL METODO DIALETTICO PORTATO DAL PIANO FISICO A QUELLO METAFISICO CON LA « SECONDA NAVIGAZIONE »	377
V. LA GRANDE DISCUSSIONE SUI PRINCIPI SUPREMI (L'UNO E L'AL- TRO DALL'UNO) E LA DIMOSTRAZIONE DIALETTICA DELLA STRUTTURA BIPOLARE DEL REALE	381
Capitolo tredicesimo: La trilogia « Sofista » - « Politico » - « Filosofo » interpretata nell'ottica del nuovo paradigma ..	389
I. L'ONTOLOGIA DEI « GENERI SUPREMI » DEL « SOFISTA » RILETTA SULLO SFONDO DELLE « DOTTRINE NON SCRITTE »	389
1. <i>Il « Sofista » non tratta dei Principi primi ma solo di un ristretto gruppo di Metaidee</i>	389
2. <i>I nessi dialettici delle cinque Metaidee scelte per poter ri- solvere il problema della definizione del sofista</i>	395
3. <i>Il parricidio di Parmenide e il suo significato (l'ammissio- ne di un non-essere)</i>	396
4. <i>Ulteriori implicanze teoretiche del « parricidio » di Par- menide (l'ammissione del molteplice)</i>	400
5. <i>La « gigantomachia » e alcune interessanti indicazioni sul- la struttura gerarchica dell'essere</i>	405
II. LA TEORIA DELLA « GIUSTA MISURA » NEL « POLITICO » E I SUOI RAPPORTI COL PRINCIPIO SUPREMO INTESO COME « ESATTISSI- MA MISURA »	409
1. <i>Il problema della metretica assiologica</i>	409
2. <i>Il testo metafisico basilare del « Politico »</i>	411
3. <i>La rivoluzione del modo di pensare dei Pitagorici</i>	414
4. <i>Il Bene come misura perfettissima</i>	415
III. LA TRATTAZIONE ANNUNCIATA DEL « FILOSOFO » E LE RAGIONI PER LE QUALI NON DOVEVA ESSERE CONSEGNATA ALLA « SCRIT- TURA » MA ALLA « ORALITÀ DIALETTICA »	416
1. <i>Il prologo del « Sofista » e l'annuncio di una trattazione sul « sofista », sul « politico » e sul « filosofo »</i>	416
2. <i>Riproposta della trattazione del « Filosofo » nel prologo del « Politico »</i>	419
3. <i>L'essenza del « filosofo » non può essere raggiunta piena- mente se non nella « oralità dialettica »</i>	421
4. <i>La pagina del « Sofista » in cui Platone definisce il filo- sofo come dialettico con forti allusioni al non scritto</i>	423

5. <i>Dialettica parziale e dialettica globale</i>	427
6. <i>Conclusioni sul « Filosofo »</i>	431
Capitolo quattordicesimo: Alcune esplicitazioni protologiche del « Filebo » intorno alla struttura generale della realtà . .	435
I. L'IMPORTANZA DEL « FILEBO » GIÀ DAGLI ANTICHI CONSIDERATO CONNESSO CON LE « DOTTRINE NON SCRITTE »	435
II. LA STRUTTURA METAFISICO-NUMERICA DELLA REALTÀ	438
III. AMPLIFICAZIONE DEL DISCORSO METAFISICO A VARI LIVELLI ...	443
IV. IL BENE NELLE SUE TRE DIMENSIONI TRASCENDENTALI E LA SUA ESSENZA DI UNO E DI MISURA	445
V. LA GERARCHIA DEI VALORI ELENCATI DA PLATONE A CONCLUSIONE DEL « FILEBO » E IL VERTICE DELLA GERARCHIA INDICATO NELLA « MISURA »	449
Capitolo quindicesimo: Eros e protologia nel « Liside », nel « Simposio » e nel « Fedro »	454
I. PERCHÉ È OPPORTUNO TRATTARE IN QUESTA SEDE ANCHE DEI PROBLEMI DELLA « PHILIA » E DELL'« EROS »	454
II. PRIMA INDICAZIONE DEL NESSO STRUTTURALE FRA « AMICIZIA » (PHILIA) E PRINCIPIO PRIMO NEL « LISIDE »	456
III. IL CONCETTO DELLA DIMENSIONE COSMICA DELL'«AMICIZIA» (φιλία) E DELL'EROS È GIÀ PRESENTE NEL « LISIDE » E NEL « GORGIA » E VIENE TEMATIZZATO NEL « SIMPOSIO »	459
IV. PRESENTAZIONE IN FORMA MITICA DELLA NATURA PROTOLOGICA DELL'EROS NEL DISCORSO DI SOCRATE NEL « SIMPOSIO »	465
V. FORTI ALLUSIONI AI NESSI FRA EROS E I PRINCIPI PRIMI DELL'UNO E DELLA DIADE ESPRESSE IN CHIAVE DI GIOCO DI COMMEDIA NEL DISCORSO DI ARISTOFANE NEL « SIMPOSIO »	471
VI. LA STRUTTURA ONTOLOGICA DELL'ANIMA CONNESSA CON LA DOTTRINA DELL'EROS NELL'OTTICA PROTOLOGICA	477
VII. LA BELLEZZA SUSCITATRICE DELL'EROS E I SUOI RAPPORTI CON LA PROTOLOGIA	489

