



## Un primo approccio alla «metafisica» di Platone

*Fernando Pascual, L.C.*

Platone può essere chiamato giustamente con il nome di «fondatore della metafisica classica»<sup>1</sup>, anche se non risulta facile stabilire quali siano state le proposte concrete di questo pensatore in ambito metafisico. Tenteremo attraverso questo lavoro, comunque, di offrire alcune indicazioni che, speriamo, possano servire per organizzare le diverse affermazioni platoniche su quanto si riferisce all'essere e alle caratteristiche fondamentali della realtà, in ordine a raggiungere un'idea della metafisica platonica.

Articoleremo queste idee in 10 momenti. Dopo una contestualizzazione storico-filosofica di Platone (1), e una breve presentazione di alcuni problemi ermeneutici (2), vedremo quale sia l'orizzonte gnoseologico-antropologico (3) che fa da cornice alla «teoria delle idee» (4) per capire la nostra modalità di conoscere il livello ideale (5). La parte centrale è dedicata alla dialettica (6,7), dopo la quale vengono offerte alcune riflessioni sulla complessa questione delle «dottrine non scritte» (8) e sulla teologia platonica (9). Termineremo lo studio con una valutazione sul posto che merita Platone nella storia della metafisica (10)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> 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 Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 2001<sup>6</sup>, 167.

<sup>2</sup> Per le citazioni in italiano è stato usato PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2001<sup>3</sup>.

## 1. Platone e il suo tempo filosofico

Platone (427-347 a.C.) trascorse la sua vita in un periodo tempestoso. Diverse guerre, dal 431 a.C., avevano provocato nella città di Atene una grave crisi politico-sociale. Dopo alcuni tentativi di pace e dopo alcune vittorie importanti, arrivò il momento della sconfitta quasi totale, nel 404 a.C., di fronte a Sparta e ai suoi alleati. In quel momento Platone aveva già avuto rapporti proficui con l'inquieto e stimolante Socrate.

Dal 404 gli eventi si susseguirono con grande celerità: la tirannide, la rivolta democratica, la condanna a morte di Socrate, la «fuga» di Platone e di altri socratici, i viaggi verso diverse città (Megara, Taranto, Siracusa), il ritorno a Atene verso il 388. Queste esperienze umane segnarono le riflessioni di Platone, non solo per i fatti e gli incontri umani in luoghi diversi dalla natia Atene, ma soprattutto per aver potuto conoscere, in alcuni casi in modo diretto, il pensiero elaborato da autori appartenenti a diverse scuole e tendenze filosofiche.

Possiamo così capire perché si dia nei Dialoghi ampio spazio alle allusioni e alle discussioni su e con filosofi di scuole filosofiche del suo tempo e del passato, un passato visto come l'inizio di un pensiero molto ricco e stimolante. Tramite queste allusioni e rimandi più o meno espliciti possiamo ricavare quali siano stati gli stimoli e gli influssi, i pensatori e le problematiche più importanti che confluiscono nella filosofia platonica. Fondamentalmente possiamo sottolineare queste presenze, partendo dalla semplice lettura dei Dialoghi:

a. Innanzitutto, è manifesta una massiccia presenza di autori del mondo cosiddetto presocratico. Alcuni di essi hanno intrapreso una ricerca sulle cause o sui principi per spiegare la realtà e per evidenziare i nessi profondi tra le diverse pluralità e tra i movimenti che sono percepibili ad un primo sguardo di ogni osservatore perspicace.

In primo luogo, hanno una forte rilevanza la presenza e la discussione di idee di Parmenide e di Zenone, che occupano un posto centrale nel *Parmenide*, nel *Teeteto* e nel *Sofista*<sup>3</sup>. I pensatori di Elea<sup>4</sup> sono considerati, in questi testi, come paradigmi di una profonda riflessione sulla realtà in chiave unitarista, il che fa nascere importanti problemi per l'elaborazione di una scienza metafisica. In modo speciale, Plato-

<sup>3</sup> Parmenide è anche menzionato due volte nel *Simposio*, una delle quali (178b), attraverso Fedro, per indicare che Eros fu il primogenito fra gli dèi.

<sup>4</sup> Senofane viene citato come uno, fra gli altri, dei precursori di questa scuola (cf. *Sofista* 242d).

ne sottolinea come il modo di far filosofia degli eleati non sia in grado di elaborare risposte adeguate quando si tratta di parlare sulla possibilità dell'errore (che sembrerebbe impossibile in un'ottica eleatica), sulla differenza fra opinione e scienza, sul rapporto uno-molti, e sul movimento come fenomeno comprensibile con categorie razionali.

Eraclito e la sua «scuola» (se così si può dire, almeno per quanto riguarda Cratilo) occupano buona parte dell'attenzione in dialoghi come il *Cratilo* e il *Teeteto*<sup>5</sup>. Anassagora, come è noto, viene fatto oggetto di speciale interesse nel *Fedone*, con la sua concezione sul *noûs* e con il suo modo, per Socrate non soddisfacente, di «usare» una così importante scoperta<sup>6</sup>. Altri «presocratici» ricevono un'attenzione minore, come Empedocle (nel *Menone* e nel *Teeteto*), e come Pitagora e i pitagorici (nella *Repubblica*). Non menzioniamo altri autori dei quali si offrono degli spunti (perfino senza l'indicazione del nome), né i poeti del passato, sebbene Esiodo, autore di una cosmogonia, è menzionato molte volte, e lo stesso possiamo dire di Omero.

Forse la presentazione più suggestiva delle teorie cosmologiche del tempo è offerta in un passo del *Sofista* (242c-248d), in cui si mettono a fuoco le contrapposizioni fra monisti e pluralisti, fra gli «amici delle forme» e i materialisti. Tali contrapposizioni possono essere considerate come un primo tentativo, ovviamente funzionale agli scopi della ricerca svolta nel *Sofista*, di classificare le opinioni filosofiche secondo le visioni metafisiche delle diverse scuole. Accanto ad essa, possiamo ricordare come nel *Teeteto* (179d-184b) erano state contrapposte le posizioni di Eraclito e di Parmenide, sebbene la discussione sulla filosofia eleatica sia rimandata, nel *Teeteto*, ad un momento successivo (appunto il *Sofista*).

b. Meriterebbero un'attenzione speciale quegli autori che oggi chiamiamo, in buona parte per «colpa» di Platone, con il nome di «sofisti», i quali sono oggetto di continua attenzione nei Dialoghi, sebbene non in tutti. Basterebbe ricordare i nomi di Protagora, Gorgia, Ippia, ed altri meno noti; oppure, aggiungere i nomi di personaggi di non facile identificazione come Callicle e Trasimaco, e di eristi come quelli presentati nell'*Eutidemo*.

<sup>5</sup> Pure nel *Simposio* (187a) appare un testo di Eraclito, citato da Erissimaco, senza ulteriori riflessioni.

<sup>6</sup> Anassagora è ricordato in altri dialoghi: *Apologia*, *Alcibiade I*, *Ippia Maggiore*, *Gorgia*, *Cratilo*, *Fedro*. Questa sua presenza in diversi luoghi e, in modo speciale, nei momenti centrali del *Fedone*, mostra quanto fosse conosciuto nei circoli platonici e quanto fu apprezzata da Platone.

I sofisti sono accusati di essere pseudoeducatori che si muovono nel mondo delle immagini e dell'adulazione. Si tratta di critiche molto pesanti, formulate specialmente nel *Gorgia*, nella *Repubblica* e nel *Sofista*: sono autori che lavorano non nell'ambito dell'essere, ma nel mondo delle produzioni umane, specialmente in quel mondo del linguaggio che viene costruito come se fosse indipendente dal vero e in grado di produrre «immagini» di persuasione negli ascoltatori. Le critiche acquistano una valenza fortemente metafisica nel *Teeteto*, dove Protagora viene interpretato come un empirista incapace di uscire da una mentalità mobilista (per sostenere che l'uomo è la misura di tutto, e che questo vale non solo per l'ambito delle sensazioni) e dalle contraddizioni che nascono da essa. Se l'essere viene concepito come il risultato, mutevole volta per volta, dell'incontro fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, diventerebbe perfino necessario costruire un nuovo linguaggio, in grado di esprimere la contingenza radicale di ogni nostro approccio al reale (o, meglio, al suo apparire ai nostri sensi). Interessa notare che Platone vede uno stretto legame, nel *Teeteto*, fra il pensiero di Protagora e quello degli «efesini» o eraclitei, in una suggestiva, ma forse discutibile, presentazione di queste due filosofie del passato.

c. La presenza di Socrate in Platone è un tema oggetto di continua attenzione da parte degli studiosi, ma è diventato quasi una specie di discussione senza fine. Esiste, e forte, la tentazione di sorvolare su come e fino a quale punto Socrate influenzò il filosofare platonico, specialmente a motivo della cosiddetta «questione socratica». Il dato incontestabile dell'ammirazione e del rispetto del giovane Platone nei confronti di un Socrate ormai maturo non ci permette di acquisire un criterio ermeneutico sufficiente per distinguere, nei Dialoghi, ciò che sia pensiero socratico, e ciò che sia invece frutto originale di Platone.

Di fronte allo stallo che su questo punto può nascere quando si confrontano interpretazioni così diverse come quelle di A.E. Taylor, J. Burnet (nella prima metà del XX secolo), O. Gigon, M. Montuori, G. Reale e G. Vlastos, bisogna avere tuttavia il coraggio di non chiudere questo tema con qualche battuta sulla sua complessità per andare subito ad altri argomenti.

Pur consapevole dei limiti e della prudenza che si deve avere nel prendere posizione su una questione così complessa, ritengo che sia possibile rintracciare, non solo attraverso i primi Dialoghi platonici,

ma anche per mezzo di quelli della sua maturità, alcune linee di riflessione che sono continuazione e sviluppo del pensiero socratico<sup>7</sup>.

Per quanto riguarda la metafisica, il Socrate presentato da Platone è caratterizzato da uno spirito vivace, capace di intuire un mondo superiore di valori, al di là del semplice corporeo, delle realtà e sensazioni empiriche, del relativismo che sarebbe proprio di alcuni autori della sofistica. Questo mondo superiore potrebbe essere raggiunto tramite l'anima, quasi in contrapposizione agli «inganni» dei sensi e delle passioni<sup>8</sup>. Una concezione della realtà metaempirica, contrapposta, ma armonizzata con il mondo sensibile, sarebbe possibile solo tramite una «metafisica dell'anima», in grado di svelare la nostra spiritualità, grazie alla quale siamo molto superiori rispetto agli altri esseri viventi nel nostro mondo<sup>9</sup>. Tale elaborazione è sorretta da una ricca connotazione morale, da uno slancio verso quei «valori» (un termine, certamente, anacronico, ma non per questo lontano da alcune intuizioni del Socrate platonico) che possono illuminare le nostre scelte e che permettono un giudizio sugli atti concreti che sono riflesso e partecipazione dell'ordine ideale.

