

Cristian Mazzoni

PLATONE

Vita. Nasce nel 428 o 427, ad Atene, muore nel 348 o 347, ad Atene. Di estrazione aristocratica, fu allievo di Socrate. Fonda in Atene nel 388 o 387 l'Accademia. Con Aristotele è considerato il più grande filosofo dell'Antichità classica.

Problemi interpretativi.

1) Dottrina esoterica e dottrina essoterica. Nel *Fedro* è presente un'esplicita condanna della scrittura. La Filosofia non può essere consegnata al testo scritto poiché: 1) in tal maniera l'Autore non riesce a calibrare il testo sul suo destinatario (non ogni argomento risulta adatto e comprensibile a tutti, non tutti sono competenti della materia alla stessa maniera, etc.); 2) il testo scritto è abbandonato a se stesso e non può essere difeso né chiarito dal suo Autore, rimanendo così esposto al rischio di fraintendimenti ed errate interpretazioni; 3) il lettore ha un ruolo meramente passivo, mentre la pratica filosofica richiederebbe il suo intervento attivo (Filosofia, secondo l'insegnamento socratico, è ricerca condivisa, interazione dialogante fra soggetti).

Platone adotta una tecnica espositiva (il dialogo) la quale recupera l'immediatezza della discussione filosofica. E' tuttavia palese come, nonostante tale accorgimento, il lettore rimanga anche in questo caso relegato ad un ruolo meramente passivo (è estraneo al farsi del dialogo stesso, non è uno dei soggetti dialoganti). La condanna della scrittura presente nel *Fedro*, legata ad affermazioni aristoteliche circa una presunta dottrina insegnata da Platone entro la Scuola (le lezioni *Sul bene*) e non consegnata ai testi scritti, hanno fatto perciò avanzare negli anni cinquanta del ventesimo secolo a taluni interpreti l'ipotesi circa l'esistenza di due dottrine distinte: una dottrina essoterica, consegnata al testo scritto, ed una esoterica, riservata alla Scuola, e della quale non ci è pervenuta traccia.

2) Ricorso al mito. Il ricorso platonico al mito pone il seguente problema interpretativo: in che misura il mito è da prendere in senso letterale ed in che misura in senso figurato o allegorico? Più oltre mi spiegherò con un esempio concreto.

3) Datazione dei dialoghi e discriminazione fra autentici e in autentici.

La datazione dei dialoghi correntemente accettata è la seguente:

Dialoghi giovanili

Sono dialoghi per lo più aporetici e scritti sotto l'influenza socratica.

Apologia (non propriamente dialogo, ma auto-difesa di Socrate durante il processo)

Carmide

Lachete

Liside

Ione

Eutifrone

Protagora

Ippia Minore

Repubblica libro I (Socrate e Trasimaco sulla Giustizia)

Gorgia

Dialoghi della maturità

Platone ha già formulato la propria dottrina delle idee e fondato l'Accademia

Menesseno

Menone

Eutidemo
Ippia Maggiore
Cratilo
Fedone
Simposio
Repubblica libri II-X, sulla Giustizia e sullo Stato

Dialoghi della tarda maturità e della vecchiaia

Parmenide
Sofista
Politico
Filebo
Timeo
Crizia
Leggi ed Epinomide

Teoria delle idee e dottrina della conoscenza

Imposterò l'analisi della teoria delle idee platonica a partire da tre problemi (nuclei problematici) di ordine gnoseologico (di teoria della conoscenza) ai quali essa dà soluzione.

1) Se uno sa già la verità (ad esempio cos'è la virtù), non ha senso (è inutile) cercarla, se non la sa, ugualmente non ha senso (è inutile) cercarla, perché, anche se la trovasse, non saprebbe riconoscerla (non sa cosa cercare) – questo è un argomento tipicamente sofistico. Nel *Menone* Menone domanda:

“E in che maniera ricercherai, o Socrate, questa che tu non sai affatto che cosa sia [il riferimento è alla “virtù”, ma potrebbe essere a qualsiasi altro termine del quale si ricerca la definizione]? E quale delle cose che non conosci ti proporrà d'indagare? O, se anche tu ti dovessi imbattere proprio in essa, come farai a sapere che è quella, dal momento che non la conoscevi?”

La difficoltà è questa: posto che rinveniamo, fra molte altre, la definizione corretta di “virtù”, come facciamo a sapere che quella (e non una delle altre) è la definizione corretta, dal momento che non la conoscevamo già (nel qual caso l'avremmo riconosciuta, ma sarebbe stato inutile cercarla)? Esemplificando nel modo più semplice possibile: se devo trovare una cosa fra altre, ma non so cosa cercare, come faccio a trovarla? Potrebbe accadere che io l'abbia in mano proprio adesso, senza tuttavia sapere di avere in mano proprio ciò che stavo cercando.

2) Si dà scienza solamente di ciò che è immutabile. Infatti, una proposizione oggi vera in riferimento al mutevole, domani potrebbe essere falsa, mutando per definizione (in quanto “mutevole”) il proprio oggetto. Così ciò che oggi è bello, domani potrà essere brutto, ciò che oggi pesa dieci chili, domani potrà pesare venti, etc.

3) *Il che cos'è?* Socratico, di cosa va alla ricerca? Che ha di mira?

La soluzione ai tre quesiti summenzionati, s'è detto, è rinvenuta da Platone nella teoria delle idee. Diamo qui di seguito un'esposizione riassuntiva di tale teoria.

Esistono in un supposto luogo detto (Iperuranio) le idee, ossia archetipi (modelli) delle cose. Tali idee, contrariamente alle cose, hanno carattere universale ed incorporeo (il bello in sé, il bene in sé, il triangolo in sé, il cavallo in sé, etc.), sono inoltre immutabili ed eterne. L'anima (immortale) ha accesso ad esse prima d'incarnarsi in un corpo umano (salvo poi dimenticare tale sua originaria conoscenza), sicché le idee sono il criterio in forza del quale giudica le cose (una volta assunto un

corpo umano). La cose, dal canto loro, riportano alla mente le idee, così da un triangolo incontrato nell'esperienza del mondo corporeo, la mente è portata a rammentare la nozione del triangolo in sé (da essa già posseduta), etc.

Vediamo ora nel dettaglio in quale maniera la teoria delle idee risolva ciascuna delle difficoltà di cui ai punti 1, 2 e 3.

1) *Conoscenza come reminescenza (o ricordo)*. Noi riconosciamo che cos'è la virtù (ossia fare il bene), male, uomo, cane, etc. per l'idea corrispondente: l'idea è pertanto il *criterio* in ragione del quale ogni azione o cosa buona è riconosciuta come buona, ogni uomo è riconosciuto come uomo, etc. Tale criterio è *già presente* alla nostra anima, per quanto a livello inconscio (l'anima, pur avendolo appreso direttamente in una vita passata, se n'è poi dimenticata): questo spiegherebbe perché, pur non avendo *mai visto prima* un uomo, siamo in grado di riconoscerlo come tale allorché lo vediamo. Così come riconosco le singole cose o azioni buone in ragione della bontà (o bene in sé, o idea di bene), io posso riconoscere, fra le tante proposte, la definizione corretta di "virtù", e questo per lo stesso motivo (la pre-esistenza nell'anima, seppur a livello inconscio, dell'idea di bontà o bene in sé, da cui la virtù viene a dipendere, essendo essa il fare il bene e l'evitare il male). La teoria della conoscenza come reminescenza risolve in questo senso la difficoltà di cui al punto 1. Infatti ha senso (non è inutile) che io ricerchi la verità (ad esempio la definizione di "virtù") poiché io l'ho dimenticata, tuttavia il fatto che io la sapessi già, salvo averla dimenticata, è la condizione per cui, all'incontrarla di nuovo, io la riconosca (la ricordi). Il criterio per riconoscere la verità, una volta trovata, risiede dunque in me stesso.

Si noti che nella teoria platonica, le cose sensibili sono *soltanto un tramite* per richiamare alla mente le entità non sensibili (idee) di cui ho perso il ricordo, le quali sono l'unico vero oggetto di conoscenza: così da una cosa bella incontrata nel mondo empirico (sensibile), l'attenzione deve essere condotta all'idea corrispondente (la bellezza in sé), la cui traccia è conservata nella mia anima (cioè *dentro di me* e non fuori, nel mondo). L'uomo per conoscere veramente, deve pertanto ripiegarsi in se stesso e non uscire da sé, cercando la verità nel mondo sensibile.

Circa la teoria della reminescenza si veda, ad esempio, a) il *Menone* o b) il *Fedone*.

a) Nel *Menone* uno schiavo non mai istruito prima nella Geometria riesce a risolvere da solo un problema di natura geometrica: ciò è assunto a testimonianza del fatto che costui già sapesse, salvo non ricordare, la soluzione del problema. Il fatto che già sapesse è poi spiegato mediante la dottrina dell'immortalità dell'anima e delle sue successive reincarnazioni (*metempsicosi*). b) Nel *Fedone* la teoria della reminescenza costituisce uno degli argomenti utilizzati per dimostrare l'immortalità dell'anima. Nello specifico: io riconosco cose uguali poiché possiedo già l'idea dell'uguale in sé. Tale idea non può essere desunta in se stessa dall'esperienza poiché è superiore (più perfetta) rispetto ad ogni dato d'esperienza: infatti l'uguale in sé non coincide con questi due pezzi di legno uguali che ho qui davanti (è un universale, non un particolare), né alcunché nella realtà è perfettamente uguale sotto ogni riguardo (cosa, viceversa, che accade con l'uguale in sé). L'esperienza non fa che riportarci alla mente la nozione sopita dell'uguale in sé. Lo stesso potrebbe dirsi del triangolo in sé: esso non coincide con questo o quel triangolo (ogni triangolo ha una certa lunghezza dei lati, è scaleno, equilatero o isoscele; il triangolo in sé è universale). Ora, se io possiedo già la nozione dell'uguale in sé, del bello in sé, del triangolo in sé, etc., e non posso avere desunto tali nozioni dall'esperienza, debbo aver conosciuto queste cose in precedenza (prima che la mia anima assumesse corpo umano).

2) Le idee, in quanto eterne ed immutabili, consentono di formulare proposizioni vere in ogni tempo e luogo: ciò che è oggi (e così come è oggi), in riferimento alle idee, sarà sempre.

3) Socrate, ricercando il *che cos'è?* delle cose (cos'è la bontà?, etc.) andava in verità alla ricerca non di definizioni, ma di idee. La sua indagine non si muoveva pertanto entro il linguaggio (non era solo linguistica), ma riguardava ciò che è (esiste) in senso pieno. Le idee platoniche, infatti, sono

entità esistenti *di per se stesse*, indipendentemente dal linguaggio. Esse sono conoscibili indipendentemente dal linguaggio e da ogni mediazione linguistica come semplice *intuizione intellettuale* della nostra anima (l'anima, se opportunamente educata, può *vedere* le idee, ed in questo consiste la forma suprema della conoscenza).

Problemi interpretativi circa la teoria delle idee. Il problema interpretativo di cui al punto 2) (vedi *Problemi interpretativi*, punto 2) si pone in riferimento alla conoscenza come reminescenza nei termini seguenti.

Posto che ogni conoscere sia un rammentare (richiamare alla memoria) Platone fonda tale possibilità sull'immortalità dell'anima, la quale, in una vita precedente, avrebbe avuto accesso alla verità (nel *Menone* XIV-XXI l'anima dello schiavo in una vita precedente della quale ha perso il ricordo sarebbe stata istruita nella geometria, nel *Fedone* XVIII-XXII l'anima prima di nascere avrebbe avuto accesso diretto alle idee, queste ultime collocate spazialmente dal *Fedro* nel cosiddetto "Iperuranio"). Si tratta in tutti questi casi di miti, di racconti immaginifici, tuttavia il quesito è: quale valore attribuire a tali miti? Dobbiamo ritenere che l'anima abbia effettivamente in un tempo remoto avuto accesso diretto al mondo delle idee, o dobbiamo ritenere che Platone sta semplicemente affermando una capacità intrinseca, innata, dell'anima a riconoscere la verità, se non, addirittura, l'esistenza nell'anima stessa della verità, salvo a livello inconscio, ragion per cui il conoscere altro non sarebbe che ri-conoscere, portare alla coscienza ciò che è già in noi da sempre allo stato latente (inconsapevole)? Si noti: v'è una grande distanza teorica fra le due interpretazioni: infatti, nel primo caso l'anima, in se stessa, sarebbe all'origine spuria, una tabula rasa, salvo avere poi accesso alle idee (saremmo perciò in un contesto empirista *ante-litteram*), nell'altro si ammetterebbe invece una forma di innatismo (ossia saremmo in un contesto razionalista *ante-litteram*).

Idealismo platonico.

Realtà vera è costituita dalle idee intese in senso platonico, ovvero in quanto ontologicamente esistenti, ossia esistenti in sé (nell'Iperuranio), e non soltanto come mere concezioni della mente. Quest'ultima accezione di "idealismo", per la quale le idee esistono soltanto e fin tanto che v'è una coscienza che le pensa (in quanto contenuti di una coscienza), è l'accezione tradizionale di idealismo (Età Moderna).

Teoria delle idee: rapporto fra idee e cose; gradi della conoscenza.

