

FRANCO TRABATTONI
Scrivere nell'anima. Verità,
dialettica e persuasione
in Platone

Firenze, La Nuova Italia, 1994

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 154)

Nuova introduzione di Franco Trabattoni

Edizione digitale a cura di Simona Chiodo

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;

- l'opera non sia usata per fini commerciali;

- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



INTRODUZIONE ALL'EDIZIONE ELETTRONICA

Seguendo una prassi comune quando si ripresenta – sia pure questa volta in formato elettronico – un lavoro già pubblicato, si è ritenuto opportuno non aggiornare né modificare sostanzialmente il testo (ho provveduto solo a correggere gli errori che vi ho rintracciato, di stampa e non, e a migliorare in qualche punto lessico o sintassi).

Approfitto perciò di questa nuova introduzione per aggiungere qualcosa: spiegare in modo più esplicito, in primo luogo, il contesto in cui questo lavoro è nato e gli obiettivi che si proponeva; chiarire nei limiti del possibile, in secondo luogo, alcuni problemi, a volte generatori di equivoci, che sono stati sollevati dagli studiosi ed amici che hanno avuto la bontà di leggere il libro e di rendermi note le loro impressioni.

1. La mia attività di ricerca nell'ambito della filosofia antica risale, come spesso succede, alla tesi di laurea, nella quale ho discusso la dottrina dell'anima-armonia nel *Fedone* platonico. Poco dopo (nel 1981) ho iniziato ad insegnare nei licei, senza per questo abbandonare del tutto la ricerca, sia pure nella serena consapevolezza di quanto fosse arduo aprirsi una strada verso la carriera accademica. Platone, ovviamente, rimaneva al centro dei miei interessi. Per tale motivo mi risultò difficile non prendere in considerazione quella che negli anni '80, e specialmente in Italia, poteva essere considerata la *quaestio platonica* più interessante ed attuale: ossia la valutazione del 'nuovo paradigma ermeneutico' promosso con grande vigore in quel periodo da

Giovanni Reale e dalla sua scuola¹. Mi confortava in questa decisione l'idea che uno studioso serio sia, per così dire, moralmente obbligato ad occuparsi dei problemi che appaiono, all'interno del suo ambito di interessi, a un tempo più controversi e più rilevanti. L'occasione concreta fu offerta dalla lettura della traduzione italiana dell'importante libro di Thomas Alexander Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, apparsa per Vita e Pensiero nel 1988. Iniziai a scriverne una recensione per la «Rivista di storia della filosofia» – frammenti della quale sono ancora visibili nel primo capitolo di *Scrivere nell'anima* – ma poi l'argomento mi scoppiò in mano, perché fu proprio attraverso l'attenta lettura del libro di Szlezák che vennero maturando le idee poi confluite nel volume. Il libro di Szlezák, in effetti, da un lato mi aveva portato a scoprire, o a valutare con più attenzione, certe strutture dialogico-dialettiche usate da Platone nella sua opera scritta, dall'altro mi aveva convinto che proprio tali strutture, da Szlezák correttamente individuate, conducevano a formulare un'immagine di Platone scarsamente compatibile sia con il nuovo paradigma ermeneutico, sia con la maggior parte delle interpretazioni tradizionali di Platone. La mia intenzione, in altre parole, era quella di passare attraverso Szlezák per costruire un'immagine di Platone che mi appariva – sia pure con molta cautela – in certa misura nuova e diversa da tutte quelle allora correnti. Se l'impresa sia riuscita non sta a me dirlo. Posso dire però con una certa confidenza, anche e soprattutto sulla base delle critiche e delle obiezioni suscitate tanto da questo libro quanto dalle mie successive ricerche platoniche², che la mia speranza di proporre qualcosa di originale non è andata del tutto delusa.

¹ L'accettazione da parte di Reale dei presupposti metodologici e dei contenuti teorici della scuola di Tübingen ebbe una natura piuttosto repentina, tale da somigliare molto da vicino a una conversione. Si legga infatti quanto scriveva Reale nella prima edizione del secondo volume della sua *Storia della filosofia antica* (Milano 1975, p. 26) a proposito del cosiddetto 'Platone esoterico': «Qui vogliamo semplicemente ricordare che, rispondendo ai vecchi sostenitori di questa tesi, lo Hegel aveva già sgretolato una volta per tutte le fondamenta su cui si basava» (segue poi una citazione da Hegel). Cambiare opinione nel corso del tempo – sia chiaro – non è vietato, ed è anzi indice di un apprezzabile atteggiamento critico, proprio di chi è più interessato alla verità della cosa che affezionato alle sue opinioni. Tale atteggiamento dovrebbe però presupporre la consapevolezza della problematicità delle questioni affrontate, e suggerire una cautela critica davvero poco compatibile con espressioni del tipo «sgretolato una volta per tutte».

² Sul rapporto tra oralità e scrittura in Platone: Platone, *Fedro*, a cura di Franco

Lo stato di cose di cui ho detto sopra aiuta a spiegare certe peculiarità di *Scrivere nell'anima*, e in particolare l'apparenza che si tratti di un libro eminentemente polemico, e cioè scritto con lo scopo principale di contrastare la diffusione in Italia del 'nuovo paradigma ermeneutico'. Mi risulta che proprio questa sia stata l'impressione, comprensibilmente sgradevole, che ne hanno tratto alcuni dei maggiori esponenti della scuola di Tübingen-Milano. In proposito mi pare utile citare l'opinione di un osservatore esterno, che in una breve nota di commento al mio libro così scriveva: «There is much food here [...] for all sort of 'schools' of interpretation, and not just the 'esotericist'. In a way, it is a pity that Trabattoni's arguments are framed so much within a (gentle) polemic against the latter, but that merely reflects the context within which the book is written»³. Non posso che sottoscrivere un simile giudizio. Naturalmente sono sempre stato consapevole che il libro è un po' sbilanciato in direzione polemica, ma uno dei motivi principali è proprio quello individuato da Rowe; inoltre mi ha confortato notare che lo studioso inglese ha definito «gentle» la mia polemica. Non diversamente, del resto, si esprimerà circa un anno dopo il compianto Gabriele Giannantoni nella nota dedicata a *Scrivere nell'anima* sulla rivista «Elenchos»: «Si tratta insomma, al di là di qualche riserva cui abbiamo avuto modo di accennare, di uno studio serio, ben documentato, nel quale la polemica non è mai condotta in modo aprioristico, ma al contrario è largamente disponibile al riconoscimento dei meriti altrui e animata da un sincero spirito di comprensione»⁴.

È stato per me motivo di grande rammarico, di conseguenza, constatare che gli studiosi della scuola di Tübingen-Milano abbiano ricavato dal mio libro una ben diversa impressione. Questo rammarico è acuito dal fatto che a mio avviso *Scrivere nell'anima* poteva vantare anche qualche merito nei confronti del 'nuovo paradigma ermeneutico'. In primo luogo, infatti, esso rappresenta a tutt'oggi (ed ancor più rappresentava allora) uno dei pochissimi studi di parte non esoterica in cui le posizioni avverse sono prese sul serio e discusse in profondità.

Trabattoni, Milano 1995; *Oralità e scrittura in Platone*, Milano 1999. Sul pensiero platonico in generale: *Platone*, Roma 1998; *La filosofia antica. Profilo critico-storico*, Roma 2002.

³ Christopher Rowe, *Plato*, «Phronesis» 40 (1995), pp. 216-229: qui p. 222.

⁴ *Oralità e scrittura in Platone*, «Elenchos» 17 (1996), pp. 111-119: qui p. 119.

In secondo luogo, come ho già accennato, le proposte originali che ritenevo di avanzare, per certi versi nascevano proprio da un confronto, non sempre e soltanto critico, con alcune di quelle posizioni, per altri versi prendevano di mira anche, o soprattutto, scuole interpretative non esoteriche (si veda il giudizio di Rowe riprodotto sopra). Questa situazione si è poi venuta precisando sempre più nel corso degli anni, perché, mentre il dibattito con gli 'esoterici' si può dire che non sia mai iniziato⁵, la maggior parte delle critiche e delle obiezioni che ho ricevuto mi sono giunte da esponenti di altri e più tradizionali indirizzi interpretativi, che giustamente hanno visto nel mio libro un orientamento critico anche nei confronti delle loro posizioni⁶. Qualcuno poi si è spinto addirittura ad affermare che le mie tesi sono più vicine a quelle degli esoterici di quanto non sembri, e tale opinione non mi ha colto di sorpresa. In effetti la mia opposizione al 'nuovo paradigma ermeneutico' riguarda soprattutto la valutazione formale del rapporto oralità-scrittura, perché io non credevo e non credo che questo scarto segnali la presenza di verità ultimative ignote ai dialoghi, e capaci di risolvere in modo definitivo i problemi in essi rimasti aperti. Il principale motivo di dissenso, in altre parole, consiste in una diversa spiegazione della preferenza per l'oralità: non l'intenzione di nascondere dottrine già elaborate, ma quella di mantenere la verità filosofica aperta ad ogni futura possibilità di aggiornamento/riadattamento. Per quanto riguarda invece i 'contenuti' della

⁵ Nel 1995 Maurizio Migliori pubblicò sulla «Rivista di filosofia neoscolastica» (pp. 260-301) una lunga nota dal titolo *Piccole cronache platoniche. Discutendo tra i giardini di Adone* (con M. Vegetti, L.M. Napolitano Valditara, G. Figal, C. Sini, C. Fontana, W. Wieland, F. Trabattoni), un paragrafo della quale (ben 16 pagine) ha per titolo *I contributi di Trabattoni*. Questa nota tuttavia non fa eccezione a quanto ora detto, perché per sua esplicita ammissione Migliori prendeva in considerazione solo due articoli anteriori a *Scrivere nell'anima* (*Una nuova interpretazione del Parmenide di Platone*, «Elenchos» 14 (1993), pp. 65-82; *Platone, Aristotele e la metafisica classica*, «Rivista di storia della Filosofia» 48 (1993), pp. 663-692). Quanto al libro, egli dichiarava di rinunciare a considerarlo in modo analitico (in realtà non ne parlava affatto), perché meritevole di «una risposta molto più articolata e puntuale» (ivi, pp. 284-285). Ma questa risposta non c'è mai stata.

⁶ Una breve sintesi di questo punto di vista critico, in cui risulta chiaramente puntualizzata anche la mia distanza da certi modi 'tradizionali' di interpretare Platone, ho tentato in *L'orientamento al bene nella filosofia di Platone*, in *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Edited by G. Reale and S. Scolnicov, Sankt Augustin 2002, pp. 294-304.

filosofia di Platone, io ero e sono tuttora convinto che la dialettica uno-molti ne costituisca l'elemento centrale⁷, mentre non credo che la metafisica platonica possa essere definita, in linea con un'opinione in più modi tradizionale, come una forma di ontologia. Ma anche questo possibile livello di intesa con gli esoterici⁸ è rimasto, nei dieci anni che ci separano dalla pubblicazione del libro, inesorabilmente senza verifica.