PARTE QUARTA

LA DOTTRINA DELL'INTELLIGENZA DEMIURGICA E I SUOI RAPPORTI CON LA PROTOLOGIA

I passi dei grandi dialoghi sulla figura teoretica e sulle opere del Demiurgo e sui Principi primi ad esse connessi interpretati alla luce delle « Dottrine non scritte »

Capitolo sedicesimo: La teoria del Demiurgo nel « Fedone », nella « Repubblica », nel « Sofista », nel « Politico » e le sue implicanze protologiche	497
I. IL PROBLEMA DEL DEMIURGO E LA SUA ESATTA IMPOSTAZIONE ALL'INTERNO DEL NUOVO PARADIGMA ERMENEUTICO	497

II. LE DOTTRINE DELL'INTELLIGENZA UNIVERSALE PRESENTATE NEL « FEDONE »	501
1. <i>Il Demiurgo non costituisce una tarda scoperta di Platone</i>	501
2. <i>La dottrina dell'Intelligenza cosmica e le sue implicanze</i> ..	503
3. <i>Connessione strutturale fra l'Intelligenza e il Bene</i>	504
4. <i>Intelligenza ed elementi fisici non bastano per spiegare la realtà se non si conettono con il Bene</i>	506
5. <i>Causa primaria e cause ausiliari</i>	508
6. <i>Conclusioni sulla dottrina dell'Intelligenza demiurgica espressa nel « Fedone »</i>	510
III. RICHIAMI ALLA FIGURA TEORETICA DEL DEMIURGO NELLA « REPUBBLICA » E ALCUNE PRECISAZIONI SUI SUOI RAPPORTI CON LE IDEE DELLE COSE PRODOTTE DALLE ARTI	511
1. <i>Cenni al Demiurgo nei libri VI e VII della « Repubblica »</i>	511
2. <i>La problematica del Demiurgo nel libro X della « Repubblica »</i>	512
3. <i>L'artefice umano e il suo modo di operare quando costruisce</i>	513
4. <i>Lo pseudo-artefice come riproduttore di pure parvenze</i> ...	517
5. <i>L'Artefice divino o « Fiturgo » come produttore delle Idee degli artefatti</i>	519
6. <i>La gerarchia dei « demiurghi »</i>	523
7. <i>Dio come il vero buono e richiamo alla bipolarità dei Principi per spiegare i beni e i mali</i>	524
IV. LA FIGURA E L'ATTIVITÀ DEL DEMIURGO NEL « SOFISTA »	526
1. <i>Arte divina e arte umana</i>	526
2. <i>Arte produttiva e creazione demiurgica come un portare dal non-essere all'essere</i>	528
3. <i>Il divino Demiurgo produttore di tutte le realtà naturali</i> ..	530
V. RICHIAMI DELLA DOTTRINA DEL DEMIURGO NEL « POLITICO » ...	532
VI. ALCUNE IMPLICANZE DI QUESTE DOTTRINE	536

Capitolo diciassettesimo: I generi sommi del reale: illimitate, limite, mescolanza e Intelligenza demiurgica causa della mescolanza (Filebo, 23 C - 31 A)	545
--	------------

I. I QUATTRO GENERI SUPREMI DELLA REALTÀ	545
II. IL GENERE DELL'ILLIMITATO E LA SUA « UNITÀ » E « MOLTEPLICITÀ »	549
III. IL « LIMITE » E IL SUO CARATTERE FONDAMENTALE	555
IV. IL « MISTO » DI ILLIMITATO E LIMITE A VARI LIVELLI	559
V. IL QUARTO GENERE SUPREMO: LA CAUSA DELLA MESCOLOANZA ..	564
VI. RIPRESA DELLA DISCUSSIONE SUL QUARTO GENERE E SPECIFICAZIONE DELLA SUA NATURA	567
VII. CONNESSIONI DELLA DOTTRINA DEI QUATTRO GENERI CON LE « DOTTRINE NON SCRITTE »	578

Capitolo diciottesimo: I capisaldi metafisici del « Timeo »: l'Intelligenza demiurgica che spiega il divenire e le caratteristiche metodologiche dell'intera trattazione	583
---	------------

