

## 1 VITA E OPERE DI PLATONE

La fonte principale delle notizie concernenti la vita di Platone è una lettera a lui attribuita, la *Lettera VII* (così chiamata per il numero che reca nella raccolta delle tredici *Lettere* attribuite a Platone), la cui autenticità non è certa, ma la cui attendibilità come fonte storica è abbastanza sicura, perché, anche se non fu scritta proprio da Platone, essa dovette essere scritta da persona a lui vicina e bene informata sulle vicende della sua vita. Su di essa si basano infatti altre narrazioni antiche della vita di Platone, cioè la *Vita di Dione* di Plutarco e la biografia platonica di Diogene Laerzio.

---

### La giovinezza

Platone nacque ad Atene nel 428/427 a.C. da famiglia aristocratica, cioè da padre discendente del re Codro e da madre parente del legislatore Solone. Zio di sua madre era poi il sofista Crizia, che fu, come abbiamo visto, uno dei Trenta tiranni. Il vero nome di Platone era Aristocle, ma egli fu chiamato Platone a causa della larghezza delle sue spalle o dell'ampiezza della sua fronte (*platùs* in greco significa infatti «largo»). La nobiltà della famiglia lo predestinava alla carriera politica, perciò Platone fu subito avviato a un'educazione adatta a questo scopo, quale poteva essere offerta in Atene dai sofisti. Egli entrò pertanto a far parte del gruppo degli amici di Socrate, che – come abbiamo visto – era comunemente considerato un sofista, cioè un maestro di arte politica, ed era già in contatto con personaggi del partito aristocratico, o oligarchico, quali Crizia e Alcibiade. Secondo Aristotele, Platone frequentò in giovinezza anche l'eracliteo Cràtilo: la notizia non trova altre conferme, ma si può supporre che sia attendibile, dato che Aristotele fu per quasi vent'anni in stretto contatto con Platone e dunque dovette essere bene informato su di lui.

Ma l'insegnamento che più di ogni altro lasciò il segno su Platone fu quello di Socrate. Alla sua influenza si deve infatti la rinuncia di Platone a entrare nella vita politica con posizioni di responsabilità durante la tirannia dei Trenta (404 a.C.); l'occasione sarebbe stata la più propizia per il suo esordio: i Trenta avevano infatti stabilito in Atene, con l'appoggio dell'esercito spartano del generale Lisandro, vincitore della guerra del Peloponneso, un governo di tipo oligarchico, verso cui doveva naturalmente propendere Platone, dato il rango sociale della sua famiglia. Di essi inoltre faceva par-

Eudosso di Cnido, Eraclide Pontico e Filippo di Opunte, nonché il medico siciliano Filistione. Si tramanda, poi, che della scuola fecero parte anche un Caldeo (probabilmente esperto in astronomia) e una donna.

### Le avventure siracusane e la vecchiaia

Nell'anno 367 morì a Siracusa il tiranno Dionisio e gli succedette nel governo della città il figlio, detto Dionisio il Giovane, il quale, per suggerimento di Dione, pensò di assumere come suo consigliere politico Platone, che invitò a venire presso di sé. Platone accettò l'invito e, benché ormai sessantenne, si trasferì a Siracusa, probabilmente intravedendo finalmente la possibilità di tradurre direttamente in pratica il suo progetto di unire la politica alla filosofia. Si dice, infatti, che alla corte di Dionisio egli avesse introdotto lo studio della geometria, da lui considerata necessaria per la formazione dei filosofi e quindi dei politici. A causa, però, di alcuni dissidi sorti fra Dionisio il Giovane e Dione, sospettato di insidiare il potere del tiranno, e del conseguente esilio di Dione, Platone perdette ben presto la speranza di influire su Dionisio e dopo tre anni di soggiorno a Siracusa, nel 364, deluso, tornò ad Atene e riprese il suo insegnamento nell'Accademia, dove nel frattempo era entrato il giovane Aristotele.

Ma Dionisio non si rassegnò a fare a meno dei consigli di Platone e del prestigio che da questi gli derivava, e dopo altri tre anni, cioè nel 361, richiamò Platone a Siracusa, mandando ad Atene una trireme per prelevare. Platone non seppe resistere al desiderio di tentare ancora una volta la realizzazione del suo progetto e, a sessantasei anni, si mise nuovamente in viaggio. Arrivato a Siracusa in compagnia di alcuni allievi, tra cui il nipote Speusippo, egli decise di forzare i tempi dell'educazione di Dionisio e gli espose subito tutta la sua filosofia. Il tiranno non solo credette di essersene impadronito alla perfezione, ma addirittura la mise per iscritto in un trattato, presentandola come propria e fraintendendola gravemente. Inoltre si rifiutò di richiamare Dione dall'esilio.

Per tutti questi motivi fra lui e Platone sorse un conflitto, in seguito al quale il filosofo fu consegnato ai mercenari e rischiò di essere messo a morte. Fu solo per l'intervento del pitagorico Archita che Dionisio lasciò libero Platone, il quale ritornò definitivamente ad Atene nel 360. Qualche anno dopo Dione, raccolto un esercito, occupò Siracusa (357), ma fu ucciso da uno dei suoi amici, che era stato a sua volta discepolo di Platone, così che questi scrisse la *Lettera VII* agli amici di Dione per spiegare la sua estraneità alla congiura, e Dionisio riprese la città (353). Nemmeno negli ultimi anni della sua vita Platone abbandonò il suo interesse per la politica: l'ultima sua opera furono infatti le *Leggi*, un dialogo di ben dodici libri, nei quali si propone una legislazione per una città realizzabile. L'opera rimase incompiuta per la morte del filosofo, avvenuta nel 348/347 a.C., all'età di ottant'anni.

### I dialoghi e le lettere

Platone è il primo filosofo di cui ci sono state conservate integralmente le opere: col suo nome sono stati tramandati infatti trentaquattro dialoghi, un discorso (*l'Apologia di Socrate*) e un corpo di lettere, il tutto diviso in nove tetralogie dal grammatico Trasillo (I secolo d.C.). Essi sono, secondo l'ordine delle tetralogie: I:

che persone estranee all'Accademia, che tuttavia non ne compresero il significato. Testimoni più tardi narrano che di questo corso alcuni allievi di Platone, cioè lo stesso Aristotele, ma anche Speusippo, Senocrate, Euclide, Estieo e altri (per esempio Ermodoro), stesero una relazione scritta, intitolata appunto *Sul bene*. Un commentatore di Aristotele, Alessandro di Afrodisia (II secolo d.C.), aveva ancora fra le mani la relazione aristotelica e ce ne ha conservato alcuni frammenti. Sono stati conservati frammenti anche della relazione fatta da Ermodoro e probabilmente frammenti di altre relazioni dello stesso corso sono conservati in una esposizione, fatta da Sesto Empirico, di dottrine pitagoriche.

Tutti questi frammenti presentano dottrine in parte diverse da quelle esposte da Platone nei dialoghi (ma non inconciliabili con queste), coincidenti invece con quelle che Aristotele attribuisce a Platone quando, nei suoi trattati, ne espone e ne critica il pensiero, e simili a quelle che lo stesso Aristotele attribuisce a Speusippo e a Senocrate, che furono come lui scolari di Platone e gli succedettero nella direzione dell'Accademia.

È sorta dunque una disputa fra gli studiosi, alcuni dei quali ritengono che Platone non abbia mai professato dottrine orali e che quelle a lui attribuite siano il frutto di un fraintendimento dei dialoghi compiuto da Aristotele (P. Shorey, H. Cherniss); altri invece ritengono che le dottrine orali siano l'espressione più vera del pensiero di Platone e che i dialoghi siano solo un'introduzione ad esse, scritta per gli estranei all'Accademia (H. Gomperz, H.J. Krämer, K. Gaiser); altri infine ritengono che le relazioni a noi pervenute delle dottrine non scritte si riferiscano all'insegnamento tenuto da Platone negli ultimi vent'anni della sua vita (367-347), precisamente a partire dalla composizione della *Repubblica*, che poi coincidono con quelli in cui nell'Accademia soggiornò Aristotele (L. Robin, J. Stenzel, M. Gentile, W.D. Ross, C. de Vogel, P. Wilpert).

L'ultima è, a nostro avviso, l'ipotesi più probabile: contro la prima sta infatti l'impossibilità che Aristotele, vivendo vicino a Platone per ben vent'anni e potendo essere smentito da tutti gli altri accademici, abbia frainteso o forzato radicalmente il pensiero del maestro; contro la seconda stanno le differenze tra le «dottrine non scritte» e quelle contenute nei dialoghi precedenti alla *Repubblica*, nonché le affinità tra esse e quelle contenute nei dialoghi dalla *Repubblica* in poi. Infine a favore della terza ipotesi sta una testimonianza dello stesso Aristotele, secondo cui ad un certo punto Platone modificò la sua principale dottrina, cioè la dottrina delle idee, collegando le idee con i numeri. Ciò corrisponde al fatto che nei dialoghi fino alla *Repubblica* le idee non sono collegate con i numeri, mentre nei dialoghi dalla *Repubblica* in poi e nelle «dottrine non scritte» tale collegamento è manifesto.

## 2 LA CONCEZIONE DELL'UOMO E DELLA CITTÀ

### L'intento politico della filosofia platonica

Ci siamo diffusi nell'esposizione della vita di Platone perché essa contiene la chiave per comprendere la sua intera filosofia, cioè mostra come l'impegno preminente di questo filosofo sia sempre stato la **politica**. Platone, come gli altri giovani ateniesi di famiglia nobile e ricca, riteneva indispensabile e doveroso partecipare in qualche modo al governo della città e, quando constatò che le condizioni dell'Atene del suo tempo non glielo consentivano, cercò di influire sulla vita politica, prima formando i futuri governanti (e a questo scopo fondò l'Accademia) e poi facendosi con-

sigliere di un governante già al potere, Dionisio di Siracusa. Ma il contributo più importante che egli diede a questo scopo fu la sua stessa filosofia: non a caso i due più lunghi dialoghi scritti da Platone, cioè la *Repubblica*, in dieci libri, e le *Leggi*, in dodici libri, che occupano l'intero arco della sua esistenza (le *Leggi*, come abbiamo visto, sono la sua ultima opera), hanno per tema la politica, ossia l'arte di governare la città (*pòlis*, da cui il termine «politica»).