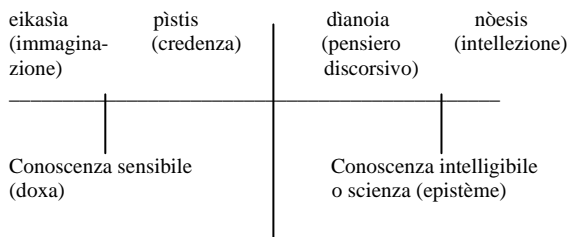
L'idealismo platonico pone un problema: se la realtà vera si riduce alle sole idee, quale statuto ontologico (d'essere) è riconosciuto alla realtà empirica e quale nesso è istituito fra quest'ultima e le idee? La realtà empirica è mera apparenza, inganno, illusione (è una sorta di fantasma)?

Risposta. La realtà empirica possiede un grado d'essere inferiore e derivato rispetto a quello delle idee (le uniche essenti in senso pieno) ed il rapporto empirico-ideale si spiega mediante i concetti dapprima di partecipazione (metessi) e poi (*Repubblica*) di imitazione (mimesis): le cose che esperiamo nella vita di tutti i giorni partecipano o imitano (copiano) le idee – entrambi questi concetti saranno criticati nel *Parmenide* (opera del tardo Platone). Circa la metessi, ad esempio, si dirà (*Parmenide*): se le cose partecipano dell'idea, questo può significare o che l'idea è interamente presente in ogni cosa (così la bellezza sarà interamente contenuta in ogni cosa bella, la bontà in ogni cosa buona, etc.), o che parte dell'idea è contenuta in ogni cosa (così parte dell'idea del bene in ogni cosa buona, così come parte dell'idea del bello in ogni cosa bella): in ambedue i casi, l'idea, che è una, diverrebbe molteplice, cosa non ammissibile (ciò che è uno non può essere molteplice).

Nota. Gli argomenti portati nel *Parmenide* contro i concetti di metessi e mimesis, e rispetto ai quali Platone non presenta contro-argomenti, sembrano suffragare una decisa presa di posizione dell'ultimo Platone (per quanto non affermata esplicitamente) nel senso della negazione d'ogni grado di realtà (essere) al mondo sensibile, fosse anche quel grado inferiore e derivato che era ad

essa attribuito dalle nozioni di metessi e mimesis (la realtà sensibile sarebbe ora mera apparenza, inganno, una sorta di fantasma). E' da tenere a mente, tuttavia, come sino ad allora Platone avesse riconosciuto, mediante le sopraddette nozioni di metessi e poi di mimesis, un grado d'essere alla realtà sensibile, seppure derivato ed inferiore rispetto al grado d'essere delle idee.

La vera conoscenza deve trascendere le cose per rivolgersi alle idee. Vi sono tanti gradi della conoscenza quant'è la distanza che separa le cose dalla idee – vedi *Repubblica*, libro VI, i gradi della conoscenza, e libro VII, il mito della caverna). Ogni grado di conoscenza ha un suo oggetto ed è definito in virtù di tale proprio oggetto. Gli oggetti si collocano in una gerarchia ontologica che va dal meno dotato d'essere, all'essente in senso vero e proprio.



I primi due gradi della conoscenza riguardano il mondo reale (in quanto hanno ad oggetto il mutevole non possono che originare una conoscenza effimera e mutevole), i secondi il mondo ideale (idee) – questi sono i soli che, avendo ad oggetto ciò che è immutabile ed eterno, originano una conoscenza certa e stabile. I primi due costituiscono nel complesso l'opinione (doxa) e si distinguono come si distingue la copia della copia dalla copia, ossia: l'immaginazione (eikasìa) ha per oggetto i riflessi degli oggetti reali nell'acqua, sugli specchi, etc.; la credenza (pìstis) ha per oggetto la realtà sensibile di cui quelli sono il riflesso e che, per Platone, è già essa stessa copia dell'idea. Gli altri due gradi hanno per oggetto le idee, tuttavia solo la nòesis ha a che fare direttamente con idee, mentre la dianoa si serve di figure sensibili in luogo di idee, pur concludendo, tuttavia affermazioni universali (che riguardano, cioè, le idee). Un esempio di tale ultima pratica è dato dalla geometria, che dimostra i propri teoremi a partire da figure sensibili (non il triangolo in sé, ma questo triangolo isoscele o scaleno o equilatero che disegno qui ora), tuttavia astrae dalla particolarità della figura (lunghezza dei lati del triangolo che ho disegnato, essere scaleno piuttosto che isoscele), concentrandosi invece sugli aspetti universali, di modo da poter trarre conclusioni universali, ossia che non valgano solo per quel triangolo, ma per il triangolo in sé (e, quindi, per ogni triangolo).

Condanna dell'arte in quanto imitazione d'imitazione. La gnoseologia (teoria della conoscenza) platonica implica una condanna dell'arte in quanto copia della copia (imitazione dell'imitazione). Infatti, così come l'ente sensibile è copia dell'idea (dunque già esso stesso non verità in senso pieno), gli enti prodotti dall'arte (pitture, sculture, etc.) sono copie degli enti sensibili: essi non fanno che aumentare ulteriormente la distanza che separa il soggetto dalla verità in senso pieno (ossia l'idea). In proposito si veda, ad esempio, *La Repubblica*, libro decimo.

Teoria delle idee e spiegazione finalistica dei fenomeni.

Per Platone spiegare il perché di un accadimento o di una cosa (rinvenirne la causa) significa addurre una ragione per la quale quell'accadimento o quella cosa è così com'è e non altrimenti. Ma la ragione per cui ogni cosa è quella che è, è il meglio per essa. Così per ogni cosa il meglio è dato dall'idea corrispondente (per l'uomo dall'idea di uomo, per il cane dall'idea di cane, etc.). Ogni

cosa è modellata su un'idea, per quanto non l'eguagli mai quanto a perfezione: l'idea è perciò la ragione per la quale quella cosa è così com'è e non altrimenti.

Esempio. Un artigiano che fabbrica un tavolo ha un modello nella mente cui si attiene nella sua opera: tale modello è l'idea in sé di tavolo. Il suo prodotto è così com'è (e non altrimenti) in forza di quell'idea, per quanto non riesca ad uguagliarla in perfezione (nessun tavolo reale sarà mai perfettamente uguale al tavolo in sé).

Platone sostituisce la causa efficiente a quella finale nella spiegazione dei fenomeni (*Gorgia*, XLV, XLVI, XLII, XLVIII, XLIX), secondo un indirizzo di pensiero che sarà ereditato da Aristotele. E' questo *modus mentis* che farà dire ad Aristotele contro Anassagora che l'uomo ha le mani perché è intelligente e non viceversa: è per realizzare la sua natura d'essere intelligente che l'uomo è stato dotato di mani e non, viceversa, è divenuto intelligente a causa del fatto (fortuito) d'avere le mani.

La filosofia teoretica e pratica di Platone si riassume nel mito della caverna (Repubblica, libro VII)

Uomini incatenati rivolgono lo sguardo ad una parete sulla quale si proiettano ombre. Alle loro spalle c'è una strada rialzata sulla quale transitano uomini con carichi a spalla (gli uomini parlano fra loro o tacciono). Oltre gli uomini che transitano c'è un fuoco che proietta le loro ombre sulla parete. Gli uomini incatenati prendono le ombre per la vera realtà e attribuiscono a queste le parole e le frasi che odono (dette dagli uomini reali).

Supponiamo un uomo sia sciolto dalle catene e possa voltarsi: egli riconoscerebbe le ombre in quanto ombre, vedendo ora gli uomini reali. Vedrebbe poi anche il fuoco e il sole. Tale uomo simbolicamente ripercorre a ritroso la distanza che separa la realtà materiale dal mondo delle idee, sino alla contemplazione piena di queste ultime e, soprattutto, della somma idea (quella del bene).

Egli solo, a questo punto, sa (cosa sia il bene), cioè possiede il criterio per guidare le proprie azioni. Esistono ora per lui due strade: o tornare indietro e svelare ai suoi compagni la verità (rischiando la derisione e il disprezzo), o rimanere là, al cospetto del mondo ideale e godendo della vista del sommo bene.

Quest'uomo è il filosofo.

Tornando indietro egli si assume un onere pratico, ossia fare da guida agli altri uomini i quali vivono ancora nell'ignoranza (non sanno cosa sia il bene). Il filosofo diviene così politico.

Possiamo così passare alla filosofia pratica di Platone, non prima, tuttavia, di avere svolto un breve excursus circa la dottrina platonica dell'anima.

E' tuttavia qui necessario porre in risalto ulteriormente il nesso da Platone istituito fra aspetto teorico e pratico del filosofare: la filosofia platonica è infatti interamente finalizzata alla prassi (è politica in senso stretto), almeno sino al *La Repubblica*.

Ora, il nesso può essere compreso solamente laddove sia rilevata: 1) la preminenza dell'idea del Bene rispetto alle le altre idee; 2) l'aspetto eudemonistico della morale antica, per la quale "bene" è ciò che procura felicità. Circa il punto 1, Platone non fornisce una definizione dell'idea del Bene quanto al proprio contenuto (si limita a negare la coincidenza di bene e piacere), ma in relazione alle altre idee ed, anche in questo caso, in modo analogico: l'idea del Bene sta alle altre idee, come il Sole sta alle cose sensibili (un analogo alle due funzioni del Sole, cioè rendere visibili all'occhio le cose e riscaldare assicurando con ciò la vita, è attribuito al Bene).

Ora, dal momento che conoscere è innanzitutto avere accesso all'idea del Bene, e dal momento che altro è *volere* il proprio bene (la propria felicità), altro *sapere* che cos'è il proprio bene (citiamo l'esempio del medico: tutti vogliamo guarire dalle malattie, ma spesso non sappiamo quali siano i medicinali e le condotte di vita adatte a tale scopo: è per questo che ci affido al medico), si comprende facilmente perché nell'impostazione platonica debbano essere i filosofi a reggere gli Stati: infatti è solo il filosofo che sa cos'è il bene per ognuno. Si danno due possibilità per realizzare il governo dei filosofi: o creare uno stato retto dai filosofi (è il progetto utopistico delineato ne *La Repubblica*) o rendere filosofi coloro che già governano o sono destinati a governare.

Etica e Politica

Anima

L'anima è immortale. Questo significa: 1) che è ingenerata, 2) che è imperitura.

Dimostrazione (mi riferirò al *Fedone*). 1) Ingenerata. 2) Imperitura.

Platone pone una dicotomia (frattura, rottura) fra anima e corpo: l'anima sopravvive al corpo (è immortale), mentre il corpo, come tutte le cose corporee, è soggetto al nascere e al perire (corruzione); il corpo lega l'uomo al mondo sensibile (ossia al mondo mutevole, ingannevole, di cui non si dà scienza), l'anima lo innalza a quello ideale (l'unico essente in senso pieno): è attraverso l'anima (e non attraverso il corpo) che si consegue la vera conoscenza. Ciò vale a dire che senza il corpo l'anima si libererebbe di un ostacolo che le impedisce l'accesso al mondo delle idee (in questo senso la morte è liberazione dell'anima dalla prigione del corpo ed in questo senso vanno intese le affermazioni contenute nel *Fedone* per le quali ogni filosofo si prepara a morire e non ambisce ad altro che alla morte).

Cito dal *Fedone*, Parte prima, XI:

Dunque, diss'egli, da tutto ciò deve formarsi necessariamente nei filosofi veri una credenza di questo genere; ond'essi ragioneranno tra loro press'a poco così: "Pare ci sia come un sentiero a guidarci, col raziocinio, nella ricerca; perché, sino a quando abbiamo un corpo e la nostra anima è mescolata e confusa con un male di tal natura, noi non saremo mai capaci di conquistare compiutamente quello che desideriamo e che diciamo essere la verità. Infinite solo le inquietudini che il corpo ci procura per le necessità del nutrimento; e poi ci sono le malattie che, se ci capitano addosso, ci impediscono la ricerca della verità; e poi esso ci riempie di amori e passioni e paure e immaginazioni di ogni genere e, insomma, di tante vacuità e frivolezze che, veramente, finché siamo sotto al suo dominio, neppure ci riesce, come si dice, fermare la mente su cosa alcuna. Guerre, rivoluzioni, battaglie, chi altri ne è causa se non il corpo e le passioni del corpo? Tutte le guerre scoppiano per acquisto di ricchezze; e le ricchezze siamo costretti a procurarcele per il corpo e per servire ai bisogni del corpo. E così non abbiamo modo di occuparci di filosofia, appunto per tutto questo. E il peggio di tutto è che, se pur qualche momento di quiete ci venga dal corpo e noi cerchiamo di rivolgerci a qualche meditazione, ecco che, d'un tratto, in mezzo alle nostre ricerche e dovunque, quello viene ancora a tagliarci la strada, e ci rintrona e conturba e disanimisce, sicché, insomma, non è possibile per l'influenza sua vedere la verità; e ci appare chiaro e manifesto che, se mai vorremo conoscere alcuna cosa nella sua nettezza, occorrerà spogliarci del corpo e guardare con sola la nostra anima pura la pura realtà delle cose. E solamente allora, come pare, riusciremo a possedere ciò che desideriamo e di cui ci professiamo amanti, la sapienza; e cioè, come il ragionamento significa, quando saremo morti, che vivi non è possibile. Se difatti non è possibile, in unione col corpo, venire a conoscenza di alcuna cosa nella sua purità, delle due l'una, o non è possibile in nessun caso conquistare il sapere, o solo è possibile quando si è morti; perché allora soltanto l'anima sarà tutta sola in se stessa, quando si sia sciolta dal corpo, prima no. E in questo tempo che siamo in vita, tanto più, come è naturale, saremo prossimi al conoscere, quanto meno avremo rapporti con il corpo, né altra comunanza con esso se non per ciò che ne costringa assoluta necessità; e in ogni modo non ci lasceremo contaminare dalla natura propria del corpo, e ci terremo puri e lontani da esso finché non venga il dio di sua volontà a liberacene del tutto. E così, fatti puri e liberi da quella infermità di mente che ci viene dal corpo, ci troveremo, com'è verosimile, in compagnia di esseri altrettanto liberi e puri, e impareremo a conoscere da noi medesimi tutto ciò che è mondo da impurità. E questo, appunto, io credo è il vero. Perché non è lecito a cosa impura toccare cosa pura". Questo o Simmia, io immagino, dovranno dire e pensare tra loro tutti quelli che sono veramente amici della conoscenza. Non ti pare che sia così?