2. Quanto appena detto spiega perché in questa introduzione manchi del tutto quello che dovrebbe essere il suo contenuto più naturale, ossia un rendiconto delle reazioni degli esponenti del nuovo paradigma ermeneutico corredata dalle mie eventuali controargomentazioni. Poiché quelle reazioni non ci sono state, mi concentrerò su alcuni problemi che mi sono stati proposti, a voce e per iscritto, da studiosi di differente estrazione.

Qualcuno ha ritenuto, in primo luogo, che dalle pagine di *Scrivere nell'anima* emergerebbe un Platone sostanzialmente scettico⁹. In un primo momento questa obiezione mi ha sorpreso, perché in non pochi punti del libro io nego esplicitamente la liceità di questa conclusione. Tuttavia ben capisco che uno potrebbe intendere queste negazioni come delle garanzie date del tutto in astratto, e ricavare un'immagine scettica di Platone da una lettura oggettiva del testo, a prescindere dalle affermazioni di principio. Mi corre l'obbligo, dunque, di fornire una chiarificazione. Se intendiamo lo scetticismo nella sua accezione più rigorosa, ossia come quel pensiero secondo il quale nessuna affermazione è 'più vera' di un'altra, mi pare che *Scrivere nell'anima* non possa dare adito a nessun equivoco: Platone non era uno scettico. E questo rimane vero anche se si ritiene – come a mio avviso Platone effettivamente riteneva – che non esiste un modo per fissare la verità filosofica in una dottrina stabile e definitiva (quale sarebbe, per esem-

⁷ Cfr. ora *Quale Platone? Risposta a Mario Vegetti*, «Elenchos» 21 (2000), pp. 99-105.

⁸ Che la metafisica platonica sia una sorta di 'henologia' (il termine è stato introdotto e largamente utilizzato da Reale) è opinione comune di Krämer, Szlezák e dello stesso Reale, mentre la maggioranza degli interpreti antiesoterici non la ritiene accettabile (un'importante eccezione è Rafael Ferber, a cui accenneremo rapidamente più avanti).

⁹ In proposito posso citare solo alcune conversazioni avute con amici e colleghi (tra cui, fra gli altri, Francesco Fronterotta).

pio, una serie articolata di proposizioni). L'equivoco nasce dal fatto che spesso dogmatismo e scetticismo sono considerati come termini contraddittori, mentre non si riflette su un'eventuale terza via, cioè un pensiero che ritiene possibile un'acquisizione circostanziata e aggiornabile della verità, che tuttavia non raggiunge mai il limite di una dottrina incontrovertibile o stabilita una volta per tutte. Nel libro questa terza possibilità era veicolata dalla presenza in Platone di un'accezione trascendentale di *doxa*, intesa come quel condizionamento dato dalla convinzione individuale che per Platone accompagna necessariamente qualunque tipo di percezione intellettuale del vero¹⁰. Quello che sostenevo, in altre parole, è che secondo Platone l'uomo nella sua condizione mortale ha accesso alla verità solo attraverso una rifrazione che la moltiplica per quante sono le singole anime, cosicché risulta impossibile individuare formulazioni dottrinarie definitive e uguali per tutti. Questa tesi, a sua volta, era mediata da alcuni temi caratteristici della metafisica di Platone, e in particolare dalla dottrina della reminiscenza. Si voglia intendere questa dottrina in senso letterale o metaforico, il suo effetto sulla conoscenza umana è comunque il medesimo: per conoscere il vero l'uomo non può interrogare direttamente la realtà esterna, ma deve lavorare maieuticamente all'interno dell'anima, perché le uniche tracce della verità che egli può perseguire sono offerte da quanto è depositato nella sua memoria. Se infatti è vero che per Platone si accede alla verità solo attraverso la conoscenza delle idee, e che le idee non sono direttamente percepite dall'uomo nella sua condizione mortale, l'interrogazione dell'anima diviene naturalmente la strada obbligata della filosofia. Il filosofo platonico si trova in una condizione per certi versi analoga a quella di un giudice che debba ricostruire un evento criminoso sulla base dei ricordi di chi in passato vi ha assistito direttamente. Da questa situazione deriva anche la grande importanza che nel libro veniva data alla *ὁμολογία*, perché è chiaro che il giudice del nostro esempio riterrà di essersi approssimato alla conoscenza del vero

¹⁰ Successivamente, ho approfondito questa tematica soprattutto in rapporto al *Teeteto*. Cfr. *Il pensiero come dialogo interiore* (Theaet. 189e4-190a6), in *Il Teeteto di Platone: strutture e problematiche*, a cura di G. Casertano, Napoli 2002, pp. 175-187; *Λόγος e δόξα: il significato della confutazione della terza definizione di ἐπιστήμη nel Teeteto*, Relazione presentata al convegno «Opinião e discurso no Teeteto», Lisbona, 2-5 ottobre 2003, di cui sono in corso di pubblicazione gli atti.

soprattutto laddove le testimonianze a sua disposizione appaiono concordi. Come si vede, non si può dunque parlare di scetticismo (almeno non nell'accezione rigorosa precisata sopra): la verità esiste, perché esiste un unico modo in cui stanno le cose (nell'esempio, un unico modo in cui si sono svolti gli eventi); la difficoltà deriva dal fatto che per ricostruire il modo in cui stanno le cose l'uomo è costretto a servirsi di una via indiretta, fallibile, strutturalmente incompleta.

La menzione della *ὁμολογία* richiama un altro problema sollevato da alcune critiche, che in questo caso mi riescono però davvero difficili da comprendere, visto che nel libro ero stato piuttosto esplicito. Non ho mai sostenuto che la *ὁμολογία* sia il criterio di verità, o, peggio, che un'opinione diventi vera solo e semplicemente in base al consenso di chi la afferma¹¹. Mi pare infatti di aver scritto con una certa nettezza che questa tesi, di indubbio sapore protagoreo, è differente da quella di Platone, secondo il quale la *ὁμολογία* non è il criterio della verità, ma solo il luogo in cui essa accade, ossia la condizione trascendentale che la rende possibile. Provo, in ogni caso, a spiegarmi meglio. Poniamo che la proposizione 'la terra è sferica' sia vera, mentre la proposizione 'la terra è piatta' sia falsa. Non ho mai inteso attribuire a Platone l'idea che la condizione sufficiente perché la prima proposizione sia vera e l'altra falsa sia la *ὁμολογία*, cioè la diversa distribuzione di convinzioni o consensi. Quello che intendo dire è che la coppia di variabili vero/falso prende vita sempre e soltanto attraverso il consenso/dissenso che l'anima accorda a determinate proposizioni. In questo senso sostenevo che la verità è attributo dell'anima, non dei discorsi (e tanto meno, aggiungo ora, dell'essere¹²). Se pure è vero che la verità della proposizione 'la terra è sferica' non dipende dalla *ὁμολογία*, rimane tuttavia vero che la *ὁμολογία*, cioè il consenso dell'anima, è comunque una condizione trascendentale del fatto che si possa parlare in generale di proposizioni vere e di proposizioni false, perché per Platone (e qui occorrerebbe mettere in gioco dei luoghi del *Sofista* che mi propongo di analizzare con più cura in futuro¹³) il do-

¹¹ Questa critica è adombrata in alcuni giudizi, che sono ora atti di dominio pubblico, stilati da commissari impegnati nelle procedure di valutazione comparativa alle quali ho partecipato.

¹² Contrariamente a quanto pensava Heidegger. Ho affrontato questo problema in alcuni seminari e corsi universitari, ma mi riservo di tornarvi sopra in futuro con una pubblicazione specifica.

¹³ Mi riferisco in particolare a 263a sgg.

minio del vero e del falso ha precisamente questa natura. Se l'oggetto di cui parliamo è la distinzione vero/falso presa in astratto in quanto tale, allora la ὁμολογία non gioca alcun ruolo. Se, invece, l'oggetto sono le condizioni trascendentali che rendono possibile parlare di giudizi veri e falsi, allora la ὁμολογία, il «dir di sì e il dir di no dell'anima», diventa un elemento determinante. Poiché chi giudica è sempre un'anima, senza l'attività giudicante dell'anima non ci sono giudizi, né tantomeno giudizi veri o falsi.

Altrimenti stanno le cose laddove la conoscenza non si manifesta attraverso il *medium* del giudizio, ma consiste in una presa diretta della realtà. Se un uomo vede direttamente una certa cosa, non ostacolato in modo apprezzabile da distorsioni di carattere percettivo, si potrà dire senz'altro che egli ha una percezione veritiera di quell'oggetto, senza che vi sia alcun bisogno di invocare proposizioni, giudizi, consensi, ὁμολογία. Il modo perfetto e completo di intendere una percezione non distorta consiste, per Platone, nell'intuizione diretta dell'idea disponibile all'anima disincarnata. La totale assenza di distorsioni, in questo caso, è garantita dalla pura immaterialità propria sia del soggetto conoscente sia dell'oggetto conosciuto. Ma questa ideale situazione conoscitiva è ovviamente preclusa all'uomo nella sua condizione mortale¹⁴. In questo caso, il rapporto con l'oggetto ideale può essere solo approssimativamente recuperato attraverso la proposizione che lo descrive e il giudizio dell'anima che accorda il proprio consenso a tale proposizione (ὁμολογία). Aiutiamoci con qualche esempio. Poniamo che tutte le anime, nella loro condizione disincarnata, abbiano percepito l'idea di giustizia nello stesso modo immediato e diretto in cui ora io percepisco il pino che mi sta di fronte. Una volta incarnate, le anime possono riannodare un rapporto con l'idea di giustizia, non più direttamente intuita, solo formulando delle proposizioni assertorie (del tipo 'la giustizia è x') ed accordando a tali proposizioni il proprio consenso (ὁμολογία). La ὁμολογία, in questo caso, fornisce all'atto conoscitivo una certificazione di verità che nel caso dell'intuizione diretta non è affatto necessaria. Ma è chiaro che questa certificazione di verità introduce nell'atto consoci-

¹⁴ Che nella metafora della linea divisa del libro VI della *Repubblica* non si possa parlare di 'intuizione intellettuale' ho cercato di mostrare in *Il sapere del filosofo*, in *Platone, La Repubblica*, Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, V: *Libri VI-VII*, Napoli 2003, pp. 151-186.

tivo anche un margine di approssimazione e di fallibilità. La situazione di chi percepisce direttamente il giubbotto di pelle nera indossato dall'assassino è evidentemente diversa da quella di chi, rispondendo alla domanda di un giudice, afferma 'è vero che (sono convinto che, accordo il mio consenso alla proposizione secondo cui) l'assassino indossava un giubbotto di pelle nera'. In questa seconda situazione è possibile infatti che il ricordo sia in qualche modo distorto. Dunque il giudice interrogherà altri testimoni, e se le testimonianze si accordano potrà maturare una discreta fiducia nell'assumere per vero che l'assassino indossava un giubbotto di pelle nera: una fiducia, si intende, che non diventerà mai certezza assoluta, nella misura in cui neppure il giudice ha a disposizione la percezione diretta del modo in cui si sono svolti i fatti. Del tutto analogo è il procedimento che Platone ritiene necessario applicare per conoscere in modo sempre migliore che cosa sono la giustizia, il coraggio, il bello, il bene, ecc. Abbiamo dunque individuato una situazione in cui la *ὁμολογία* è necessaria, in prima istanza, perché si possa parlare di vero e di falso, ed è utile, in seconda istanza, come metodo per accertare che cosa è vero e che cosa è falso, ma non è tuttavia criterio sufficiente per generare questa distinzione. La realtà verace della giustizia esiste in un solo modo del tutto indipendente dal consenso dell'anima (così come l'evento criminoso si è svolto in modo univoco e non ambiguo). Ma per conoscere nei limiti del possibile che cosa essa sia devo necessariamente passare attraverso il consenso che le anime danno alle proposizioni che la descrivono ('è vero che la giustizia è x'), e mi sarà di grande aiuto per fare qualche progresso interrogare più anime e costruire consensi circostanziati con ciascuna di esse. Quest'ultima proposizione descrive precisamente il lavoro filosofico svolto da Platone nella maggior parte dei suoi dialoghi.