I. LA STRUTTURA DEL « TIMEO » E LA SUA RILETTURA NELL'AMBITO DEL NUOVO PARADIGMA	583
II. GLI ASSIOMI METAFISICI DEL « TIMEO » COME FONDAMENTI DELL'INTERA TRATTAZIONE COSMOLOGICA	587
III. LE CARATTERISTICHE METODOLOGICHE DELL'INTERA TRATTAZIONE MESSE A TEMA ANCORA NEL PRELUDIO	593
 <i>Capitolo diciannovesimo: Il Principio materiale cosmologico del « Timeo » su cui agisce il Demiurgo e i suoi rapporti con la « Diade indefinita » delle « Dottrine non scritte » ..</i>	 598
I. IL MODO CORRETTO DI AFFRONTARE IL PROBLEMA DEL PRINCIPIO MATERIALE PRESENTATO DA PLATONE NEL « TIMEO »	598
II. LE PRIME QUALIFICAZIONI DEL PRINCIPIO MATERIALE COME « NECESSITÀ » E COME « CAUSA ERRANTE »	604
III. IL SECONDO GRUPPO DI CONNOTAZIONI DEL PRINCIPIO MATERIALE INCENTRATO SULLA NOZIONE DI RICETTACOLO	608
IV. IL TERZO GRUPPO DI CARATTERIZZAZIONI DEL PRINCIPIO MATERIALE INCENTRATO SULLA NOZIONE DI SPAZIALITÀ	616
V. IL QUARTO GRUPPO DI CARATTERI DEL PRINCIPIO MATERIALE INCENTRATO SULLA NOZIONE DI MOVIMENTO CAOTICO	619
VI. IL PRINCIPIO MATERIALE DEL « TIMEO » E LA DIADE INDEFINITA DELLE « DOTTRINE NON SCRITTE »	622
 <i>Capitolo ventesimo: Il Demiurgo, la sua attività come produzione dell'unità-nella-molteplicità e la sua creazione degli elementi e delle anime nel « Timeo »</i>	 634
I. IL RUOLO DELL'INTELLIGENZA DEMIURGICA	634
II. IL DEMIURGO PRODUCE I QUATTRO ELEMENTI (ACQUA ARIA TERRA E FUOCO) MEDIANTE FORME GEOMETRICHE E NUMERICHE DIPENDONO DAI PRINCIPI PRIMI	636
III. IL MONDO È STATO PRODOTTO DAL DEMIURGO COME « UNO » E UNICO	645
IV. IL DEMIURGO HA COLLEGATO GLI ELEMENTI CORPOREI SENSIBILI MEDIANTE UN LEGAME CHE FA DI SE STESSO E DELLE COSE LEGATE UNA « UNITÀ » IN GRADO SUPREMO	649
V. IL DEMIURGO HA COSTITUITO IL COSMO COME UNICO INTERO COSTITUITO DALLA TOTALITÀ DELLE REALTÀ NATURALI	651
VI. IL DEMIURGO HA STRUTTURATO IL COSMO SECONDO UNA FORMA UNICA CHE INCLUDE IN SÉ LA TOTALITÀ DELLE FORME E GARANTISCE L'UNITÀ	652
VII. IL DEMIURGO HA CREATO IL TEMPO COME UNA IMMAGINE CHE PROCEDE SECONDO IL NUMERO IMITANDO L'ETERNITÀ CHE PERMANE NELL'UNITÀ	654
VIII. IL DEMIURGO E LA CREAZIONE DELL'ANIMA SECONDO UNA STRUTTURA GEOMETRICA E NUMERICA	657
1. <i>L'anima come « mescolanza »</i>	657
2. <i>La posizione intermedia dell'anima e la sua struttura analogica</i>	661