L'intento fondamentalmente politico che animò Platone in tutta la sua vita è dichiarato, come abbiamo visto, nella *Lettera VII*; e in questo stesso scritto Platone, o l'autore che scrive a nome di Platone, spiega anche la connessione tra la politica e la filosofia. Dopo avere, infatti, affermato la propria delusione nei confronti sia del governo oligarchico dei Trenta tiranni sia di quello democratico che condannò a morte Socrate, Platone dichiara di avere compreso che «solo la retta filosofia rende possibile di vedere la giustizia negli affari pubblici e in quelli privati», e che non si possono far cessare le sciagure dell'umana convivenza «se non assumono il potere politico dei veri filosofi o se non diventano veri filosofi i capi politici delle città». La **filosofia** risulta in tal modo la condizione della stessa politica, una politica intesa in senso **etico**, cioè come arte di rendere migliori, dotati di virtù, e quindi felici, gli uomini, governando nel modo migliore le città.

È facile riconoscere in questa concezione l'influenza diretta del maestro di Platone, Socrate, che pose come condizione della virtù, e quindi della felicità, la scienza, intendendo con questo termine quella conoscenza del bene che, come vedremo, per Platone è la stessa filosofia. Ma in essa è presente anche l'influenza della sofistica, che aveva concentrato l'attenzione della cultura filosofica della fine del V secolo a.C. sulla preparazione dell'uomo alla vita politica e, facendo di questa l'oggetto di un insegnamento specifico, aveva creato una nuova professione. Una connessione, come quella stabilita da Platone, tra filosofia e politica non sarebbe, d'altra parte, concepibile fuori da un ambiente culturale quale l'antica città greca, in cui l'uomo era essenzialmente cittadino e realizzava pienamente se stesso solo nella partecipazione al governo della città.

## L'uomo

Il superamento, da parte di Platone, della concezione sofistica della politica e la sua adesione alla concezione socratica appaiono manifesti in uno dei suoi più importanti dialoghi giovanili, in cui non è ancora chiaro se egli esponga il suo pensiero o quello del suo maestro: il *Gorgia*.

Nel *Gorgia* Platone rifiuta la proposta, fatta dal personaggio del grande sofista, di far dipendere la formazione degli uomini politici dalla retorica, paragonando il trattamento che questa disciplina compie dell'anima a quello che la culinaria e la cosmetica compiono del corpo, ossia un trattamento che ha come scopo non il bene del corpo, cioè la salute, ma solo il suo piacere. Come, nel caso del corpo, alla culinaria e alla cosmetica si oppongono la ginnastica e la medicina, che si preoccupano non del suo piacere, ma della sua salute, così, nel caso dell'anima, alla retorica, che mira a produrre semplice persuasione senza scienza, si oppone la vera arte politica, cioè la filosofia, che mira a produrre la virtù, ossia il sapere, in cui consiste la salute dell'anima, cioè il suo vero bene. Come si vede, alla base di questa dottrina è una concezione dell'uomo come realtà composta di **anima** e di **corpo**, che Platone dichiara esplicitamente di avere ripreso da filosofi precedenti, i pitagorici.

L'anima è la parte migliore dell'uomo, quella in cui consiste la sua vera natura: infatti in un altro dialogo, l'*Alcibiade I*, Platone giunge a dire addirittura che l'uomo è la sua anima. Perciò il bene dell'uomo si identifica col bene dell'anima, cioè con la virtù. Il corpo, invece, è la sua parte deteriore: nel *Gorgia* Platone afferma, con un gioco di parole, che il corpo (*sòma*) è per l'uomo una **tomba** (*sèma*) in cui l'anima si trova collocata come se fosse morta. E nel *Fedone*, il dialogo che narra la morte di Socrate nel carcere di Atene, Platone afferma che il corpo è esso stesso come un carcere, in cui l'anima è imprigionata per il tempo della vita terrena, e perciò la morte, intesa come separazione dell'anima dal corpo, è per essa una liberazione, alla quale ci si deve preparare con serenità e con gioia. Nello stesso dialogo Platone spiega che l'anima esiste prima ancora della nascita, cioè prima di entrare nel corpo, ed è destinata a sopravvivere alla morte di questo, cioè è immortale.

L'**immortalità dell'anima** è dimostrata, sempre nel *Fedone*, con vari argomenti: anzitutto sulla base della concezione ciclica del tempo, per cui si passa continuamente da un contrario all'altro e quindi, come dalla vita si passa alla morte, che è il suo contrario, così dalla morte si dovrà passare nuovamente alla vita. Il fondamento di questo argomento è evidentemente il mito orfico-pitagorico della **reincarnazione**, sul quale torneremo in seguito, che tuttavia lo stesso Platone considera non dimostrabile scientificamente.

Un secondo argomento è il fatto che l'anima si ricorda, in questa vita, di conoscenze apprese in precedenza: è la famosa teoria della reminiscenza, sulla quale ugualmente torneremo, che però non dimostra, come lo stesso Platone riconosce, la sopravvivenza dell'anima al corpo, ma solo la sua preesistenza.

Un terzo argomento è che la natura dell'anima è di essere immateriale, cioè semplice, e perciò non suscettibile di disgregarsi, cioè di decomporsi, come accade al corpo: poiché la morte è decomposizione, l'anima è immortale. Un quarto argomento, infine, portato sempre nel *Fedone*, è che l'anima è principio di vita e perciò non può accogliere in sé il suo contrario, che è la morte. Tale argomento allude a una dottrina che Platone svilupperà anche in seguito, cioè nel *Fedro* e nelle *Leggi*, secondo cui l'anima è essenzialmente una realtà semovente e pertanto, non potendo mai separarsi da se stessa, è destinata a muoversi sempre, cioè è immortale.

Mentre la concezione dell'uomo sviluppata nel *Gorgia* e nel *Fedone* è rigidamente dualistica, nel senso che contrappone l'anima e il corpo, facendo del corpo essenzialmente un ostacolo all'anima, in un dialogo più tardo, il *Timeo*, Platone sviluppa una concezione dell'uomo meno dualistica, in quanto considera il corpo come un veicolo (un «carro») dell'anima, cioè uno **strumento** al suo servizio.

### La città

Nel *Gorgia* Platone definisce la virtù dell'anima essenzialmente come **giustizia** ed il vizio come ingiustizia: perciò fa dire a Socrate che è meglio subire ingiustizia che farla, in quanto il fare ingiustizia, cioè il vizio, è il male peggiore che possa capitare all'uomo. Ma la giustizia è una virtù essenzialmente sociale, che si esercita nei rapporti con gli altri: dunque, se la giustizia è il bene dell'uomo, l'uomo realizza il suo bene solo nei rapporti con gli altri. Perciò la scienza del bene, sempre nel *Gorgia*, è la **politica**, cioè la scienza della città, della società in cui l'uomo sviluppa compiutamente i suoi rapporti con gli altri. Compito del vero politico, cioè del buon gover-

nante, afferma Platone, è **rendere migliori gli uomini**, i suoi concittadini, nel senso di aiutarli a realizzare la giustizia. Socrate, da questo punto di vista, è stato il modello del vero uomo politico, perché ha mirato sempre e soltanto a educare gli uomini al bene, e non, come i sofisti, a procurare loro il piacere. Da ciò si comprende come, per Platone, l'etica coincida con la politica, cioè non sia concepibile un'etica senza politica, né una politica che non sia fundamentalmente etica.

Lo stesso discorso viene ripreso nel più famoso dialogo politico di Platone, la *Repubblica* (in greco *politèia*, cioè costituzione, ovvero ordinamento della *pòlis*). Qui infatti Platone si domanda, nel primo libro, «che cos'è» la giustizia e dapprima non sa dare una risposta (perciò il primo libro è considerato ancora giovanile, cioè «socratico»), mentre poi si avvia a rispondere spostando il tema dal singolo uomo alla città. Per dire che cos'è la giustizia, ossia quando un uomo è giusto, bisogna infatti chiedersi anzitutto, afferma Platone, quando è giusta una città, poiché la città è più grande dell'uomo e pertanto considerare la città è come leggere un testo in caratteri più grandi, cioè più facili da decifrare. Questa analogia suppone che la città sia una specie di uomo in grande, o che l'uomo sia una specie di città in piccolo, per cui ciò che vale a proposito dell'una vale anche a proposito dell'altro.

Normalmente si ritiene che la *Repubblica* parli dello Stato, perché con questo termine la storiografia tedesca dell'Ottocento ha tradotto il greco *pòlis*. In realtà ciò è improprio, perché lo Stato, come istituzione attraverso cui viene esercitato il potere supremo sulla società, cioè come istituzione fornita della «sovranità», è una creazione moderna nata nel Rinascimento, che non esisteva nell'antica Grecia. La *pòlis* è invece la città, intesa non nel senso di agglomerato urbano, ma come un insieme di persone sufficienti ad assicurare a ciascuna le condizioni per un completo sviluppo, sia materiale che spirituale. Nell'antica Grecia essa coincideva, come estensione, con una città delle dimensioni di Atene o Sparta, inclusi i rispettivi territori, ma il concetto potrebbe anche applicarsi a società più vaste. In ogni caso il termine indica la popolazione, non il territorio né le istituzioni, e dovrebbe essere tradotto con «società politica»: per brevità lo renderemo con «città», nel senso sopra indicato.

Secondo Platone la città nasce perché i singoli individui non sono in grado, da soli, di soddisfare tutti i propri bisogni e quindi sono portati dalla loro stessa natura ad associarsi e a collaborare alla realizzazione di fini comuni. La collaborazione riesce tanto meglio quanto più si fonda sulla distribuzione dei compiti, perché ciascuno riesce a far meglio ciò a cui è più portato. Perciò, anziché provvedere tutti a procurare il cibo, a confezionare le vesti, a fabbricare le case, ecc., è meglio che alcuni procurino solo il cibo, altri solo le vesti, altri ancora solo le case, ecc.

La città risulta così formata da categorie di cittadini diverse, ciascuna delle quali svolge un compito particolare. Le categorie fondamentali individuate da Platone nella *Repubblica* sono tre: quella dei **produttori** (contadini, artigiani, commercianti), che hanno il compito, appunto, di produrre i beni materiali necessari alla sopravvivenza della città intera; quella dei **custodi** (o **guerrieri**), che hanno il compito di assicurare la difesa della città dai nemici esterni e l'ordine al suo interno; quella dei **governanti**, che hanno il compito, appunto, di governare, cioè di guidare l'intera città alla realizzazione del suo bene, il quale poi coincide con quello dei singoli cittadini ed è, come insegnava Socrate, virtù e felicità insieme. La città funziona bene e la si può chiamare «giusta», quando ciascuna di queste tre categorie svolge bene il proprio compito, perciò la risposta alla domanda «che cos'è la giustizia», riferita alla città, è «che ciascuno svolga



il proprio compito». E poiché lo svolgere bene il proprio compito è, per ciascuno, la sua virtù, si può dire che la giustizia è la somma di tutte le virtù.