Ma torniamo ora allo scetticismo. Come detto sopra, in *Scrivere nell'anima* negavo con forza qualunque simpatia di Platone per questo orientamento. Rileggendo il libro mi sono accorto, in particolare, di aver insistito soprattutto sul carattere trascendentale della *doxa*, facendo in qualche caso supporre che Platone fosse convinto di aver conseguito una conoscenza definitiva e completa del vero, e che i condizionamenti della *doxa* riguardassero soltanto gli atti dell'insegnamento e della comunicazione. Quantomeno, questo punto non era forse del tutto chiaro, perché qualche lettore avrebbe potuto avere delle incertezze nel decidere se l'epistemologia di Platone quale io

l'avevo ricostruita manifestasse anche reali, sia pur oggettivi, elementi di debolezza, o se tale debolezza riguardasse più che altro la trasmissione del sapere. A parziale correzione di quanto scrivevo allora, oggi sciolgo decisamente l'equivoco in favore della prima ipotesi. È doveroso da parte mia, di conseguenza, fare pubblica ammenda di qualche giudizio un po' troppo drastico emesso in passato – non tanto nel libro quanto in una recensione pubblicata nella «Rivista di storia della filosofia»¹⁵ – sull'interpretazione dell'epistemologia platonica proposta da Rafael Ferber¹⁶ (che ora mi pare assai più vicina, come lo stesso studioso tedesco ha notato, alle mie posizioni). Ferber ritiene, in generale, che Platone non abbia scritto le sue dottrine orali perché sugli argomenti da esse trattati egli era riuscito a maturare solo una conoscenza di carattere opinativo (per cui Ferber preferisce parlare non già di 'dottrine non scritte' ma di 'opinioni non scritte'). Continuo a non essere d'accordo sul fatto che la distinzione tra opera scritta ed insegnamento orale possa essere condotta su questa base, ed anche a ritenere, di conseguenza, che la trattazione di Ferber di questo problema dovrebbe quantomeno essere integrata con la nozione trascendentale di *doxa* e con i problemi relativi alla comunicazione ad essa collegati. Tuttavia ora vedo con più chiarezza che le osservazioni di Ferber sulla natura asintotica e strutturalmente inesauritiva della conoscenza filosofica hanno parecchi punti in contatto con la mia posizione¹⁷.

Queste osservazioni mi permettono di definire con maggior precisione il discorso sul presunto scetticismo di Platone. Se lo scetticismo è inteso nel senso etimologico del termine 'sceptsi' da cui deriva, cioè come quell'orientamento che preconizza l'inesauribile e mai definitivamente compiuto proseguimento della ricerca, allora mi sentirei di inserire anche Platone, sia pure con una certa cautela, sotto questo titolo. Se infatti essere scettico significa intendere che l'accesso alla

¹⁵ Recensione a Rafael Ferber, *Der Unwissenheit des Philosophen oder warum hat Plato die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben?*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1991, «Rivista di storia della filosofia» 50 (1995), pp. 935-937.

¹⁶ Oltre al lavoro citato nella nota precedente, si veda soprattutto *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin 1989².

¹⁷ Questa sintonia di giudizio è confermata dal saggio di Ferber, dal titolo *L'idea del bene è o non è trascendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, recentemente pubblicato nel volume *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, a cura di Mauro Bonazzi e Franco Trabattoni, Milano 2003, pp. 127-149.

verità è sempre e solo parziale, o comunque intaccato da qualche forma mai del tutto eliminabile di irresolutezza, allora lo scetticismo di Platone si converte nella ragionevole e naturale valorizzazione dell'eredità socratica¹⁸, e probabilmente cessano anche i motivi di dissenso con una parte almeno di quegli studiosi che – giustamente – non accetterebbero in nessun caso di definire Platone come uno scettico *tout court*. E mi si lasci anche dire che lo scetticismo così definito mi pare racchiudere dentro di sé la parte più promettente e

¹⁸ Enrico Berti ha osservato (a voce) che il mio Platone è molto socratico, e questo probabilmente a molti può risultare assai meno naturale che a me. Esiste in effetti una solida linea interpretativa, sviluppata soprattutto nei lavori di Gregory Vlastos e di alcuni suoi discepoli, secondo cui sarebbe necessario distinguere nei dialoghi platonici un Socrate storico dialogico e problematico (se non addirittura democratico) da un Socrate portavoce di Platone assertorio e dogmatico (se non addirittura totalitario). Presupposto implicito di queste tesi è l'idea che in alcuni dialoghi emerga un Platone 'cattivo' inconciliabile con il pensiero liberale, il quale deve evidentemente essere cosa diversa dal Platone 'socratico' così come risulta da altri scritti. Ho già cercato di dimostrare altrove che si tratta di una posizione debole dal punto di vista esegetico e tendenziosa nella sostanza: cfr. la recensione a G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, «Rivista di storia della filosofia» 48 (1993), pp. 179-184; *Alcune considerazioni generali sul Socrate di Platone*, «Rivista di storia della filosofia» 51 (1996), pp. 895-906; *Platone, Rorty e la "violenza" della metafisica*, «Pratica Filosofica» 10 (1996), pp. 175-197. Ora, una «risocratizzazione» di Platone mi appare oggi più che mai urgente, alla luce sia di una seria valutazione delle esigenze teoriche che hanno condotto Platone a privilegiare la comunicazione orale (con gli esiti dialettico-problematici di cui abbiamo parlato), sia della valorizzazione del *medium* dialogico su cui con ragione una larga parte della critica recente ha concentrato le ricerche. Quello che qui è in gioco, più in generale, è il secolare pregiudizio secondo il quale il pensiero platonico sarebbe una sorta di sistema dogmatico-deduttivo (vi accennerò brevemente più avanti). Un elemento importante di questo quadro è costituito a mio avviso dall'interpretazione 'ermeneutica' di Platone proposta da H.G. Gadamer: si confronti in proposito il bel libro di François Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Sankt Augustin 1989 (assai meno interessante, invece, è il recentissimo studio di Francesca Filippi, *Socrate nell'età dell'ermeneutica. Rilettura del pensiero socratico alla luce dell'ontologia ermeneutica di H.-G. Gadamer*, Milano 2003, anche perché sorretto dal presupposto 'vlastosiano' secondo cui quanto di ermeneutico c'è in Platone sarebbe da ascrivere al Socrate storico, mentre la filosofia di Platone sarebbe, al solito, dogmatica e conclusiva: cfr. *ivi*, pp. 57-63). Aggiungo, infine, che l'interpretazione gadameriana di Platone meriterebbe maggiore attenzione anche da parte di quei filosofi 'continentali' che continuano in proposito ad attenersi in modo quasi oracolare a certe parole d'ordine su Platone e sul platonismo propagate in primo luogo da M. Heidegger (mi sono occupato di questo problema in *L'argomentazione platonica*, «Προβλήματα», 1 (2001), pp. 7-38).

feconda della razionalità occidentale da Platone a Wittgenstein e oltre¹⁹. Scettici in senso deteriore, viceversa, mi sembrano piuttosto quei filosofi che hanno da tempo abbandonato la difficile impresa di elaborare per mezzo del *logos* opinioni dignitosamente e faticosamente argomentate, vuoi per cercare nuovi orizzonti nell'irrazionalismo della parola poetica, vuoi perché persuasi di trovare qualche significato degno di essere espresso nell'inconcludente esercizio del *calembour*.

Un altro punto su cui vale la pena di aggiungere qualcosa riguarda la frequente osservazione, che mi è stata fatta sia da lettori in qualche modo simpatizzanti con le mie tesi, sia da altri più o meno critici, secondo la quale la mia interpretazione di Platone avrebbe un carattere neokantiano. Dirò in primo luogo, e senza equivoci, che a mio avviso la lettura neokantiana di Platone possiede un solido fondamento di verità, nella misura in cui considera la dottrina platonica delle idee (o più in generale dei principi) come l'esibizione delle condizioni necessarie per giustificare e comprendere l'esperienza, e non come l'individuazione di un 'mondo 2' semplicemente diverso ed alternativo in rapporto a quello sensibile. In questo senso ho parlato negli anni seguenti della filosofia di Platone come di una 'metafisica dell'esperienza'²⁰, prendendo a prestito per Platone un modello teorico che Enrico Berti ha applicato con successo ad Aristotele. Colgo l'occasione per riconoscere in questa sede i debiti ingenti che ho contratto, in questi venticinque anni di ricerca, con il lavoro svolto dallo studioso padovano, e che potrebbero in qualche modo risultare occultati dalla terza appendice di *Scrivere nell'anima*, che costituisce una critica giovanilmente aggressiva a certe sue posizioni. Il motivo del

¹⁹ Il termine 'scetticismo' diviene così, in un certo senso, sinonimo di pensiero critico. Vorrei ricordare in questa sede che è proprio l'esercizio al pensiero critico, alieno dalla facile seduzione delle verità apparenti e delle sistemazioni consolatorie, l'insegnamento più prezioso che ho ricevuto dall'ambiente accademico in cui mi sono formato, attraverso la mediazione indiretta e diretta di studiosi e professori come Mario Untersteiner (che fu molto vicino, culturalmente e personalmente, a Giuseppe Rensi), Mario Dal Pra (che dedicò alcuni suoi lavori a varie figure storiche dello scetticismo, dai greci a Hume) e Fernanda Decleva Caizzi (autrice fra l'altro dell'unica raccolta attualmente esistente delle testimonianze sul 'protoscettico' Pirrone di Elide). È per me motivo di orgoglio sentirmi parte di questa tradizione, e notare che lo stile del pensiero critico si perpetua inalterato nelle più giovani generazioni di ricercatori con cui a vario titolo mi trovo oggi a collaborare.