Perfino, se si sceglie di ricondurre il «vero Socrate» alle sole (ed insufficienti) testimonianze aristoteliche (che, crediamo, non si contrappongono ai Dialoghi di Platone), cioè, alla ricerca dell'essenza delle cose, vediamo allora che la domanda sul «cos'è» per ogni realtà, non era altro che un ricercare l'universale, che veniva in certo modo formulato tramite una definizione<sup>10</sup>. Platone si impegna con continuità in una così strenua ricerca, e la porta avanti non solo nell'ambito dei

---

<sup>7</sup> In due lavori ho tentato di presentare come la morte di Socrate possa essere considerata un'esperienza fondamentale sia per capire la portata filosofica dell'inquieto tafano di Atene, sia per comprendere la linfa profonda che nutre il pensiero platonico. Cf. F. PASCUAL, «La morte di Socrate. Alcune riflessioni ricavate dall'Apologia di Platone», *Alpha Omega* 4 (2001), 263-282; Id., «La morte di Socrate e la sua portata filosofica», *Il cannocchiale* 2002/3, 157-176. Sulla questione socratica e sul suo pensiero la bibliografia è molto abbondante. Possono servire, benché abbiano conclusioni assai diverse, questi titoli: M. MONTUORI, *Socrate. Fisiologia di un mito*, introduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1998<sup>3</sup>; G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano 2000. Forse uno dei grandi meriti di Montuori è stato quello di valutare il tempo storico del personaggio Socrate e i motivi che spinsero Platone a fare una difesa così decisa del suo «maestro».

<sup>8</sup> Cf. specialmente il *Fedone*, ma anche il *Teeteto*, la *Repubblica* e il *Timeo*.

<sup>9</sup> Su questa tematica, cf. F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, introduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> Cf. ARISTOTELE, *Metafisica* I 6, 987b1-6. Risulta opportuno ricordare come questo breve passo aristotelico serva come introduzione per parlare successivamente di Platone, il quale, secondo lo Stagirita, si troverebbe dietro il solco di Socrate. In altre parole, il Socrate che Aristotele conosceva sicuramente tramite Platone (con l'accesso ad altre fonti) sarebbe stato il precursore della ricerca platonica.

valori etici (dove sicuramente Socrate era veramente magistrale), ma in tutti gli ambiti della realtà e, perfino, nel complesso rapporto che esiste fra gli stessi universali, come diremo più avanti.

Questa breve introduzione mostra quanto la presenza di influssi e di idee nel percorso personale e intellettuale di Platone sia ricca e policroma. Non sarebbe possibile capire Platone senza nomi come Anasagora, Parmenide, Eraclito, Cratilo, Pitagora, Protagora, Gorgia, Crizia, Trasimaco, Callice, Socrate. Nomi, certamente, che sembrano così contrapposti da non dare una grande luce sul cammino «metafisico» del fondatore dell'Accademia. Nomi, tuttavia, che ci parlano dei grandi temi che saranno oggetto di tutta la filosofia: l'unità e la molteplicità, i principi del reale (sui quali si scontrano «monisti» e «pluralisti»), il rapporto fra quiete e moto, fra sensibile e intelligibile, fra anima e corpo, fra atti concreti e valori eterni, fra essere, pensiero e linguaggio. Nomi che, tramite Platone e il suo discepolo Aristotele, e anche tramite altri autori, hanno messo in moto un modo di pensare razionale che segnerà profondamente lo sviluppo della metafisica occidentale.

## 2. Il problema ermeneutico

Un problema quasi insormontabile nello studio di Platone consiste nel fatto non sempre gradevole di veder Platone un po' «nascosto» dietro i personaggi dei Dialoghi, come se non volesse mai svelare pienamente la propria posizione di fronte agli argomenti discussi. Non è questo il momento appropriato per trattare in profondità un tema così difficile<sup>11</sup>. È sufficiente offrire alcune rapide indicazioni interpretative che, crediamo, possono servire per fare una lettura e una riflessione più prudente sul pensiero platonico, specialmente per quanto riguarda la metafisica.

La prima indicazione sembra aver acquistato un grande rilievo in alcuni studi recenti: i testi platonici vanno studiati nel loro contesto, nell'ambito dei personaggi e delle argomentazioni che sono oggetto d'interesse di ogni singola opera<sup>12</sup>. Questo non implica negare la ricchezza di passi isolati che, da soli, possono suscitare importanti riflessioni per la filosofia. Rimane chiaro, però, che le riflessioni offerte da

<sup>11</sup> Per una prima visione sulle diverse modalità di studio del pensiero platonico attraverso l'interpretazione dei Dialoghi, cf. F. TRABATTONI, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Carocci, Roma 2005, 31-66 (dove viene trattato anche il problema delle dottrine non scritte, di cui parleremo più avanti).

<sup>12</sup> Cf. G. CASERTANO (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo, Napoli 2000. Come esempio applicativo di questa linea interpretativa, cf. G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002.

Platone nei suoi scritti sono sempre contestualizzate e circoscritte ai personaggi rappresentati nei Dialoghi e agli ascoltatori (lettori) del suo tempo storico, un tempo assai diverso dal nostro e non sempre studiato e capito in modo giusto.

La seconda indicazione viene dal fatto che uno scritto non è sempre la maniera migliore per veicolare il pensiero profondo di un filosofo. Se questo è valido anche per la società contemporanea, plasmata fortemente dagli scritti, lo era in modo particolare al tempo di Platone per il modo di concepire l'insegnamento proprio del pensatore dell'Accademia, che ci offrì chiare indicazioni critiche nei confronti del testo scritto e di altre forme di comunicazione inadeguate per gli argomenti di maggior valore e difficoltà<sup>13</sup>.

In continuità con il punto precedente, ci troviamo con le discussioni, antiche e recenti, sulle «dottrine non scritte» e sul loro ruolo per poter accedere al pensiero di Platone. Su questo punto torneremo più avanti, quando illustreremo il quadro metafisico che, secondo alcuni autori, si può ottenere con l'aiuto di tali dottrine. Con un'osservazione preliminare, è chiaro che l'accesso al pensiero di qualsiasi filosofo del passato è possibile sia attraverso le sue opere, sia attraverso i suoi discepoli. Allo stesso tempo, occorre saper fare un corretto discernimento su queste due fonti, sia per quanto riguarda lo stile e la modalità letteraria usata da ogni autore, sia per la diversità di comprensione degli insegnamenti di un pensatore che si origina in discepoli diversi.

Un'ultima indicazione risulta di speciale rilevanza ermeneutica. Platone scrisse, ripetiamo, per i suoi contemporanei e in un mondo culturale e sociale assai diverso dal nostro. Ci separano da lui non solo più di 23 secoli, ma anche tutta una storia della cultura, della scienza e della filosofia, il che fa nascere fra il mondo antico e il nostro mondo un «fossato» considerevole, che rende difficile la comprensione del pensiero platonico. Soprattutto in ambito metafisico, risulta una tentazione ricorrente usare Platone come «mezzo» a sostegno delle proprie posizioni, oppure come un nemico facilmente criticabile. Allo stesso tempo, esiste una lunga storia delle interpretazioni sul pensiero platonico che si sovrappongono quando iniziamo il cammino per compren-

---

<sup>13</sup> Su questo punto, oltre all'opera citata di Trabattoni, cf. K. GAISER, *Platone come scrittore filosofico*, Bibliopolis, Napoli 1984; T.A. SZLEZÁK, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*, introduzione e traduzione di G. Reale dall'originale tedesco *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Vita e Pensiero, Milano 1992<sup>3</sup>; F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón. Una contribución al debate actual en torno a la escuela de Tubinga-Milán*, PPU, Barcelona 1996.

dere la sua filosofia<sup>14</sup>. Questa separazione culturale e temporale non ci deve, però, scoraggiare, perché in ogni sforzo interpretativo possiamo attingere a delle verità che, per molti versi, sono simili a quelle proposte dai singoli pensatori, sebbene siano state elaborate per interessi e in contesti molto diversi. In altre parole, un'affermazione vera vale ieri come oggi, soprattutto in ambito metafisico. Per questo lo sforzo di capire il pensiero platonico, malgrado tutte le sue difficoltà, può essere di grande utilità per il mondo contemporaneo.

### 3. Orizzonte gnoseologico-antropologico

#### a. Dal problema etico al problema conoscitivo-fondativo

Alcune domande possono illustrare la ricerca che ci viene presentata in diversi scritti di Platone. Cosa fa buono un atto buono? Coraggioso un atto di coraggio? Religioso un atto pio? Giusto un atto giusto? Cosa fa bello un corpo bello? Sono domande presenti, in modo più o meno esplicito, nei seguenti dialoghi: *Repubblica*, *Lachete*, *Ione*, *Gorgia*, *Ippia maggiore*, ma si potrebbero aggiungere altri titoli.

Tramite domande come quelle appena presentate, e altre che estendono la ricerca ad altri concetti (la virtù, il grande, il piccolo, le qualità, e così via), ci si presenta un Platone che continua a camminare dietro le orme socratiche. Sarebbe anche giusto domandarsi se il nostro autore non si trovi pure come continuatore delle ricerche «presocratiche», cioè, come uno studioso interessato nel capire i nessi profondi che tengono insieme la realtà, i principi che spiegano sia le pluralità che possono essere unificate con l'aiuto della ragione, sia il divenire che non elimina la possibilità di un sapere scientifico e comunicabile.

Il racconto che ci viene offerto nel *Fedone* può risultare, sotto questo profilo, paradigmatico, perché in esso Platone presenta un Socrate amante di conoscere le cause dei fenomeni, un uomo studioso del mondo filosofico che lo aveva preceduto<sup>15</sup>. Possiamo, nuovamente, ricordare il *Sofista*, dove viene elaborata una classificazione dei filosofi del passato secondo il modo di considerare l'unicità oppure la

---

<sup>14</sup> Cf. G. REALE, *Platone*, in V. MATHIEU (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1975, vol. 1, 179-246. Lo stesso Reale, ulteriormente, ha applicato le teorie di Th.S. Kuhn sulle rivoluzioni scientifiche per illustrare i diversi paradigmi che si sono susseguiti nello sforzo per interpretare Platone. Cf. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Vita e Pensiero, Milano 2003<sup>21</sup>, 3-74.

<sup>15</sup> Cf. *Fedone* 95e-99d.

pluralità dei principi del reale, in una rassegna di opinioni che include anche coloro che sono conosciuti sotto il nome di «amici delle forme»<sup>16</sup>. Questi passi mostrano fino a che punto la ricerca che noi denominiamo «presocratica» sia presente in Platone, in quanto sforzo per trovare il modo più adeguato, fra le diverse teorie elaborate precedentemente, di capire la realtà.

In questa cornice riceve una luce speciale la nozione di universale, di idea. L'universale, l'idea, la forma, possono essere concepite come modalità di unificazione che non hanno una semplice valenza concettuale, ma che trovano un fondamento che supera la modalità conoscitiva dell'essere umano. Dietro la molteplicità possiamo evidenziare, allora, unificazioni molto ricche: idee di bellezza, giustizia, essenza, che rappresentano e fondano l'esistenza di cose belle, di cose giuste, di cose esistenti e concrete.