### Le parti dell'anima

Sempre nella *Repubblica* Platone, dopo avere definito che cos'è la giustizia per la città, torna a parlare dell'uomo, cioè applica all'uomo la definizione di giustizia data per la città. La giustizia, come già era stato detto nel *Gorgia*, è la salute dell'anima, cioè il suo bene, la sua virtù; ma anche l'anima, come la virtù, è costituita, secondo Platone, di tre parti: la cosiddetta **anima concupiscente**, o appetitiva, dove hanno sede i vari desideri (di mangiare, di bere, dei piaceri sessuali); la cosiddetta **anima irascibile**, o impulsiva, dove hanno sede gli slanci, gli impulsi, sia verso il bene che verso il male; e la cosiddetta **anima razionale**, o intellettuale, dove ha sede la ragione, cioè la capacità di conoscere e di valutare.

Per ciascuna di queste tre parti dell'anima esiste una diversa virtù, cioè una diversa perfezione, o eccellenza: la virtù dell'anima concupiscente è la **temperanza** (o continenza), cioè il saper tenere a freno i desideri; quella dell'anima irascibile è la **fortezza** (o coraggio), cioè il saper vincere gli ostacoli alla realizzazione del bene; quella dell'anima razionale è la **sapienza** (o saggezza), cioè il saper conoscere e valutare che cosa è il bene. Quando ciascuna di queste parti realizza la propria virtù, allora l'anima nel suo complesso è giusta e si ha la **giustizia** del singolo uomo.

Si trovano così teorizzate da Platone quelle che in seguito furono dette le quattro virtù cardinali, o naturali. Rispetto a Socrate si nota un progresso, nel senso che non siamo più in presenza di una sola virtù, la scienza, o sapienza, né è più sufficiente sapere il bene per riuscire a farlo, ma oltre alla sapienza sono necessarie anche la forza e la temperanza. Platone evidentemente si è reso conto dell'esistenza nell'uomo di impulsi e desideri contrari alla ragione, cioè ha scoperto i conflitti psichici: questo è il senso della sua teoria delle parti dell'anima.

La stessa dottrina compare nel *Fedro*, dialogo dedicato al tema dell'amore, dove Platone paragona l'anima dell'uomo ad una coppia di cavalli alati, guidati da un auriga. Uno dei due cavalli è docile, e rappresenta l'anima irascibile, l'altro è invece selvaggio, e rappresenta l'anima concupiscente, mentre l'auriga rappresenta l'anima razionale. L'auriga cerca di guidare l'anima verso il cielo, che è la sua dimora naturale, mentre il cavallo selvaggio cerca di trascinarla verso la terra, e il cavallo docile segue ora il primo, ora il secondo. Quando prevale il cavallo selvaggio, come nel caso, appunto, dell'amore passionale, l'anima precipita in un corpo materiale e rischia di andare incontro ad una serie di successive incarnazioni in uomini sempre più spregevoli. Il bene dell'uomo consiste dunque nell'obbedire alla ragione e nel resistere alle passioni: qui Platone delinea dunque un'etica di tipo ascetico e rigoristico, consistente nella disciplina delle passioni (*askesis* significa «esercizio») e nella dedizione alle attività puramente spirituali.

Una dottrina analoga troviamo infine nel *Timeo*, dialogo della vecchiaia, dove Platone afferma che l'anima razionale ha sede nella testa, cioè nel cervello, quella irascibile nel petto, vicino al cuore, e l'anima concupiscente nell'addome. In questo dialogo però egli afferma che la virtù consiste nello stabilire un'armonia fra le varie parti dell'anima e fra la stessa anima nel suo complesso ed il corpo, attenuando in tal modo il rigorismo dell'etica esposta in precedenza. È interessante, poi, l'attribuzio-

ne all'anima concupiscente della capacità di sognare e di prevedere, nel sogno, il futuro («divinazione»); alla ragione spetta quindi il compito di interpretare il significato di queste divinazioni fatte nei sogni. Alcuni hanno visto in questa dottrina, non senza motivo, un precorrimento della moderna psicanalisi, o analisi dell'inconscio.

### La città perfetta e le sue degenerazioni

Sempre nella *Repubblica*, dopo aver definito la giustizia per la città e per il singolo uomo, Platone indica le condizioni per realizzarla, le quali riguardano anzitutto la città, dal cui bene dipende anche il bene del singolo. Queste sono essenzialmente due: la prima è sostanzialmente l'**abolizione della famiglia** e la seconda è l'**affidamento del potere** ai filosofi. Quanto alla prima, Platone sostiene che uomini e donne devono essere in tutto alla pari, cioè devono ricevere una stessa educazione, sia nel corpo (esercizi ginnici a corpo nudo in promiscuità, al fine di prepararsi alla guerra) che nell'anima (musica e varie scienze, specialmente matematiche); quindi che nessuno deve avere proprietà private, ma tutti i beni devono essere messi in comune e diventare proprietà della città; infine che non devono esistere coppie fisse di uomo e donna, dedite ciascuna alla crescita e all'educazione dei propri figli, ma tutti gli uomini e tutte le donne devono vivere insieme e tutti i figli devono essere allevati e educati in comune, in modo che nessuno sappia quali sono i propri figli, ma ciascun genitore consideri propri figli tutti i figli e ciascun figlio consideri propri genitori tutti i genitori. Le nozze, cioè gli accoppiamenti periodici tra uomini e donne, saranno decise dai governanti secondo criteri di interesse comune (scelta di *partners* appropriati per ottenere la prole migliore possibile).

Questa concezione, che viene considerata la prima forma di «comunismo», non è dettata da motivi materialistici, quali la preminenza del fattore economico su ogni altro valore o la ricerca della libertà sessuale, ma dalla rigida sottomissione di ogni interesse particolare al bene della città, ossia dal timore che la valorizzazione della famiglia (coppia fissa e proprietà privata) possa nuocere all'unità della città, dando occasione a tendenze particolaristiche (l'interesse della famiglia). In ogni caso Platone ritiene che essa debba valere solo per la categoria dei guerrieri e per quella dei governanti, che sono una piccola parte della città, ma non per quella dei produttori, che sono invece la parte più numerosa.

È evidente che, in questa concezione, Platone aveva presente il modello di Sparta, dove la città era divisa fra una casta di guerrieri (gli Spartiati), che praticamente vivevano in comune, e una popolazione sottomessa alla prima (gli Iloti ed i Perieci), dedita alle attività produttive, cioè al lavoro manuale. Egli tuttavia la estremizza, portandola ad un livello di **utopia** di cui è perfettamente consapevole. Più volte, infatti, Platone afferma che una simile città non è interamente realizzabile (cioè è un' *utopia*, dal greco *ou*, non, e *tòpos*, luogo: una cosa che non esiste in nessun luogo), ma tuttavia serve egualmente come modello a cui tendere, per avvicinarsi il più possibile.

L'altra condizione per la realizzazione della città giusta, cioè perfetta, è che il governo venga affidato ai filosofi. Con questo termine Platone intende non coloro che noi consideriamo filosofi, quali furono per esempio i presocratici o i sofisti, ma coloro che sanno il bene e dunque sono saggi e virtuosi: il vero modello di filosofo, e quindi di uomo politico, è per lui Socrate. Solo coloro che sanno il bene, infatti, possono governare, cioè guidare al bene anche gli altri, rendere tutti virtuosi e quindi felici.



Probabilmente l'idea di affidare il governo ai filosofi venne a Platone dalla conoscenza della comunità pitagorica di Taranto, dove effettivamente Archita ed i suoi discepoli detenevano il governo della città. Platone cercò di realizzarla quando si recò a Siracusa e tentò di educare alla filosofia il tiranno Dionisio il Giovane, per farne un filosofo al governo. Allo stesso scopo egli fondò l'Accademia, che, come abbiamo visto, era essenzialmente una scuola per preparare governanti formati alla filosofia.

Nella *Repubblica* Platone afferma che i filosofi, i futuri governanti, si formano mediante la scelta dei migliori, cioè dei più dotati intellettualmente, tra i guerrieri e mediante una lunga e complessa opera di educazione, la quale prevede, oltre alla ginnastica ed alla musica, comuni a tutti i guerrieri, dieci anni di studio della matematica (aritmetica, geometria piana, geometria solida, astronomia e scienza dell'armonia), cinque anni di studio della dialettica, cioè della filosofia, e quindici di tirocinio pratico al fianco dei governanti già in servizio. Chi si rifiutasse, dopo una simile educazione, di dedicarsi all'attività politica e di governo, dovrà esservi costretto.

Anche la città perfetta, o ideale, o utopistica, è esposta, come l'uomo giusto, al pericolo di degenerare, e le varie possibili degenerazioni di essa sono descritte da Platone nella *Repubblica* con una trattazione che è una vera e propria analisi delle varie costituzioni politiche e delle rispettive crisi (le rivoluzioni), improntata a uno spirito tutt'altro che utopistico, ma anzi realistico.

La prima degenerazione della città perfetta è la **timocrazia**, ovvero il governo basato sull'onore (*timè*), che si produce quando i governanti preferiscono all'amore per la sapienza, cioè alla filosofia, l'amore per gli onori, cioè l'ambizione: in pratica quando il governo passa dai filosofi ai guerrieri. Ad essa corrisponde un certo tipo di uomo degenerato, quello in cui domina l'anima irascibile anziché l'anima razionale. La seconda degenerazione, peggiore della precedente, è l'**oligarchia**, ovvero il governo dei pochi (*oligoì*), che si produce quando all'amore per gli onori subentra l'amore per il denaro: in pratica quando il governo passa dai guerrieri ai produttori più ricchi. Ad essa corrisponde l'uomo in cui domina l'anima concupiscente. La terza degenerazione, ancora peggiore, è la **democrazia**, il governo del popolo (*dèmos*), che si ha quando i poveri si ribellano ai ricchi e si impadroniscono del potere: ciò, per Platone, è sinonimo di anarchia, ossia di disordine, di mancanza di disciplina, di disobbedienza alle leggi. Il giudizio che l'aristocratico (e socratico) Platone dà della democrazia è dunque negativo.

Ma peggiore di tutte è la quarta degenerazione, cioè la **tirannide**, che si produce quando uno dei capi del popolo si impadronisce da solo del potere e lo esercita unicamente nel proprio interesse, cioè per soddisfare tutti i propri desideri, nel modo più irrazionale e vizioso. Il tiranno è infatti, per Platone, il peggiore tra gli uomini, l'opposto esatto del filosofo, cioè di Socrate. Egli è anche il più infelice, perché è schiavo dei suoi desideri ed è condannato a vivere nella brama più insaziabile, e quindi sempre insoddisfatta, e nel terrore continuo di essere ucciso dai suoi sudditi.