²⁰ Cfr. *Platone*, cit., pp. 138-145.

contendere, sul quale peraltro non ho cambiato idea, consiste nel fatto che a mio avviso il modello teorico denominato da Berti 'metafisica dell'esperienza', che anch'io trovo almeno parzialmente attraente non solo sotto il profilo storiografico, è assai meglio rappresentato dalla filosofia di Platone (ove vengano rimossi molti pregiudizi) che da quella di Aristotele²¹. Tale modello, peraltro, certifica il fatto che il pensiero filosofico da esso nominato è una forma di metafisica, e non soltanto un'analisi trascendentale per individuare le condizioni a priori che rendono possibile l'esperienza. È precisamente su questo punto che la mia lettura di Platone si discosta da quella neokantiana. Le idee di Platone, o in ogni caso tutto ciò che, nella sua filosofia, ha natura di principio, non sono soltanto forme dell'intelletto, di carattere trascendentale, ma anche delle entità metafisiche (secondo l'accezione più forte di questo termine) realmente esistenti al di là delle cose sensibili: dunque non solo trascendentali, ma insieme anche trascendenti.

Sono tuttavia disposto ad ammettere che in *Scrivere nell'anima*, e in particolare per quanto si dice nel capitolo V, questo punto poteva non apparire perfettamente chiaro²². Questa impressione di scarsa perspicuità dipende in parte dalle difficoltà oggettive che ho incontrato nell'espore in modo non equivoco il mio pensiero, in parte dal fatto che sarebbero state necessarie indagini più lunghe ed approfondite, scarsamente compatibili con l'economia del volume. Anche in questo caso, dunque, cercherò ora di spiegarmi meglio. L'obiettivo principale del capitolo V consisteva nel difendere ed argomentare una sorta di 'desostanzializzazione' delle idee platoniche, e dunque anche dei principi, che in parte avevo già abbozzato nella nota al libro di Maurizio Migliori sul *Parmenide* platonico²³. È stata proprio questa desostan-

²¹ Nel già citato articolo *Platone, Aristotele e la metafisica classica* prendevo spunto, tra le altre cose, dalla lettura dei lavori di Berti proprio per portare qualche argomento a sostegno di questa tesi. Berti mi fece l'onore di una risposta pubblica sulla stessa rivista: *A proposito di Platone, Aristotele e il neoplatonismo (risposta a Franco Trabattori)*, «Rivista di storia della filosofia» 49 (1994), pp. 533-540, alla quale replicai solo *per litteras*, per lasciare a lui, come era giusto, l'ultima parola.

²² Cfr. in proposito il modo in cui ricostruisce la mia posizione Francesco Fronterotta in *Μέθεξις. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa 2001 p. 63, nota 32, che non corrisponde affatto al mio pensiero. Berti, dal canto suo, nota invece una consonanza tra la mia posizione e la scuola neokantiana del Baden (*A proposito di Platone*, cit., pp. 535-536).

²³ *Una nuova interpretazione del Parmenide di Platone*, cit.

zializzazione a far maturare l'impressione che io intendessi i principi platonici come una sorta di funzione trascendentale alla maniera kantiana: se non sono sostanze, è parso ad alcuni inevitabile pensare, allora sono concetti, e l'esito neokantiano è inevitabile. In realtà in quel capitolo io cercavo di mostrare che Platone si riferisce ai principi in un contesto linguistico e teorico estraneo a questa alternativa (che diviene per così dire obbligata solo a partire da Aristotele), e dunque aperto anche a una terza e differente possibilità. Quando in effetti scrivevo che i principi platonici a mio avviso non sono sostanze, intendevo più che altro affermare che non sono sostanze in senso aristotelico, senza implicare che essi, per il solo fatto di non essere sostanze in tale accezione, si riducano per questo ad essere dei concetti o delle forme trascendentali. Una parte della difficoltà di questo punto consiste nel fatto che a parecchi lettori un'alternativa a questo dilemma non sembra possibile, e che nel libro (soprattutto per i problemi di economia di cui ho detto) tale alternativa non veniva chiaramente esplicitata.

Aggiungerò dunque ora qualcosa, riassumendo in parte le ricerche che ho condotto in seguito²⁴. Lo schema metafisico-epistemologico a cui mi opponevo è quello tradizionale che prevede in Platone l'esistenza di due facoltà conoscitive distinte, il senso e l'intelletto, e di due oggetti corrispondenti a ciascuna, provvisti di attributi specifici e presentemente a disposizione di tali facoltà: il senso percepisce le cose sensibili e i loro attributi, mentre l'intelletto percepisce, con l'occhio della mente, le cose (sostanze) intelligibili e i loro attributi. È precisamente da questo schema che dipende, a mio avviso, la principale serie di obiezioni che Aristotele ha sollevato contro le idee e i principi platonici (ad esempio il 'terzo uomo', che implica l'autopredicazione²⁵). Ma tali obiezioni sono evidentemente valide solo nella misura in cui è valido lo schema, ed è mia opinione che questo schema nasca proprio a partire dall'interpretazione 'teoretica' che Aristotele ha dato della metafisica e dell'epistemologia platonica. Ecco perché, nel capitolo V,

²⁴ *L'argomentazione platonica*, cit; *Sui caratteri distintivi della "metafisica" di Platone (a partire dal Parmenide)*, «Metexis» 16 (2003), pp. 43-63.

²⁵ Sono tornato più di recente sul problema dell'autopredicazione negli scritti seguenti: *Platone*, cit., pp. 141-142; *Unità della virtù e autopredicazione in Protagora 329e-332a*, in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, Napoli 2004, I, pp. 267-291; *Sui caratteri distintivi della "metafisica" di Platone (a partire dal Parmenide)*, cit.

avanzavo l'esigenza di affrontare la questione prescindendo da quel modo aristotelico di considerare le cose a cui siamo da sempre stati abituati. Ebbene, questa esigenza dove conduce? In realtà, Platone non mostra di considerare le cose e le idee come due diverse specie di sostanze, diverse quanto ai loro attributi, ma tipologicamente affini, e conoscibili con metodi strutturalmente analoghi (intuizione sensibile, intuizione intellettuale). Le idee e i principi, infatti, non sono 'intuiti', ma piuttosto inferiti a partire dalle carenze che si riscontrano nella realtà sensibile. Per esempio: se siamo d'accordo – e gli interlocutori di Socrate su questo punto sono unanimi – che esiste una giustizia in quanto tale, e se altresì riconosciamo che gli eventi di questo mondo non sono mai completamente o perfettamente giusti (ma sempre giusti in parte – anche in gran parte –, e in parte no), allora dovremo ammettere che esiste una giustizia in sé, diversa e separata dagli eventi ed atti giusti che accadono nella realtà mondana. Se tale, come io ritengo, è la via regia che conduce Platone alla posizione delle idee, allora si dovrà dire che questa giustizia in sé non è affatto conosciuta in modo diretto da una specifica facoltà ad essa adeguata (l'occhio della mente), ma è piuttosto inferita *per differentiam* in rapporto alle uniche cose che sono veramente oggetto di conoscenza diretta: cioè quelle sensibili. Perciò, qualunque indagine ad essa relativa potrà dire solo quelle caratteristiche che le competono affinché essa sia in grado di colmare lo scarto che si riscontra nella realtà sensibile: si dirà cioè che essa è sempre e perfettamente giusta, non che è giusta in una parte e ingiusta in un'altra, non che è giusta per certi aspetti e ingiusta per certi altri, ecc. (l'idea è appunto τὸ αὐτὸ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον). Tale giustizia, in altre parole, rappresenta il carattere perfetto della giustizia in sé e per sé, che è trascendente per il buon motivo che nella realtà empirica nessun caso visibile corrisponde a questo modello. Non per questo si potrà dire però che la giustizia in sé è una sostanza di tipo aristotelico, ossia un sostrato provvisto di determinati attributi, ovvero una 'cosa che è giusta'. Per stabilire l'esistenza di una 'cosa' del genere, in effetti, il procedimento inferenziale non basta, ma occorre quella presa o visione intellettuale diretta prevista dallo schema 'aristotelico' – a mio avviso scorretto – della gnoseologia platonica.

Qual è l'esito di tutto questo discorso? La 'metafisica dell'esperienza' promossa da Platone si configura come una sorta di teologia negativa, che ammette l'esistenza di entità trascendenti descrivibili solo mediante il ribaltamento delle parzialità e delle mancanze che si

riscontrano nell'esperienza. Se, per esempio, io inferissi l'esistenza di Dio a partire dalla finitezza delle *cose* che vedo, potrei dire su questa base *che* Dio è infinito, ma non *che cosa* sia quella *cosa* infinita che è Dio, e neppure che Dio è una *cosa* provvista dell'attributo dell'infinitezza. È questo il motivo per cui, in *Scrivere nell'anima*, insistevo spesso nel dire che delle idee (e dei principi) si può dire *che* sono, ma non *che cosa* sono. Ora mi sembra che questa formulazione vada in qualche modo attenuata, perché a mio avviso l'ammissione dell'esistenza delle idee è per Platone condizione di possibilità per avviare un'indagine volta a purificare, e dunque a conoscere sempre meglio, i caratteri che le idee rappresentano, in direzione della massima uniformità e universalità²⁶. Resta vero però che tale tipo di indagine, di cui i dialoghi offrono parecchi esempi, ha sempre e solo la possibilità di chiarire meglio quel determinato carattere che le idee rappresentano, non quella di individuare (come avrebbe gradito Aristotele) che generi di cose sono le idee, e quale sia il tipo di rapporti che esistono tra queste cose e le cose sensibili.