#### *b. La teoria delle idee: una visione preliminare*

Una secolare tradizione interpretativa ha fatto delle riflessioni di Platone sugli universali, sulle idee, un argomento centrale, fino al punto che la «teoria delle idee» diventa un modo assai comune d'intendere la metafisica di Platone<sup>17</sup>. Occorre aver presente, tuttavia, che tale teoria non può essere vista semplicemente come una proposizione platonica lontana da una domanda concreta, come se fosse una speculazione astratta senza ulteriori pretese, ma come il risultato di mettere insieme questioni e risposte discusse e offerte in tanti passi dei Dialoghi e in contesti assai diversificati. Non possiamo, per esempio, vedere ciò che viene proposto sulle idee nella *Repubblica*, un testo indirizzato a rispondere al quesito sulla felicità di chi vive secondo giustizia, allo stesso modo di ciò che viene discusso nel *Parmenide*, dove sia i protagonisti sia il contesto teorico sono lontanissimi da quelli della *Repubblica*.

La ricostruzione tradizionale, comunque, conserva ancora un forte richiamo teoretico che ci offre un quadro atto per elaborare una metafisica che, sebbene non corrisponda in toto a ciò che Platone pensava sull'argomento, rimane un punto di riferimento per la riflessione umana e uno stimolo per capire in profondità quali possano essere i livelli dell'essere e i suoi rapporti: cioè, la diversità e relazionalità fra il mondo dello spirito e il mondo della materia.

<sup>16</sup> Cf. *Sofista* 242b-250a.

<sup>17</sup> Un'opera classica, sotto questo profilo, è tuttora D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, traduzione dall'originale inglese *Plato's Theory of Ideas*, Il Mulino, Bologna 1989.

Riprendiamo adesso, in modo schematico, questa ricostruzione. L'universale (idea, forma, essenza) ha delle caratteristiche che non ci permettono di concepirlo come intramondano né come soggetto al movimento. Rimane un *ché* di trascendente e, allo stesso tempo, presente, partecipato e comune alle cose concrete, ai partecipanti, alle cose mutevoli del mondo sensibile. In altre parole, Platone contrasta fortemente le visioni che possono essere chiamate materialistiche, ma senza assumere come propria la posizione monistica di Parmenide, nella quale non ci sarebbe posto per nessuna pluralità né per una differenza fra conoscente e oggetto conosciuto, fra sensibile e intelligibile, né nessun dinamismo relazionale fra realtà eterogenee, ma non per questo slegate fra di loro.

Questo modo di concepire le idee richiede una proposta teoretica che suscita ancora oggi non poche discussioni: la radicale separazione (*chorismós*) fra universali ideali e particolari sensibili. Ugualmente, la mente si sente invitata a elaborare una profonda riflessione sui rapporti fra le idee, come vedremo nel tentativo di caratterizzare la nozione di dialettica.

Nasce, in questa cornice, un importante problema gnoseologico-antropologico: come arrivare alle idee? Da dove deriva il nostro conoscerle? Platone mette in evidenza l'insufficienza delle teorie di tipo sensualistico e di tipo relativistico-soggettivistico. Ci vuole, allora, un modo più profondo e più convincente di spiegare la nostra conoscenza, e i tentativi di Platone, su questo punto, sono stati diversi, come vedremo dopo aver fatto un'agile descrizione delle idee.

#### 4. La «teoria delle idee»

Riprendiamo adesso, in modo più sistematico, la famosa teoria delle idee. Possiamo partire da una delle domande che abbiamo già evidenziato: cosa fa sì che questa realtà, concreta e mutevole, sia bella? Una prima risposta potrebbe essere: la sua bellezza nasce come risultato di un insieme di elementi materiali. Tale risposta viene subito rifiutata dal Socrate platonico, perché pezzi e parti che, isolatamente, non sono belle (una superficie, un colore), non possono far nascere, nel loro aggregarsi, una realtà che sia bella in sé. Lo stesso ragionamento può essere fatto per parlare di grandezza, di numeri, ecc.<sup>18</sup>.

Il salto e la discontinuità, la separazione, che si ha fra il livello sensibile e il livello intelligibile, esige fondare l'intelligibilità delle cose in un qualcosa di superiore, in quello che in modo assai costante

<sup>18</sup> Cf. *Fedone* 78c-79a, 100b-102a.

Platone chiama con l'aggiunta del «in sé» e del «per sé», formule che diventano quasi un ritornello nei principali passi dedicati alle idee.

Evidenziamo adesso le principali caratteristiche e la funzionalità di queste realtà superiori, delle idee. Possiamo dire, in modo sintetico, che le idee:

– Sono principi unificatori della pluralità a livello conoscitivo. L'insieme di realtà sensibili che possiamo conoscere in modo unitario diventa possibile grazie all'esistenza di idee che, come vedremo<sup>19</sup>, sono in rapporto assai complesso con esse. Senza le idee non sarebbe possibile alcuna conoscenza a livello intellettuale, e la nostra conoscenza sarebbe ridotta a prendere sensibilmente contatto con realtà individuali e in continuo cambiamento. Cioè, sarebbe impossibile la scienza senza ammettere che, accanto alle cose particolari, ci siano delle idee universali, che hanno un carattere fondamentale intellegibile.

– Sono guida per la valutazione etica degli atti. Abbiamo sottolineato il rapporto fra Socrate e Platone specialmente per quanto riguarda l'etica. Se neghiamo l'esistenza di un ordine superiore di realtà, che sia in grado di mostrare una normatività ideale per le nostre scelte particolari (in ambiti così importanti come quello del coraggio -*Lachete*- oppure della saggezza pratica -*Carmide*-), sarebbe soltanto plausibile la posizione sofistica e relativistica, secondo la quale il comportamento rimarrebbe guidato dalla sensazione del momento oppure dalle pressioni, più o meno arbitrarie, che la società (i molti) esercita per far prevalere interessi non sempre ben individuati (come si evidenzia, per esempio, nei momenti iniziali della *Repubblica* e nelle discussioni con Callicle del *Gorgia*); oppure, dalla posizione di forza che ognuno possa avere nella società per imporre così tutto quello che possa desiderare (come difende il Trasimaco della *Repubblica*).

– Sono realtà massimamente esistenti: non cambiano né dipendono dagli eventi dei particolari. Il carattere immateriale e unitario, non composto, delle idee, fa sì che esse non siano soggette a nessun cambiamento, che si trovino fuori del mondo dei movimenti. Le idee sono specialmente esenti dal pericolo del «morire», perché si collocano in un livello superiore, cioè, hanno un'esistenza più elevata e più perfetta di quella che possa essere propria delle cose particolari del mondo sensibile, come ci viene ricordato, per esempio, in *Fedone* 78d-79a.

---

<sup>19</sup> Si può ricordare qui la presentazione di *Fedro* 249b, dove si parla, sebbene in un contesto mitico, dell'unificazione di molte sensazioni sotto un'unica idea, e le riflessioni successive nello stesso *Fedro*, 265d-266b. Cf. anche quanto si dice in *Repubblica* 507bc e 596ab.

– Sono causa (fondamento, spiegazione profonda) di ogni particolare. Questa caratteristica delle idee può risultare più comprensibile se consideriamo la differenza fra l'essere ideale e l'essere sensibile, differenza che mostra non solo la superiorità delle idee sulle cose sensibili, ma anche la condizione fondante, a livello epistemologico, a livello morale e a livello ontologico, delle prime sulle seconde. Si potrebbe ricordare qui non solo la rappresentazione offertaci nell'allegoria della caverna della *Repubblica* (514a-517a), ma anche la presentazione che, verso la fine della stessa *Repubblica*, si fa sui diversi ordini di realtà (secondo l'essere, secondo il conoscere e secondo l'operare) che sono evidenziate attraverso differenti modi di parlare, per esempio, sul letto (ideale, reale e rappresentato in modo artistico, cf. *Repubblica* 595c-588d).

– Sono presenti («immanenti») e, allo stesso tempo, «trascendenti» alle singole cose e, in modo assai complesso, anche alle stesse idee in alcuni casi, come quegli spiegati nel *Sofista*<sup>20</sup>. Questo fatto permette sia la predicazione (l'universale che viene detto dai particolari) sia la concettualizzazione (il poter arrivare a un concetto in grado di mettere insieme le realtà che sottostanno ad esso). Torneremo su questa presenza complessa e «trascendente» delle idee nei particolari quando parleremo della dialettica.

Nel *Fedone* si enumerano le più importanti proprietà delle idee, alcune già menzionate nelle righe precedenti: esistono in sommo grado (77a); sono immutabili, pure, eterne, immortali, divine, intelligibili, invisibili, uniformi e impercettibili a livello sensibile (79a-80b). In altre parole, le idee si collocano al di là degli oggetti sensibili e delle creazioni umane, in un ambito che viene qualificato nel *Fedro* (247b-248a) come *Iperurano*, cioè, un «luogo» fuori dei luoghi (sopra-celeste); un «luogo» che vorrebbe poter illustrare «dove» si trovano le nozioni intelligibili che non possono essere ricondotte né comprese secondo le categorie spazio-tempo che sono proprie, invece, delle realtà sensibili.

Questa caratterizzazione delle idee fa nascere una serie di problematiche che lo stesso Platone ebbe molto presenti (come si evidenzia nella prima parte del *Parmenide*), e che in certo modo continuano in alcuni testi di Aristotele. Il primo problema si riferisce appunto al carattere separato delle idee, alla loro condizione di superiorità e di diversità nei confronti degli oggetti sensibili. Certamente, come ab-

---

<sup>20</sup> Sull'immanenza e trascendenza delle idee, cf. G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*. III. *Platone e l'Accademia antica*, Bompiani, Milano 2004, 81-88.

biamo già detto, senza l'esistenza di concetti, di idee, sarebbe impossibile il pensiero intellettuale, l'elaborazione di qualsiasi scienza fondata su una qualche unificazione dell'esperienza. Ma rimane aperto un quesito fondamentale: come si rapportano queste realtà separate agli oggetti particolari, e in che modo «fondano» la loro esistenza? Un problema che non è slegato da un altro: come arriviamo a conoscere (nella misura che questo sia possibile) le idee, sia nella loro «oggettività», sia nel loro rapportarsi con i particolari?

Ci soffermiamo inizialmente sul secondo quesito per tornare più avanti sul primo.

## 5. La conoscenza del livello ideale

Come arrivare alle idee? Come le conosciamo? La risposta platonica si fonda, ovviamente, sul modo particolare di concepire le idee che abbiamo illustrato. Se viene postulata l'esistenza di forme che esistono in sé e per sé, che sono separate, che unificano la pluralità sensibile (senza escludere, come vedremo, la possibilità di unificazioni di idee attraverso altre idee), risulta allora naturale negare che possa esserci un accesso ad esse tramite la sola sensibilità: non sono, ripete Socrate diverse volte, né visibili né percepibili.