### Gli ultimi sviluppi del pensiero politico

Platone continuò a scrivere di politica anche dopo la composizione della *Repubblica*, a riprova del fatto che questo restò il suo interesse principale per tutta la vita. Dopo la prima delusione provata a Siracusa egli scrisse il *Politico*, dialogo in cui delinea, come dice il titolo, quale deve essere il perfetto uomo politico, cioè il

governante della città. Questi, secondo Platone, è colui che possiede la scienza del governare, detta anche «scienza regale», la quale stabilisce come si debba governare qualsiasi comunità, dalla famiglia alla città. In particolare il politico è come un abile tessitore, che sa intrecciare i diversi elementi di cui è composta la città, secondo la «giusta misura»: la scienza politica è pertanto un'arte della misura e il politico è un buon misuratore o, come diciamo oggi, un moderatore (*modus* in latino significa misura).

Il politico non ha bisogno di leggi, le quali contemplanò sempre casi generali e non possono prevedere le situazioni particolari: queste ultime possono essere invece valutate e risolte dal politico in virtù della sua scienza. Come si vede, la complessa utopia della *Repubblica* qui è in parte abbandonata: in particolare lo sono la rigida distribuzione dei cittadini in tre categorie ed il cosiddetto comunismo di averi e famiglie.

Nel *Politico*, infine, Platone classifica i diversi tipi di costituzione, cioè di ordinamento della città, basati sulle leggi, pur ritenendoli tutti inferiori al governo esercitato dal buon politico senza bisogno di leggi. Essi sono sei, di cui tre basati sul rispetto delle leggi e quindi buoni, e tre derivati dalla violazione delle leggi e dunque cattivi: i tre buoni sono la **monarchia**, o governo di uno solo (*mònos*), l'**aristocrazia**, o governo dei pochi (letteralmente dei migliori, *àristoi*), e la **democrazia**, o governo dei molti (letteralmente del popolo, *dèmos*); i tre cattivi sono la **tirannide**, che è una monarchia senza alcun rispetto delle leggi, l'**oligarchia**, che è il governo di pochi (*olìgoi*), ma non dei migliori, e di nuovo la **democrazia**, cioè il governo dei molti nella violazione delle leggi, per il quale Platone non dispone di un nome diverso a seconda che voglia indicare la forma buona o quella cattiva. La costituzione migliore di tutte è la monarchia, o **regno**, perché più si avvicina al governo del buon politico, e la peggiore di tutte è la tirannide. Questa classificazione dei sei tipi di costituzione deriva da Erodoto, ma fu Platone a trasmetterla a tutto il pensiero successivo.

Un ulteriore allontanamento dall'utopia della *Repubblica* si ha nelle *Leggi*, ultimo dialogo di Platone. Qui il filosofo dichiara esplicitamente di non volersi più occupare della «città perfetta», ma di trattare soltanto della «città seconda», cioè di quella tra le città realizzabili nella storia che più si avvicina alla città perfetta. La «città seconda» dovrà essere governata dalle **leggi** e l'intero dialogo è dedicato all'illustrazione di quali devono essere le leggi migliori, in ciò allontanandosi dal *Politico*, che proponeva il governo del buon politico basato sulla scienza, senza alcun bisogno di leggi. La costituzione migliore, secondo le *Leggi*, è quella che sa riunire ciò che di più valido c'è in ciascuno dei tre tipi tradizionali di costituzione, ossia l'elemento caratteristico del regno, che è la concordia (o l'unità), l'elemento caratteristico dell'aristocrazia, che è la saggezza, e l'elemento caratteristico della democrazia, che è la libertà. Si avrà così una **costituzione mista**, simile a quelle di Creta e di Sparta, dove è presente un potere di tipo monarchico (il re), un potere di tipo aristocratico (il consiglio, o senato), ed un potere di tipo democratico (l'assemblea del popolo).

Anche questa dottrina sarà destinata ad avere grande fortuna nel pensiero politico successivo (in particolare essa sarà ripresa a Roma da Cicerone). La propensione di Platone per una costituzione di tipo aristocratico, che contrassegnava già la *Repubblica*, rimane tuttavia anche nelle *Leggi*, dove egli stabilisce che la maggior parte dei poteri da esercitarsi nella «città seconda» sia affidata a un «consiglio notturno» di saggi, così chiamato perché questi devono riunirsi e deliberare di notte, in modo da non essere visti, né quindi influenzati, da alcuno.

### 3 LA DOTTRINA DELLE IDEE

Abbiamo visto che l'intento fondamentale della filosofia platonica è la politica, cioè che la filosofia è da Platone concepita essenzialmente come quel sapere che consente di governare bene gli uomini. Ma qual è il contenuto di questo sapere? Che cosa bisogna sapere per poter essere buoni politici? In che consiste quel bene, la cui conoscenza è indispensabile per governare? La risposta a queste domande è data dalla cosiddetta «dottrina delle idee», la più celebre e la più caratteristica dottrina di Platone, il contrassegno più chiaro di ogni autentica forma di platonismo. Essa è esposta in quasi tutti i dialoghi di Platone, ma subisce un'evoluzione da una fase iniziale, corrispondente ai dialoghi ancora socratici, a una più matura, corrispondente ai dialoghi della maturità, infine ad una crisi e a una trasformazione, corrispondente ai dialoghi della vecchiaia.

#### Origine della dottrina delle idee

Socrate si domandava «che cos'è» la virtù, cioè cercava il «che cos'è», l'universale, l'essenza, ma non giungeva a una conclusione positiva; Platone riprende la domanda socratica e vi dà anche una risposta: il «che cos'è» è l'**idea**. Col termine «idea» non dobbiamo intendere una nozione, una rappresentazione mentale, cioè un pensiero contenuto nella nostra mente, come comunemente si suppone nel linguaggio moderno. Esso è un termine greco che deriva, come il suo sinonimo *èidos*, dal verbo *idèin*, che significa «vedere»; perciò l'*idea*, o *èidos*, è ciò che si vede, l'aspetto visibile, la forma. Qui, ovviamente, si tratta non del vedere dei sensi, ma del vedere proprio della mente, dell'intelletto. Perciò l'idea è propriamente l'oggetto dell'intelletto, la **forma intelligibile**.

Fino a questo punto Platone non aggiunge nulla di nuovo a quanto aveva detto Socrate parlando del «che cos'è», cioè dell'essenza, se non la convinzione che tale essenza, ossia l'idea, è effettivamente conosciuta, mentre Socrate riteneva di non conoscerla. La novità, rispetto a Socrate, interviene nel momento in cui Platone afferma che l'idea non è solo l'essenza, ossia l'elemento unico ed identico, universale, presente in molte realtà particolari, per esempio in molte azioni esprimenti una stessa virtù, bensì essa è anche il **modello**, l'esemplare perfetto, il *paràdeigma* (questo è il termine greco da lui usato, che significa appunto «modello»), delle realtà particolari, e quindi è una realtà essa stessa, diversa dalle realtà particolari, anzi separata da queste, come il modello è in genere separato dalle cose che gli rassomigliano, ed avente nel grado più alto il carattere comune a tutte, come è in genere proprio di ogni modello.

Questo passaggio dalla posizione socratica a quella tipicamente platonica appare chiaro nell'*Eutifrone*, che è un dialogo giovanile, ancora «socratico», in cui però Platone fa già emergere la sua concezione dell'idea. Infatti illustrando la domanda rivolta da Socrate all'indovino Eutifrone, «che cos'è la santità?», Platone dice che con tale domanda l'uomo non tende a conoscere singole azioni sante, cioè casi particolari di santità, ma «quella tale idea del santo per cui tutte le azioni sante sono sante», per potersene servire «come di modello», al fine di riconoscere come sante le azioni che le assomigliano e come non sante quelle che non le assomigliano. Qui è evidente che l'idea non è più soltanto l'essenza universale, ma è il modello stesso delle azioni sante, cioè una realtà, la quale è causa della santità di tutto ciò che è santo ed è **cri-**

terio per riconoscerlo come tale, in quanto è essa stessa la realtà più santa di tutte, cioè la santità perfetta.

Questa natura dell'idea come realizzazione perfetta di un determinato carattere posseduto da molte cose in modo imperfetto, risulta ancora più chiara in un dialogo della maturità, il *Fedone*, dove Platone prende come esempio di idea l'«uguale».

Quando noi diciamo che due realtà sensibili, per esempio due triangoli da noi disegnati sulla sabbia, sono uguali, diciamo qualcosa che è vero solo approssimativamente, perché in realtà i due triangoli che noi vediamo non sono proprio esattamente uguali. Dunque tra le realtà sensibili nessuna è perfettamente uguale a un'altra. Eppure noi, facendo matematica, parliamo di realtà perfettamente uguali, per esempio diciamo quali condizioni devono essere realizzate affinché due triangoli siano uguali (essere uguali un lato e due angoli, o due lati ed un angolo, ecc.). Dunque esiste un «uguale in sé», cioè un uguale perfetto, diverso da tutti gli uguali sensibili, che sono uguali in modo imperfetto, il quale è l'uguale di cui si occupa la matematica, ossia la vera scienza degli uguali: questa è l'**idea dell'uguale**.

Come si vede, dunque, l'idea non è solo modello in senso etico, cioè esemplare perfetto di virtù, ma anche modello in senso scientifico (o «epistemologico», da *epistème* che in greco significa scienza). Essa è, insomma, condizione sia di perfezione morale che di esatta conoscenza scientifica, cioè di scienza.

Quest'ultima caratteristica delle idee è chiaramente sottolineata da Platone in un altro dialogo giovanile, il *Cratilo*, intitolato al discepolo di Eraclito il quale affermava che tutto scorre e perciò non è possibile immergersi nemmeno una volta nello stesso fiume. In esso Platone afferma che le realtà sensibili cambiano continuamente, cioè non sono mai allo stesso modo, non sono mai identiche a se stesse e che, di conseguenza, di esse non è possibile avere scienza.

Come si può infatti sapere quale è o come è una certa cosa, se questa non sta mai ferma e, appena viene presa in considerazione, subito cambia e diventa diversa da quella che era un attimo prima? Eppure noi, prosegue Platone, abbiamo alcune conoscenze scientifiche, per esempio abbiamo delle conoscenze di matematica (aritmetica, geometria, ecc.), della cui scientificità nessuno dubita.