In base al modello di teologia negativa ora proposto risulta chiaro che le idee hanno carattere genuinamente metafisico, e non possono essere considerate solo come delle forme immanenti nell'intelletto umano (così come vorrebbe l'interpretazione neokantiana). Ciò è documentato proprio dal fatto che l'azione chiarificatrice dell'intelletto si muove in maniera asintotica, e non può mai raggiungere quella completezza che chiude l'indagine, appunto perché le idee sono altrove, trascendenti l'esperienza umana. Quest'ordine di considerazioni si sposa perfettamente, a mio avviso, con le osservazioni relative alla dottrina della reminiscenza che abbiamo proposto sopra. Con un accorto e reiterato ragionamento gli uomini sono in grado di accorgersi *che* i caratteri genuinamente universali effettivamente esistono e sono anche in grado, attraverso l'esame delle opinioni depositate nell'anima, di fare qualche passo in avanti sulla strada della loro progressiva chiarificazione, attraverso l'uso circostanziato delle *ὁμολογίαι*; ma non

²⁶ In *Il sapere del filosofo*, cit., cerco in particolare di mostrare che Platone era consapevole che la filosofia, data la natura dei suoi oggetti, è autoreferenziale: essa non può presupporre l'esistenza delle cose di cui parla, ma deve 'dimostrarla', e può fare questo solo cominciando a descriverne le caratteristiche: ragion per cui la dimostrazione (sempre provvisoria) dell'esistenza delle idee e la descrizione (sempre parziale) dei caratteri che esse rappresentano si implicano e si sostengono circolarmente a vicenda.

raggiungeranno mai il punto ultimo che chiude l'indagine, perché per fare questo occorrerebbe disporre di quella intuizione diretta delle idee, capace finalmente di dire *che cosa* esse sono, che è accessibile solo all'anima disincarnata.

3. Un'ultima questione. Che ne è stato, in questi ultimi dieci anni, del 'nuovo paradigma ermeneutico'? È riuscito ad imporsi presso gli studiosi di Platone come un imprescindibile punto di riferimento per le ricerche in questo settore? Per rispondere a questa domanda abbiamo a disposizione le note bibliografiche (dal titolo *Plato* oppure *Socrates and Plato*) pubblicate una volta all'anno (e nel 1999 addirittura due volte) su «Phronesis» da Christopher Rowe. Lo studioso inglese ha esaminato, dandone conto in modo necessariamente breve ma non di rado assai preciso, una grande quantità della sterminata mole di volumi collettivi e monografie che si continua a pubblicare in varie lingue su questi argomenti. Da questa sua meritoria fatica risulta senza possibilità di equivoco quanto segue: la bibliografia specializzata appare in parte concentrata su una serie di problemi tradizionali, che vanno dall'etica, alla politica, all'estetica (argomenti sempre in voga), alla metafisica e alla dottrina delle idee (comparativamente in calo), in parte sui nuovi tentativi di interpretazione connessi a quello che modernamente si suole chiamare l' 'approccio dialogico' (oggi di gran moda). Dunque, si scrive molto di molte cose, ma pochissimo o nulla delle dottrine non scritte e della lettura esoterica di Platone. Questa situazione è confermata dalle risultanze di un convegno internazionale tenutosi pochi anni fa, che, aveva tra i suoi obiettivi proprio quello di confrontare le varie immagini di Platone. Ebbene, come risulta dagli atti da poco pubblicati²⁷, anche in quel consesso del Platone esoterico si è parlato ben poco. Ora, se è improbabile che tale stato di cose derivi dal fatto che il 'nuovo paradigma ermeneutico' si è ormai imposto alla critica con il consenso, forse anche tacito, degli studiosi (come anni fa gli esoterici sembravano inclini a pensare), non resta che un'altra conclusione. È vero che le tesi della scuola di Tübingen-Milano sono state in passato spesso ignorate dalle altre comunità di ricerca, e che, nel periodo che va dagli anni '80 ai primi anni '90 – in gran parte grazie alla diffusione massiccia che ne ha pro-

²⁷ *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, cit. (*supra*, nota 6).

mosso il *côté* milanese –, finalmente hanno cominciato ad avere qualche tangibile influenza sullo stato della ricerca (o quantomeno è apparso chiaro che queste tesi proponevano un modello interpretativo serio ed articolato, che meritava attenta considerazione). Ma è anche vero che la partita si è chiusa molto rapidamente (e forse era già in via di chiusura quando *Scrivere nell'anima* ha visto la luce). Il dato oggi inoppugnabile è che la stragrande maggioranza degli studiosi di Platone, pur non negando in genere l'esistenza di un insegnamento orale di Platone almeno parzialmente ricostruibile, continua come sempre ad occuparsi quasi esclusivamente dell'opera scritta, e non ritiene necessario, per interpretare correttamente i dialoghi, servirsi dei soccorsi della tradizione indiretta che gli esoterici affermano essere indispensabili per questo scopo. Si può sostenere, insomma, che l'ipotesi secondo la quale sarebbe obbligatorio, per comprendere correttamente Platone, un decisivo mutamento di paradigma (del genere di quelli ipotizzati da Thomas Kuhn in riferimento alle rivoluzioni scientifiche), non ha riscosso apprezzabili consensi.

Ma anche al di là del contrasto contingente tra opera scritta e dottrine orali, sempre più spesso viene oggi messa in discussione l'opportunità di leggere il pensiero di Platone come una rigida teoria metafisica, mentre per converso vengono in primo piano interpretazioni che io definirei 'di mano leggera', in cui gli elementi letterari, dialogici e retorici giocano un ruolo decisivo. Se facciamo astrazione da alcune pesanti forzature, che da un lato con ingiustificata furia iconoclasta vorrebbero negare a Platone qualunque intento di proporre argomentazioni filosofiche interessanti, dall'altro tentano corvamente di accostare il suo testo con il metodo decostruttivo oggi in voga, mi pare che ciò accada non senza motivo. Neppure oggi la filosofia potrebbe andare disgiunta, come Platone insegnava più di duemila anni fa, dalla ricerca del vero. Tuttavia, mai come oggi i filosofi –almeno quelli che ancora accettano questo presupposto – sono consapevoli dell'infinita problematicità della ricerca e del complesso gioco di specchi e diaframmi che ci separa strutturalmente dalla verità. Una filosofia intesa come *Ableitungssystem* (sistema deduttivo), come ordinata e compiuta descrizione di principi teorici, di verità assiomatiche, di gradi di realtà o di piani ontologici, è una cosa di cui l'uomo d'oggi non sa che fare. E se tale fosse la filosofia di Platone, anch'essa gli sarebbe del tutto inutile. Ma per fortuna la filosofia di Platone è tutt'altra cosa. L'obiettivo principale di *Scrivere nell'anima*,

contingenze a parte, in fondo consisteva semplicemente nel dire proprio questo. E ancora oggi un obiettivo importante delle mie ricerche platoniche consiste nel mostrare quanto sia fragile e priva di fondamento storico l'immagine del pensiero di Platone come sistema articolato di teoremi filosofici e proposizioni metafisiche capaci di descrivere la realtà in modo inquestionabile e ultimativo.

Milano, giugno 2004

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAP. I 'Cose di maggior valore'	10
CAP. II <i>Il Fedro</i>	48
CAP. III La persuasione	100
CAP. IV Opinione, confutazione e persuasione	149
CAP. V <i>La Settima Lettera</i>	200
CAP. VI Sapere in generale e sapere filosofico	245
CAP. VII Idee e principi	262
CAP. VIII L'originalità del pensiero platonico	310
APPENDICI	345
BIBLIOGRAFIA	364
INDICE DEI PASSI PLATONICI	386
INDICE DEI NOMI ANTICHI	390
INDICE DEGLI AUTORI MODERNI	392

alla memoria di mio padre

Questo libro non avrebbe visto la luce senza il costante e liberale sostegno di Fernanda Decleva Caizzi, che da molti anni segue ed appoggia in vari modi la mia attività di ricerca. A lei sono grato, in particolare, per non aver scoraggiato i miei studi sul problema del rapporto tra oralità e scrittura in Platone: un argomento non solo complesso, ma anche oggetto di vivaci polemiche. È superfluo aggiungere che di ogni errore presente nel testo io sono l'unico responsabile.

Ringrazio altresì Gemma Beretta, che, per aiutarmi nel lavoro di preparazione del manoscritto per la stampa, ha accettato di sospendere per qualche mese la sua attività di ricerca.

Mi è gradito ringraziare, infine, la Fondation Hardt di Vandœuvres (Ginevra), di cui sono stato più volte ospite, e dove ho potuto studiare con un agio e una tranquillità impossibili in qualunque altro luogo.

Milano, dicembre 1993

INTRODUZIONE

In un articolo apparso nel 1991 sul *Manifesto*, Mario Vegetti notava che «le ‘immagini di Platone’ non sono mai state irrilevanti nella cultura europea»¹. Sul piano della cultura propriamente filosofica, questa affermazione è cruciale. Non pare in effetti eccessivo sostenere che la ‘filosofia platonica’ ha sempre costituito uno dei pochi punti di riferimento fissi attorno ai quali distribuire in modo ordinato gli altri filosofi e le altre scuole di pensiero. La diversa maniera di porsi in rapporto a Platone, o meglio a ciò che Platone sembrava essere di volta in volta, ha spesso rappresentato un primo importante strumento per valutare, almeno in termini generali, la collocazione teoretica di un autore o di un movimento. Ciò è vero in modo particolare per quella che a più di un titolo si può considerare l’immagine scolastica di Platone: il Platone, cioè, padre della metafisica classica e fautore del dualismo ontologico da un lato, primo esponente del realismo degli universali e filosofo della mente come occhio aperto alla natura puramente intelligibile dall’altro. Questi due aspetti sono stati valorizzati soprattutto nel mondo anglosassone, dove una tradizione diffusa scorge un filo rosso che unisce Platone a Cartesio, e quindi a un certo realismo epistemologico fattosi strada in Inghilterra a cavallo fra Otto e Novecento. Gli ultimi due secoli, tuttavia, hanno anche visto l’affermarsi di altri modelli, che, pur nella diversità delle prospettive di volta in volta avanzate, hanno contribuito a far vacillare, a livello di ricerca scientifica, il modello metafisico ancora largamente prevalente nella manualistica. Tali ad esempio sono il Platone neokantiano della scuola di Marburgo, il Platone politico del Nuovo Umanesimo

¹ Vegetti 1991.

Tedesco, il Platone riletto alla luce dell'esistenzialismo di Jaspers, dell'ermeneutica e della filosofia analitica contemporanea.

Alla fine degli anni Cinquanta, nel quadro qui molto schematicamente tracciato si sono inseriti alcuni studiosi tedeschi dell'Università di Tubinga (segnatamente K. Gaiser e H. Krämer), riproponendo l'immagine di un Platone 'filosofo dei principi', erede della tradizione presocratica, impegnato a determinare il modo d'essere privilegiato della realtà. A tale immagine essi pervengono tramite un percorso originale che riannoda le fila di un vecchio problema storiografico a suo tempo indagato da studiosi del calibro di L. Robin, J. Stenzel, H. Gomperz e H. Cherniss. Si tratta del problema del rapporto tra il Platone dei dialoghi e l'immagine offertane dai suoi primi discepoli, in particolare da Aristotele. Essi, come è noto, attribuiscono al maestro una serie di dottrine ontologiche e matematiche di cui nei dialoghi non v'è quasi traccia. Di fronte a queste testimonianze i pareri degli studiosi, come di consueto, si sono aperti a ventaglio. C'è stato chi ha minimizzato la cosiddetta tradizione indiretta invocando la scarsa capacità di comprensione degli interpreti antichi che ce la trasmettono (il più illustre rappresentante di questa linea esegetica è senza dubbio Cherniss). C'è stato chi ha tentato di creare uno spazio, di consistenza variabile, alla metafisica non scritta di Platone, generalmente spostandone l'incidenza nella fase finale del suo pensiero. La tesi avanzata dagli studiosi di Tubinga, scartando questo prudente tentativo di mediazione, si è mossa invece nella direzione diametralmente opposta a quella di Cherniss. È nella tradizione indiretta, cioè nelle 'dottrine orali', che si trovano i vertici della filosofia di Platone, mentre ai dialoghi va riservato un ruolo vuoi propedeutico e introduttivo (è questa in particolare l'opinione di Gaiser), vuoi ipomnemato (cioè rammemorativo: su questo ruolo ha insistito prevalentemente Krämer).