La critica alla sensibilità trova una drammaticità specialmente intensa nel *Teeteto*. Questo dialogo, che vuole capire cosa sia la scienza o il sapere (*epistémè*), dedica una buona parte delle sue riflessioni (151d-186e) a presentare e a confutare la teoria secondo la quale la scienza sarebbe sensazione (*aísthesis*).

Tale critica risulta centrale anche nel *Fedone*, dove Socrate afferma che il giusto, il bello, il buono in sé, non sono visti tramite i sensi, ma li apprendiamo attraverso l'intelligenza pura, in sé (65e-66a, 79ad, 83ae). In altre parole, il corpo non è un aiuto, ma un ostacolo per il nostro desiderio di arrivare alla verità (66bd). Siccome non possiamo liberarci del corpo mentre siamo in questa vita rimangono allora due possibilità: o non riusciremo mai a sapere, oppure arriveremo alla conoscenza solo dopo la morte, cioè, dopo la liberazione dal corpo (66e-67b). La filosofia, in questa cornice, è presentata come un aiuto nello sforzo per liberarci dalle catene del corpo, dai limiti della sensibilità: diventa un vero e proprio «esercizio di morte» (64a, 67e, 83ab).

Ci sono, tuttavia, nello stesso *Fedone*, altre affermazioni che mostrano che la sensibilità può servire come richiamo, come reminiscen-

za e attivazione, di nozioni che superano enormemente le limitazioni proprie dei sensi (cf. *Fedone* 73a-76a)<sup>21</sup>.

Da questi cenni critici è apparso come il cammino verso il vero sapere, verso l'essere, implica un superamento della sensibilità, perché «gli enti incorporei, che sono i più belli ed i più importanti, soltanto col ragionamento e con nient'altro si possono far vedere» (*Politico* 286a). Diventa necessario, allora, un percorso speciale che, insieme al *Fedone* e ad altri testi, viene illustrato nei libri V-VII della *Repubblica*<sup>22</sup>, e che possiamo comprendere sotto un termine che risulta poco usato nei Dialoghi: dialettica.

Prima di parlare della dialettica occorre ricordare che Platone rifiuta, per la sua debolezza intrinseca, ogni posizione relativistica e soggettivistica. Sono specialmente chiare, sotto questo profilo, le critiche rivolte contro Protagora e la sua idea sull'«homo mensura» (*ánthropos métron*) nel *Teeteto*<sup>23</sup>. Tale critica si costruisce, fra altro, in una decisa accettazione del fatto che non tutti gli uomini possono parlare di tutto (in un modo che ci ricorda le riflessioni dell'*Apologia*, cioè, di uno dei primi scritti di Platone), perché fra di loro ci sono importanti differenze di fronte alla verità, cioè, ci sono graduatorie che fanno sì che si debba distinguere fra sapienti e non sapienti nei diversi ambiti delle scienze<sup>24</sup>.

Queste premesse ci aiutano a capire perché fosse l'insegnamento così importante per Platone, in quanto che tale attività diventa un cammino fondamentale per accedere a conoscenze superiori (nel livello eidetico), senza escludere altre possibilità conoscitive, fra le quali possiamo menzionare le rivelazioni provenienti dalla divinità. Un testo del *Fedone* presenta, in un intervento di Simmia, un concentrato riassunto dei principali cammini che ci portano alla conoscenza:

---

<sup>21</sup> Sulla reminiscenza platonica (*anámnēsis*) si dovrebbero dare molti chiarimenti, tenendo presenti testi del *Menone* e del *Fedro*, accanto a quelli del *Fedone*. Si potrebbe parlare di reminiscenza anche per le diverse esperienze avute col corpo, come viene ricordato in *Filebo* 34b: «Quando l'anima in se stessa, da sé, senza il corpo, riprende quanto più è possibile quelle affezioni che un tempo ha provato insieme col corpo, allora, credo, diciamo che ha reminiscenza».

<sup>22</sup> In *Repubblica* 507b si mostra la distinzione fra le cose «che vengono vedute, ma che non vengono pensate; e invece diciamo che le Idee vengono pensate e non vedute». Una simile formulazione si trova in *Timeo* 27e-28a.

<sup>23</sup> Risulta forte nella sua brevità l'accenno critico alla tesi di Protagora che si trova in *Leggi* (cioè, in uno degli ultimi scritti di Platone): «E per noi è dio la somma misura di tutte le realtà, assai più che non lo sia l'uomo come qualcuno va sostenendo» (*Leggi* 716c).

<sup>24</sup> Su questa tematica, cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación...*, 167-214, 249-285.

Infatti, trattandosi di questi argomenti, non è possibile se non fare una di queste cose: o apprendere da altri come stiano le cose, oppure scoprirlo da se stessi; ovvero, se ciò è impossibile, accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare, e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio della traversata del mare della vita: a meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su più solida nave, cioè affidandosi a una rivelazione divina (*Fedone* 85cd).

Il passo, certamente, potrebbe essere interpretato solo per quanto riguarda alcune questioni di speciale difficoltà e di sommo interesse per guidare la vita umana, come lo sono gli argomenti considerati nel *Fedone*; ma anche si potrebbe dire che valgono per tutte quante le conoscenze scientifiche (superiori, proprie del mondo delle idee) che sono oggetto di ricerca e di disputa fra gli uomini che vogliono essere ricercatori del sapere (*filosofi*), in quanto si riconoscono non possessori di sapere (non *sapienti*, perché la sapienza è un attributo esclusivo della divinità)<sup>25</sup>. Risulta chiaro che non va esclusa nessuna strada di ricerca, neanche quella del raggiungere la verità da soli, oppure attraverso una rivelazione. Ugualmente, è di grande aiuto quel continuo lavoro dei discorsi, delle discussioni, che servono per capire e per progredire nella conoscenza, specialmente se si ha la fortuna di avere come interlocutore un uomo così «sapiente» come Socrate. Ma la piena comprensione sarebbe raggiungibile solo dopo la morte, il che ci fa pensare, come abbiamo detto, che la filosofia sarebbe un autentico «esercizio di morte» (cf. *Fedone* 67e).

## 6. La dialettica; chiarimenti iniziali

Benché la nozione di dialettica abbia diversi sensi nei Dialoghi di Platone, non ci sembra errato affermare che essa possa essere giustamente identificata con quello che per Platone sarebbe la metafisica, se concepiamo tale sapere come una ricerca sui principi ultimi dell'essere e del divenire e come uno sforzo razionale per trovare i nessi profondi che spiegano i legami e le differenze fra tutte le realtà<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Cf. quanto viene espresso in *Simposio* 203e-204b. Accanto al termine *philosophos* occorre ricordare che Platone usa anche un altro termine per parlare dell'amante del sapere, appunto *philomathes*; cf. *Fedone* 67b, 82cd, 83a, 83e; *Fedro* 230d; *Repubblica* 376bc, 411d, ecc.

<sup>26</sup> Ovviamente, risulta anacronico cercare nei testi platonici una presentazione e una teorizzazione della metafisica come quella che si è elaborata nei secoli... Sulla nozione di metafisica, cf. J. VILLAGRASA, *L'uomo e la metafisica*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2006, 47-108.

Dai testi dove il termine è presente (e da altri testi che toccano argomenti simili), risulta chiaro che Platone parla di dialettica per illustrare ricerche molto precise. In concreto, possiamo evidenziare due ricerche fondamentali.

a. La prima consiste nello scoprire e mettere in luce l'esistenza di un mondo intelligibile caratterizzato da nessi molto complessi fra le diverse idee, idee che hanno un'importante funzione unificatrice nei confronti di molteplicità diverse (non soltanto di cose particolari, ma anche d'insiemi costituiti fra gruppi di idee).

b. La seconda, partendo dalla precedente, permette di costruire percorsi razionali che, dalle idee, avanzano verso l'ultimo principio ontologico, assiologico e gnoseologico di tutta la realtà, oppure ridiscendono da esso (oppure da idee molto generali) verso i diversi sottogruppi che ne dipendono nella loro intelligibilità e nella loro consistenza ontologica.

Il lavoro della dialettica è possibile grazie ad un ulteriore approfondimento sulla natura delle idee. Le idee non possono essere concepite come «forme ipostatizzate» oppure come oggetti con le stesse caratteristiche degli oggetti fisici<sup>27</sup>. Se si cadesse in tale errore, sarebbe allora possibile incorrere in contraddizioni e in grossi problemi teoretici, come quelli che sono illustrati nella prima parte del *Parmenide* (130a-134e)<sup>28</sup>.

Per questo, diventa chiaro come le idee non siano concepite in un isolamento totale, ma in un ambito relazionale che spiega la molteplicità dei possibili rapporti (fra le idee e le cose, fra le idee e il nostro pensiero, fra le stesse idee, fra le diverse idee e le meta-idee di cui diremo in breve), il che risulta un tema centrale in passi importanti di Platone. Solo grazie a questa relazionalità è possibile spiegare come sia possibile pensare le cose sensibili (le quali esistono in rapporto con le idee), pensare le stesse idee, lasciare uno spazio all'errore, e poter fare valutazioni di tipo etico<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Cf. la critica fatta contro ogni ipostatizzazione delle idee platoniche da parte di C. EGGERS LAN, *La filosofía de Platón*, in C. GARCÍA GUAL (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Editorial Trotta - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1997, 143-150.

<sup>28</sup> Si tenga presente che dopo la presentazione delle difficoltà in questo dialogo, il Parmenide rappresentato da Platone ribadisce l'importanza delle idee, perché senza di esse si perde ogni possibile punto di riferimento per il proprio pensiero e viene distrutta la forza della dialettica (*Parmenide* 134e-135c).

<sup>29</sup> Recentemente si è fatta la proposta di considerare la relazionalità come un nuovo trascendentale, all'interno della visione metafisica di matrice aristotelico-tomista. Cf. A. AGUILAR, «¿Es "relacional" un trascendental? Desvelando una nueva faceta de la realidad», *Pensamiento* 60 (2004), 87-114.

In questa cornice diventa più facile concepire quale sia la specificità della dialettica secondo Platone. In un famoso passo del *Fedro*, possiamo leggere le seguenti affermazioni:

La prima forma di procedimento<sup>30</sup> consiste nel ricondurre a un'unica Idea, cogliendo con uno sguardo d'insieme le cose disperse in molteplici modi, allo scopo di chiarire, definendo ciascuna cosa intorno alla quale di volta in volta si voglia insegnare [...]. [La seconda] consiste, in senso opposto, nel saper dividere secondo le Idee, in base alle articolazioni che hanno per natura, e cercare di non spezzare nessuna parte, come invece suole fare un cattivo scalco. [...] E di queste forme di procedimento, proprio io sono un amante, o Fedro, ossia delle divisioni e delle unificazioni, al fine di essere capace di parlare e di pensare. E se ritengo che qualcun altro sia capace di guardare verso l'uno e anche sui molti, io gli vado dietro seguendo le sue orme, come quelle di un dio. E quelli che sono in grado di fare questo – se dico giusto o no lo sa un dio – io finora li chiamo «dialettici»<sup>31</sup> (*Fedro* 265d-266c).