Evidentemente Platone poteva dire questo perché al suo tempo, come vedremo, la matematica si era già sviluppata al punto da essere una vera scienza, in particolare la geometria aveva già raggiunto la forma perfetta che sarebbe passata alla storia come «geometria euclidea». Dunque, se esistono delle vere e proprie scienze e se delle realtà sensibili non ci può essere scienza, a causa del loro continuo mutare, ci dovranno essere altre realtà, diverse da quelle sensibili, e cioè esenti da mutamento, le quali saranno gli oggetti delle vere e proprie scienze. Queste realtà non sensibili, ma intelligibili, non mutevoli, ma immutabili, conclude Platone, sono le idee. Le idee pertanto si configurano come **realtà universali e immutabili**, distinte da quelle sensibili e modello di esse, aventi in grado perfetto i caratteri che accomunano tra di loro le realtà sensibili della stessa specie.

### La dottrina delle idee nei dialoghi della maturità

Abbiamo già visto come nel *Fedone* Platone dimostri l'esistenza delle idee prendendo come esempio l'uguale. In questo stesso dialogo egli afferma che esistono molte altre idee, per esempio l'idea della bellezza, o bello in sé, l'idea della gran-

dezza, o grande in sé, tutte immutabili e oggetto di conoscenza razionale, e che le realtà sensibili hanno le caratteristiche espresse perfettamente dalle rispettive idee in quanto **partecipano** di queste. Ad esempio le cose belle sono belle in quanto partecipano del bello in sé e le cose grandi sono grandi in quanto partecipano del grande in sé. «Partecipare» qui significa avere qualcosa in comune, ma in modo derivato: le cose belle hanno in comune col bello in sé la bellezza, nel senso che la bellezza deriva loro dal bello in sé, perché la causa della bellezza è in quest'ultimo.

Una stessa realtà sensibile può partecipare di più idee, anche tra loro opposte, per esempio una stessa cosa può essere più grande di un'altra, perché partecipa dell'idea della grandezza, e più piccola di un'altra ancora, perché partecipa dell'idea della piccolezza. Un'idea, invece, non può partecipare della sua opposta, per esempio l'idea della grandezza non può partecipare dell'idea della piccolezza. Ciò significa che per Platone l'idea della grandezza è essa stessa grande e perciò non può partecipare dell'idea della piccolezza, cioè essere essa stessa anche piccola.

Un'altra tesi esposta nel *Fedone* è che le idee vengono conosciute dall'anima, in quanto dotata di pensiero, cioè di intelletto, ma non in questa vita, dove l'anima è unita a un corpo, perché nessuna delle realtà che incontriamo in questa vita, ossia che conosciamo con i sensi, è universale, immutabile e perfetta come lo sono le idee. Dunque bisogna ammettere che l'anima abbia conosciuto le idee prima di unirsi al corpo, cioè prima della nascita, e che la conoscenza che noi ne conserviamo in questa vita, quando esercitiamo una scienza (per esempio la matematica), sia in realtà una **reminiscenza**, cioè un ricordo di cose conosciute in precedenza. Del resto già nel *Menone* Platone aveva mostrato che uno schiavo può giungere da solo a scoprire il teorema di Pitagora senza averlo appreso in questa vita, proprio perché ne conserva il ricordo da una condizione precedente.

La stessa dottrina viene ripresa nella *Repubblica*, dove la conoscenza delle idee è precisamente la scienza che devono possedere i filosofi per poter governare bene. Ecco quindi saldarsi l'intento politico con la dottrina delle idee. I filosofi, spiega Platone, sono coloro che possiedono la vera scienza, la quale, per essere tale, deve avere per oggetto la vera realtà, il vero essere, cioè l'essere immutabile, vale a dire le idee. Ciò che muta, infatti, non è propriamente, nel senso che non continua ad essere ciò che è, ma, appunto, muta. La realtà sensibile, dunque, in quanto muta, non è il vero essere, e non è nemmeno pienamente conoscibile: essa è una specie di via di mezzo tra l'essere e il nulla, e la conoscenza che si ha di essa non è vera scienza (*epistème*), bensì una via di mezzo tra la scienza e l'ignoranza, cioè opinione (*dòxa*).

Ma nella *Repubblica* Platone arricchisce la dottrina delle idee di un aspetto importante. Egli infatti afferma che c'è un'idea suprema, che è causa di tutte le altre, l'**idea del bene** (o il Bene, che indichiamo con la maiuscola proprio per esprimere questo suo primato nei confronti di ogni altra realtà). Per illustrare la natura di questa idea suprema, Platone ricorre al paragone con il sole. Come il sole è causa della realtà sensibile, in quanto con la sua luce rende visibili tutte le cose e col suo calore le nutre e le fa vivere, così l'idea del bene è causa delle realtà intelligibili, cioè di tutte le altre idee, in quanto le rende intelligibili, cioè è causa della loro conoscibilità, e le fa essere quello che sono, cioè è causa della loro essenza e della loro esistenza. Essa perciò è «al di là dell'essere», cioè al di sopra di quel vero essere che è costituito dalle idee, in quanto le «trascende per dignità e potenza» («trascendere» significa andare oltre, dal latino *trans-scendere*, e quindi stare sopra). Essere filosofi, dun-

que, significa soprattutto conoscere l'idea del bene, perché questa è il supremo oggetto della scienza, ed è questo il motivo per cui i filosofi devono governare: sapendo, infatti, il Bene, essi sono in grado di giudicare in tutti i casi quali cose sono buone e quali non lo sono, e pertanto di guidare tutti gli uomini alla virtù ed alla felicità. Ecco il significato politico della stessa dottrina delle idee, la più peculiare fra tutte le dottrine di Platone.

Ma, indipendentemente dalle sue applicazioni etiche e politiche, l'idea del bene si configura anche come il principio assoluto (*ab-solutus*, cioè sciolto da ogni altra cosa, indipendente da tutto) della realtà. Essa è infatti causa delle idee, le quali sono a loro volta causa delle realtà sensibili.

Si può dire, pertanto, che con la dottrina dell'idea del bene Platone si riallaccia alla ricerca di un principio supremo inaugurata dai primi filosofi. A differenza di questi, o almeno dei primi tra essi (gli ionici, Eraclito), che consideravano il principio come immanente a tutte le cose di cui era principio (dal latino *in-manere*, cioè «rimanere dentro, essere interno»), Platone lo concepisce come trascendente, cioè come esterno, come separato da esse.

Questo carattere di trascendenza e il fatto di essere causa di tutte le cose potrebbero far assomigliare l'idea del bene di Platone al Dio di cui parla la Bibbia. In realtà, però, i due principi in questione sono diversi, pur avendo in comune la trascendenza e la causalità nei confronti di ogni cosa. L'idea del bene, infatti, non è concepita come una persona, cioè come un soggetto capace di intendere e di volere, come un essere intelligente, bensì è soltanto oggetto di intellesione, essere intelligibile. Proprio per questo la causalità che essa esercita nei confronti delle cose non è concepita da Platone come un atto di creazione, ovvero come un atto volontario, libero, consapevole: essa è solo una dipendenza eterna ed immutabile, come la dipendenza di un teorema geometrico dagli assiomi o dai postulati a partire dai quali esso viene dimostrato.

Un ulteriore elemento viene aggiunto alla dottrina delle idee nel *Convito*, dove Platone, illustrando l'amore per le cose belle, spiega che colui che ama veramente il bello comincia anzitutto con l'amare un bel corpo, poi passa ad amare il bello che è comune a tutti i corpi, poi ancora passa dall'amore per la bellezza del corpo all'amore per la bellezza dell'anima – in quanto la bellezza dell'anima è più bella della bellezza del corpo –, infine giunge ad amare il bello in sé, ovvero l'idea stessa del bello. Colui che ama e contempla il bello in sé, conclude Platone, diventa egli stesso buono, cioè virtuoso, e quindi felice. Dunque la felicità suprema dell'anima consiste nella contemplazione dell'idea del bello, che poi è tutt'uno con l'idea del bene, in quanto per i Greci bello e bene erano pressoché sinonimi e venivano espressi dalla stessa parola: *kalokagathòs*, che significa bello, *kalòs*, e buono, *agathòs*.

Si chiarisce così il significato dell'etica ascetica esposta da Platone nel *Gorgia* e nel *Fedro*: la parte razionale dell'anima tende a portare tutta l'anima verso l'alto perché lassù, anzi – dice Platone – «nel luogo iperuranio» (sopra, *hypèr*; il cielo, *ouranòs*), hanno sede le idee. Si tratta, evidentemente, di una metafora mirante a esprimere la trascendenza delle idee nei confronti delle realtà sensibili. Solo nella contemplazione delle idee, infatti, l'anima realizza la propria felicità. Ecco perché il filosofo non deve temere la morte, ma anzi deve desiderarla come ciò che gli darà la possibilità di tornare a contemplare le idee, senza più l'ostacolo del corpo.



### Crisi e trasformazione della dottrina delle idee nei dialoghi della vecchiaia

La dottrina platonica delle idee, originale e grandiosa come l'utopia politica della *Repubblica* (la città perfetta è, in fondo, l'idea della città, cioè la città ideale), andava incontro, non meno di quest'ultima, a una serie di aporie, cioè di difficoltà, di obiezioni, di problemi. Di queste, come di quelle della sua utopia, si rese conto Platone stesso, il quale anzi le espone nel *Parmenide*, stabilendo con questo dialogo, come qualcuno ha detto, «il record dell'onestà intellettuale», perché è sommamente onesto il filosofo che indica egli stesso le possibili obiezioni alla sua dottrina.

Nella prima parte del *Parmenide*, che fu scritto subito dopo la *Repubblica* e quindi anche dopo gli altri dialoghi della maturità, il filosofo prende atto che una formulazione coerente della dottrina delle idee conduce ad ammettere un'idea per ciascuna specie di cose, non solo dunque di cose nobili come la virtù o gli oggetti della matematica, ma anche di cose ignobili, il che è abbastanza assurdo, perché l'idea, in quanto modello, è espressione di perfezione.

Quindi denuncia le difficoltà a cui va incontro il rapporto di **partecipazione** tra le idee e le cose sensibili: se, infatti, le idee sono separate dalle cose, e tuttavia le cose devono partecipare di esse, le idee, in quanto partecipate dalle cose, e dunque in qualche modo presenti in queste, finiranno con l'essere separate da se stesse, il che è evidentemente assurdo.