Attorno alla metà degli anni Ottanta, Th. Szlezák, terzo illustre esponente della scuola di Tubinga, ha affinato gli argomenti di Gaiser e Krämer suggerendo un taglio interpretativo che, a suo parere, permette di confermare la nuova immagine di Platone muovendo unicamente dagli scritti del filosofo. Il suo *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, pubblicato in tedesco nel 1985, fu tradotto in italiano, a cura di Giovanni Reale, nel 1988. Nel 1982 lo stesso Reale, inaugurando la nuova collana del Centro di ricerche di metafisica dell'Università Cattolica di Milano, aveva curato la pubblicazione di

un importante saggio di Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, in cui lo studioso tedesco esponeva in modo sintetico, ma completo ed aggiornato, la posizione della scuola di Tubinga. Fu proprio questa collaborazione a convincere Reale – che in passato si era dimostrato decisamente contrario – della bontà del ‘nuovo paradigma ermeneutico’ (così, sulla scorta di Th. Kuhn, Krämer e Reale sono soliti chiamare l’interpretazione esoterica). La traduzione del libro di Szlezák si inquadra appunto nel progetto, fatto proprio dal Centro di ricerche di metafisica, di far conoscere e diffondere al massimo grado l’immagine di Platone proposta dalla scuola di Tubinga.

A partire dalla pubblicazione del *Platone* di Krämer fino ad oggi, il mercato librario italiano è stato letteralmente invaso da volumi di argomento platonico, in parte traduzioni e in parte studi inediti, tutti più o meno funzionali al progresso e alla diffusione del ‘nuovo paradigma ermeneutico’. Gran parte di queste pubblicazioni è stata promossa non senza un esplicito impegno teoretico a favore di una metafisica della trascendenza capace di affiancare – non di sostituire – la tradizione metafisica neoscolastica². Di fronte a questa mole imponente di scritti, e in particolare di fronte a libri impegnativi come quello di Reale del 1991, la maggior parte degli addetti ai lavori non ha preso nessuna posizione. Questa mancanza di attenzione è stata giustamente lamentata sia da Krämer sia da Reale³; ed anche se sarebbe semplicistico attribuirlo a un tacito consenso a una carenza di controargomenti (come ritengono gli studiosi citati), è chiaro che molti interpreti ostili all’esoterismo non ritengono utile o necessario difendere la propria impostazione dai ripetuti attacchi dei tubinghesi.

Questo disinteresse è però difficilmente giustificabile, e non solo dal punto di vista metodologico. Il rischio che si corre è che il ‘nuovo paradigma’ si imponga, almeno in certe aree geografico-culturali, senza colpo ferire, e che ci venga in certo senso sottratto tutto il Platone che noi conosciamo. Il timore che questo accada non è motivato soltanto, come ai tubinghesi piacerebbe credere, da cause psicoanalitiche⁴ o dall’incapacità epistemologica di adottare un nuovo paradi-

² Così si è espresso Bausola nella sua Prefazione a Beierwaltes 1980, p. 22. Su questo sfondo di carattere teoretico si veda Trabattoni 1993 (1).

³ Krämer 1992, p. 215; Reale 1992, p. 221

⁴ Reale 1992, p. 221.

gma. Esso corrisponde alla reale situazione di colui che legge i dialoghi, al quale le chiusure ontologico-metafisiche proposte dai tubinghesi non possono non apparire, sempre e di nuovo, alquanto riduttive. Si può dire più in generale che l'interprete si trova di fronte ad una situazione tipicamente ambigua: leggendo Platone alla luce della tradizione accademica, delle esposizioni e dei giudizi critici di Aristotele, e in parte anche di una certa storiografia manualistica che da lì ha preso le mosse, la riduzione del pensiero platonico a una sorta di prima ontologia metafisica d'occidente, eventualmente estesa anche alla dottrina dei principi e delle idee-numeri, appare del tutto plausibile. Ma allorché si ritorni a leggere i dialoghi, sempre e di nuovo questa prospettiva risulta messa in forse o addirittura frantumata: Platone appare allora qualche cosa di più e di diverso dall'ontologo, dal metafisico, dall'ingegnoso costruttore di gerarchie e di strutture ipostatiche. La lettura dei dialoghi, insomma, ci spinge con forza a pensare che la filosofia platonica sia essenzialmente qualcosa d'altro. Tracce significative di questa impressione si trovano anche presso autorevoli esponenti della scuola di Tubinga. Gaiser soprattutto, ma in parte anche Krämer, pur ritenendo che Platone abbia lasciato all'oralità dialettica la parte più elevata del suo pensiero, ammettono che difficilmente gli scarni reperti conservati dalla tradizione indiretta potrebbero competere con la ricchezza teorica e filosofica degli scritti. Essi tuttavia ritengono che ciò sia dovuto ad un'accidentale carenza della tradizione.

Questo libro nasce al contrario dalla persuasione che proprio qui si nasconde il nocciolo teorico del problema. Il testo dei dialoghi in tutti i suoi vari sviluppi, compresi quei punti che i tubinghesi ritengono adatti a rafforzare la loro tesi, non ha e non può avere il proprio fastidio nella gerarchia delle ipostasi, perché tale gerarchia appartiene a un ordine di problemi troppo diverso, e mal si adatta alla ricchezza tematica e metodologica che caratterizza la pagina platonica.

Tale essendo la genesi del mio lavoro, si può comprendere il motivo per cui questo libro, pur non volendo essere solo e soprattutto una polemica contro il 'nuovo paradigma ermeneutico', si sviluppi però in modo essenziale attraverso il confronto con quella tesi. Né si tratta, peraltro, di un rapporto puramente negativo. Ritengo in effetti, a differenza di molti studiosi antiesoterici, che la proposta avanzata dalla scuola di Tubinga costituisca un importante banco di prova, una provocazione a cui si può rispondere solo grazie a un decisivo

ripensamento di molti dei parametri storiografici che solitamente vengono usati per interpretare Platone.

Per valutare in modo adeguato il significato di tale proposta è importante rendersi conto che essa si regge su due ordini di prove apparentemente distinti, che i tubinghesi considerano invece strettamente collegati. Il primo riguarda la tradizione indiretta e cioè le testimonianze di Aristotele e di altri accademici. Se è vero che l'importanza di tale tradizione non può essere messa in dubbio, sarebbe però molto difficile ritenere che i reperti di cui disponiamo, scarni per quantità ma anche abbastanza poveri dal punto di vista filosofico, possano fare una ragionevole concorrenza alla ben più imponente e ricca testimonianza dei dialoghi. Sarebbe in questo caso assai più plausibile l'opinione di Harold Cherniss, o almeno quella più moderata di Margherita Isnardi Parente, secondo cui i primi accademici non si sarebbero curati di distinguere con precisione ciò che si deve a Platone da ciò che si deve ai suoi seguaci. L'elemento determinante per valutare l'intera questione diviene così il secondo ordine di prove messo in campo dai tubinghesi e cioè quelle che essi definiscono le 'autotestimonianze' di Platone. Si tratta in primo luogo di quei passi del *Fedro* e della *VII Lettera* dove Platone critica in modo radicale l'uso della scrittura; in secondo luogo, di tutti quei passi in cui il conduttore del dialogo rimanda l'esame di un determinato problema mostrando un atteggiamento apertamente reticente, cioè i cosiddetti passi di omissione (*Aussparungstellen*), studiati a fondo da Th. A. Szlezák.

Il nodo principale intorno a cui ruota la tesi dei tubinghesi è costituito, dunque, dal fatto che all'esistenza di una tradizione indiretta orale corrisponderebbero in modo perfetto la svalutazione della scrittura, che compare in alcuni passi, e la reticenza, che si manifesta in altri, intesa come un invito a ricercare la vera filosofia di Platone nell'oralità dialettica. Il problema interpretativo cruciale diviene così quello di verificare se veramente esista questa corrispondenza. A tal fine non è solo né in primo luogo importante ricostruire che cosa dica la tradizione indiretta, ma chiedersi se la struttura argomentativa dei dialoghi, ivi comprese le battute d'arresto sottolineate dai tubinghesi, richieda proprio tale genere di integrazione. Questo spostamento dell'asse di indagine emerge anche dai più recenti lavori dei tubinghesi e da quelli di Giovanni Reale (Krämer 1982, Gaiser 1984, Krämer 1986, Szlezák 1988, Reale 1991), che hanno da tempo lascia-

to in secondo piano l'indagine della tradizione orale – per la quale si può rimandare soprattutto a Krämer 1959, Gaiser 1968 (1), 1968 (2) – per concentrarsi soprattutto sull'analisi dei testi platonici.

Lo studio che segue cercherà di dimostrare che l'apparente accordo tra i vuoti del testo scritto e il pieno della tradizione indiretta è soltanto un'illusione ottica, sia perché i primi non sono affatto dei vuoti sia perché i sussidi disponibili nel Platone non scritto difficilmente saprebbero aggiungere ai dialoghi qualcosa di veramente determinante. Questo tentativo di confutazione si sposa, senza una possibile soluzione di continuità, con l'aspetto propositivo della mia ricerca: un aspetto che è potuto emergere, questo mi preme di sottolineare, proprio grazie al fatto di aver preso in seria considerazione i suggerimenti ermeneutici sui quali i tubinghesi pongono con insistenza l'accento.