Fedone, Parte prima, XII, prosegue poi così:

Ebbene, o amico, disse Socrate, se questo è vero, grande speranza ha, chi giunga dove io sono per andare, di ottenere appunto colà, nella sua pienezza, come certo in nessun altro luogo, quello per cui grande affanno ci prendemmo nella vita trascorsa; cosicché questa emigrazione che ora è ordinata a me non è senza dolce speranza anche per chiunque altro il quale pensi di essersi a ciò preparato lo spirito come con una purificazione.

Più oltre in *Fedone*, Parte prima, XII, leggiamo:

E' dunque vero, egli disse, o Simmia, che coloro i quali filosofano dirittamente si esercitano a morire, e che la morte è per loro cosa assai meno paurosa che per chiunque altro degli uomini. Rifletti bene su questo. Se veramente i filosofi

sono per ogni rispetto in discordia col corpo e hanno desiderio di essere soli con la propria anima; se costoro, quando questo loro desiderio si avvera, fossero presi da paura e da dolore, non sarebbe una grande contraddizione? Se cioè, dico, non fossero lieti di andare là dove giunti hanno fede di ottenere quello che in vita amarono, - e amarono la sapienza - e quindi di sentirsi disciolti dalla compagnia di ciò appunto con cui furono in discordia?

Se nel *Fedone* l'anima risulta retta unicamente dal principio razionale, mentre gli istinti ed i desideri sono imputati al corpo, ne *La Repubblica* gli istinti ed i desideri sono ricondotti anch'essi entro l'anima, in una sua apposita porzione: circa la tripartizione platonica dell'anima, si veda al paragrafo seguente *Politica*.

Politica

La Repubblica è la massima opera di Platone, in cui confluiscono tutti i temi dei suoi precedenti scritti.

La questione in essa trattata verte intorno alla **comunità perfetta**, nella quale il singolo trovi la sua perfetta formazione.

Domanda: cosa definisce la "perfezione" (giustizia) di una comunità, ossia: a quali condizioni una comunità ha da dirsi "perfetta" (giusta)?

Platone istituisce un parallelismo fra perfezione (giustizia) dell'anima e perfezione (giustizia) della polis, ossia pone come medesimo il principio per il quale un uomo è giusto e quello per il quale una città (politica) è giusta.

La giustizia in riferimento all'anima è trattata nel libro IV.

Rispetto alla trattazione socratica dell'etica (dialoghi platonici giovanili), la trattazione presente in *Repubblica* (ritenuta platonica in senso stretto e non riportante le tesi socratiche) è meno astratta (più articolata).

Si assume, ad ogni maniera, secondo la concezione classica dell'Etica, che buono è ciò che produce la felicità (**eudemonismo**), talché il fare la tal cosa sarà un bene o un male a seconda che rispettivamente l'azione o l'omissione mi cagioni felicità. Il problema fondamentale dell'Etica socratica è quello di conciliare i contenuti normali dell'Etica con la tesi eudemonistica: come può cagionare infelicità il rubare, l'uccidere una persona odiata, etc., essendo garantita l'impunità?

Su questo impianto classico (eudemonismo) Socrate concludeva che fare il male è solo frutto di ignoranza, cioè di non conoscenza di ciò che è realmente bene: così se mangio una cosa che mi fa male, lo faccio unicamente poiché io non so che fa male, ma, al contrario, ritenevo che mangiare quella cosa mi facesse bene.

Platone ritiene, viceversa, che all'interno dell'anima possa risiedere un principio d'azione contrario alla ragione stessa e che, a volte, ci fa agire contro ragione, anche consapevolmente: ad esempio uno può sapere che il fare una certa cosa gli cagionerà del male, ma può essere irresistibilmente spinto a farla, come quando sappiamo che il mangiare una certa cosa ci avvelenerà, ma la fame ci spinge a mangiarla comunque, etc.

L'anima non sarebbe quindi monoliticamente guidata dalla ragione, ma frazionata in tre porzioni: **razionale, animosa o irascibile e concupiscibile.**

Platone assume (a differenza di Socrate) come punto di partenza la compresenza in noi e da chiunque constatabile di opposte tendenze rispetto ad uno stesso oggetto (repulsione e desiderio): ciò è palese quando, ad esempio, vorremmo bere, ma qualcosa dentro di noi ci trattiene dal farlo. In questi casi, le due tendenze contrapposte non possono essere spiegate che a partire da un'anima frazionata in parti: parti distinte sarebbero a fondamento degli opposti appetiti. In caso contrario, con un'anima monolitica e non frazionata, si dovrebbe ammettere che essa al contempo vuole e non vuole la stessa cosa, il che sarebbe contraddittorio (libro IV, XIV).

La teoria della tripartizione dell'anima rende conto del conflitto che spesso ciascuno di noi avverte dentro di sé, e che non trovava espressione teorica nella dottrina dell'anima monolitica di Socrate.

Posto in tre il numero delle parti dell'anima (razionale, animosa e concupiscibile), queste si definiscono come segue. La parte razionale discerne il bene e il male (ciò che rende veramente, e

non soltanto apparentemente, felici o infelici), la parte concupiscibile è quella istintuale, che ci porta al soddisfacimento dei bisogni fisici (mangiare, bere, riprodursi, etc.), la parte animosa è quella che ci dà slancio ed impeto. Quest'ultima viene ad esempio avvertita nel caso di conflitto fra la parte concupiscibile e quella razionale: come quando la ragione ci presenta una certa punizione come giusta e dunque ci impone di subirla senza opporci, ma la parte concupiscibile ci spinge a fuggire: in questo caso un improvviso impeto d'orgoglio può spingerci verso la punizione correndo, etc.

La parte animosa in caso di contrasto fra le altre due parti può sempre allearsi con l'una o con l'altra, spingendoci così verso il fare o l'omettere l'azione in questione.

Giustizia, per l'anima, è che ciascuna parte adempia al proprio compito, che per la parte razionale è quello di discernere correttamente il bene dal male (saggezza), per quella animosa di schierarsi sempre al servizio della ragione contro i nostri istinti concupiscibili, fornendoci d'impeto e risolutezza nel fare ciò che è secondo ragione (coraggio), per tutte quante (concupiscibile compresa) di sottomettersi sempre alla ragione (temperanza). Certamente, non tutti posseggono la saggezza nella stessa misura: non tutti, infatti, discernono correttamente male e bene – questo spiega perché sia ragionevole affidarsi a chi *sa* effettivamente che cosa è male e che cosa è bene -; tuttavia, si dirà in ogni caso “giusto” unicamente l'uomo che sottometta i propri istinti al dominio della ragione. Platone utilizza i termini “libero” e “schiavo” non in riferimento ad una presunta collocazione sociale, bensì con riguardo al dominio che ciascuno riesce ad esercitare sulla propria componente istintuale (concupiscibile): “schiavo” sarà chi è dominato dalle passioni, “libero” chi le domina.

Ora, la polis (stato), sul modello dell'anima, consta di parti (classi distinte), ciascuna delle quali ha compiti suoi propri che deve espletare: la giustizia entro lo stato, come entro l'anima, consiste nell'adempimento di ciascuna classe al proprio compito, senza che essa pretenda di attendere ai compiti delle altre.

Che la società debba constare di classi ben distinte è implicito secondo Platone per la sua stessa origine: infatti gli individui si assocerebbero fra loro per soddisfare meglio i propri bisogni e la divisione dei compiti sarebbe il migliore dei modi con cui soddisfare i bisogni di ognuno.

- Secondo me, ripresi, uno stato nasce perché ciascuno di noi non basta a se stesso, ma ha molti bisogni. O con quale altro principio credi che si fondi uno stato?
- Senza dubbio.
- Quando dunque uno dà una cosa ad un altro, se gliela dà, o da lui la riceve, non lo fa perché crede che sia meglio per sé?
- Senza dubbio.
- Suvvia, feci io, costruiamo a parole uno stato sin dalla sua origine: esso sarà creato, pare, dal nostro bisogno.
- Come no.
- Ora, il primo e maggiore bisogno è quello di provvedersi il nutrimento per sussistere e vivere.
- Senz'altro.
- Il secondo quello di provvedersi l'abitazione, il terzo il vestito, e simili cose.
- Sì, sono questi.
- Ebbene, dissi, come potrà bastare lo stato a provvedere tutto questo? Non ci dovranno essere agricoltore, muratore e tessitore? E non vi aggiungeremo pure un calzolaio o qualche altro che con la sua attività soddisfi ai bisogni del corpo?
- Senza dubbio.
- Il nucleo essenziale dello stato sarà di quattro o cinque persone.
- E' evidente.
- Ebbene, ciascuna di queste deve prestare l'opera sua per tutta la comunità? Così, per esempio, l'agricoltore, che è uno, deve forse provvedere cibi per quattro e spendere quadruplo tempo e fatica per fornire il grano e metterlo in comune con gli altri? O deve evitarsi questa briga e produrre per sé soltanto un quarto di questo grano in un quarto di tempo? E impiegare gli altri tre quarti del tempo

uno a provvedersi l'abitazione, uno il vestito, uno le calzature? E non prendersi per gli altri i fastidi che derivano dai rapporti sociali, ma badare per conto proprio ai fatti suoi?

Rispose Adimanto: - Forse, Socrate, la prima soluzione è più facile della seconda.

- Nulla di strano, per Zeus, io dissi. Le tue parole mi fanno riflettere che anzitutto ciascuno di noi nasce per natura completamente diverso da ciascun altro, con differente disposizione, chi per un dato compito, chi per un altro. Non ti sembra?
- A me sì.
- Ancora: agirà meglio uno che eserciti da solo molte arti o quando da solo ne eserciti una sola?
- Quando da solo ne eserciti una sola, rispose.
- E' chiaro, d'altra parte, credo, che se uno si lascia sfuggire l'occasione opportuna per una data opera, questa opera è perduta.
- E' chiaro, sì.
- L'opera da compiere, credo, non sta ad aspettare i comodi di chi la compie. E chi la compie deve starle dietro, senza considerarla un semplice passatempo.
- Per forza.
- Per conseguenza le singole cose riescono più e meglio e con maggiore facilità quando uno faccia una cosa sola, secondo la propria naturale disposizione e a tempo opportuno, senza darsi pensiero delle altre.
- Perfettamente.

(Libro II, XI)

Ora, le classi da cui risulta costituito lo stato modello platonico sono tre, come tre sono le parti dell'anima: i governanti, i custodi e i produttori. In ogni stato è infatti indispensabile che qualcuno amministri, che qualcuno protegga la città dai nemici e che qualcuno provveda al suo sostentamento.

Problema: secondo quale criterio si stabilisce l'appartenenza di un individuo ad una classe piuttosto che ad un'altra?

Risposta: secondo la qualità della loro anima. Così coloro che posseggono maggiormente la saggezza, cioè la capacità di discernere quale sia il bene per la collettività (i filosofi) saranno governanti, i più coraggiosi custodi, i meno dotati di entrambe le qualità, produttori (libro terzo, XXI: il mito dell'uomo aureo, argenteo e bronzeo), ciò esattamente nella stessa maniera per cui deve fare il ciabattino chi è naturalmente portato a fare il ciabattino, così come per il panettiere, il muratore, etc.

Si noti: le classi non sono chiuse, ossia non è precluso al figlio di un produttore divenire governante o custode, se ne ha i requisiti, così come il figlio di un governante non per questo è destinato ad essere egli stesso governante (libro terzo, XXI).

Il problema degli stati storici è per Platone rappresentato dalla commistione insanabile in essi fra interesse pubblico e interesse privato: inevitabilmente, infatti, chi detiene il potere politico sarà portato a favorire il suo interesse di parte piuttosto che quello collettivo.