Ma Platone denuncia anche le difficoltà a cui va incontro la stessa **separazione** tra le idee e le cose: se, infatti, ogni volta che molte cose hanno in comune un certo carattere, si deve ammettere l'esistenza di un'idea separata da esse, avente anch'essa quel carattere, allora, per la stessa ragione, quando ci si accorge che le cose hanno in comune con l'idea quello stesso carattere, si dovrà ammettere un'altra idea, separata sia dalle cose che dalla prima idea, avente anch'essa quel carattere, e così si andrà all'infinito, il che è evidentemente assurdo (questa obiezione sarà ripresa, come vedremo, da Aristotele col nome di «terzo uomo»).

Infine Platone denuncia anche le difficoltà che dalla separazione delle idee derivano alla **conoscenza** di esse da parte dell'anima, la quale, in quanto si muove, fa parte del mondo del divenire e dunque rimane estranea al mondo delle idee, rischiando di non poterle nemmeno conoscere.

Queste difficoltà, tuttavia, non sono tali da indurre Platone ad abbandonare la dottrina delle idee. Egli piuttosto la trasforma, così come aveva fatto con la dottrina politica della *Repubblica*, e la nuova formulazione della dottrina delle idee viene esposta negli ultimi dialoghi. Anzitutto nella seconda parte dello stesso *Parmenide*, dove, pur non parlando esplicitamente delle idee, Platone espone una tesi che probabilmente deve essere applicata alle idee. Egli critica l'essere assolutamente uno di Parmenide, mostrando che l'uno non può stare senza i molti e i molti non possono stare senza l'uno. Ciò significa che ciascuna idea è **insieme un'unità e una molteplicità**: l'unità è data dalla sua universalità, cioè dall'identità del carattere che essa esprime, mentre la molteplicità è data dalla partecipazione ad essa di molte cose e forse anche dalla sua stessa partecipazione ad altre idee. In tal modo sembra entrare a far parte di ciascuna idea un rapporto intrinseco e costitutivo con le cose e con le altre idee.

Ma la nuova dottrina è esposta con chiarezza soprattutto nel *Sofista*, dialogo posteriore al *Parmenide*. In esso, definendo i sofisti come coloro che, in quanto venditori di una sapienza solo apparente, dicono il falso, Platone mostra come il falso non sia

un semplice non essere (nel qual caso non esisterebbe nemmeno), ma sia una realtà diversa dall'essere, cioè sia il «diverso» (dire il falso significa infatti dire che le cose stanno diversamente da come stanno in realtà). La scoperta del «diverso» permette a Platone di affermare che ciascuna idea, in quanto è, partecipa dell'essere, in quanto è identica a se stessa, partecipa dell'identico, e in quanto è diversa dalle altre, partecipa del diverso. **Essere, identico e diverso** risultano così essere tre «generi», o idee generalissime, delle quali partecipano tutte le altre idee.

Ad essi poi si aggiungono altri due generi, cioè il **moto** e la **quiete**, quando Platone si rende conto che, oltre alle idee, che sono immutabili e perciò partecipano della quiete, si deve ammettere che faccia parte dell'essere, cioè della vera realtà, anche l'anima, in quanto essa conosce le idee: ma l'anima è vita, quindi moto, perciò dell'essere partecipa anche il moto. Si avranno così cinque «sommi generi», cioè essere, identico, diverso, quiete e moto.

In tal modo l'essere non è più limitato al solo mondo delle idee, cioè alla realtà immutabile (come sostenevano, afferma Platone, gli «amici delle idee», alludendo probabilmente alla precedente formulazione della sua stessa dottrina), ma si arricchisce e, per così dire, si dinamicizza, venendo a comprendere in sé anche l'anima e costituendo in tal modo un ulteriore raccordo con la realtà sensibile.

L'essere anzi viene definito da Platone, nel *Sofista*, come capacità (*dynamis*, potenza) di agire, in quanto anima che conosce, e di patire, in quanto idee che vengono conosciute, cioè che subiscono un'azione. Le idee stesse, partecipando tanto dell'identico quanto del diverso, comunicano, per così dire, tra di loro, dando luogo a quella **comunicazione** (*koinonìa*) o «coimplicazione» (*symplochè*) di idee che rende possibile il **discorso** (*lògos*), ovvero lo stesso pensiero.

Platone infatti afferma che certe idee partecipano l'una dell'altra, come risulta dal discorso che unisce tra di loro un nome ed un verbo, i quali pure sono diversi. Quando un discorso è **vero**, cioè unisce un nome ed un verbo che indicano realtà effettivamente unite (per esempio «Teeteto siede»), ciò significa che le idee ad essi corrispondenti comunicano fra di loro; quando invece un discorso è **falso**, cioè unisce un nome ed un verbo che indicano realtà effettivamente non unite (per esempio «Teeteto vola»), ciò significa che le idee ad essi corrispondenti non comunicano fra di loro.

Grazie a questa dottrina, come si vede, Platone è in grado di superare l'aporia in cui erano rimasti impigliati i megarici, quando affermavano che non si può unire un nome con un verbo, o con un nome da esso diverso, ma bisogna formulare solo giudizi identici (per esempio «l'uomo è uomo»); con la dottrina della comunicazione, o coimplicazione, delle idee, Platone rende possibile, da un punto di vista filosofico, il discorso predicativo, cioè fatto di soggetto e predicato. Inoltre, ammettendo all'interno dell'essere, oltre all'identico, anche il diverso, e oltre alla quiete, anche il moto, egli supera definitivamente l'eleatismo (non a caso proprio nel *Sofista* egli fa dire al suo interlocutore proveniente da Elea che bisogna compiere un «parricidio», cioè confutare Parmenide), concependo l'essere non più come univoco, cioè omogeneo, ma come intrinsecamente differenziato, cioè eterogeneo.

Un ulteriore perfezionamento a questa nuova dottrina delle idee viene portato nel *Filebo*, dialogo posteriore sia al *Parmenide* che al *Sofista* e appartenente agli ultimi anni della vita di Platone. Qui il filosofo riprende la tesi degli antichi pitagorici, secondo cui principi di tutte le cose sono il **limite** (*pèras*) e l'**illimitato** (*àpeiron*), e la applica alle stesse idee, dichiarando che esse sono composte di entrambi questi principi e

perciò sono costituite ciascuna da una molteplicità che, di per sé tendenzialmente illimitata, viene limitata dal limite e si configura pertanto come un **numero**. Ciò significa, probabilmente, che ciascuna idea ne contiene in sé molte altre, le quali partecipano di essa, ed è a sua volta contenuta in altre, di cui partecipa. La natura di ciascuna idea è pertanto definita dal numero di idee che di essa partecipano e di cui essa partecipa, cioè dal posto esatto che essa occupa nella complessa rete formata da tutte le idee (un po' come la posizione di un punto è oggi definita dalle sue coordinate, latitudine e longitudine).

La stessa tesi si applica anche alle realtà sensibili, che sono anch'esse un composto di limite e illimitato, dove il limite è però costituito dalle idee di cui esse partecipano, e l'illimitato viene ad essere un principio opposto alle idee, del tutto indeterminato (quest'ultimo concetto sarà ripreso nel *Timeo*). Si può dire pertanto che tutte le cose rientrano in tre generi, il **limite**, l'**illimitato** e il **misto**, cioè l'unione dei primi due. A questi tre, però, Platone aggiunge un quarto genere, dichiarando che la mescolanza di limite e illimitato richiede una **causa**, appunto la «causa della mescolanza», che egli identifica in una «mente divina». È questo un concetto nuovo, che ricorda l'intelletto di cui parlava Anassagora e che risulta più vicino al Dio della Bibbia di quanto lo fosse l'idea del bene della *Repubblica*. Esso verrà ulteriormente ripreso e sviluppato, come vedremo, nel *Timeo*.

## 4 LA CONOSCENZA E LA DIALETTICA

### I quattro gradi della conoscenza

Alla distinzione, stabilita dalla dottrina delle idee, fra due generi di oggetti, le idee e le realtà sensibili, corrisponde in Platone una identica distinzione fra due generi di conoscenza, l'uno riguardante le idee, cioè la vera e propria **scienza** (*epistème*), e l'altro riguardante le realtà sensibili, cioè l'**opinione** (*dòxa*). Mentre la scienza, in quanto conoscenza di oggetti universali ed immutabili, è necessariamente vera, cioè non solo sa come stanno le cose, ma anche sa che esse non possono stare diversamente, e in questo senso è un sapere incontrovertibile, l'opinione, in quanto ha per oggetto realtà particolari e mutevoli, può essere tanto vera quanto falsa, cioè può essere vera in un dato momento, o relativamente a una certa situazione particolare, e falsa in un altro momento, o relativamente a un'altra situazione particolare. Ma, anche quando è vera, l'opinione non cessa di essere diversa dalla scienza.

Nel *Menone* infatti Platone paragona l'opinione vera alle statue dello scultore Dedalo, le quali erano così somiglianti alle figure viventi che sembravano sul punto di muoversi e di scappar via: altrettanto fa l'opinione che, anche quando è vera, è del tutto instabile. Invece la scienza è paragonata alle statue una volta che siano state legate, in modo da impedire che fuggano: essa infatti è stabile (*epistème* deriva da *epìstamai*, che significa «star fermo»). Si può dire pertanto, conclude Platone, che la scienza è un'opinione vera incatenata «con un ragionamento fondato sulla causalità» (la causa infatti spiega perché le cose stanno in un certo modo e non possono stare diversamente); oppure, come dice nel *Teeteto*, che la scienza è «opinione vera accompagnata da ragione».

Platone in tal modo riprende e codifica in modo definitivo la differenza introdotta da Parmenide tra la via della verità e la via dell'opinione, dandoci la prima teoria del-

la conoscenza (o gnoseologia, da *gnòsis*, conoscenza) che sia stata esplicitamente formulata nella storia della filosofia. Grazie a questa dottrina egli può confutare definitivamente il relativismo di Protagora, cioè l'affermazione che tutte le opinioni sono vere e che l'uomo è misura di tutte le cose. Se, infatti, l'uomo è misura grazie alla scienza, e non grazie all'opinione, allora esiste un criterio per distinguere il vero dal falso. Ma la scienza non è un punto di vista soltanto umano: essa ha un valore assoluto, perciò Platone dirà nelle *Leggi* che non l'uomo, ma «Dio è misura di tutte le cose».

La differenza tra scienza ed opinione per Platone è netta e incolmabile, al punto che dall'opinione come tale, cioè dalla conoscenza sensibile, non si passa direttamente alla scienza, cioè alla conoscenza intelligibile. La scienza, come abbiamo visto in precedenza, è essenzialmente **reminiscenza**, ricordo delle idee contemplate prima della nascita. Essa pertanto non deriva dalla conoscenza sensibile, la quale è soltanto occasione che suscita il ricordo. Incontrando, infatti, le cose sensibili, che assomigliano alle idee, l'anima si ricorda di queste, cioè ritrova dentro di sé, non fuori di sé, l'autentica conoscenza. Questa dottrina in seguito fu chiamata «innatismo», perché consiste nell'ammettere che la conoscenza vera sia innata, ossia per natura presente nell'uomo e in nessun modo acquisita dall'esterno.