Nella sua brevità questo passo, inserito certamente in un contesto complesso come quello del *Fedro*, mostra due modalità di comprensione del dialettico: quella sinottica-unitiva, e quella diairetica-partitiva. Con la prima il dialettico può scoprire le unificazioni, i rapporti che legano diverse realtà. Con la seconda è in grado di evidenziare le divisioni che intercorrono sotto una data unità. Grazie ai due percorsi, risulta possibile pensare e parlare, insegnare e diventare autenticamente dialettici (nel senso comune del termine, arte del dialogare, ed in quello più elevato, più vicino alla nostra nozione di metafisica, in quanto il dialettico sarebbe in grado di parlare, in certo modo, in molti ambiti, cf. *Politico* 285d-287a).

In altri testi si offrono ulteriori riflessioni sulla dialettica, per evidenziare quanto sia importante lo studio e la conoscenza degli intrecci fra le idee. Nel *Parmenide* (135c-136e), dopo aver difeso l'importanza delle idee in ordine al pensiero, si ribadisce l'importanza dell'esercizio dialettico, inteso come un vagliare in profondità, guardando a tutti i possibili rapporti che la mente possa considerare, le ipotesi sull'esistenza e sull'inesistenza di tutte le cose (fra le quali sono menzionati

---

<sup>30</sup> Il testo parla sui procedimenti dei discorsi, secondo il filo tematico che dà unità all'intero dialogo nelle sue diverse parti.

<sup>31</sup> Si parla nuovamente dell'arte dialettica, in senso altamente positivo, verso la fine del *Fedro* (276e). Su questa capacità di unire molte cose e di dividere unità in molti, cf. anche *Timeo* 68d.

l'uno, i molti, la somiglianza, la dissomiglianza, la quiete, il movimento, la generazione, la corruzione, l'essere e il non essere). Nel concludere questo passo, Zenone volge a Socrate un'importante riflessione: «Infatti la gente ignora che, senza questa esplorazione di tutte le possibilità e in tutti i sensi, è impossibile che la mente, anche se incontra la verità, la conosca» (*Parmenide* 136e)<sup>32</sup>.

Da parte sua, il *Sofista* e il *Politico* sono due esempi di quell'esercizio di dialogo e di distinzioni (sinottiche e diairetiche) che diventa fondamentale per aiutarci ad arrivare alla verità, alla conoscenza (nella misura umanamente possibile) della realtà. Specialmente è da sottolineare come viene menzionata e descritta la dialettica in *Sofista* 253de:

Straniero – Il dividere per generi e non ritenere diversa una Forma che è identica, né identica una Forma che è diversa, non diremo che è proprio della scienza dialettica?

Teeteto – Sì, lo diremo.

Straniero – Dunque, chi è capace di fare questo, discernere adeguatamente una sola Idea che si estende da tutte le parti attraverso molte altre, ciascuna delle quali rimane una unità separata, e molte Idee diverse tra loro, abbracciate dal di fuori da una sola Idea; e, d'altra parte, un'unica Idea attraverso molti interi raccolta in unità, e molte Idee del tutto distinte e separate. Appunto in questo consiste la scienza del distinguere per generi: nel sapere in quale modo ciascun genere possa comunicare, e quale no.

Questo brano si colloca all'interno delle lunghe riflessioni su alcuni generi che si estendono in modo particolare fra altri, e che hanno rapporti assai complessi fra di loro: l'essere, la quiete, il movimento, l'identità, la differenza (cf. *Sofista* 248a-256e). Solo se si riesce a concepire questa ricchezza delle idee, l'uomo diventa veramente filosofo, cioè, in grado di affermare la complessità dell'essere. Allo stesso tempo, viene messo alla luce l'errore di chi, come i materialisti oppure come i monisti, credono di poter spiegare la realtà con principi troppo rozzi, oppure con l'illusionismo di chi rimane nell'immagine senza arrivare alla realtà (come vorrebbero i sofisti).

---

<sup>32</sup> In *Filebo* 16e-17a si critica il modo di trattare in fretta gli argomenti che è proprio più degli eristi che non dei dialettici, perché solo con attenzione e accuratezza si possono comprendere e percepire realtà e sfumature di grande valore conoscitivo.

## 7. La dialettica; la risalita verso il principio

Abbiamo tralasciato fino adesso una presentazione della scienza dialettica secondo quanto è detto nella *Repubblica*, perché in questo dialogo viene illustrato e commentato il cammino ascensionale che ci permette, partendo dalle idee, di avanzare verso il principio incondizionato che serve per spiegare l'essere, il conoscere e il volere, cioè, gli ordini ontologico, gnoseologico e assiologico. Ci soffermiamo adesso in questi aspetti della dialettica, che ci mostrano i capisaldi centrali della metafisica platonica<sup>33</sup>.

La *Repubblica* decolla con due domande di ambito etico: cosa è la giustizia (libro I), e cosa ottiene chi tenta di vivere nella giustizia vera (libro II). Per rispondere a tali quesiti, Socrate elabora un lungo cammino di riflessioni nelle quali s'intrecciano discorsi sulla città e discorsi sulla persona singola (nella sua struttura psicologica complessa). Uno dei punti che sorprendono i suoi ascoltatori è quello della difesa del governo dei filosofi, che serve per illustrare, a livello individuale, la difesa del governo della parte razionale sulle parti desiderativa e impulsiva all'interno di ogni singola anima umana.

Proprio nelle discussioni sulla formazione e sul governo dei filosofi, Socrate introduce tre immagini articolate fra di loro per evidenziare l'importanza della conoscenza dell'*idea del bene*, alla quale si può arrivare solo tramite il superamento del mondo delle opinioni per privilegiare il mondo dell'essere (che viene a coincidere con il mondo delle idee). Allo stesso tempo, vuole mostrare che, all'interno del mondo eidetico, ci sono modalità di comprensione intellettuale diverse, asseconda degli oggetti studiati e delle distinte modalità scientifiche che siano usate.

Le tre immagini, molto note nella storia del pensiero, sono: l'immagine del sole (*Repubblica* 506d-509b), l'immagine della retta (*Repubblica* 509d-511e; 531d-535a), e l'allegoria della caverna (*Repubblica* 514a-518b, e il testo che segue fino a 535a). In seguito, Socrate offre alcune altre riflessioni sulla formazione del dialettico, con le quali mostrerebbe come e perché il filosofo sarebbe il miglior reggitore dello stato (*Repubblica* 535a-541b).

Cosa illustrano queste famose immagini? Sono un tentativo, sebbene non esauriente, di spiegare l'intreccio profondo che esiste fra la causa dell'essere e del conoscere e i suoi effetti, e i diversi livelli di

---

<sup>33</sup> Non dobbiamo dimenticare l'ascensione intellettuale-estetica che ci viene presentata nel discorso di Diotima del *Simposio*, sulla quale faremo qualche accenno dopo questa breve presentazione della *Repubblica*.

avvicinamento alla realtà secondo gli oggetti considerati e secondo le diverse modalità conoscitive.

Mettiamo al centro della nostra attenzione l'immagine della retta (*Repubblica* 509d-511e; 531d-535a)<sup>34</sup>. In essa si stabilisce una profonda distinzione fra il mondo sensibile e il mondo intelligibile. Al primo abbiamo accesso tramite due attività opinative, la congettura (*eikasía*), orientata alle immagini (ombre, riflessi); e la credenza (*pístis*), che ci mette in rapporto con gli animali, con gli esseri viventi in genere e con gli oggetti prodotti dagli uomini.

Per quanto riguarda il mondo intelligibile, Socrate distingue fra due attività intellettuali: il pensiero discorsivo (*diánoia*), e una forma di pensiero più radicale (*nóesis*) basata sulla modalità dialettica. Pur riconoscendo che ci sono molte proposte interpretative per capire la distinzione fra queste due attività intellettuali, penso che la distinzione riferentesi al mondo intelligibile non si basa su oggetti differenti, ma su diverse modalità di pensiero: sia la *diánoia* che la *nóesis* hanno come oggetto realtà intelligibili, ma il modo di considerazione di esse è distinto.

Tentiamo di evidenziare questa diversità di approcci intellettivi. La *diánoia* viene presentata attraverso l'esemplificazione del lavoro svolto dai matematici. Nelle ricerche matematiche, i propri oggetti di studio vengono ammessi come ipotesi o postulati (*hypóthesis*)<sup>35</sup> e, senza mettere in discussione le sue supposizioni, il matematico è in grado di dedurre le conseguenze e le proprietà, con aiuto d'immagini che illustrano il suo cammino intellettuale (*Repubblica* 510c-511b). In altre parole, la *diánoia* tratta e lavora con i postulati come se fossero principi, quando in realtà non sono in grado di spiegarsi da soli, perché implicano molte altre cose che vengono accettate con motivi di diversa indole. L'esempio usato, la matematica, potrebbe naturalmente far pensare che la *diánoia* ha come oggetto la matematica, ma forse potremo aggiungere, giustamente, che il suo oggetto sarebbe ogni scienza che sia basata su idee di realtà diverse, il che farebbe della *diánoia* il modo di pensare di ogni scienza «settoriale» (ovviamente,

---

<sup>34</sup> A questo argomento abbiamo dedicato recentemente un lavoro di approfondimento: F. PASCUAL, «Una lectura de la "Línea dividida" presentada en la *Repubblica* de Platón», *Alpha Omega* 7 (2004), 61-90. Esiste un'abbondante bibliografia e una gran varietà di tendenze interpretative per questa famosa immagine di Platone; cf. N.D. SMITH, «Plato's Divided Line», *Ancient Philosophy* 16 (1996), 25-46.

<sup>35</sup> Ricordiamo che nel *Fedone* si parla dell'importanza di analizzare in profondità i postulati, in modo da poter arrivare a quello che sia più adeguato in ogni argomento, nel contesto della presentazione della «seconda navigazione» intellettuale intrapresa da Socrate (cf. *Fedone* 99d-102a).

sempre che lavori con idee, cioè, che si muova ad un livello intelligibile, benché possa avere un punto di partenza sensibile, come capita appunto nella fisica oppure nell'astronomia).

Per quanto riguarda la *nóesis*, riprendiamo la spiegazione offerta-ci dallo stesso Socrate:

Sappi, dunque, che io considero l'altra parte dell'intelligibile, quella che il ragionamento stesso attinge con la potenza della dialettica, non trasformando i postulati in principi, ma procedendo dai postulati per quello che essi sono, ossia dei punti di appoggio e di partenza, per arrivare a ciò che non è più solo un postulato, al Principio di tutto. Raggiunto questo e attenendosi a ciò che ad esso consegue, il ragionamento procede verso il termine e senza far uso in nessun modo di alcuna cosa sensibile, ma solo delle Idee stesse con se stesse e per se stesse, termina nelle Idee (*Repubblica* 511bc).