La soluzione platonica è quella di eliminare ogni interesse privato nelle due classi dei governanti e dei custodi: questi vivranno sotto lo stesso tetto, non avranno proprietà privata, ma tutto fra di essi sarà in comune (libro terzo, XII), comprese le donne (libro quinto, VII). I figli saranno sottratti alle madri appena nati e nessun genitore potrà sapere quale sia il proprio. Platone introduce a questo proposito un rigoroso controllo sugli accoppiamenti fra uomini e donne appartenenti alle classi dirigenti (governanti e custodi): sarà lo Stato (i governanti) a decidere chi procreerà con chi, e ciò secondo criteri eugenetici (di miglioramento della razza) – si veda libro quinto, VIII.

Queste condizioni non si applicheranno, viceversa, ai produttori, cui sarà consentito di possedere beni propri e di avere famiglia.

E' da notarsi come la donna sia equiparata all'uomo: nel caso presenti i requisiti richiesti, al pari dell'uomo potrà essere governante o custode (libro quinto, III).

Particolare importanza riveste l'educazione (*paideia*), la quale ha una duplice valenza: 1) accertare le qualità individuali; 2) potenziarle. Gran parte de *La Repubblica* è dedicata ad illustrare la modalità più adatta per educare i custodi e i governanti (in particolare si veda il libro terzo).

Soltanto dopo un lungo apprendistato (intorno ai cinquant'anni) dal seno dei custodi, saranno tratti i futuri governanti (sino ad allora l'educazione degli uni e degli altri ha coinciso). In ciò (nel controllo sull'educazione) si evidenzia una chiara consapevolezza del potere condizionante che la pratica educativa, se condotta in modo pianificato e sistematico sin dall'infanzia, può avere sugli individui: questa lezione sarà ben presente ai cosiddetti "regimi totalitari" del XX secolo.

Da ultimo, si deve porre in risalto come lo stato platonico non ponga affatto come valore il singolo e la sua felicità, ma, per contro, il tutto, il benessere collettivo.

A chi gli domandava (LIBRO IV, I) come i governanti e i custodi in uno stato di tal fatta potessero essere felici, Socrate risponde:

Diremo che non ci sarebbe affatto da meravigliarsi che anche così costoro fossero molto felici. Pure, noi non fondiamo il nostro stato perché una sola classe fra quelle da noi create goda di una speciale felicità, ma perché l'intero stato goda della massima felicità possibile.

Le degenerazioni dello stato sono immediatamente identificabili, avendosi degenerazione ogni qualvolta venga meno la giustizia, come, ad esempio, allorché si attribuisca il potere politico in ragione della ricchezza (oligarchia) o allorché anche ai produttori sia attribuito titolo a governare senza che questi ne abbiano i requisiti di merito (democrazia).

Nota sulla concezione platonica dello Stato

Nonostante l'origine dell'unione fra individui in società per una finalità egoistica individuale (massimizzazione delle risorse: se io faccio bene una cosa ed un altro fa bene un'altra, facendo ciascuno la propria e scambiandoci poi i prodotti ne abbiamo un utile entrambi, cioè due manufatti fatti meglio che se ciascuno dei due li producesse entrambi da solo), lo Stato platonico finisce per diventare un valore a se stante, che soppianta il valore stesso dell'individuo. Si può dire che il fine non è dato dalle parti (gli individui) e dal loro benessere, ma dal tutto (la collettività) e dal suo benessere, tanto che la felicità individuale (vedi quella dei guardiani), può essere sacrificata per quella del tutto. Lo stesso concetto di giustizia è definito da un certo rapporto dei cittadini verso lo Stato e non dello Stato verso i cittadini: così lo Stato è "giusto" se ciascuna delle categorie che lo compone attende al proprio compito (il dovere è, dunque, dei cittadini verso lo Stato), non viceversa, la giustizia è definita da un certo rapporto dello Stato verso i cittadini (una certa equità, un eguale misura applicata a tutti, il rispetto di certe garanzie, etc.).

Tale carattere anti-individualista dello Stato platonico (per il quale esso è stato da taluno – mi riferisco a Karl Popper ne "La società aperta e i suoi nemici", 1945 - tacciato di "totalitarismo") è ben rilevabile da un confronto diretto fra il modello platonico di comunità politica e lo stato liberal-democratico quale uscito dalla rivoluzione francese (e rifacentesi alle tesi giusnaturaliste settecentesche).

In quest'ultimo modello, compito dello Stato è garantire i diritti naturali che l'individuo già possiede anche prima d'entrare in una comunità politica: il valore è dato dall'individuo, dal suo benessere, dalla garanzia della sua libertà. Lo Stato è un semplice strumento per garantire gli individui, non certo un fine in se stesso, né in alcuna maniera il singolo e il suo benessere (la sua libertà, i suoi beni, etc.) può venire sacrificato per il benessere dello Stato.

Digressione. Il modello platonico di Stato, evidenziato nei suoi tratti distintivi al confronto con lo Stato post-rivoluzione francese (di stampo giusnaturalistico), non è tuttavia avulso rispetto al proprio contesto, ma recepisce dei tratti tipici della concezione dello Stato antica (pur se enfatizzandoli ed addizionandovene altri del tutto nuovi, se non addirittura rivoluzionari per la mentalità dell'epoca). In particolare nella tradizione antica non esiste affatto l'individuo (nel senso moderno del termine), bensì ciascuno è sempre parte di un tutto più esteso dalla cui appartenenza trae la propria stessa identità (non esistono *individui* ma *singoli*): più che di identità individuale, si può perciò parlare di identità collettiva o di gruppo o di popolo (l'uomo è innanzitutto un cittadino, un ateniese piuttosto che uno spartano, prima che uomo, padre, figlio, etc.). L'individuo in quanto

valore a sé (contrapposto al valore del tutto) e portatore di propri diritti naturali ed inalienabili che lo Stato deve ad ogni modo garantire (l'uomo è innanzitutto padre, figlio, proprietario di beni, etc., e soltanto in seconda istanza cittadino, francese piuttosto che italiano, etc.) è un concetto tipicamente moderno (ossia d'Età Moderna). Ogni volta nella quale un sistema di valori nega il valore individuale rispetto a quello del tutto (per cui pone al di sopra dell'individuo la Patria, la Nazione, lo Stato, etc.), esso si contrappone al modello giusnaturalista (che è tipicamente individualistico).

Esempi relativamente recenti di anti-individualismo sono stati il regime nazista in Germania e quello fascista in Italia, così come lo Stalinismo in Unione Sovietica.

Sunto.

Si sono confrontati due modelli di Stato.

Modello 1 (è il modello dell'antichità classica, nonché quello sostenuto, ad esempio, da Hegel nell'Ottocento): il fine è dato dal tutto (Patria, Nazione, comunità, lo Stato stesso), non dalle parti; il benessere e la felicità degli individui può e deve essere sacrificato per il benessere del tutto.

Modello 2: il fine è la parte (l'individuo), non il tutto; lo Stato è un semplice mezzo per garantire la felicità e il benessere individuale, non un fine in se stesso; i beni, le libertà personali degli individui non sono conculcabili in alcuna maniera da parte dello Stato.

Il Cratilo

Nel *Cratilo* Platone prende posizione rispetto a due teorie antitetiche circa la significazione dei nomi, rappresentate, rispettivamente, da Cratilo e da Ermogene: questa presa di posizione, tuttavia, nella sostanza consiste nell'accettazione della tesi di Cratilo, cui vengono fornite argomentazioni di sostegno. Possiamo dunque dire che la posizione di Platone *coincide* con quella di Cratilo.

La tesi di Cratilo può essere definita "della significazione naturale" dei nomi, mentre quella di Ermogene "della significazione convenzionale". Infatti, per il primo, i nomi significano *naturalmente*, mentre per il secondo significano *secondo le nostre convenzioni linguistiche*¹. In altre parole: per il primo un nome rimanda al suo denotato² naturalmente, senza bisogno di alcuna convenzione linguistica circa l'uso di quel nome. Così il termine "animale" di per se stesso rimanderebbe agli oggetti che si chiamano "animale", il termine "uomo" agli oggetti che si chiamano "uomo". Si noti bene: questi termini rimanderebbero al proprio denotato *di per se stessi*, e non in ragione di una precedente convenzione linguistica circa l'utilizzo di quel nome. Ciò significa concretamente: 1) che le cose hanno già un nome *a tutti intelligibile*, anche laddove non vi sia stata una precedente convenzione linguistica sui nomi, 2) che un oggetto non potrebbe essere denotato con *qualsiasi* nome, ad esempio quelli che si chiamano "uomo" non potrebbero chiamarsi "cane" e viceversa. Questo punto di vista, così lontano dalla nostra odierna concezione, può riassumersi con un paragone. Noi tutti concordiamo che il ritratto di una persona o, a maggior ragione, la sua fotografia, rimandi naturalmente, cioè di per se stesso e indipendentemente da ogni convenzione

¹ La tesi di Cratilo è così riassunta, entro il dialogo: "Dice così, o Socrate, il nostro Cratilo: giustezza di nome ha ciascuno degli enti, per natura, innata; e nome non è ciò con cui alcuni, convenuto di chiamarlo, lo chiamano, della loro voce emettendo una parte, bensì una giustezza di nomi vi è, naturale, per i Greci e per gli stranieri, la medesima per tutti". La tesi di Ermogene è invece così riassunta: "In verità io, o Socrate, per quanto ne abbia più volte disputato con Cratilo e con altri molti, non mi posso persuadere che altra mai giustezza di nome vi sia se non la convenzione e l'accordo. Mi sembra che, quando uno dà un nome a una cosa, codesto sia il nome giusto; se poi, ancora, sostituisce quel nome con un altro, e più non adopera il nome di prima, per nulla il secondo sia meno giusto del primo; come quando noi mutiamo nome ai famigliari. Perché da natura le singole cose non hanno nessun nome, nessuna, bensì solo per legge e per abitudine di coloro che si sono abituati a chiamarle in quel dato modo e in quel dato modo le chiamano".

² "Denotato" è l'oggetto o gli oggetti cui il termine rimanda: così Gianni, Giacomo, Flavio, etc., sono i denotati del nome "uomo", etc.

linguistica anteriore, alla persona di cui quel quadro è il ritratto o che quella foto ha ripreso: ciò vale indifferentemente per ogni persona che guardi quel ritratto o quella foto. Questo punto di vista estende la significazione naturale che normalmente è attribuita ai quadri, alle foto, etc., ai nomi.

L'altro punto di vista, invece, ritiene che i nomi siano attribuiti alle cose in modo del tutto casuale e acquistino la capacità di significare (cioè di rimandare ad altro da sé) unicamente in forza delle nostre convenzioni. Ciò significa, concretamente: 1) che nessuno comprende il significato di alcun nome *prima* che esso sia stato reso noto intersoggettivamente attraverso le nostre convenzioni linguistiche (se anche io chiamo questo oggetto qui davanti a me "Pinko", nessuno sa cosa sia Pinko prima che io l'abbia reso noto agli altri esibendolo), 2) che ciò che si chiama "uomo" avrebbe benissimo potuto chiamarsi "cane" e ciò che si chiama "cane" avrebbe potuto benissimo chiamarsi "uomo".

Riassumo la differenza fondamentale fra i due punti di vista - quella da cui derivano tutte le altre differenze: i convenzionalisti ritengono siano unicamente le nostre convenzioni linguistiche sui nomi ad attribuire a semplici emissioni vocali o loro trascrizioni scritte il valore di segni (cioè la funzione di rimando ad altro da sé); gli altri (cioè i fautori della significazione naturale), pur ammettendo la presenza di nomi che significano per convenzione (ossia in forza dei nostri accordi sui termini), ritengono che, a lato di questi, vi siano nomi che significano naturalmente: tali ultimi nomi sono il criterio per stabilire della correttezza o meno dell'attribuzione per convenzione dei nomi alle cose. Infatti il "legislatore dei nomi" (*nomoteta*), ossia colui che ha imposto i nomi alle cose, avrà ben agito unicamente alla condizione che attribuisca a ciascuna cosa *il suo nome*. In questo senso, per i fautori della significazione naturale, vi sono *nomi veri* e *nomi falsi*, laddove, da un punto di vista convenzionalista (quale sarà poi quello di Aristotele), vi sono soltanto *discorsi* (ossia proposizioni) *veri* o *falsi*.

Con tutto ciò, non abbiamo tuttavia ancora compreso a pieno il punto di vista dei fautori della significazione naturale, di cui Platone è un sostenitore. Infatti, giustamente, si domanderà: ma, se v'è un nome *naturale* per ogni cosa, perché i differenti popoli attribuiscono un nome diverso alle stesse cose (in inglese, ad esempio, cavallo si dice "horse")? Dobbiamo concludere che uno solo di questi nomi è corretto (vero) e che gli altri sono scorretti (falsi)? Platone non è così ingenuo da non ponderare questa obiezione. Egli parte constatando come ogni nome contenga nella propria radice uno o più nomi, di cui è, per così dire, una sorta di condensato. Dunque ogni nome può essere risolto in una locuzione o in una qualche forma di espressione. Egli, a questo punto, sostiene che il nome sarà vero e l'atto che istituisce il nome corretto se quella locuzione rispetta (descrive) l'essenza della cosa, cioè l'idea a cui la cosa corrisponde: in caso contrario il nome risulterà falso e l'atto che ha istituito il nome scorretto³. I nomi possono variare da lingua a lingua (e possono variare anche entro ogni lingua, potendo noi descrivere una stessa essenza, entro una lingua, con più locuzioni), ma risulteranno, entro ogni lingua, veri, a condizione che descrivano l'essenza della cosa cui sono attribuiti, ciò alla stessa maniera in cui, variando la materia di cui è fatto lo strumento, non varia lo strumento stesso, purché questo assolva al suo compito⁴.