Punto di partenza di questo lavoro sono soprattutto le indagini di Szlezák, dalle quali, se accortamente interpretate, si ricava la conferma che la situazione di soccorso non ha nessun rapporto reale, né potrebbe averlo sotto il profilo teorico, con la dottrina dei principi tramandataci da Aristotele e dei primi accademici. Se da un lato le analisi di Szlezák sono indubbiamente condotte con un'acuta e non comune sensibilità ermeneutica, d'altro lato esse evocano un quadro di riferimento molto ampio, difficilmente esauribile nella semplice alternanza scritto/non scritto, ed appartenente ad un ben diverso livello di analisi. L'ipotesi centrale dell'opera di Szlezák è costituita, come meglio vedremo, dalla cosiddetta 'situazione di soccorso', cioè dalla necessità, fatta valere nei dialoghi in più luoghi e in più modi, che ogni discorso o teoria vengano superati da qualcosa di maggior valore, tale da far apparire le analisi precedentemente condotte come qualcosa di provvisorio. Tuttavia, analizzando bene questa esigenza, scopriamo che essa contrasta in modo sottile ma netto con i principi di fondo dell'interpretazione esoterica, secondo la quale alla provvisorietà del discorso scritto si contrappone la conclusività e 'ultimità' del discorso orale. È vero in effetti che un qualunque discorso ultimativo, proprio in quanto tale, non può più essere soccorso. Questo significa che la situazione di soccorso, così come tutti gli arresti teorici e i passi di omissione presenti nei dialoghi, non possono essere interpretati come rinvii ad una teoria concretamente esistente al di fuori dei dialoghi stessi: una teoria per la quale varrebbero naturalmente i medesimi difetti dello scritto. Se perciò è chiaro che la scarsa

linearità del discorso scritto platonico, il suo instancabile gioco tra il dire e il non dire, tra il rivelare e il nascondere, contengono un importante avvertimento ermeneutico, diviene necessario interpretare questo avvertimento in una maniera per così dire interna, senza aspettarsi dalle dottrine orali e dalla tradizione indiretta arcane e decisive rivelazioni.

La principale difficoltà che si presenta a chi intenda sostenere una posizione di questo tipo sorge dal fatto che molti interpreti, interessati in varie maniere a proporre un'immagine della filosofia platonica non metafisica e non conclusiva, hanno sovente speculato sull'irrisolutezza della pagina platonica per proporre interpretazioni decisamente troppo moderne, disponibili ad attribuire a Platone un'aperta sensibilità al dialogo democratico e alla conversazione incurante delle risposte, od anche uno scetticismo di fondo consapevole dei limiti invalicabili della ragione umana. Su questo terreno si è scatenata una polemica molto vivace, una controversia senza esclusione di colpi. Ma non è il terreno che qui ci interessa. Non intendo infatti prendere partito sulla diatriba fra un Platone conclusivo-dogmatico e un Platone problematico-scettico. Ritengo anzi che la questione posta in questi termini sia sostanzialmente mal formulata: l'immagine di Platone non può essere risolta in termini di etichette. Quello che mi propongo di mostrare è che Platone aveva interesse per le risposte, per la conclusività teorico-pratica della filosofia, ma che sentì l'obbligo di raggiungere questo obiettivo tenendo conto degli infiniti ostacoli che intralciano il cammino dell'uomo verso la conoscenza e muovendosi attraverso di essi. Platone sapeva che lo scetticismo non può essere considerato la parola ultima della filosofia, in quanto il quadro di riferimento di ogni confutazione è necessariamente la verità; ma sapeva anche che il possesso di dottrine determinate e conclusive è un ben povero guadagno, perché tali dottrine, proprio in quanto fisse, sono incapaci di difendersi dalla minaccia dell'*elenchos*. Questo significa che le varie reticenze platoniche non dipendono né dall'esistenza di una dottrina definitiva che possa essere comunicata solo oralmente, né dalla consapevolezza dei limiti invalicabili della ragione umana, ma dall'esigenza costante di fare spazio a ulteriori miglioramenti, a ulteriori domande e ulteriori risposte, salvando così la verità filosofica dal drammatico destino dei discorsi che non possono più essere aiutati.

È mia opinione che il contesto ora delineato offra un'ipotesi di lavoro realmente alternativa a quelle oggi correnti. Fra i sostenitori del-

l'autarchia del dialogo (coloro che i tuinghesi chiamano 'schleiermacheriani') vi sono quelli che tendono a minimizzare le tante sospensioni presenti nell'opera scritta, e ricostruiscono la filosofia di Platone collezionando in modo più o meno organico le tesi che vengono via via esposte negli scritti; vi sono poi quelli – lo abbiamo appena visto – che speculano su queste sospensioni, e in generale sulla struttura non lineare dell'esposizione platonica, per proiettare analoghe caratteristiche di incompiutezza sull'opera intera. Entrambe queste posizioni sono, a mio parere, scorrette. Ma scorretta è anche la posizione dei tuinghesi, che non sanno attribuire il giusto significato alle sospensioni platoniche.

Tali sospensioni, in primo luogo, non sono che la punta emergente di un modo generale di scrivere e di pensare che non diviene mai pura e semplice esposizione di una teoria. Il primo e più importante dato di fatto che lo studioso di Platone deve tenere presente è che non possediamo nemmeno un testo, con la possibile eccezione della *VII Lettera*, in cui il filosofo esponga direttamente, in prima persona, delle dottrine. Questo significa che il problema del metodo di esposizione adottato da Platone è di enorme portata: non può essere risolto alla luce di semplici considerazioni di carattere storico, ma investe dall'interno la natura stessa della sua filosofia.

Su questo punto i tuinghesi assumono un comportamento caratteristicamente ambiguo. Per sostenere la priorità della tradizione indiretta sono costretti ad attirare l'attenzione sul problema della comunicazione; ma sono altresì costretti ad interrompere subito questa indagine e a minimizzarne le conseguenze, per evitare che da essa emergano indicazioni filosofiche decisive, tali da indurre ad escludere che si tratti solo di un problema di comunicazione.

Tesi di questo libro è appunto che l'indagine sul metodo platonico di esposizione non si riduce a un puro e semplice problema di comunicazione. Tale obiettivo comporta il prolungamento della ricerca ben al di là della pura contrapposizione polemica, fino ad evocare un modello per interpretare Platone almeno in parte nuovo. Esso consiste nel ritenere che le due diverse facce del pensiero platonico, la dottrina positiva più o meno sistematica desumibile parte dai dialoghi e parte dalla tradizione indiretta, e il contesto comunicativo fatto di dialogo, di domande e risposte più meno mancate, di maieutica e di reticenza, di uso della scrittura e di preferenza per l'oralità, non si oppongono l'una all'altra in un quadro di omogeneità tematica: come

sarebbe il caso, ad esempio, della semplice opposizione fra dogmatismo e scetticismo. È vero invece che il secondo aspetto costituisce una specie di moltiplicatore del primo. Esso rappresenta il trasferimento della teoria esposta, scritta e non scritta, sul piano dell'anima e della sua persuasione. I motivi apparentemente scetticeggianti che serpeggiano attraverso il *corpus* dei dialoghi derivano dalla necessità di operare ogni volta questa moltiplicazione, e dalla consapevolezza che l'impresa potrebbe anche non riuscire. Se non diviene persuasione dell'anima, cioè dell'unica cosa che può avere la verità come proprio attributo, la dottrina non serve a nulla. Il moltiplicatore rappresentato dall'anima è la spada di Damocle che, secondo Platone, sta strutturalmente sospesa sopra ogni tipo di verità filosofica, ed è perciò necessario che una parte consistente della filosofia si occupi di questo problema, trovi i modi di volta in volta migliori per aggirare l'ostacolo. È questo l'aspetto per cui la filosofia, come vedremo, deve farsi persuasione e retorica.

Le conclusioni che qui vengono avanzate meriterebbero di essere verificate attraverso un esame più completo e sistematico di tutti gli scritti di Platone. L'economia del presente lavoro non mi consentiva di realizzare un progetto così ambizioso. Per il momento, mi riterrò soddisfatto se l'immagine di Platone che sono venuto delineando sulla base dell'esame dei passi dei dialoghi indubbiamente più significativi in rapporto al nostro problema riuscirà ad apparire anche solo plausibile; o, almeno, più plausibile del *Platonbild* tracciato dai tubinghesi.

Questo studio si propone perciò, muovendo da presupposti teorici capaci di opporsi agli argomenti degli esegeti della scuola di Tubinga, di difendere, sia pure presentandolo in una luce parzialmente nuova, tutto il Platone che noi conosciamo, il Platone dialogico e socratico, il Platone etico e politico, il Platone educatore dell'anima, filosofo della maieutica e maestro della persuasione. Né per questo si potrà parlare, come vedremo, di un Platone non metafisico, ridotto alla pura dimensione immanente, alle coordinate esistenziali o sociopolitiche di moda in anni recenti. Si tratterà piuttosto di accettare l'idea che Platone è 'metafisico' alla maniera di Platone, non alla maniera di Aristotele o di Plotino.

'COSE DI MAGGIOR VALORE'

1. *Le allusioni del Fedro a 'cose di maggior valore' (τιμιώτερα)*

Uno dei più vivaci dibattiti fra gli interpreti odierni di Platone trae origine dal conflitto fra quanti sono persuasi che il pensiero platonico si trovi interamente rappresentato nei dialoghi e i fautori della tradizione indiretta (la cosiddetta scuola di Tubinga e i suoi seguaci, molti dei quali in Italia¹), convinti che Platone abbia volutamente sottratto alla divulgazione scritta le sue dottrine più elevate. Queste posizioni rappresentano però i due punti estremi, all'interno dei quali sono possibili varie sfumature. Nell'Introduzione all'edizione italiana del volume postumo di Cornelia de Vogel², Giovanni Reale fa per esempio notare che la studiosa si colloca, in rapporto alle ricerche sulla filosofia di Platone, in una zona intermedia fra il 'vecchio' e il 'nuovo paradigma ermeneutico' (è questa l'espressione usata dai tubinghesi per qualificare il loro punto di vista). In effetti de Vogel è disposta a concedere ai tubinghesi sia la veridicità della tradizione indiretta (contro il punto di vista di Cherniss, principale oppugnatore di quella tradizione³) sia la sua indubbia importanza per la comprensione dello scritto. Ella ammette, in particolare, che vi sia un'allusione al primo principio nella famosa trattazione sul bene che compare nella *Repubblica*. Tuttavia sostiene, contro le posizioni radicali assunte dalla scuola di Tubinga, che tale teoria non sarebbe presupposta nei dialoghi

¹ Krämer, Gaiser, Szlezák, Happ, Reale, ecc.

² De Vogel 1986.

³ Cfr. Cherniss 1944 e 1945.

giovanili, poiché Platone l'avrebbe escogitata solo in un secondo tempo.

Questa maniera di impostare il problema è in un certo senso paradigmatica, poiché rappresenta la posizione ordinaria di quanti da un lato trovano poco convincenti le argomentazioni di Cherniss, dall'altro non ritengono di dover modificare in modo sostanziale, alla luce delle dottrine non scritte, l'immagine di Platone che compare nei dialoghi. Essi perciò tentano di limitare, almeno dal punto di vista quantitativo, l'influenza del nuovo paradigma ermeneutico, tenendo fermo il fatto che il nucleo centrale del pensiero platonico è la dottrina delle idee.