Glaucone, che pensa di aver capito la distinzione fra le due attività della parte intelligibile della retta, crede di poter riformulare la presentazione di Socrate con queste parole:

Capisco – disse –, ma non quanto basta. Mi sembra, infatti, che tu vada disegnando un'operazione complicata, con la quale vuoi chiarire che quella parte dell'essere e dell'intelligibile che è colta dalla scienza dialettica è di gran lunga più evidente di quella colta dalle altre cosiddette arti per le quali le ipotesi fungono da principi. In effetti, per quanto coloro che scrutano l'essere per mezzo di queste arti siano tenuti a coglierlo tramite l'intelligenza e non i sensi, tuttavia poiché lo contemplanò non risalendo al suo principio ma a partire dalle ipotesi, ti sembra che costoro non abbiano piena conoscenza di tali oggetti, per quanto, per via della loro connessione coi principi, essi pure siano degli intelligibili. E mi pare che la condizione propria dei geometri e quella di coloro che sono simili ai geometri tu la chiami *diánoia* e non intelligenza, come se la *diánoia* fosse un alcunché di intermedio fra l'opinione e l'intelligenza (*Repubblica* 511cd).

Risulta, a questo punto, abbastanza chiara l'identità fra il principio di tutto che viene scoperto tramite la *nóesis* e l'idea del Bene presentata attraverso l'immagine del sole e attraverso l'allegoria della caverna. Il procedimento dialettico, come si ribadisce più avanti, «pre-scindendo totalmente dall'apporto delle sensazioni, incomincia, con la sola forza della ragione, a tendere a ciò che è l'essere di ciascuna real-

tà, senza cedere mai, almeno finché non ha colto con la pura intelligenza l'essenza stessa del Bene» (*Repubblica* 532b)<sup>36</sup>. In effetti, chi è potuto risalire e scoprire, tramite le idee, il principio di tutto, è in grado, nuovamente attraverso le idee, di ridiscendere, di avere quella visione sinottica che abbiamo visto esaltata nel *Fedro*.

La presentazione della dialettica nella *Repubblica* come risalita verso il principio riceve una luce speciale se viene confrontata con quanto si dice in un famoso passo del *Simposio* (210a-212b). Diotima presenta a Socrate un cammino verso la sapienza che parte dai corpi belli (dai sensibili) per scoprire, in primo luogo, la bellezza «che tra luce in tutti i corpi» (210b)<sup>37</sup>. Dopo, si dovrebbe ricercare quella bellezza che è propria delle anime, superiore in molto delle bellezze corporali. Poi, uno «sarà spinto a considerare il bello che è nelle varie attività umane e nelle leggi e a vedere che esso è sempre tutto quanto congenere a se stesso, in modo da rendersi conto che il bello che concerne il corpo è una piccola cosa» (210c). Così, diventa possibile andare alle scienze e alle unificazioni che esse ci offrono, il che ci permette di partorire molti discorsi e pensieri belli. L'ultima tappa di questa risalita conduce verso il bello in sé:

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, pervenendo ormai al termine delle cose d'amore, scorgerà immediatamente qualcosa di bello, per sua natura meraviglioso, proprio quello, o Socrate, a motivo del quale sono state sostenute tutte le fatiche di prima: in primo luogo, qualcosa che sempre è, e che non nasce né perisce, non cresce né diminuisce, e inoltre non è da un lato bello e dall'altro 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 altra parte, né in quanto bello per alcuni e brutto per altri. E neppure il bello si mostrerà 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 e

---

<sup>36</sup> Questo passo mostra come il dialettico, secondo l'interesse pratico dal quale è partito il dialogo di Socrate con Glaucone e Adimanto, sia in grado di capire le realtà secondo una nuova luce, secondo una prospettiva più ricca, come la luce del sole permette di capire, fuori della caverna, il vero valore e il posto dove è collocata ogni realtà. Ma il punto di arrivo, tuttavia, non diventa una conquista definitiva, perché, come subito aggiunge Socrate, non siamo in grado di vedere il «vero essere» del principio... (*Repubblica* 533a).

<sup>37</sup> Il fatto di partire dal sensibile non dovrebbe sorprenderci, perché il collegamento fra particolari e idee viene presentato anche nel *Menone*, nel *Fedro* e nel *Fedone*, in quanto che l'anima è in grado di svegliare in sé, attraverso alcune realtà concrete, la conoscenza di idee che superano profondamente la contingenza e la limitazione propria dei particolari.

come una scienza, né come qualcosa che è in qualcos'altro, ad esempio in un essere vivente, eppure in terra o in cielo, o in qualcos'altro, ma si manifesterà in se stesso, per se stesso, con se stesso, come forma unica che sempre è. Invece, tutte le altre cose belle partecipano di quello in un modo tale che, anche se esse nascono e periscono, quello in nulla diventa maggiore o minore, né patisce nulla (*Simposio* 210e-211b).

Questo passo illustra un cammino intellettuale che, senza prescindere dal punto di partenza, tenta comunque di superare i limiti della sensibilità e dei particolari per approdare a un ordine di essere e di pienezza che sarebbe il termine ultimo della nostra conoscenza, cioè, quella verità fondante, quella giustificazione ultima, di tutta la realtà. In certo modo, la conoscenza dell'ordine intelligibile, proprio per la saldezza delle realtà che sono oggetto dell'intelletto umano, dovrebbe avere una consistenza in gran lunga superiore a quanto possa essere affermato attraverso la sensibilità e nell'ambito delle opinioni, come conferma un importante passo del *Timeo*:

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, i discorsi 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 rapporto alla generazione è l'essenza, questo in rapporto alla credenza è la verità (*Timeo* 29bc).

A modo di riassunto di questa breve presentazione sulla dialettica, possiamo affermare che essa è concepita come quel modo di pensare che permette di conoscere i diversi legami fra gli esseri in tutti gli ambiti dell'umana conoscenza, con la comprensione che offre all'intelligenza umana la luce del principio di tutto, il Bene, attraverso il quale sarebbe possibile, nella misura adeguata per un essere non ancora sapiente, ma soltanto filosofo, evidenziare i nessi che legano i diversi esseri (nel mondo intelligibile, nel mondo sensibile che dipende dal mondo intelligibile), le nostre modalità di pensiero, e l'ordine assiologico che spiega l'agire proprio di chi è in grado di regolarsi secondo principi nella ricerca del bene.

Ci sono, certamente, altri aspetti da considerare intorno alla dialettica e alla metafisica platonica (se sia possibile separare il significato dei due termini), come, per esempio, le prime formulazioni (non in

modo scolastico, ma funzionale in contesti molto precisi) di quello che viene conosciuto come «principio di non contraddizione»<sup>38</sup>. Risulta anche importante evidenziare l'importanza conoscitiva della constatazione di contrari in ambito logico e ontologico, specialmente di un'idea antitetica a quella del Bene e che viene conosciuta in contemporanea con essa, come modalità propria dell'intelletto umano<sup>39</sup>.

## 8. Metafisica platonica e «dottrine non scritte»

Abbiamo finito il paragrafo precedente con un accenno al tema della conoscenza dei contrari. Per Platone esiste uno stretto rapporto concettuale fra il bene e il male (conoscere il primo implica conoscere il secondo). Lo stesso si può dire sull'essere e sul non-essere, un tema centrale del *Sofista*, fatto che permette di elaborare una spiegazione plausibile sia per quanto riguarda il problema dell'errore, di tanta importanza nel pensiero platonico<sup>40</sup>, sia per quanto riguarda l'elaborazione d'immagini orientate a ingannare (secondo il modo sofistico di lavorare che fu oggetto di continue critiche da parte di Platone).

In questa cornice possano essere inquadrare le testimonianze che i discepoli di Platone fecero sugli aspetti fondamentali del pensiero del loro maestro, che tanta luce offrono per elaborare una visione d'insieme della metafisica platonica. Tali testimonianze sarebbero espressione degli insegnamenti e delle discussioni proprie dell'Accademia, oppure elaborazioni costruite sia partendo dai Dialoghi, sia da altre modalità «didattiche» svolte da Platone e dai suoi discepoli.

L'attuale discussione sulle «dottrine non scritte» si colloca in questa cornice, sebbene con una grande diversità di orientamenti metodologici e di interpretazioni contenutistiche. Non è questo il momento per approfondire su questa non facile disputa, che ha avuto diversi esiti nei secoli e che, recentemente, ha visto una vivace rinascita dov-

<sup>38</sup> Cf. *Eutidemo* 293cd; *Repubblica* 436bc, 436e-437a, 439b; *Sofista* 230b.

<sup>39</sup> Uno dei testi più famosi su questa tematica è quello di *Fedone* 97d: chi conosce l'ottimo conosce anche il peggio, «perché la scienza del meglio e del peggio è la medesima». Da questa sentenza si origina la famosa formula tanto usata dai medievali, presa dal *Peri ermenias* di Aristotele: «eadem est scientia oppositorum». Ci sono molti altri passi di Platone sulla conoscenza dei contrari, e farne un elenco sarebbe adesso eccessivamente lungo. Non possiamo non menzionare, tuttavia, ciò che viene ribadito in *Teeteto* 176ab, quando si afferma che è necessario che sempre ci sia un qualcosa di contrapposto al bene, appunto il male...

<sup>40</sup> Cf. A. LEVI, *Il Problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, opera postuma a cura di Giovanni Reale, Liviana, Padova 1970.

ta alle discussioni intorno a quella che alcuni chiamano con il nome di «Scuola di Tubinga-Milano»<sup>41</sup>.

Al di là delle polemiche su come interpretare e su come integrare le «dottrine non scritte» con i contenuti dei Dialoghi, pensiamo che tale integrazione permetta di elaborare una sistematica del pensiero metafisico platonico che, sebbene potrebbe non corrispondere al più genuino pensiero del nostro autore dal punto di vista storico, non per questo è da sottovalutare dal punto di vista teoretico.

Partendo soprattutto dalle proposte di H. Krämer<sup>42</sup> e di G. Reale<sup>43</sup>, possiamo riassumere la metafisica platonica (alla luce delle dottrine non scritte) in questi punti essenziali.

a. La realtà sarebbe comprensibile come se fosse stratificata secondo tre criteri fondamentali: l'immutabilità, l'universalità, la semplicità. Asseconda del darsi o non darsi di alcune o di tutte queste proprietà si possono stabilire diversi ordini di esseri che compongono gli orizzonti conoscitivo ed assiologico ai quali possiamo accedere in modalità diverse. La conoscenza dei diversi ordini e dei rapporti che intercorrono fra di essi permette di elaborare due percorsi metodologici: uno elementarizzante (tipico della matematica: dividere gli interi verso le parti più piccole); un altro generalizzante (che permette, «socraticamente», di risalire dai particolari verso l'universale). Allo stesso tempo, dal punto di vista argomentativo, tali percorsi sono visti come riduzione (dal basso verso l'alto), e come derivazione (dall'alto verso il basso).

b. Il principio dal quale tutto dipende, come abbiamo già visto, è quello dell'Unità. Accanto a tale principio, Platone avrebbe postulato l'esistenza di un principio correlato, inferiore e subordinato all'Uno, che è quello della dualità indefinita (*aóristos dyas*) del Grande e Piccolo, sulla quale ci parla esplicitamente Aristotele. Mentre l'Uno sarebbe il principio della perfezione ontologica e della bontà assiologica,

---

<sup>41</sup> Sulle recenti discussioni intorno al tema delle «dottrine non scritte» negli ultimi anni, cf. M. MIGLIORI, «Le istituzioni della filosofia. La scuola di Tubinga-Milano per una nuova immagine di Platone», *Il cannocchiale* 1992,1, 121-142; F. PASCUAL, *Educación y comunicación...*, 17-77; A. AGUILAR, «L'«enigma» delle «dottrine non scritte». Aristotele e la tradizione indiretta», *Alpha Omega* 2 (1999), 291-318. Una completa bibliografia si trova alla fine del volume diverse volte citato di H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*.