³ Dell'istituire i nomi, cioè della denominazione, è detto in VI: "Non bisogna dunque anche denominare così, nel modo e col mezzo onde natura vuole che le cose si denominino e siano denominate, e non già secondo l'arbitrio nostro, se anche questo caso ha da essere d'accordo con quello che dicemmo prima? E soltanto così riusciremo e denomineremo, e altrimenti no?"

⁴ In IX, si legge: "SOC. Dunque, ottimo uomo, anche il nome, che è atto per sua natura ad un dato lavoro, bisogna che quel nostro legislatore sappia farlo di suoni e di sillabe; e, guardando a ciò stesso ch'è il nome in sé, faccia e ponga tutti i nomi, se vuol essere un autorevole istitutore di nomi. Che se poi ogni istitutore non adoperi le stesse sillabe di un altro, non bisogna perciò rimanere perplessi, perché neppure ogni fabbro adopera lo stesso ferro, pur facendo lo stesso strumento e per lo stesso scopo; e comunque, pur che dia a codesto strumento la forma ideale che gli spetta, o lo faccia in altro ferro, o lo faccia qui in Grecia o tra genti straniere, sarà pur sempre codesto lo strumento che va bene. Non è vero? ERM. Ma certo. SOC. E così dovrai giudicare anche il legislatore, o greco o straniero che egli sia: il quale, pur che renda l'idea del nome che conviene a ciascuna cosa, quali si siano le sillabe che adopera, non è affatto peggiore legislatore se di Grecia o di altro luogo qualunque.

In questo senso risulta immediatamente comprensibile come il nome possa significare *di per se stesso*: infatti, se io so discernere l'essenza della cosa, con ciò sono già posto nella condizione di riconoscere la cosa *a partire dal suo nome*, posto che il nome le sia stato attribuito correttamente. Del resto, se io non so discernere l'essenza della cosa, e se il legislatore dei nomi ha attribuito i nomi scorrettamente, il nome potrebbe trarmi in inganno, facendomi ritenere essenziale ciò che è inessenziale. La teoria della significazione naturale dei nomi, consente di comprendere il valore conoscitivo che Platone, erede di una lunga tradizione a lui precedente, attribuiva al linguaggio: infatti, conoscere i nomi dati alle cose, entro quest'ordine di pensiero, equivaleva a conoscere le cose stesse e, dunque, indagare i nomi equivaleva ad indagare le cose. Ciò, ovviamente, alla condizione imprescindibile che il legislatore dei nomi avesse ben adempiuto al proprio compito. E' a garanzia della correttezza dell'opera del legislatore dei nomi che Platone ritiene l'agire di costui debba svolgersi sotto la supervisione del dialettico⁵: condensando, infatti, il nome l'essenza della cosa, chi meglio del dialettico può essere in grado di riconoscerne la correttezza o meno⁶?

Notazione critica. E' evidente che il punto di vista della significazione naturale non risolve, a questa maniera, il problema, ma unicamente lo sposta. Infatti, posto anche, come sostiene Platone, che ogni nome derivi da altri nomi, di cui serba la filiazione (li contiene nella sua radice)⁷, si può ancora domandare: in forza di cosa questi nomi, a loro volta, significano? Si potrà rispondere: in forza di una significazione naturale. Tuttavia, questa risposta non potrà essere reiterata all'infinito per ognuno dei nomi che costituiscono la radice di un nome. Si dovrà, perciò, giungere a termini ultimi i quali non significano *naturalmente*, ma per convenzione, cioè si dovrà, coerentemente, concludere che il punto di vista naturalista stesso poggia, in ultima istanza, sulla significazione convenzionale di alcuni termini, che potremmo definire *primitivi* e, dunque, si risolve una forma particolare di convenzionalismo: il convenzionalismo riguarderebbe, in questo caso, soltanto i termini *primi* e non i nomi costruiti a partire dall'unione di termini primi, i quali ultimi sarebbero vincolati, invece, alla descrizione delle essenze delle cose.

Per rappresentare la nostra obiezione con un esempio, possiamo citare il significato nell'italiano corrente del termine "villano", inteso come "maleducato, rozzo, incolto". Rispetto a questo termine, è certamente sostenibile come esso non sia casuale, ma derivi etimologicamente dal termine "villano" che, in un passato remoto, denotava il lavoratore delle villae della tarda antichità: essendo questi particolarmente rozzo e di metodi sbrigativi, il termine "villano" ha iniziato a denotare quei comportamenti che tradizionalmente erano associati al villano, significato che poi ha sostituito quello originario del termine "villano". Tuttavia, se anche l'odierno "villano" deriva dall'antico "abitante delle villae", e, dunque, la scelta del significato attribuito a questo termine non è oggi casuale come non lo era allora (allora il lavoratore delle villae era chiamato "villano" in virtù dal suo luogo di lavoro e abitazione, cioè la villa), si può ancora domandare: perché la villa si chiamava allora "villa" e non con altro nome? Potremmo, certamente, trovare una spiegazione che motivi anche l'attribuzione di quel nome in luogo di un altro, ma, in ultima istanza, arriveremmo necessariamente a termini attribuiti *casualmente* alle cose, ossia la cui unica ragion d'essere è l'arbitrio dell'istitutore dei nomi.

⁵ Circa la "dialettica" e il significato specifico che essa assume entro il pensiero platonico, si veda più oltre al paragrafo *Dialettica*. Per ora ci limiteremo a dire che il dialettico è colui che conosce compiutamente le idee.

⁶ Circa la necessità della supervisione del dialettico per accertare la correttezza dell'attribuzione del nome, in X si legge: "SOC. E l'opera del legislatore, chi saprà meglio sorvegliarla, e giudicarla, dopo fatta, e qui e fuori di qui? Non forse chi ne userà? ERM. Sì. SOC. E non è forse quegli che sa interrogare costui? ERM. Certo. SOC. Ed è lo stesso che sa anche rispondere? ERM. Sì. SOC. E quello che sa interrogare e rispondere non lo chiami dialettico? ERM. Sì, questo è il nome suo. SOC. Del falegname, dunque, è compito fare il timone; ma sotto la sorveglianza del pilota, se il timone dovrà essere buono. ERM. E' chiaro. SOC. Ed è opera del legislatore, come pare, dar nomi; avendo a sorvegliante l'uomo dialettico, se codesti nomi vogliono esser dati bene. ERM. E' così. SOC. Dunque, o Ermogene, non pare sia cosa da poco, come credi tu, questo dar nomi, né di uomini da poco, né di chicchessia".

⁷ La ricostruzione dei nomi contenuti nella radice di altri nomi è oggetto di quella che oggi si chiama l'*Etimologia*.

Platone, tuttavia, è ben lungi dal concedere tale arbitrarietà, fosse pure limitatamente ai termini primi. Cito XXXIV:

SOC. Che dunque la giustezza di ogni nome, o primo o ultimo, sia una sola; e che nessun nome, in quanto al suo essere nome, non differisca da altri nomi, su questo, credo, anche tu sarai d'accordo con me.

ERM. Certamente.

SOC. Senonchè, almeno dei nomi che sino ad ora abbiamo esaminato, la giustezza volevamo fosse questa: tale, cioè, da manifestare qual è ciascuno degli enti.

ERM. E come no?

SOC. E questa proprietà non meno devono averla i primi nomi che gli ultimi, se sono nomi.

ERM. Di certo.

SOC. Ma gli ultimi, come sembra, per mezzo dei loro antecedenti, erano capaci di riuscire a ciò.

ERM. E' chiaro.

SOC. Bene, ma i primi, allora, quelli da cui altri ancora non dipendono, in che modo, per quanto è possibile, ci renderanno evidenti gli enti, se pur devono essere nomi? E rispondi a questa domanda: se noi non avessimo né voce, né lingua, e volessimo manifestare l'uno all'altro le cose, non cercheremmo, come fanno ora i muti, di significarle con le mani e col capo e col resto del corpo?

ERM. E come si potrebbe altrimenti, o Socrate?

SOC. Se dunque, io penso, volessimo indicare una cosa ch'è in alto e leggera, alzeremmo verso il cielo le mani, imitando la natura stessa della cosa; e se le cose che sono in basso e pesanti, le abbasseremmo verso la terra. E se un cavallo in corsa volessimo indicare o un altro degli animali, sai bene che faremmo i nostri corpi e atteggiamenti il più possibile simili a quelli di loro.

ERM. Necessario mi sembra che sia come dici.

SOC. Solo così, infatti, credo ci sarebbe un'indicazione; e cioè, mi pare, quando il corpo imiti la cosa che vuole indicare.

ERM. Sì.

SOC. Ma se vogliamo con la voce, con la lingua, e con la bocca significare alcunché, allora soltanto, quella che ne risulta, sarà per noi significazione di una data cosa, quando risulti essere con codesti mezzi una imitazione di qualche cosa: non è così?

ERM. Per forza, mi sembra.

SOC. Nome, dunque, è come sembra, imitazione con voce di cosa che si imita; e colui che imita nomina con la voce ciò che imita.

ERM. Pare.

SOC. Ma a me no, non pare affatto, o amico, che proprio si sia detto bene.

ERM. E perché?

SOC. Quelli che imitano le pecore e i galli e gli altri animali, saremmo costretti a convenire che nominano gli oggetti che imitano.

ERM. Vero dici.

SOC. E ti sembra bene così?

ERM. No, certo: ma allora, o Socrate, che imitazione potrà essere il nome?

SOC. Anzitutto, mi sembra, non quando imitiamo le cose così come le imitiamo con la musica; sebbene anche allora imitiamo con la voce; e poi, quando imitiamo anche noi le cose che imita la musica, neppure allora mi sembra che diamo nomi. Voglio dire questo: hanno le cose voce e aspetto ciascuno, e molte anche colore?

ERM. Sì, certo.

SOC. Orbene, né quando uno imita queste cose, né in codeste imitazioni, l'arte onomastica mi par chiaro che non c'entri: bensì c'entrano altre arti, la musica e il disegno. Non è così?

ERM. Sì.

SOC. Ancora, dimmi: non ti sembra che ogni cosa abbia anche una sua essenza, come ha anche colore e le altre proprietà che or ora dicevamo? E il colore stesso e la voce, non hanno ciascuno prima di ogni altra cosa, una loro essenza e così tutte le altre cose che sono ritenute degne di questo predicato dell'essere?

ERM. A me sembra di sì.

SOC. O allora, se uno potesse proprio questo imitare di ogni cosa, la sua essenza, con lettere o con sillabe, non significherebbe costui di ciascuna cosa che cos'è? O no?

ERM. Senza dubbio.

I termini primi, quindi, *imitano* l'essenza delle cose e da ciò traggono la loro giustezza o meno. Circa questo "imitare", Platone ha cura, nel seguito del dialogo, di distinguerlo precisamente da ogni altra forma di imitazione. Non scenderemo qui, tuttavia, nel dettaglio di un'esposizione, fra le altre cose, di assai ostica comprensione.

Volendo, invece, riassumere complessivamente il punto di vista platonico circa il criterio cui attenersi nell'attribuzione dei nomi alle cose, si dirà che non ogni attribuzione di nomi è corretta, ma, in riferimento ai nomi non primi: quella in cui il nome reca nella radice altri nomi che, complessivamente, definiscono l'essenza della cosa; in riferimento ai nomi primi: quella che *imita* (in un ben preciso significato del termine "imitare") le cose che tali nomi denotano. In altri termini diremo che l'attribuzione del nome operata dal legislatore dei nomi è tanto più perfetta, quanto più si avvicina alla significazione naturale, ossia a quei nomi che *di per se stessi* rinviano a questa o a quell'altra cosa.

Il Timeo

Nel *Timeo* (dialogo della tarda maturità) il mondo empirico (sensibile), non mai ad ogni maniera oggetto di scienza (la quale si rivolge alle sole idee), viene in certa misura rivalutato. Esso non è più posto come mero caos, ma è organizzato secondo un principio intelligente. La figura mitica del *Demiurgo*, infatti, avrebbe plasmato una materia originariamente caotica assumendo come modello il mondo ideale (delle idee): il risultato ne sarebbe un mondo organizzato nel miglior modo possibile, ciò nei limiti della presenza dell'elemento materiale (assente nel mondo ideale), al quale ne sarebbe imputato il carattere instabile e mutevole. Il *Demiurgo*, a differenza del Dio biblico, non è un creatore dal nulla, ma è un organizzatore rispetto ad una materia pre-esistente la sua opera. Nel *Timeo*, posto come la vera conoscenza (scienza) sia intellettuale, si distingue fra opinione (*doxa*) vera e falsa.