3. <i>La struttura geometrica dell'anima, la sua determinazione numerica e la sua capacità di muovere se medesima</i>	664
4. <i>Alcuni rilievi di Aristotele su questo tema in connessione con le « Dottrine non scritte »</i>	667
IX. <i>L'« UNO » COME CIFRA EMBLEMATICA DELL'ATTIVITÀ E DELLE OPERE DELL'INTELLIGENZA DEMIURGICA</i>	672
<i>Appendice al capitolo ventesimo: Precisazioni sulla costruzione matematica dei solidi geometrici regolari e degli elementi fisici e illustrazioni tratte da disegni di Leonardo da Vinci</i>	677
I. <i>LE ILLUSTRAZIONI DEI CORPI GEOMETRICI REGOLARI IN DISEGNI DI LEONARDO DA VINCI</i>	677
II. <i>I TRIANGOLI ELEMENTARI DI CUI SI AVVALE IL DEMIURGO</i>	677
III. <i>COSTITUZIONE DEL TETRAEDRO (CHE GENERA IL FUOCO)</i>	678
IV. <i>COSTITUZIONE DELL'OTTAEDRO (CHE GENERA L'ARIA)</i>	679
V. <i>COSTITUZIONE DELL'ICOSAEDRO (CHE GENERA L'ACQUA)</i>	679
VI. <i>COSTITUZIONE DEL CUBO (CHE GENERA LA TERRA)</i>	680
VII. <i>LA MENZIONE DEL DODECAEDRO (CHE APRE LA VIA ALL'ETERE)</i>	680
<i>Capitolo ventunesimo: Conclusioni sulla figura del Demiurgo e sui suoi rapporti con la protologia</i>	693
I. <i>CENTRALITÀ DEL DEMIURGO NEL SISTEMA PLATONICO</i>	693
II. <i>IL DEMIURGO SUPREMA INTELLIGENZA E DIO SUPREMO</i>	695
III. <i>I RAPPORTI FRA L'INTELLIGENZA DEMIURGICA E IL BENE</i>	696
IV. <i>L'ATTIVITÀ DEL DEMIURGO PLATONICO È UN « SEMICREAZIONISMO » MA È LA PIÙ ALTA FORMA DI CREAZIONISMO GUADAGNATA DAL PENSIERO ELLENICO</i>	698
V. <i>LA CONCEZIONE PLATONICA DEL DEMIURGO COME MONOTEISMO ESIGENZIALE NELL'AMBITO DEL PENSIERO GRECO</i>	707
VI. <i>DEMIURGO E PROTOLOGIA</i>	710
<i>Postfazione</i>	713
<i>Appendici, Recensioni e giudizi di alcuni interpreti di Platone su questo libro con alcune risposte e precisazioni dell'autore</i>	
I. <i>H. KRÄMER, Mutamento di paradigma nelle ricerche su Platone. Riflessioni intorno al nuovo libro su Platone di Giovanni Reale</i>	723
II. <i>H. KRÄMER, L'interpretazione di Platone della Scuola di Tubinga e della Scuola di Milano. A proposito della decima edizione del libro di Giovanni Reale su Platone</i>	737
III. <i>W. WIELAND, Sì, in linea di principio. Il Platone non scritto di Giovanni Reale (con una risposta di G. Reale)</i>	753
IV. <i>G. FIGAL, Lotta dei giganti? Riflessioni sull'interpretazione di Platone sulla scorta di Giovanni Reale e di Th.A. Szlezák (con una risposta di G. Reale)</i>	763

V. G. REALE, <i>Precisazioni metodologiche sulle implicanze e sulle dimensioni storiche del nuovo paradigma ermeneutico nell'interpretazione di Platone. Con una risposta alle critiche sollevate da Vittorio Mathieu e da Emanuele Severino</i>	777
VI. J. SEIFERT, <i>Alcune pagine della Postfazione all'edizione tedesca di questo libro</i>	805
VII. F. O'FARRELL, <i>Recensione alla quinta edizione di questo libro (con osservazioni complementari a proposito di una parallela recensione pubblicata da « La Civiltà Cattolica » di G. Reale)</i>	817
VIII. R. FERBER, <i>Le dottrine non scritte. Giovanni Reale: «Per una nuova interpretazione di Platone» (con una risposta di G. Reale)</i>	825
IX. TH. A. SZLEZÁK, <i>Sulle tracce del segreto di Platone. Passo dopo passo viene ricostruita la «dottrina non scritta» del grande pensatore europeo</i>	833
X. V. HÖSLE - G. REALE, <i>Platone. Rubò ad Apollo il segreto dell'Uno e imparò da quel dio a scovarlo nel Caos</i>	841
XI. G. REALE, <i>Platone scopritore dell'ermeneutica: un dialogo con Hans-Georg Gadamer</i>	847
XII. G. REALE, <i>A proposito del saggio di C. F. von Weizsäcker, Platon. Ein Versuch, April 1994, composto sotto lo stimolo di questa mia opera</i>	855

Indici generali

I. Indice generale dei passi di Platone citati	861
II. Indice dei passi di altri autori antichi citati	872
III. Indice generale delle opere espressamente utilizzate e citate	881
IV. Indice generale dei nomi degli autori moderni	905
V. Indice analitico dei concetti trattati	912
VI. Indice analitico della materia trattata	922

Bompiani ha raccolto l'invito della campagna
"Scrittori per le foreste" promossa da Greenpeace.
Questo libro è stampato su carta certificata FSC,
che unisce fibre riciclate post-consumo a fibre vergini
provenienti da buona gestione forestale e da fonti controllate.
Per maggiori informazioni: <http://www.greenpeace.it/scrittori/>

Finito di stampare nel mese di ottobre 2010
da «La Tipografica Varese S.p.A.»
Stampato in Italia - Printed in Italy