<sup>42</sup> Cf. H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti...*, in modo speciale la parte II (151-237). Può essere di aiuto, per il suo carattere schematico, A. AGUILAR, «La strutturazione dell'intelligibile in Platone secondo la tradizione indiretta. Uno studio tematico comparativo delle *Testimonia Platonica* di Hans J. Krämer», *Alpha Omega* 2 (1999), 377-406.

<sup>43</sup> Cf. G. REALE, *Per una nuova interpretazione...*, anch'essa citata precedentemente.

la diade di Grande e Piccolo (che per Aristotele potrebbe anche essere simile all'*apeiron* dei pitagorici, con una valenza in ambito intelligibile simile a quella della materia in ambito sensibile) sarebbe antitetica all'Uno, cioè, sarebbe il principio della molteplicità (in ambito ontologico) e del male (in ambito assiologico)<sup>44</sup>.

c. In ambito intelligibile, Platone avrebbe stabilito una graduatoria fra diversi tipi di universali (idee), che possono essere divise in tre grandi gruppi, e che dipenderebbero dai principi precedentemente menzionati (Uno e diade indefinita). In primo luogo, ci sarebbero le meta-idee, che avevamo menzionato parlando del *Sofista*. In secondo luogo, i numeri ideali, che avrebbero un ruolo particolare nello spiegare le realtà numeriche e matematiche (situate, come vedremo, in un ambito inferiore). In terzo luogo, le idee in genere, con tutta la loro ricchezza e varietà, senza escludere, come viene insinuato nel *Parmenide*, nemmeno le idee delle realtà più umili e semplici.

d. Platone parlerebbe anche degli enti matematici, che sono caratterizzati dal possesso d'intelligibilità senza però essere dotati di universalità. Tali enti matematici si dividono secondo ambiti che rispecchiano, in parte, gli sviluppi conoscitivi ai tempi di Platone: aritmetica, geometria, stereometria, astronomia pura, musicologia.

e. Nel livello ontologico ed assiologico più basso si trovano le cose sensibili, caratterizzate dalla loro molteplicità e dal loro essere soggette a movimenti diversi. Dal punto di vista conoscitivo, l'accesso umano a tale realtà è quello più povero e problematico, perché del sensibile possiamo ricavare solo opinioni. Queste realtà esistono come una specie di «composto» fra essere (appunto quello che si riceve dalle idee) e non-essere (inteso non come non-essere assoluto, ma come quel non-essere che corrisponderebbe a una specie di materia informe, quella della quale si parla nel *Timeo*).

Restano da fare molti commenti su questa proposta ermeneutica del sistema metafisico di Platone, ma per motivi di brevità ci soffermiamo a queste fugaci indicazioni. Prima di elaborare un tentativo di conclusione sulla metafisica platonica, vogliamo presentare un tema che ha un'importanza centrale, e che può essere in grado di mostrare, da un altro punto di vista, se ci sia o meno una visione unitaria nel pensiero platonico: il ruolo di Dio e il suo influsso sull'essere dei diversi tipi di realtà.

---

<sup>44</sup> Cf. specialmente ARISTOTELE, *Metafisica* I 6, 987b18-988a17, ma anche numerose analisi del libro XIII della stessa *Metafisica*.

## 9. La divinità e la sua valenza metafisica

Una prima lettura dei Dialoghi potrebbe far pensare che l'ordine ideale fosse in certo modo indipendente e, perfino, quasi «superiore» alla divinità. Per questo non c'è da stupirsi se, in alcuni libri che vogliono essere una presentazione del pensiero platonico non viene dedicato nessun capitolo specifico alla teologia platonica<sup>45</sup>. Si potrebbe perfino colpevolizzare lo stesso Platone, che tanto parla di divinità e del Demiurgo, di questo fatto, perché nel *Timeo* si afferma esplicitamente: «Ma il Fattore e il Padre di questo universo è molto difficile trovarlo e, trovato, è impossibile parlarne a tutti» (28c)<sup>46</sup>.

Tuttavia, ci sono molti passi, alcuni di una certa lunghezza, dove viene considerato il tema di Dio e degli dèi, l'origine e la costituzione di tutte le cose, e così tali passi hanno una forte valenza metafisica. Vediamo quelli che ci sembrano più significativi.

a. Durante il lungo discorso di Socrate nel *Fedone* troviamo una caratterizzazione della Mente divina che mostra il suo particolare rapporto con il Bene e il suo configurare l'universo intero con la modalità propria dell'agire di un essere dotato d'intelligenza, cioè, sempre orientato alla ricerca del meglio. Tale azione sarebbe in grado di tenere insieme un universo così ricco grazie al bene e al conveniente<sup>47</sup>.

b. La *Repubblica* difende un modo di presentare la divinità che sia in grado di superare le molte idee distorte che su di essa circolano fra gli uomini, specialmente per colpa dei racconti dei poeti. L'importante è capire che Dio è buono, che non fa nessun male (perché dal bene solo può derivare ciò che è benefico e utile), e che non può ingannare gli uomini<sup>48</sup>. Allo stesso tempo, si ribadisce che Dio non è soggetto a nessun tipo di mutazioni in quanto realtà perfettissima, «per il semplice fatto che è in sommo grado bello ed eccellente»<sup>49</sup>, e che è perfettamente semplice, cioè, senza nessuna molteplicità<sup>50</sup>. Questa ca-

<sup>45</sup> Cf. per esempio F. TRABATTONI, *Platone*, Carocci, Roma 1998.

<sup>46</sup> Troviamo un'altra formulazione «scettica» in *Cratilo* 400d-401a: siccome non sappiamo nulla sugli dèi, ci limitiamo a fare una ricerca sugli uomini e su quelle basi che servono di sostegno per il proprio parlare delle divinità.

<sup>47</sup> Cf. *Fedone* 97b-99c. Abbiamo già visto, commentando il *Simposio*, che gli dèi sono sapienti, cioè, non regna fra di loro l'ignoranza e le carenze che sono invece proprie del mondo umano. Perciò, di fronte alla morte, nemmeno il nostro sforzo per capire chi avanza verso un beneficio è in grado di arrivare con sicurezza alla verità, la quale sarebbe conosciuta soltanto da Dio, come afferma nelle sue ultime parole il Socrate dell'*Apologia* (41e-42a).

<sup>48</sup> Cf. *Repubblica* 377d-383c.

<sup>49</sup> *Repubblica* 381c.

<sup>50</sup> Cf. *Repubblica* 382e.

ratterizzazione di Dio mostra come la nozione di bene sia profondamente collegata con il mondo divino, benché possa essere pensato che l'ordine eidetico sia diverso e indipendente dall'ordine teologico<sup>51</sup>.

Risulta a questo punto interessante fissare l'attenzione su un testo della parte finale della stessa *Repubblica*, dove s'illustra la degradazione propria degli oggetti artistici con la presentazione della produzione divina. Il passo non è facile, ma parla esplicitamente di un dio in grado di produrre le realtà vere, cioè, quelle ideali (597b). L'esempio usato è quello del letto: esiste un letto che sarebbe «in natura» e che si colloca nell'ambito delle realtà unitarie e veramente esistenti; un altro prodotto dal falegname, il quale osserva il letto ideale quando vuole fare un letto concreto e particolare; e un altro, degradato, fabbricato dal pittore (597bd). Interessa sottolineare, con Platone, che il Demiurgo divino (che riceve il nome, un vero *hapax legomenon* nei Dialoghi, di *phytourgós*, 597d5) potrebbe fare solo un letto ideale, e non due, perché «se anche ne avesse fatto solamente due, ne comparirebbe, a sua volta, un terzo, di cui quei due possederebbero l'Idea; e questo sarebbe il letto che veramente è, e non quei due» (597c). In altre parole, questo Demiurgo sarebbe un produttore delle cose che hanno il vero essere per natura, cioè, delle idee<sup>52</sup>.

c. I testi del *Sofista* (265be) e del *Timeo* (specialmente 28a-31a) ci parlano di una produzione divina che porta alla generazione di tutte le cose «naturali» secondo scienza, secondo un progetto impostato sull'idea del bene e dell'ordine. L'Artefice o Demiurgo genera il mondo secondo l'esemplare eterno, perché «l'universo è la più bella delle cose che sono state generate, e l'Artefice è la migliore delle cause» (*Timeo* 29a); anzi, Lui «era buono e in un buono non nasce mai nessuna invidia per nessuna cosa. Essendo dunque lungi dall'invidia, Egli volle che tutte le cose diventassero il più possibile simili a lui» (*Timeo* 29e).

Sebbene non è facile fare una lettura univoca del *Timeo*, si potrebbe pensare che in esso si combina uno schema cognitivistico di Dio (Dio conosce un ordine ideale differente da lui e, in certo senso, «superiore» oppure «uguale» a lui), e uno schema partecipazionistico di Dio (Dio, proprio per essere buono, voleva che il mondo fosse simile a lui nella misura del possibile). Senza scendere nei particolari, è da

<sup>51</sup> Tale problematica è già presente nello *Ione*, quando si discute se una cosa sia pietosa perché così è voluta dagli dèi, oppure sia voluta dagli dèi per poter avere la pietà come caratteristica propria.

<sup>52</sup> Cf. le analisi che su questo passo offre G. REALE, *Per una nuova interpretazione...*, 512-526.

evidenziare un certo «semicreazionismo» che, secondo alcuni interpreti, sarebbe assai vicino al pensiero ebraico-cristiano sulla dipendenza del mondo nei confronti di Dio, mantenendo, però, delle differenze fondamentali<sup>53</sup>.

d. Per finire, dobbiamo segnalare alcune affermazioni delle *Leggi* (libro X). Il contesto nel quale sono formulate è quello persuasorio: i personaggi hanno come scopo elaborare un discorso che sia in grado di far accettare l'esistenza degli dèi e il darsi di una provvidenza che scende ad ogni particolare del nostro mondo. Questo discorso è indirizzato specialmente a coloro che negano l'esistenza degli dèi per le loro teorie di tipo meccanicistico, nelle quali il cosmo è visto come prodotto del caso e senza anima, e i valori (l'ordine assiologico) sarebbero un prodotto umano senza fondamento in qualcosa di superiore (888e-890b)<sup>54</sup>. L'errore di fondo di tale idee si trova nel fatto di affermare che «la causa originaria della generazione e della corruzione risulti prodotta non all'inizio, ma in seguito, e nello stesso tempo sostiene [tale dottrina] che ciò che viene dopo abbia visto la luce prima» (891e). Per questo motivo, gli autori della visione meccanicistica pensano che l'anima viene dopo il corpo, quando in realtà sono i corpi ad essere originati dall'anima (892ab).