Platone poi non si accontenta della distinzione generale fra opinione e scienza, ma distingue, in ciascuna di queste, due gradi successivi. In un celebre passo della *Repubblica* egli paragona l'intera conoscenza a una linea divisa in quattro segmenti: i primi due rappresentano la conoscenza sensibile, gli ultimi due la conoscenza razionale.

Il primo grado della conoscenza sensibile è la conoscenza delle immagini delle realtà sensibili, o «immaginazione» (*eikasìa*, da *eikòn*, «immagine»); il secondo è la conoscenza delle realtà sensibili vere e proprie, o «credenza» (*pistis*). Il primo grado, poi, della conoscenza razionale è la conoscenza delle immagini delle idee, che per Platone sono gli oggetti di cui si occupa la matematica, perciò essa viene chiamata «ragione» (*diànoia*), in quanto consiste di ragionamenti del tipo di quelli praticati nei teoremi geometrici, dove la validità della conclusione dipende da altro, cioè dalle premesse che la precedono (*dianoèin* significa pensare passando attraverso una serie di momenti successivi, pensiero discorsivo); il secondo grado è la conoscenza delle idee vere e proprie, cioè la filosofia, ed è chiamata da Platone «intellezione» (*nòesis*) o «intelletto» (*nous*), in quanto consiste nel cogliere con il pensiero una verità che non dipende da altro, che non è condizionata da una serie di passaggi precedenti. Il primo grado della conoscenza sensibile sta al secondo come il primo grado della conoscenza razionale sta al secondo, cioè in un rapporto di subordinazione, che è esattamente quello intercorrente tra l'opinione e la scienza.

Platone, sempre nella *Repubblica*, illustra la stessa dottrina mediante un altro paragone famoso, quello della **caverna**. Egli immagina infatti che un uomo, legato in fondo a una caverna sottoterra, dapprima non veda altro che le ombre di statuette proiettate su una parete dalla luce di un fuoco, scambiandole per autentiche realtà, il che corrisponde all'immaginazione; poi che il prigioniero riesca a liberarsi e, voltandosi, veda le stesse statuette che proiettano le ombre, scoprendo che esse sono più reali di queste, il che corrisponde alla credenza; indi che il prigioniero esca dalla caverna, sulla superficie della terra, e veda le immagini delle piante e degli animali riflesse dagli specchi d'acqua, il che corrisponde alla ragione; infine che alzi lo sguardo alle stesse piante e animali e addirittura al sole che li illumina, il che corrisponde all'intelletto. La caverna, ovviamente, rappresenta il mondo sensibile, di cui l'uomo è prigioniero duran-

te l'unione dell'anima con il corpo, mentre la superficie della terra rappresenta il mondo delle idee, a cui l'anima ritorna dopo essersi liberata dal corpo.

Oltre alla differenza tra opinione e scienza nel loro complesso è particolarmente interessante, nella teoria platonica della conoscenza, la differenza tra ragione ed intelletto, cioè tra la **matematica** e la filosofia.

La prima infatti, afferma Platone, parte da **ipotesi**, ovvero da presupposti, per esempio dalla definizione di numero, di punto, linea, triangolo, e ne ricava le conseguenze che ne derivano necessariamente, cioè i teoremi. La verità di questi, pertanto, non è assoluta, ma è condizionata dalla verità delle ipotesi: se queste sono false, anche le conseguenze che ne derivano sono false. Ma la matematica non è in grado di stabilire se le sue ipotesi siano vere o false: essa le considera come se fossero vere, cioè come se fossero autentici principi, senza tuttavia poterne «rendere ragione». Perciò, conclude Platone, la matematica non è una vera scienza. Invece la filosofia, che qui Platone chiama **dialettica**, parte anch'essa da ipotesi, ma non le considera come se esse fossero autentici principi, cioè è consapevole del loro carattere puramente ipotetico, e le usa soltanto come scalini, come punti di appoggio per salire fino alla conoscenza di un **principio anipotetico**, cioè di un principio autentico, dotato di verità assoluta e non semplicemente presupposta, ovvero presunta. Solo la dialettica, pertanto, è autentica scienza, cioè sapere incontrovertibile. Anzi essa è detta il «coronamento», il vertice, il fastigio, di tutte le scienze.

### La dialettica come confutazione

La concezione della filosofia come dialettica è derivata da Socrate e trova la sua spiegazione nel modo di procedere che, secondo Platone, è proprio della filosofia a differenza della matematica.

Platone parla della dialettica per la prima volta nel *Menone*, dove contrappone il modo di discutere (*dialèghesthai*) e di confutare (*elènchein*) praticato dai sofisti, che mira al successo con tutti i mezzi, anche con l'imbroglio, e perciò è **eristica**, al modo di discutere praticato tra amici, dove ciascuno difende ugualmente la propria tesi, ma solo con mezzi leciti, cioè dando risposte sincere alle domande dell'interlocutore e usando solo le premesse che questi effettivamente ha concesso in seguito alle domande che gli sono state poste. Quest'ultima è la vera dialettica, l'arte di confutare sulla base delle premesse concesse dal proprio interlocutore. Sempre nel *Menone* Platone precisa che la dialettica si serve di ipotesi, cioè di assunzioni di cui ignora la verità, e ne deduce le conseguenze, per giudicare in base a queste se l'ipotesi sia vera o falsa.

Nel *Fedone* questo procedimento viene perfezionato mediante la precisazione che la dialettica consiste nel formulare un'ipotesi circa ciò che si vuole sapere, per esempio circa la causa di una determinata realtà, e nell'esaminare quali conseguenze ne derivano: se queste sono in contraddizione fra loro, l'ipotesi deve ritenersi insostenibile, e quindi falsa; se invece le sue conseguenze non sono in contraddizione, ma in armonia fra loro, l'ipotesi può essere sostenuta. Questo, però, non basta ad assicurarci che essa sia vera: per ottenere questa assicurazione, bisognerà cercare di «rendere ragione» dell'ipotesi, cioè di vedere se essa è riconducibile a un'ipotesi più generale, ossia se è a sua volta una conseguenza di un'altra ipotesi, della cui verità si sia certi; e se anche di questa non si è certi, bisogna risalire ad un'ipotesi ancora più gene-

rale, finché non si giunga ad un punto «sufficiente», cioè ad un principio la cui verità sia stata accertata con sicurezza.

Nel *Fedone* non è detto come ci si possa accertare della verità di questo principio: ciò è detto invece nella *Repubblica*, dove Platone afferma che la dialettica, per giungere al principio anipotetico, che è poi l'idea del bene, deve «distruggere le ipotesi», cioè deve confutarle, e che non è possibile giungere al principio anipotetico se non «passando attraverso tutte le confutazioni, come in battaglia, e sforzandosi di confutare non secondo opinione, ma secondo realtà». Ciò significa che, a proposito di ciò che si vuole sapere, ad esempio «che cos'è» la giustizia, ecc., bisogna prima formulare tutte le ipotesi possibili e poi cercare di distruggerle tutte mediante autentiche confutazioni: l'ipotesi che riuscirà a resistere alla confutazione, una volta distrutte tutte le altre, sarà l'ipotesi vera, cioè il principio, che a questo punto non sarà più una semplice ipotesi, ma un autentico principio, cioè un principio non ipotetico.

L'illustrazione più ampia di questo procedimento è data da Platone nella seconda parte del *Parmenide*, dove si dice esplicitamente che la dialettica consiste nell'applicare alle idee l'argomentazione usata da Zenone di Elea a proposito delle realtà sensibili, che consisteva, come abbiamo visto, nel dimostrare una tesi (l'unità e l'immobilità dell'essere) mediante la confutazione dell'ipotesi ad essa opposta (la molteplicità e il movimento).

Solo che, aggiunge ora Platone, non basta assumere, come faceva Zenone, una singola ipotesi e dedurne le conseguenze per vedere se esse sono contraddittorie fra di loro; bisogna assumere anche l'**ipotesi opposta alla prima** e dedurne ugualmente le conseguenze per vedere se anche queste siano contraddittorie fra di loro. Qualora, infatti, ci si limiti ad una sola ipotesi, nel caso in cui le conseguenze di essa siano contraddittorie fra di loro, l'ipotesi sarà da considerare falsa, cioè confutata, ma nel caso in cui le conseguenze di essa non siano contraddittorie fra di loro, non per questo essa sarà da considerare vera, cioè effettivamente dimostrata. Solo la confutazione dell'ipotesi ad essa opposta, infatti, ci può assicurare che quella non confutata è vera.

Di questo procedimento Platone offre un esempio nel dialogo in questione, dove, per non trascurare nessuna ipotesi concernente l'Uno di Parmenide, ne formula ben otto, opposte tra loro a coppie, e di ciascuna esamina le conseguenze per vedere quando siano e quando non siano contraddittorie fra di loro.

Questa concezione della dialettica va evidentemente oltre quella di Socrate, perché non si limita alla confutazione, cioè alla dimostrazione della falsità di una tesi (al «sapere di non sapere»), ma si serve della confutazione per dimostrare la verità della tesi opposta, pervenendo in tal modo a un **vero e proprio sapere**, cioè alla filosofia come scienza.

Evidentemente Platone presuppone non solo la validità di quello che sarà chiamato il «principio di non contraddizione», che da lui viene implicitamente formulato e che impone di considerare come falso un discorso contenente delle contraddizioni, ma anche la validità di quello che sarà chiamato il «principio del terzo escluso», ossia del principio per cui, fra due tesi contraddittorie l'una rispetto all'altra, è necessario che una sia vera e l'altra sia falsa, così che, una volta individuata, mediante la confutazione, qual è quella falsa, si sa con sicurezza anche qual è quella vera. Che Platone ne fosse consapevole è provato dal fatto che egli raccomanda di passare attraverso «tutte» le confutazioni, cioè di confutare tutte le ipotesi possibili, in modo da individuare l'unica vera.