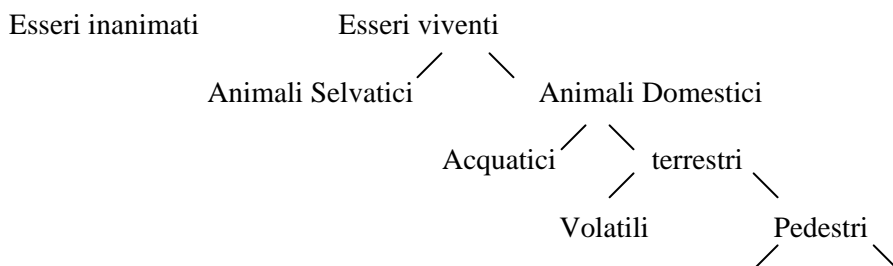
Dialettica

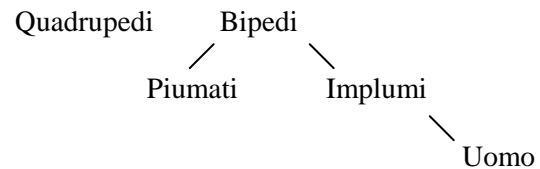
Nell'ultimo Platone (*Sofista*, *Politico*, *Filebo*), particolare rilevanza assume la *diarexis*, ossia uno degli aspetti della dialettica (intesa da Platone come metodo della Filosofia) (1). Si tratta di scomporre un'idea in sotto-idee e queste in sotto-idee ulteriori, sino ad idee il più specifiche possibili (mai però individuali, ossia Socrate, Platone, questo cavallo, ec.). Ogni sotto-idea partecipa di quelle superiori. La partecipazione riguarda ora idee fra loro e non investe il rapporto cose (sensibili) – idee, come accadeva nel primo Platone (dialoghi giovanili). Così l'idea di *essere vivente* si divide in *animale selvatico* e *domestico*, l'idea di *animale domestico*, a sua volta, si divide in *acquatico* e *terrestre*, etc.

La *diarexis* consente di distinguere fra verità e falsità di un giudizio, poiché veri saranno tutti i giudizi che rispettano i rapporti di connessione fra le idee, falsi quelli che non li rispettano. In questo senso, un procedimento diaretico ben condotto sta a fondamento della possibilità di formulare giudizi veri.

Esempio.

Lo schema è tratto dal *Politico*.





Proposizioni vere saranno: gli animali domestici sono esseri viventi; l'uomo è implume; l'uomo è bipede; l'uomo è pedestre. In generale sarà corretto attribuire all'idea sottostante (nello schema) tutti gli aspetti di quella soprastante in linea diretta. Non sarà invece corretto dire: l'uomo è piumato; l'uomo è un quadrupede; i pedestri sono volatili, etc.

Nel *Sofista* sono posti quattro generi sommi, ossia idee di cui tutte le altre idee partecipano. Tali generi sommi sono: 1) l'idea di essere, 2) l'idea di movimento, 3) l'idea di quiete, 4) l'idea di diverso. Il "non essere" è inteso nel *Sofista* come "essere diverso": così dire che l'uomo non è un cavallo significa dire che l'uomo è diverso dal cavallo.

Nomos e Fysis

Fysis è la natura, ciò che è universale, in sé.

Nòmos è la legge, ciò che è storico, relativo (varia da città a città, da tempo a tempo). In verità il termine "legge" non traduce esattamente il concetto di "nomos", che risulterebbe meglio reso con (oltre che "legge") "costume, tradizione".

Nella prima tradizione greca *nòmos* e *fysis* coincidono, fanno tutt'uno.

Tutto è natura. La natura assume in sé tutto quanto (compreso lo stesso ordine umano, che perciò è "naturale").

Il concetto di "natura" per il greco è così pervasivo ed onnicomprensivo da risultare a noi moderni del tutto incomprensibile.

E' soltanto a partire dalla tradizione sofistica (V secolo) che i due concetti si scindono, tant'è che emergono posizioni teoriche per le quali è possibile che una cosa sia al contempo secondo la legge umana e contro natura o secondo natura e contro la legge umana.

Posizioni di tal fatta sono quelle assunte da Callicle nel *Gorgia* e da Glaucone ne *La Repubblica*.

Per Callicle è secondo natura che il più forte prevalga sul più debole. Leggo:

Io sono invece convinto che la stessa natura chiaramente rivela essere giusto che il migliore prevalga sul peggiore, il più capace sul meno capace. Che davvero sia così, che tale sia il criterio del giusto, che il più forte comandi e prevalga sul più debole, ovunque la natura lo mostra, fra gli animali e fra gli uomini, nei complessi cittadini e nelle famiglie.

(Gorgia, XXXIX)

Poco prima Callicle aveva ammesso l'esistenza di un giusto secondo legge di contenuto opposto al giusto secondo natura (giusto secondo la legge è non rubare, non prevaricare gli altri, etc.)

Glaucone, ne *La Repubblica*, parte dalla stessa concezione calliclea di una naturale aggressività intrinseca all'uomo. L'uomo è per natura portato ad essere ingiusto, inteso questo come "ingiusto secondo la legge" (riprova ne è il fatto che, laddove avesse la garanzia dell'impunità, egli ruberebbe, etc. – libro II, III, il racconto dell'anello di Gige). La ragione di ciò risiede nel fatto che, tolta la punizione, procura più felicità l'essere ingiusto che il non esserlo (inteso il giusto secondo la legge).

Ora, la domanda è: se esiste un giusto secondo la legge (umana) contrapposto al giusto secondo natura, da dove esso (il giusto secondo la legge) si origina? Infatti l'origine del giusto secondo natura è per definizione la Natura, ma il giusto secondo la legge (umana), da dove trae fondamento? Si risponderà, seguendo la definizione di "legge umana": dagli uomini. Il problema è tuttavia il

seguito: perché gli uomini avrebbero dovuto proibirsi ciò che è secondo la loro natura e che li avrebbe resi più felici di quello che sono ora che è posta la legge (rubare spesso rende più felice del non rubare, commettere adulterio spesso procura più felicità che non compierlo, etc. In generale è possibile sostenere che l'ingiusto è più felice del giusto: questa è, ad esempio, la tesi di Polo – *Gorgia*, XXVI).

Platone avanza varie soluzioni al quesito. Ne riporto due.

1) La soluzione di Callicle. Leggo:

Secondo me la questione è tutta qui: quelli che fanno le leggi sono i deboli, i più; essi, evidentemente, istituiscono le leggi a loro favore e per propria utilità, e lodi e biasimi dispensano entro questi termini. Spaventando i più forti, quelli che avrebbero la capacità di prevalere, per impedire, appunto, che prevalgano, dicono che cosa brutta e ingiusta è voler essere superiori agli altri e che commettere ingiustizia consiste proprio in questo, nel tentativo di prevalere sugli altri. Essi, i più deboli, credo bene che si accontentano dell'uguaglianza!

(*Gorgia*, XXXVIII)

2) La soluzione prospettata da Glaucone è la seguente:

Dicono che commettere ingiustizia è per natura un bene e subirla un male; e che v'è più male a subirla che a commetterla. Sicché quando gli uomini si fanno reciprocamente ingiustizia e provano il male e il bene, coloro che non sono capaci di evitare l'uno e di ottenere l'altro ritengono vantaggioso di venire a un accordo, di non farsi a vicenda ingiustizia. E così hanno cominciato a porre leggi e a fare patti fra loro; e hanno dato nome di legittimo e giusto a ciò che è stabilito dalla legge.

(*La Repubblica*, II, II)

La seconda soluzione è particolarmente interessante poiché rimuove l'apparente opposizione fra *nòmos* e *fusis* (un ragionamento analogo sarà svolto nel XVII secolo da Thomas Hobbes (vedi *De cive*, 1642). Mi riferirò per comodità direttamente ad Hobbes. Il ragionamento poggia su due considerazioni iniziali: 1) il bene che si ricava dal commettere ingiustizia (nel senso dell'ingiusto secondo le leggi umane) è minore rispetto al male che si prova nel subirla; 2) tutti gli uomini sono uguali per natura, ossia nessuno è tanto forte da avere la garanzia che altri non gli arrechino ingiustizia. Ne consegue che è vantaggioso per ognuno accordarsi con gli altri per non compiere ingiustizia (nel senso del giusto secondo la legge umana): infatti in tal maniera si ha sì una rinuncia ad un bene, ma si ha la garanzia d'evitare un male ben maggiore di quel bene cui si rinuncia.

Il Platone “mistico”

Occorre, da ultimo, evidenziare un aspetto del pensiero platonico sin qui trascurato, ma che ne costituisce parte integrante ed imprescindibile, ed, in certa maniera, attribuisce un fascino particolare al pensiero di questo Autore. Il filo conduttore che abbiamo utilizzato nell'esposizione ha carattere prettamente razionalista e ricerca una concatenazione logica e consequenziale rispetto ad ognuno dei temi in cui s'è articolato il pensiero platonico, tuttavia, a lato del Platone “razionalista”, v'è un Platone che potremmo definire “mistico” per la presenza di elementi del tutto irrazionali ed inspiegabili in un'ottica “razionalista”. Mi limiterò a citare alcuni aspetti del pensiero platonico in cui emerge una chiara connotazione “irrazionale”. La *Repubblica* si chiude col cosiddetto “mito di Er”. Er è un valoroso guerriero morto in battaglia cui è stato concesso dagli Dei di tornare nel mondo dei vivi dopo la morte, di modo che egli possa riferire ciò che ha veduto in quella che può essere definita, in un'ottica cristiana, l'Aldilà. Er costituisce un'eccezione non poiché alla sua anima è consentito il ritorno alla vita dopo la morte (infatti questo è concesso, secondo il suo stesso racconto, a tutti), ma poiché egli è il solo che mantiene il ricordo di ciò che la sua anima ha veduto. La descrizione da lui fornita presenta paragoni immediati (e sorprendenti) con la visione cristiana della vita ultraterrena. Le anime, separate dal corpo, sono condotte al cospetto di

giudici che assegnano a coloro che hanno agito nella vita passata secondo giustizia, un premio, ed a coloro che hanno agito ingiustamente, una punizione. Il premio e la punizione non sono eterni, ma v'è una certa proporzione fra colpa e merito e durata del castigo o del premio. Cito:

Ed ecco il suo racconto. Uscita dal suo corpo, l'anima aveva camminato assieme con molte altre ed erano arrivate a un luogo meraviglioso, dove si aprivano due voragini nella terra, contigue, e, di fronte a queste, alte nel cielo, altre due. In mezzo sedevano dei giudici che, dopo il giudizio, invitavano i giusti a prendere la strada di destra che saliva attraverso il cielo, dopo aver loro apposto dinanzi i segni della sentenza, ; e gli ingiusti, invece, a prendere la strada di sinistra, in discesa. E anche questi avevano, ma sul dorso, i segni di tutte le loro azioni passate. Quando si era avanzato lui, gli avevano detto che avrebbe dovuto descrivere agli uomini il mondo dell'aldilà, e che lo esortavano ad ascoltare e a contemplare tutto quello che c'era in quel luogo. E lì vedeva le anime che, dopo aver sostenuto il giudizio, se ne andavano per una delle due voragini, sia del cielo sia della terra attraverso le altre due passavano altre anime: dall'una sozze e polverose, quelle che risalivano dalla terra; dall'altra, monde, altre che scendevano dal cielo. E quelle che via via arrivavano sembravano venire da un lungo cammino. Liete raggiungevano il prato per accamparvisi come in festiva adunanza. E tutte quelle che si conoscevano si scambiavano festosi saluti: quelle che provenivano dalla terra chiedevano alle altre notizie del mondo celeste, quelle che provenivano dal cielo notizie del mondo sotterraneo. Si scambiavano i racconti, le prime gemendo e piangendo perché ricordavano tutti i vari patimenti e spettacoli che avevano avuti nel loro cammino sotterraneo (un cammino millenario), mentre le seconde narravano i godimenti celesti e gli spettacoli di straordinaria bellezza. Molto temo, Glaucone, occorrerebbe per i molti particolari, ma la sostanza del suo racconto era questa: per tutte le ingiustizie commesse e per tutte le persone offese da ciascuno, avevano pagato la pena un caso dopo l'altro, e per ciascun caso dieci volte tanto [...]

Scontata la punizione o esaurito il premio, le anime sono poste nella necessità di scegliere, a loro discrezione, la loro vita futura (di ricchezza o povertà, fama o oscurità, bellezza o normalità, di uomo o d'animale, etc.), infatti ogni anima, secondo Platone, si reincarna innumerevoli volte: a seconda della loro scelta, sarà loro assegnato un demone, a garanzia dell'attuazione del *destino* che ciascuna di loro ha scelto. Platone tenta così di conciliare la responsabilità personale, che è a fondamento della punizione e del premio oltremondano, con la visione fatalista (cioè in cui l'agire umano non risulta libero, ma iscritto sin dal principio nelle leggi immutabili del fato o destino) propria della civiltà greca: infatti, per quanto ad ogni vita sia associato inevitabilmente il compimento o meno di certe ingiustizie o opere di giustizia, la scelta di quella vita piuttosto che di un'altra, ricade su di noi. Effettuata la scelta, le anime sono poi condotte ad abbeverarsi presso le acque di un fiume, il quale procura ad essi la nemesi, ossia la dimenticanza del loro passato: ad una maggiore quantità di acqua ingerita, segue un maggior livello di dimenticanza.