Lo Straniero, allora, elabora una classifica dei tipi di movimento e mostra l'esistenza di un primo movimento che muove se stesso e muove tutto il resto in quanto causa che inizia la serie degli altri movimenti delle realtà che muovono e sono mosse, e che può essere spiegato grazie al fatto di possedere un'anima dotata d'intelligenza (893b-899d). L'argomentazione mostra l'importanza di conoscere e applicare, in ambito cosmologico, il principio di causalità, e permette di elaborare, in forma di abbozzo, l'argomento che in certo modo servirà ad Aristotele per parlare del Motore Immobile. Per la storia della metafisica si tratta, dunque, di un contributo importante che può essere attribuito giustamente alle riflessioni di Platone.

---

<sup>53</sup> Sul «semicreazionismo» in Platone, nel contesto dell'interpretazione della scuola di Tubinga-Milano, cf. G. REALE, *Per una nuova interpretazione...*, 536-544, 698-707.

<sup>54</sup> Come osserva Clinia nel suo interrogare l'Ateniese, il discorso da farsi su questi argomenti dovrebbe esse lungo (*Leggi* 890e-891a), e perfino va oltre l'ambito della legislazione (*Leggi* 891de); cioè, si colloca in un livello argomentativo superiore, fondante, «metafisico». Per questi motivi, lo Straniero non esita a proporre un modo diverso di trattare il tema, dove lui diriga interamente lo svolgersi dei ragionamenti, le domande e le risposte (*Leggi* 892d-893a). Contro il caso e a favore di un'Intelligenza ordinatrice, cf. anche *Filebo* 28b-31b.

## 10. Platone nella storia della metafisica

L'antichità aveva capito quanto fosse difficile ricondurre il pensiero platonico a interpretazioni esaurienti e rispettose della ricchezza di vedute, problemi e argomenti offerti nei Dialoghi. Sarebbe una pretesa eccessiva supporre che oggi siamo in grado di comprendere meglio Platone che nel passato. Ma le difficoltà che troviamo in questo sforzo non devono scoraggiarci né impedire di proporre, per la nostra generazione, quelli che crediamo siano i capisaldi del suo pensiero.

Per quanto riguarda la metafisica e la sua storia, crediamo che Platone abbia aperto (dietro Socrate) un percorso assai ricco attraverso l'analisi degli universali (idee) e della loro peculiarità<sup>55</sup>. Sebbene sussistano tuttora oggi molti modi d'interpretare le idee platoniche, rimane abbastanza chiaro che per il nostro autore non ci sarebbero né scienza né etica senza ammettere una certa autonomia dei contenuti noetici, cioè, senza difendere la loro indipendenza nei confronti della mente umana e delle cose concrete alle quali si riferiscono<sup>56</sup>.

Non rimane facile, tuttavia, spiegare quale sia la natura delle idee e come sia possibile, per l'essere umano, un accesso ad esse. Abbiamo osservato il ricorso (non costante) alla teoria dell'*anámnēsis*, teoria che, nelle formulazioni vicine all'orfismo, suppone una preesistenza dell'anima non facilmente constatabile e difficilmente sostenibile dal punto di vista argomentativo, se tale preesistenza viene concepita in relazione all'idea della reincarnazione<sup>57</sup>.

Un altro contributo alla metafisica è costituito dalle analisi sui rapporti fra essere, pensare, dire e agire. Tali rapporti sono di natura assai complessa, e il comprenderli per noi uomini è molto difficile per diversi motivi: perché non possiamo avere una visione esaustiva della realtà (siamo soltanto *filo-sofi*); perché il nostro linguaggio ha una natura convenzionale che esige un ulteriore fondamento (non soltanto nella soggettività individuale oppure sociale, né nelle capacità della

---

<sup>55</sup> Come è stato detto, «la teoria delle idee di Platone è considerata la prima metafisica della filosofia occidentale», in quanto postula «l'esistenza di oggetti che stanno al di là di quelli sensibili, e in generale di una dimensione della realtà superiore a quella mondana» (F. TRABATTONI, *Platone*, 138).

<sup>56</sup> Si comprende così che ci sia chi ha proposto la necessità di un *ritorno a Platone*. Cf. J. SEIFERT, *Ritornare a Platone. La fenomenologia realista come riforma critica della dottrina platonica delle idee*, prefazione e traduzione di Giuseppe Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 2000.

<sup>57</sup> Ci sono, certamente, altri modi d'interpretare l'*anámnēsis* platonica senza dover pensare alla preesistenza dell'anima, ma non li presentiamo adesso per motivo di brevità.

percezione umana)<sup>58</sup>; perché, perfino, sono possibili errori e inganni, sia per mancanza di serietà nella ricerca, sia per ambizioni individuali oppure collettive. In modo speciale, il *Sofista* mise in luce la possibilità di pensare il diverso dall'essere, il che è la condizione necessaria per spiegare l'errore e l'inganno, di capire la differenza profonda che esiste fra il filosofo e il sofista, di distinguere fra il buon cittadino e il cittadino che si nasconde in una vita viziosa e perversa.

All'interno di queste analisi, e come approfondimento della natura delle idee, spicca in Platone la nozione di dialettica, che, come abbiamo già detto, potrebbe essere un termine assai simile a quello che noi oggi usiamo per parlare di metafisica. La metafisica, infatti, implica una ricerca causale che non esclude nessuna via investigativa quando si tratta di arrivare al fondamento; ma, come abbiamo visto nelle *Leggi*, il vero fondamento di ogni realtà, anche di quelle fisiche, è l'anima dotata di intelligenza, cioè, una realtà connaturale alle idee che conosce, secondo quando ci viene spiegato nel *Fedone*. In altre parole, la metafisica platonica, nel suo approfondire i nessi fra le idee (dialettica) non può non implicare anche un modo veramente scientifico (non c'è scienza fuori dell'universale) di capire tutti gli esseri e di vederli in quei livelli conoscitivi più unitari, cioè, più veri; allo stesso tempo, non può non diventare uno studio sull'anima e sulla sua spiritualità, e una maggiore comprensione del Bene (*Repubblica*) che non solo fonda ogni esistente, ma perfino spiega il nostro poter conoscere e volere in modo giusto (vero, buono). La metafisica platonica, chiamata da alcuni autori *henologia*<sup>59</sup>, sarebbe una vera e propria ricerca del fondamento ultimo, del principio dal quale dipende tutto, della massima unità che si nasconde ed è presente in ogni singolo essere.

Le numerose riflessioni di Platone sulle idee e sull'anima si collocano, allora, in una prospettiva che afferma la consistenza di ciò che non sia sensibile, cioè, del mondo spirituale. Abbiamo, così, una prospettiva metafisica che in certo modo sarà anche raccolta da Aristotele, quando parlerà della filosofia prima come quella parte fra le scienze teoretiche che si occupa di ciò che sia separato (non materiale) e immobile<sup>60</sup>. La ricerca rimane consapevole dei limiti della conoscenza

<sup>58</sup> Il tema del linguaggio ha occupato ed occupa un posto molto importante nella filosofia contemporanea, il che, fra altri testi platonici, ha portato ad una rivalutazione delle discussioni presentate nel *Cratilo*.

<sup>59</sup> Cf. G. REALE, «L'«henologia» nella Repubblica di Platone: suoi presupposti e sue conseguenze», in V. MELCHIORRE (ed.), *L'Uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990, 113-153.

<sup>60</sup> Cf. ARISTOTELE, *Metafisica* VI 1, 1026a10-32.

umana, del nostro non riuscire a capire pienamente le cose più importanti, per la condizione nella quale si trova la nostra anima, che vive in un corpo che ci impedisce una visione diretta delle idee, come a più riprese sostiene il *Fedone*.

Possiamo completare questo quadro generale ricordando che Platone è fra i primi che elabora delle formulazioni di quello che oggi conosciamo come principio di non contraddizione. Allo stesso tempo, c'è chi ha trovato nei percorsi tematici di alcuni Dialoghi un'anticipazione della dottrina classica dei trascendentali (cioè, di quelle proprietà che esprimono aspetti comuni di ogni essere): ciò che è (*ens*) esiste in quanto uno (*unum*), per questo è buono (*bonum*), dotato di valore (*pulchrum*), e conoscibile (*verum*)<sup>61</sup>.

Platone è stato ed è per la filosofia universale un esempio di dedizione alla ricerca e di apertura di mente, per la sua capacità di considerare tanti percorsi teoretici e di aprirsi a tante strade possibili allo spirito inquisitorio, senza rifiutare (contro un'immagine diffusa con non pochi errori) il valore della esperienza entro i propri limiti<sup>62</sup>. La metafisica non può fare a meno di lui, perché, malgrado le critiche di Nietzsche e di Heidegger, Platone è un pensatore così profondo da stimolare sempre a ripercorrere cammini nella ricerca della verità, a perseguire, nei limiti delle possibilità umane, una sapienza che ci richiama e che ci porta verso la scienza e la vita più consone con il bene che è la vera misura di tutto. Che, per un credente, ha un nome molto ricco grazie alla Rivelazione dataci per amore: il Dio Uno e Trino.

**Summary:** *Plato is the founder of a form of metaphysics, which has had great success in the Western World. Having given the historic and philosophic «Sitz im Leben» together with a brief consideration of some hermeneutical problems, the article presents the gnoseological and anthropological framework of the «theory of ideas». The body of the article examines the dialectics, and then it looks at the complex «unwritten doctrines» and platonic theology. An evaluation of Plato's place in the history of metaphysics ends the article.*

**Key words:** Plato, metaphysics, idea, dialectics, gnoseology, ancient philosophy.

**Parole chiave:** Platone, metafisica, idea, dialettica, gnoseologia, filosofia antica.

<sup>61</sup> Su questo ultimo punto, cf. H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti...*, 168-171.

<sup>62</sup> Come ricorda Trabattoni, «la metafisica di Platone nasce dalla considerazione attenta ed approfondita dell'esperienza: per Platone il filosofo non va alla ricerca di un essere adeguato al concetto che egli ne ha, ma alla ricerca di strumenti capaci di spiegare il mondo in cui vive. Il fatto che questa ricerca approdi a principi metafisici non intacca in alcun modo la sua ispirazione empirica e pratica. Né bisogna dimenticare che tale ispirazione obbediva in primo luogo ad esigenze di carattere etico e politico» (F. TRABATTONI, *Platone*, 145).