### La dialettica come unificazione e divisione

Così strutturata, la dialettica si configura come la vera e propria scienza della realtà, cioè delle idee, e Platone la precisa ulteriormente come procedimento, o **metodo** (non nel senso di discorso preliminare al sapere, ma come vero e proprio processo, o percorso, del sapere: tale è il significato, in greco, del termine *mèthodos*), per ricondurre ciascuna specie di cose molteplici all'unica idea a cui tutte partecipano, questa idea insieme con le altre idee del medesimo tipo all'idea superiore e più generale, e così via; e inoltre come procedimento inverso al precedente, cioè come divisione delle idee più generali nelle molte idee più specifiche che ad esse partecipano, queste in idee ancor più specifiche, e così via. Nel *Fedro*, infatti, Platone afferma che la dialettica è l'arte di ricondurre il molteplice all'uno (*synagoghè*), o **unificazione**, e l'arte di dividere l'uno nel molteplice (*diàiresis*), o **divisione**.

Nel *Sofista* egli riprende la stessa definizione, precisando che la dialettica consiste nel sapere **dividere per generi**, scoprendo quali idee comunicano fra loro e quali non comunicano, cioè qual è l'unità che le accomuna e quali sono le differenze che le diversificano, o anche nello stabilire che cosa c'è di identico e che cosa c'è di diverso fra le varie idee. In tal modo la dialettica si configura come una specie di classificazione generale di tutte le idee, cioè una **scienza universale**, un'autentica *summa* di tutto il sapere. Questa scienza, tuttavia, per Platone non ha nulla di straordinario, ma è semplicemente la condizione per fare discorsi veri ed evitare di fare discorsi falsi, cioè è l'arte di distinguere quali soggetti possono stare insieme con quali predicati, e quali invece non possono.

Nello stesso *Sofista* Platone offre un esempio di questo metodo classificatorio, mostrando come esso serva per definire un qualsiasi oggetto, nel caso specifico l'arte di pescare con la lenza. A tale proposito egli anzitutto distingue arti produttive e arti acquisitive, stabilendo che quella cercata è un'arte acquisitiva; poi distingue le arti acquisitive in fondate sul contratto e fondate sulla forza, e stabilisce che quella cercata è fondata sulla forza; poi distingue le arti fondate sulla forza in palesi e occulte, e stabilisce che quella cercata è occulta; poi distingue le occulte in acquisitive di esseri viventi e di esseri non viventi, e stabilisce che quella cercata è di esseri viventi, e così via. Si tratta, dunque, di una serie di divisioni per due, o **dicotomie**.

Un altro esempio viene offerto nel *Politico*, dove si tratta di definire la scienza politica. Qui le scienze vengono distinte in conoscitive e pratiche, e quella cercata rientra fra le prime; poi le conoscitive vengono divise in scienze che comandano e scienze che non comandano, e quella cercata rientra tra le prime; poi vengono distinte le scienze che comandano direttamente e quelle che comandano indirettamente, e così via.

Questo metodo riceve però un perfezionamento decisivo nel *Filebo*, dove Platone, avendo scoperto il carattere numerico delle idee, cioè il fatto che ciascuna idea ne comprende un certo numero di altre, afferma che la dialettica consiste anzitutto nel cercare la caratteristica unitaria comune ad una molteplicità di cose, cioè l'idea, ma poi anche nel vedere se questa caratteristica unitaria ne comprende a sua volta due, o anche tre, o quattro, o qualche altro numero. Per definire un oggetto non basta, insomma, dividere soltanto per due, ma può essere necessario dividere per tre o per quattro o qualche altro numero.

La dialettica è pertanto **l'arte di misurare**, ossia di stabilire il numero di idee contenute in ciascuna, determinando in tal modo esattamente l'intera struttura della

L'altro tema di trattazione mitica, inteso nel senso del mito post-scientifico, è l'**intervento del divino nella storia**. A questo proposito, nel *Politico*, Platone narra un celebre mito, secondo cui Dio farebbe girare periodicamente il mondo in un senso e poi lo abbandonerebbe a se stesso, cosicché il mondo per un altro periodo girerebbe in senso inverso: nei periodi di intervento divino l'umanità vivrebbe in una specie di età dell'oro («il tempo di Crono»), caratterizzata dalla soddisfazione di tutti i bisogni, mentre in quelli di abbandono essa vivrebbe in condizioni di penuria, di necessità e di guerra («il tempo di Zeus»). Questo mito spiegherebbe, secondo Platone, le condizioni attuali dell'umanità, che sono condizioni di guerra e pertanto richiedono un'autorità politica.

Esso si salda con un altro mito, esposto nel *Protagora*, secondo cui il progresso della civiltà umana sarebbe stato dovuto al dio Prometeo, che avrebbe rubato a Efesto (l'equivalente del latino Vulcano) il fuoco e ad Atena l'abilità tecnica per donarli agli uomini, e in questo modo sarebbero sorte le varie arti. A questi doni si sarebbero poi aggiunti il pudore e la giustizia, portati agli uomini da Ermes per incarico di Zeus, e così sarebbero sorte le città.

Si tratta, come si vede, di spiegazioni non razionali ed è significativo il fatto che Platone ricorra a questo tipo di spiegazioni non razionali, cioè non scientifiche e dunque opinabili, ogniqualvolta si trova di fronte a vicende altrimenti non dimostrabili, quali la sorte di anime singole o dell'umanità tutta intera.

Infine Platone ricorre a un discorso mitico per spiegare l'origine dell'universo: si tratta del celebre discorso contenuto nel *Timeo*, il quale però non va assolutamente confuso con gli altri miti di cui abbiamo parlato e richiede pertanto una trattazione particolare.

## 6 IL «TIMEO» E LE DOTTRINE NON SCRITTE

### Il racconto verosimile

Nel *Timeo* ci troviamo di fronte ad un completamento importante della filosofia di Platone, destinato ad avere una fortuna enorme, specialmente nella tarda antichità e nel Medioevo. Teniamo presente, però, che si tratta di un dialogo tardo, presentato da Platone stesso come posteriore alla *Repubblica* (di cui vorrebbe essere la continuazione), ma appartenente come stile ai dialoghi della vecchiaia. Il suo contenuto rivela infatti notevoli affinità col *Filebo* e con le «dottrine non scritte». Nel *Timeo* Platone fa narrare dal personaggio omonimo, identificabile col pitagorico Timeo di Locri, astronomo quasi leggendario, l'origine dell'universo, ossia quella che comunemente viene chiamata la «cosmogonia». Poiché tuttavia l'universo rientra nell'ambito del divenire, cioè della realtà sensibile, che, come sappiamo, per Platone non è vero essere, ma qualcosa di intermedio tra l'essere e il non essere, esso non può essere oggetto di vera e propria scienza, come può esserlo invece, grazie alla sua immutabilità, il mondo delle idee; perciò, afferma Platone, l'origine dell'universo sarà oggetto di un «racconto verosimile» (*eikòs lógos* o *mýthos*), ossia di un racconto non perfettamente vero, come sarebbe la scienza, e tuttavia simile al vero.

Siamo qui in presenza, come si vede, di un nuovo significato del «mito», che non è più né esposizione per mezzo di immagini di una materia dimostrabile razionalmente, né allusione ad un ambito che va oltre le possibilità della ragione, bensì trat-

Anche i singoli corpi esistenti nell'universo hanno forme matematiche: Platone attribuisce infatti a ciascuno dei quattro elementi la forma di un solido geometrico regolare (tetraedro, cubo, ottaedro e icosaedro) e suppone che tutte le cose siano state dotate di forme riconducibili a solidi geometrici, scomponibili in superfici piane, le quali a loro volta sono scomponibili in triangoli: tutto, dunque, si riduce a triangoli, cioè a superfici regolari, linee e punti. Persino gli aspetti sensibili delle cose, colori, sapori, odori, sensazioni di caldo e freddo, sono ricondotti a strutture e a rapporti di tipo matematico. Questa concezione, di indubbia origine pitagorica, sarà considerata dai fondatori della moderna fisica-matematica, in particolare da Galilei, un precorrimento di essa.

**Enti matematici,  
idee-numeri  
e principi supremi**

La dottrina del *Timeo*, oltre a trovare puntuali corrispondenze, come abbiamo visto, nel *Filebo*, rivela una tendenza dell'ultimo Platone alla matematizzazione della realtà, che trova una precisa conferma nel contenuto delle cosiddette «dottrine non scritte».

Secondo la relazione che di queste ci ha lasciato Aristotele, Platone anzitutto avrebbe ammesso l'esistenza di realtà intermedie tra le cose sensibili e le idee, identificandole con gli oggetti della matematica (numeri e grandezze geometriche). Questi sarebbero dunque dei veri e propri enti, gli **enti matematici**, esistenti fuori dalla mente umana e fatti a immagine delle idee (dottrina risultante in qualche modo anche dalla *Repubblica*). Le cose sensibili, a loro volta, sarebbero fatte a immagine degli enti matematici (dottrina risultante anche dal *Timeo*). Inoltre, sempre secondo Aristotele, Platone a un certo momento avrebbe modificato la dottrina delle idee, ponendo queste ultime in rapporto con i numeri, cioè identificando ciascuna idea con un numero o, più esattamente, riducendo tutte le idee ai primi dieci numeri. I numeri in questione, tuttavia, non sarebbero i numeri matematici, sommabili fra loro, e nemmeno le idee dei numeri (per esempio l'idea del due, l'idea del tre, ecc.), ma sarebbero idee estremamente generali, dotate di struttura numerica, dette **idee-numeri** o **numeri ideali**. Per questo gli enti matematici possono essere considerati loro immagini. È una dottrina che, per quanto oscura, sembra corrispondere esattamente alla concezione delle idee esposta nel *Filebo*.

Infine, secondo Aristotele, Platone nelle «dottrine non scritte» avrebbe fatto derivare le idee-numeri, e con esse tutte le altre cose, da due principi supremi, l'**Uno** e la **Diade indefinita**, che coincidono con i principi dei numeri ammessi dai pitagorici. L'Uno sarebbe principio nel senso che conferisce determinatezza, limitatezza, mentre la Diade sarebbe una realtà composta da due parti quantitativamente diverse l'una dall'altra (per cui sarebbe stata chiamata anche il «grande-piccolo»), aventi un rapporto reciproco del tutto indeterminato (da cui la qualifica di «indefinita»). Dall'unione dell'Uno con la Diade, attraverso cioè l'azione determinatrice esercitata dall'Uno sull'indeterminatezza della Diade, nascerebbero i numeri ideali. Ogni numero, infatti, non è altro che un rapporto determinato fra due grandezze diverse (il «grande» e il «piccolo», ovvero il «più» e il «meno»), perciò può essere considerato come il risultato dell'incontro fra quei due principi.

Non è difficile riconoscere in questa dottrina gli stessi lineamenti di quella del «limite» e dell'«illimitato» esposta nel *Filebo*, anch'essa di origine pitagorica. L'Uno e la