Ora, è evidente che questo mito non deriva da alcuna necessità razionale, ossia *non ha un fondamento razionale* o razionalmente giustificabile. L'immortalità dell'anima, in altra versione (*Fedone*), invece, ha una sua precisa ragion d'essere razionalmente argomentabile. Infatti, se, come Platone ritiene d'aver dimostrato, conoscere è rammentare (io riconosco due cose come uguali perché possiedo già l'idea dell'*uguale in sé*, le riconosco come più o meno uguali poiché possiedo già l'idea del *perfettamente uguale*, etc.), diviene necessario rinvenire un fondamento per il nostro ricordo, e questo può essere dato da una precedente vita in cui la nostra anima, staccata dal corpo, ha potuto contemplare le idee, per poi scordarsi di questa sua primitiva esperienza. Si noti bene: noi non stiamo qui sostenendo che l'immortalità dell'anima è in assoluto dimostrabile razionalmente, ma stiamo sostenendo che, entro la teoria delle idee platonica, l'immortalità dell'anima assume una sua ben precisa necessità *teoretica* (per "necessità teoretica" intendo qui genericamente una necessità iscritta *nel pensiero* stesso).

Nel mito di Er, invece, si descrive una situazione, la quale non deriva da nessuna necessità di ordine razionale o teoretico: quel mito sembra unicamente funzionale ad indurre gli individui a tenere determinate condotte classificate come "giuste" in ragione del premio corrispettivo assegnato in una vita dopo la vita ed a dissuaderle, analogamente, dalle condotte contrarie, in ragione del timore della punizione. Il mito di Er ci consegna la chiara visione di un Platone "mistico", ossia di un Platone interessato a valorizzare certi comportamenti a discapito di altri, a prescindere da ogni ottica razionale. In altri termini, Platone sembra fondare qui la morale unicamente su se stessa, indipendentemente da ogni tentativo di conciliarla con la felicità, secondo quanto richiederebbe,

invece, un'ottica tipicamente eudemonistica: l'unica conciliazione avviene grazie al premio ed alla ricompensa oltremondana postulati dal mito, che perciò, assolve unicamente la funzione di "sostegno" ad una teoria morale pre-costituita. Che il mito non assolva qui alcuna funzione razionale, ma unicamente *morale*, è ammesso da Platone stesso, allorché, in chiusura, è detto:

E così, Glaucone, s'è salvato il mito e non è andato perduto. E potrà salvare anche noi, se gli crediamo; e noi attraverseremo bene il fiume Lete e non insozzeremo l'anima nostra. Se mi darete ascolto e penserete che l'anima è immortale, che può soffrire ogni male e godere ogni bene, sempre ci terremo nella via che porta in alto e coltiveremo in ogni modo la giustizia insieme con l'intelligenza, per essere amici a noi stessi e agli dei, sia finché resteremo qui, sia quando riporteremo i premi della giustizia, come chi vince nei giochi raccoglie in giro il suo premio; e per vivere felici in questo mondo e nel millenario cammino che abbiamo descritto.

Per riassumere la contrapposizione fra i due esempi proposti: un conto è supporre l'immortalità dell'anima per spiegare una circostanza che si impone a chiunque, ossia la presenza nella nostra mente di criteri in virtù dei quali giudichiamo le cose; cosa ben diversa è supporre l'immortalità dell'anima (ed, addizionalmente – cosa, questa, ancor più arbitraria -, un premio o castigo ultramondano) ad uso di una teoria morale da noi adottata e che, altrimenti, avrebbe difficoltà a sostenersi in una logica prettamente eudemonistica. Il primo è un punto di vista *razionale* (e, come tale, criticabile con strumenti razionali), il secondo, invece, un approccio che potremmo definire *dogmatico* e di parte (e, come tale, non criticabile razionalmente). Che argomenti razionali posso infatti addurre contro la tesi che dopo la morte ci sia un giudizio per le anime con premi e castighi? Potrei confutare gli argomenti razionali addotti per dimostrare questa tesi se essa fosse stata dimostrata con argomenti razionali, invece essa è assunta per partito preso, garantita, per così dire dal mito. Nell'altra dimostrazione, invece, la necessità dell'immortalità dell'anima discende da un ragionamento: infatti, essa *spiega* da dove ci provengano i criteri in virtù dei quali giudichiamo delle cose. La conclusione platonica sarebbe piuttosto inevitabile (e, perciò, condivisibile), se non poggiasse su un presupposto quanto meno opinabile, ossia che tali criteri per giudicare delle cose siano *precedenti* ad ogni esperienza (o, come si dirà poi, "innati"): potremmo infatti supporre che il concetto stesso di "cavallo", di "cane", etc., sia formato *a partire* da una serie di esperienze successive. Ciò non toglie come la dimostrazione dell'immortalità dell'anima sia condotta da Platone con argomenti *razionali*, fornendo, fra le altre cose, ulteriori argomentazioni oltre a quella già menzionata (*Fedone*).

Citerò, per maggiore chiarezza, un altro esempio. Platone dimostra la tripartizione dell'anima con questo argomento (*La Repubblica*): se l'anima non constasse di parti distinte, risulterebbe contraddittorio il nostro simultaneo volere e non volere la stessa cosa (circostanza che tutti, almeno una volta, abbiamo sperimentato in noi stessi). Infatti, in tale ipotesi, la stessa parte vorrebbe e non vorrebbe. Nel *Fedro*, è poi illustrato il cosiddetto mito della "biga alata": tale mito racconta di una biga trainata da due cavalli, uno nero ed uno bianco, ed un auriga che cerca con fatica di dirigere i cavalli verso il cielo, alla volta degli Dei, vincendo la resistenza del cavallo nero, che trascina la biga verso il basso. Qui il racconto della biga ha una valenza unicamente illustrativa: non vale esso *a dimostrare* la tripartizione dell'anima, ma ad illustrarla metaforicamente (l'auriga simboleggia la parte razionale dell'anima, il cavallo bianco la parte irascibile o animosa e quello nero la parte concupiscibile). Se, tuttavia, Platone si fosse affidato unicamente all'autorità del mito (in questo caso al mito della biga alata) per "provare" l'esistenza di una tripartizione nell'anima, non ci saremmo trovati dinnanzi ad un'argomentazione filosofica, ma ad un pensiero ancora pre-filosofico (a quello che, appunto, si chiama "pensiero mitico"). In effetti, in taluni passaggi dei suoi testi, Platone utilizza unicamente il mito per "provare" tesi da lui unilateralmente assunte, il che significa che, rispetto a tali tesi, non sono forniti argomenti razionali di sostegno.

Coesistono, pertanto, nel pensiero platonico due aspetti, per molti versi, antitetici: da una parte, un forte afflato razionalista e teoretico, che ne fa un filosofo (ed uno dei maggiori dell'antichità classica), dall'altro un'altrettanto forte impronta misticheggiante e, in certo modo, moralistica, che

lo ha reso così popolare presso la tradizione cristiana, la quale lo ha ritenuto precursore del Cristianesimo stesso.

Questo impone, a sua volta, all'interprete la necessità di attuare, nell'esposizione, una ben precisa scelta. La scelta da noi effettuata ha privilegiato il Platone teoretico a discapito del Platone "mistico". Si noti che non è da riprovare la scelta unilaterale di privilegiare uno o l'altro dei due aspetti platonici, scelta che si impone inevitabilmente ad ogni interprete e che motivano, fra le altre cose, gli interessi speculativi stessi dell'interprete, quanto, invece, la mancata denuncia di tale scelta. Credo qualsiasi interprete (indipendentemente dal peso che attribuisca, entro il pensiero platonico, al Platone mistico o a quello razionalista) debba comunque concordare come Platone si collochi al confine fra una mentalità ancora mitica e la nascente mentalità filosofica: egli avverte ancora il richiamo del mito e della sua forza suadente, ma, al contempo, sente viva la necessità di fornire argomenti razionali a sostegno delle sue tesi, sottraendole all'unilateralità e, per utilizzare un termine retrospettivo, al dogmatismo.

La decisiva e piena emancipazione della Filosofia dal mito si avrà non con Platone, ma col suo più grande discepolo: Aristotele.

I miti platonici

L'amore nel pensiero platonico

Testo di riferimento: *Simposio*.

Simposio

Cito dapprima il noto mito riferito da Aristofane (il maggiore commediografo della Grecia classica) e che funge da introduzione alla concezione dell'amore riportata da Socrate (ed in cui si compendia il pensiero platonico): si noti che, peraltro, la concezione di Aristofane *non è ancora* quella di Socrate, che la completa e la supera.

Circa il mito aristofaneo è inoltre d'obbligo fornirne l'indicazione completa e non soltanto una versione parziale, come spesso e non ingenuamente molti manuali fanno. La civiltà greca è infatti, per molti versi, nei suoi usi e costumi, così come anche nelle sue regole morali e sociali, molto distante dalla società e dalla morale odierne: è indispensabile che il lettore comprenda a pieno questa differenza per avere una visione "oggettiva" delle cose e non artificialmente deformata. Io credo che, se anche determinati aspetti di civiltà precedenti risultano difforni rispetto alla società in cui siamo soliti vivere e se anche, in certi casi, offendono la nostra sensibilità personale, questo non è mai una buona ragione per censurare quegli aspetti a noi sgradevoli facendoli cadere nell'oscurità e nella dimenticanza.

Il mito di Aristofane prende le mosse dall'originaria presenza sulla terra di tre specie di individui umani, caratterizzati per i loro tratti sessuali: donne, uomini e androgini (l'androgino condivide sia la natura maschile, sia quella femminile).

Ciascuno di questi individui era, per così dire, doppio rispetto ad un individuo "normale": aveva doppie braccia, doppie gambe, una testa con lo stesso volto riprodotto sui due lati opposti, doppi genitali (ciascuno su un lato opposto del corpo), etc.

Per punirli della loro tracotanza (*ubris*), Zeus li avrebbe divisi a metà, come fa un coltello con la mela. Dopo la divisione in due di ciò che era in origine uno, Apollo avrebbe ricucito le ferite e torto il viso di ciascuna delle due metà nella direzione del taglio, di modo che si rammentassero costantemente del loro peccato e della punizione che, per questo, avevano attirato su di sé. Queste nuove creature, manchevoli della propria metà, erano tuttavia infelici e costantemente alla ricerca ciascuna della propria metà e, una volta trovata, l'abbracciavano per ricostituire l'originaria unità e mai volevano separarsene e, anziché staccarsi, preferivano la morte. Mosso a pietà, Zeus volse i genitali che, originariamente erano sul dorso, dalla parte del taglio, di modo da consentire a quelli che noi oggi chiamiamo "uomo" e "donna" di ricongiungersi in unità, generando, da due che erano,

una sola creatura. Le differenti preferenze sessuali degli uomini venivano spiegate dal mito a seconda delle differenti unità da cui questi sarebbero derivati per divisione: così quelli che derivano dalla divisione di un androgino amano, se uomini, le donne, e se donne, gli uomini (eterosessuali), quelli che derivano dalla divisione di una donna, amano le altre donne (lesbiche), quelli che derivano dalla divisione di un uomo, amano gli uomini (omosessuali).

L'amore, in generale, è perciò spiegato come il tentativo di ricostruire una perduta unità originaria. A ciò si aggiunga che ciascuno non ricerca una qualsiasi metà, ma la metà che gli manca per ricostituire l'individuo che era all'origine: in questo senso si può parlare di ricerca dell'anima gemella.

Non bisogna trascurare, senza false ipocrisie, che Aristofane accordava un particolare plauso all'amore fra uomini, in particolare all'amore rivolto dall'uomo adulto al fanciullo ("pederastia" o "pedofilia"). Infatti, si legge:

Infine quelli che sono taglio di maschio vanno a caccia dei maschi, e finché sono fanciulli, essendo particelle del sesso maschile, amano gli uomini e godono a giacere e ad abbracciarsi con gli uomini, e sono proprio questi i fanciulli e i ragazzi migliori, perché sono per natura i più virili. C'è chi dice che sono degli svergognati: a torto, dato che seguono questo comportamento non già per impudicizia ma per baldanza e virilità e mascolinità, agognando ciò che è simile a loro. Una prova decisiva è data dal fatto che solo costoro, divenuti adulti, si rivelano uomini adatti all'attività politica. Poi, arrivati alla piena maturità, amano i fanciulli e non si curano, almeno per istinto, del matrimonio e della procreazione dei figli, ma vi sono costretti dalle convenzioni; essi però sarebbero contenti di vivere gli uni con gli altri senza sposarsi.

La versione del mito normalmente divulgata omette l'uomo e la donna originarie e riduce gli uomini originari ai soli androgini, con l'effetto che l'unica forma d'amore di cui Aristofane tratterebbe sarebbe quella eterosessuale (fra uomo e donna).

Il pensiero platonico sull'amore nel *Simposio* è consegnato alle parole di Diotima, sacerdotessa straniera, riferite da Socrate stesso.

La matrice originaria dell'amore è la mancanza: infatti si ama ciò che non si possiede già. Chi ha l'assoluta pienezza di sé (e dunque non abbisogna di niente), neppure ama. Dunque l'amore non è proprio degli Dei, ma dei soli mortali. Lo stesso desiderio sessuale, in cui volgarmente è fatto risiedere l'amore, anela a ciò che non ha: ossia all'immortalità. Anche gli animali, che pure non conoscono forme più elevate d'amore che questa, bramano inconsapevolmente, attraverso la riproduzione di se stessi in un altro essere uguale a loro, l'immortalità che non possiedono.

Nel mito, Amore (Eros) è figlio di Povertà (Penia) ed Espediente (Poros), essendo la prima una mortale e il secondo un dio. Penia, approfittando dell'ubriachezza di Poros, invitato al banchetto per la nascita di Venere (Afrodite), sarebbe da lui rimasta incinta e ne avrebbe partorito, appunto, Eros, il quale, per parte di madre è mortale e per parte di padre immortale. Eros è quello che viene definito un demone, ossia una figura intermedia fra la divinità e l'essere umano.

Eros, contrariamente all'immaginario collettivo, è tutt'altro che bello, sapiente, etc. (è detto non essere né bello, né brutto, né sapiente, né ignorante, ma a mezzo fra le due cose, etc.), tuttavia ama tutte queste cose precisamente poiché non le possiede (è stato concepito al banchetto per la nascita di Venere, cui si accompagna costantemente) e cerca di procurarsele, per quanto gli è possibile.

Qual è l'oggetto dell'amore? Per Platone il suo oggetto è la Bellezza e il fine di questo desiderio di bellezza è il suo possesso, un possesso, tuttavia, non momentaneo, ma stabile (duraturo nel tempo). Occorre qui svolgere una precisazione: ciò che è chiamato "bello" spesso in Platone, come nella civiltà classica in generale, non si distingue da ciò che è buono (si diceva "belli e buoni"). Tuttavia, talora Platone parla di una bellezza dell'animo che non sempre si accompagna a quella del corpo (si noti che non è mai ammesso il caso inverso, ossia quello di una bellezza del corpo che non si accompagni a quella dell'animo). Ora, fra le due, ossia la bellezza dei corpi e quella delle anime, la seconda è superiore e più desiderabile della prima e la prima fa soltanto da tramite verso la seconda. Per Platone, l'amore dei corpi (inteso in senso contemplativo più che fisico) è solo un tramite per poi contemplare la bellezza delle anime e questa, a sua volta, è il mezzo ultimo per giungere,

attraverso l'amore del sapere, alla contemplazione della vera bellezza (ossia dell'idea della bellezza). Ogni amore sorge come amore del bel corpo, ma poi deve sapere andare oltre (trascendere) i sensi stessi. Il passaggio si opera per gradi: dapprima si ama (in senso contemplativo più che fisico) fortemente un corpo bello, in un secondo momento si deve imparare ad amare ogni corpo bello, senza sentire un attaccamento particolare ad uno, in seguito si deve amare l'anima bella, poi il sapere e, da ultimo, la bellezza in sé (che rappresenterebbe l'apice di ogni conoscenza). Non tutti, però, sono in grado di percorrere tutti i gradi di questa catena ascendente, ma i più rimangono intrappolati nell'amore del bel corpo.

L'amore platonico è perciò lungi dall'essere un amore fisico: esso, al contrario, cerca di trascendere il richiamo dei sensi per divenire mera contemplazione estatica del bello in sé (bello, a sua volta, fatto coincidere col bene). Questo significato dell'amore platonico si conserva nella stessa espressione "amore platonico" che significa "amore privo della componente carnale", "amore unicamente spirituale".

“Eros” e “agape”

In greco, “Eros” è il termine che denota l'amore, viceversa “agape” è il termine utilizzato per indicare l'amore cristiano. “Agàpe” può essere tradotto con “carità” o “partecipazione”, “fraterna condivisione”. L'”agàpe” non è perciò desiderio, brama di possesso, anelito verso qualcosa di cui si è manchevoli, e non denuncia, di conseguenza, inadeguatezza, manchevolezza, imperfezione, fragilità, etc. Chi ama secondo agàpe vuole il bene della cosa amata, non il proprio, soffre se questa soffre, cerca di risparmiare dolore agli altri, etc. L'atto stesso con cui il Dio cristiano ha creato è un atto di agàpe: egli crea non per mancanza o desiderio, non per il bene proprio, ma per quello altrui.

Circa la concezione cristiana dell'amore come carità, riportiamo il noto *Inno alla carità* di San Paolo (*Prima lettera ai Corinzi*, 13, 1-13):

Quand'anche io parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, se non ho la carità io sono un bronzo che suona o un cembalo che squilla. E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza e avessi una fede tale da trasportare le montagne, se non ho la carità io sono un niente. E se distribuissi anche tutti i miei beni ai poveri e dessi il mio corpo ad essere bruciato, se non ho la carità, tutto questo non mi giova a nulla. La carità è longanime, la carità è benigna, non è invidiosa, la carità non si vanta, né si insuperbisce; non manca di rispetto, non cerca le cose sue, non si irrita, non tiene conto del male che riceve, non gode dell'ingiustizia, ma si rallegra della verità. Tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. La carità non verrà mai meno. Le profezie, invece, avranno fine, come cesseranno le lingue e la scienza avrà termine, perché ora noi parzialmente conosciamo e parzialmente profetiamo. Ma quando sarà venuta cognizione di Dio perfetta, sparirà ciò che è parziale. Come anch'io, quand'ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino e ragionavo da bambino, ma quando sono diventato uomo ho smesso le cose proprie del bambino. Noi ora vediamo, infatti, come per mezzo di uno specchio in immagine; allora, invece, vedremo faccia a faccia; ora conosco solo in modo imperfetto, ma allora io conoscerò perfettamente nello stesso modo in cui sono conosciuto. Ora, dunque, rimangono la fede, la speranza e la carità, queste tre, ma la maggiore di tutte è la carità.

Il mito di Er Ne *La Repubblica*

Il mito di Er è posto a conclusione de *La Repubblica*. Er ha ricevuto in dono, a differenza degli altri mortali, la possibilità di vedere la vita dopo la morte senza perdere il ricordo di questa sua visione. Il presupposto teorico di tutto il racconto risiede nella concezione platonica per la quale l'anima, a differenza del corpo, è immortale. Secondo il racconto, l'anima, dopo la morte, è sottoposta ad un giudizio ed i virtuosi sono ammessi al mondo celeste, i peccatori a quello sotterraneo. Er racconta di due coppie di aperture frontali, in mezzo alle quali si ergono i giudici: l'una nel cielo e l'altra nella terra. In una delle due coppie si entra e dall'altra si esce: entra chi deve ancora scontare il suo giudizio (nel cielo i probi e nella terra i peccatori), esce chi l'ha già scontato (dal cielo i probi e

dalla terra i peccatori). Chi proviene dalla terra racconta di tormenti atroci (per ogni ingiustizia commessa è comminata una pena pari a dieci volte la colpa), chi proviene dal cielo di beatitudini nella stessa proporzione (il premio è il decuplo per ogni azione buona). Coloro che hanno già ricevuto il loro premio o la loro punizione si riuniscono assieme e sostano per sette giorni in un prato; l'ottavo giorno sono sottoposti alla scelta della loro vita futura. Qui è da rimarcare l'altro aspetto teoricamente rilevante del racconto: le anime si reincarnano (metempsicosi), ma non casualmente, bensì secondo quella che è stata la loro stessa scelta. Ogni uomo sorge perciò alla vita con un destino già segnato che lui stesso ha scelto prima di nascere. La scelta dei destini avviene in questa maniera: a ciascuna anima è assegnato casualmente un numero progressivo; vengono gettati a terra i destini; ciascuna anima è poi sollecitata, secondo l'ordine progressivo dei loro numeri, a scegliere il proprio destino. Evidentemente, ogni anima deve scegliere fra i destini rimanenti dopo che quelle che l'hanno preceduta hanno effettuato la loro scelta, sicché le ultime sono svantaggiate nella scelta rispetto alle prime. Effettuata la scelta, ad ogni anima è assegnato un demone che la vegli nel corso della vita, rammentandole il suo destino: questo demone è quella voce che ci guida nelle scelte della vita. Il racconto si conclude sulle rive di un fiume: le anime (tranne Er) sono sollecitate a berne le acque, le quali inducono la perdita delle memoria. Questo è il motivo per il quale nessun uomo (tranne Er) ricorda della vita dopo la morte o, che fa lo stesso, della morte prima della vita.

Come deve essere intesa la scelta del "destino"? L'anima quando sceglie vede anticipatamente tutto ciò che le capiterà nella vita futura oppure lo presume solamente? Così, se uno sceglie d'incarnarsi in una persona povera e di pochi talenti, suppone un certo futuro? Se uno s'incarna in un principe ne suppone un altro? Se uno s'incarna in una persona bella o forte, ne suppone uno, se s'incarna in una brutta o debole un altro? O ciò non lo suppone, ma lo vede per certo?

Dal racconto platonico, sembrerebbe che nessuno possa vedere anticipatamente il proprio destino con completezza, tuttavia può supporlo sulla base di determinati indizi di cui dispone nel momento della scelta (all'essere bello o forte o ricco o talentuoso seguono necessariamente certe conseguenze). La sua abilità sta precisamente nel calcolare esattamente le conseguenze di quegli indizi: in questo il filosofo è decisamente avvantaggiato rispetto agli altri uomini, sapendo cosa conduce al bene e cosa al male.

Platone, perciò, ci presenta la visione di un'umanità il cui destino è già segnato dalla nascita, e, perciò, di un'umanità che non è libera di agire altrimenti da come agisce, tuttavia, questa non-libertà sarebbe a sua volta conseguenza di un'iniziale scelta libera di cui s'è persa memoria.

Il mito di Er apre una domanda sul destino personale di ognuno di noi. La domanda è: per ciascuno di noi esiste un destino segnato sin dalla nascita? Esiste una sorta di strada o, come qualcuno dice, di "chiamata" che ci guida e ci dirige nel cammino dell'esistenza? Oppure siamo completamente liberi di scegliere in ogni circostanza a nostro piacimento?

L'altra domanda, meno "laica", riguarda l'esistenza di un presunto "Inferno" e di un presunto "Paradiso" dopo la morte, tipiche della futura tradizione giudaico-cristiana, tanto che Platone è stato ritenuto dalla Filosofia cristiana un anticipatore del Cristianesimo.

Entrambe queste domande non possono avere una risposta definitiva ed univoca poiché, in ultima istanza, costituiscono altrettanti atti di fede. Potremmo discutere all'infinito, ma quelle che ciascuno potrà addurre a favore delle proprie tesi saranno sempre e comunque delle opinioni (o dei *desiderata*), non mai delle "ragioni". La Filosofia, invece, non può confrontarsi sul terreno delle opinioni o dei sentimenti, ma soltanto delle ragioni, altrimenti non sarebbe più Filosofia, ma Religione o Letteratura⁸. A mio avviso molti autori che sono ritenuti dei filosofi ed annoverati nei manuali di Filosofia proprio per questa ragione non sono in verità tali (o non lo sono nell'interesse del loro pensiero): poiché i loro sono soltanto punti di vista, non argomenti razionali. Platone, ad esempio, nel mito di Er, s'è visto, richiede al suo lettore un atto di fede, non di ragione: si tratta di

⁸ Sia ben chiaro: dire che la Filosofia ha bisogno di ragioni che sostengano le sue tesi per essere veramente tale non significa che queste ragioni debbano necessariamente essere ultimative o inconfutabili. La qualità delle sue argomentazioni fa la qualità del filosofo, ma non il filosofo.

avere fiducia nella veridicità del racconto riferito da Er, e, in ultima istanza, di avere fiducia in Platone stesso. Quella stessa immortalità dell'anima che, tuttavia, nel mito di Er Platone richiede come atto di fede, è da lui stesso altrove argomentata con motivazioni razionali: nel *Fedone*, per citare un solo esempio, l'immortalità dell'anima è dimostrata con l'impossibilità che noi altrimenti avremmo di possedere idee che pure abbiamo e che non possiamo aver attinto dalle esperienze di questa vita (come l'idea del perfettamente uguale). Platone, perciò, si pone al confine fra la Filosofia e la Poesia: è l'aspetto mitico che rende il suo pensiero affascinante, e, tuttavia, è questo stesso aspetto che, spesso, lo allontana dalla vera Filosofia, cioè dal rigore del pensiero. Non è un caso che i testi più amati di Platone siano in generale i più poetici e i meno noti e conosciuti siano quelli della tarda maturità e della vecchiaia, che, poveri di miti e carichi di pensiero come sono, spesso finiscono per essere riservati ad un pubblico di soli professionisti.

Note.

(1) Dialettica in senso generale è la discussione tesa al conseguimento della verità, cioè la pratica dialogica. In senso più specifico “dialettico” è il procedimento che, assunto un certo principio, cerca di dimostrarlo o confutarlo sulla base delle conseguenze che seguono alla sua ammissione o alla sua negazione. “Dialettico” in senso specifico platonico è il metodo della filosofia che consiste di due aspetti: la diaresis, ossia la divisione di un’idea in successive sotto-idee (o idee subordinate), e la sinossi, ossia il procedimento che risale dalla molteplicità empirica all’unità dell’idea (dalle molte cose bianche alla bianchezza in sé, etc.)