I tubinghesi hanno accolto quest'interpretazione come un surrettizio tentativo di difesa del vecchio paradigma, che si vuole comunque tenere in piedi nonostante la contraria attestazione dei fatti. Contro de Vogel, Reale obietta anzitutto che chi accetta l'esistenza delle dottrine non scritte anche solo a partire dalla *Repubblica*⁴ si colloca già completamente al di fuori del modo tradizionale di intendere Platone (che presuppone l'assoluta preminenza del testo scritto, sostenuta per la prima volta con grande spiegamento di mezzi da Schleiermacher). E probabilmente, sospetta Reale⁵, de Vogel sarebbe giunta ad accettare in pieno le ipotesi dei tubinghesi, se avesse saputo liberarsi di certi pregiudizi legati alle posizioni di Vlastos e von Fritz⁶. Reale cita a questo proposito un significativo brano del libro, di cui è importante sottolineare le battute finali⁷:

Dobbiamo concordare con questi critici [*sc.* Vlastos, Voigtländer, von Fritz, Dönt⁸], che hanno evidenziato che nella *Lettera Settima* Platone non ha contrapposto lo scritto all'insegnamento orale, come se quest'ultimo non desse adito a nessun tipo di fraintendimento. La difficoltà della comunicazione si presenta in entrambi i metodi. L'essenziale è che «l'altro» deve «vedere» da se stesso l'oggetto in questione, e questo è ciò che non sempre accade, in particolar modo quando il tema in discussione è difficile da comprendere, come è il caso della realtà del Mondo intelligibile. E sono proprio ἡ νοητά ad essere ἡ τιμιώτερα.

⁴ De Vogel 1986, pp. 12 sgg. Cfr., per l'interpretazione tubinghese dei libri centrali della *Repubblica*, Krämer 1966 (2); 1982 (2), pp. 184-198.

⁵ In de Vogel 1986, pp. 28-29.

⁶ Vlastos 1963, ristampato con una breve aggiunta in Vlastos 1973; von Fritz 1966 e 1967.

⁷ De Vogel 1986, p. 63.

⁸ Vlastos 1963; Voigtländer 1963; Von Fritz 1966 e 1967; Dönt 1967.

L'espressione τιμώτερα è tratta dal *Fedro* (278cd), dove il filosofo è appunto definito come colui che può venire in aiuto del suo discorso con non meglio precisate 'cose di maggior valore'. Nell'affermazione di C. de Vogel, secondo cui i τιμώτερα coinciderebbero con i νοητά (cioè le idee) Reale vede una patente contraddizione⁹:

Ma come si fa a dire che i τιμώτερα sono i νοητά, dal momento che Platone presenta i τιμώτερα proprio come ciò che il filosofo non mette per iscritto, mentre dei νοητά negli scritti si parla molto spesso?

Questo è il primo punto che bisogna discutere. Se i τιμώτερα sono i νοητά, cioè le idee, la filosofia di Platone può conservare il suo aspetto tradizionale fondato sulla teoria delle idee, senza avere un particolare bisogno della 'dottrina dei principi' attestata dalla tradizione indiretta: semmai bisognerebbe capire, per rispondere alla obiezione di Reale, se vi sia un modo lecito di sostenere che Platone non parla per iscritto delle idee. Se invece accettiamo l'idea che i τιμώτερα di cui parla il *Fedro* non possano in alcun modo essere messi per iscritto, ed anzi corrispondono alla dottrina dei principi tramandata dalla tradizione indiretta (così ritengono tutti i principali esponenti della scuola di Tubinga, da Krämer, a Gaiser a Szlezák fino a Reale¹⁰), sarebbe veramente difficile negare la necessità di un nuovo paradigma ermeneutico.

Tali essendo i termini della controversia, dovremmo aspettarci che i sostenitori del nuovo paradigma siano compatti nell'affermare la necessità che le 'cose di maggior valore' non possano essere scritte. Ma è facile vedere che non è così. Non solo de Vogel, ma anche Szlezák e lo stesso Reale (che pure per questo motivo accusa la studiosa olandese di contraddizione) accettano l'ipotesi che *a volte* i τιμώτερα possano anche essere messi per iscritto. Nell'Introduzione, sempre di Reale, alla traduzione italiana del libro di Szlezák in effetti si legge:

«le cose di maggior valore» sono un concetto relativo, ossia sono quelle motivazioni fondative degli argomenti via via trattati, che implicano il guada-

⁹ Reale in de Vogel 1986, p. 15.

¹⁰ Per es. Krämer 1982 (2), p. 40; 1988, p. 421; Gaiser 1980 (1), p. 54; Szlezák 1985, pp. 67-68; Reale 1991 (2), p. 91.

gno di un più alto livello rispetto a quelli in cui si è impostata la discussione. E tali cose «di maggior valore» nella discussione con certi interlocutori vengono solo menzionate per allusioni (anche se per iscritto potrebbero chiaramente essere fornite), mentre con altri interlocutori vengono espressamente chiamate in causa, e anche con precisione¹¹.

In questo brano Reale rispecchia in maniera precisa, d'altra parte, il pensiero di Szlezák, che in proposito scrive¹²:

Ora, affermare che queste «cose di maggior valore» (τιμώτερα) sono in parte presenti in altri scritti di Platone potrebbe certo sembrare una contraddizione dell'affermazione secondo la quale quanto ha «maggior valore» per il filosofo emerge solo con il soccorso dell'esposizione orale. La contraddizione si elimina, se si pensa che «cose di maggior valore» (τιμώτερα) è un concetto relativo.

Se però i τιμώτερα, come i tubinghesi riconoscono e come già avevano correttamente sostenuto anche altri studiosi, sono un concetto relativo, si verifica la situazione seguente. Quei τιμώτερα che *hic et nunc* sono stati tenuti nascosti potranno essere comunicati in altro tempo e con altri interlocutori; essenziale è soltanto il fatto che in quel secondo tempo e luogo siano rimpiazzati con altre cose di maggior valore, a loro volta non comunicate, e così via.

Questa struttura costituisce in effetti l'idea portante del lavoro di Szlezák. Per dimostrare che i dialoghi non sono autarchici, e in particolare che non lo sono nemmeno quelli giovanili, Szlezák con grande acume ermeneutico ha individuato l'essenza formale di molti scritti platonici nella cosiddetta 'situazione di soccorso' (βοήθεια). Socrate, che in quei dialoghi conduce la discussione, si presenta come l'unico personaggio veramente filosofo, perché è in grado di prestare soccorso ai suoi discorsi sulla base di cose più alte e di maggior valore (τιμώτερα) da lui conosciute. Queste cose di maggior valore costituiscono dei principi sufficienti (ικανοί), cioè in grado di risolvere i problemi proposti. Non sempre però Socrate esegue materialmente quest'operazione di soccorso. Egli infatti, pur essendo in possesso delle

¹¹ Szlezák 1985, p. 29. Cfr. anche Erler 1987, pp. 30-31.

¹² Szlezák 1985, p. 98. Cfr. anche Szlezák 1989 (1), p. 346. Si veda il dibattito intercorso a tale proposito tra Szlezák e de Vries in «Museum Helveticum» (Szlezák 1978, de Vries 1979, Szlezák 1979, de Vries 1980).

conoscenze adeguate, permette che le discussioni si concludano in forma aporetica; tale reticenza, sempre secondo Szlezák, sarebbe dovuta a motivi di opportunità, e cioè all'insufficienza degli interlocutori. I dialoghi scritti, di conseguenza, conterrebbero «una anticipazione esemplare del soccorso di cui essi stessi necessitano»¹³.

Così come la nozione di τιμώτερα, anche la nozione di principi sufficienti (ικανοί) sembra potere essere spiegata, almeno sotto un certo profilo, in termini relativi. Commentando il decimo libro delle *Leggi*, Szlezák in effetti così si esprime¹⁴:

Da un confronto interno agli scritti platonici possiamo riconoscere che la qualifica «sufficiente» (ικανός), con cui Platone contrassegna qui la discussione (892a), non va intesa in senso assoluto, come se qui fosse stato conosciuto «in modo sufficiente» quanto si poteva conoscere e lo si fosse comunicato in modo completo per iscritto, bensì semplicemente in senso relativo, per cui l'Ateniese ha risposto «in modo sufficiente» alle obiezioni degli atei, mantenendosi sul livello che è caratterizzato, da un lato, dal loro materialismo e, dall'altro, dalle limitate possibilità di comprensione degli ascoltatori dorici.

L'intenzione di Szlezák non è tuttavia quella di sostenere che i concetti di τιμώτερα ed ικανός siano *sempre* relativi. Egli ritiene, al contrario, che i casi di soccorso riscontrabili nell'opera scritta siano soprattutto degli esempi¹⁵, e che «il libro del filosofo deve avere giustificazione *ultimativa* dei suoi argomenti al di fuori di se stesso»¹⁶. Quest'ipotesi è poi ribadita con maggiore chiarezza nell'articolo più recente *Gespräche unter Ungleichen*¹⁷. In questo studio Szlezák esplicitamente nega¹⁸ che lo scritto sia in grado di esprimere *tutti* i τιμώτερα:

¹³ Szlezák 1985, p. 70.

¹⁴ Ivi, p. 133.

¹⁵ Ivi, p. 123.

¹⁶ Ivi, p. 121 (il corsivo è mio). Quest'espressione è spesso usata dai tuinghesi. Qualche esempio: Krämer titola il primo paragrafo del capitolo del suo 'Platone italiano' [1982 (2)] *La forma sistematica della filosofia di Platone* come segue: «La teoria dei principi come fondazione ultimativa che va oltre la teoria delle idee» (p. 153); cfr. anche Krämer 1988, p. 22. Per quanto riguarda Reale si può vedere la sua Introduzione a Szlezák 1985, p. 29 e Reale 1991 (3), p. 17.

¹⁷ Szlezák 1988 (1).

¹⁸ Ivi, p. 105.

l' 'ultimo aiuto' si trova necessariamente fuori dallo scritto medesimo¹⁹. Ma così i turinghesi si vedono costretti a forzare il significato del vocabolo. Il comparativo τιμώτερα viene inteso come un superlativo: in tal modo può essere utilizzato per indicare le cose prime e più alte, in analogia con gli ἄκρα καὶ πρῶτα di cui parla la *VII Lettera* (344d5). Reale e Szlezák, insomma, possono ritenere senza contraddizione che i τιμώτερα possano essere scritti²⁰ e non scritti²¹ solo a condizione di intendere i τιμώτερα nel primo caso come τιμώτερα, nel secondo come τιμώτατα.

Questo sdoppiamento si rende d'altra parte assolutamente necessario, secondo la ben fondata preoccupazione che abbiamo visto in Szlezák, ove si voglia salvaguardare l'interpretazione esoterica dalla contraddizione. Se in effetti il significato dei τιμώτερα fosse racchiuso nella relatività dei rimandi incrociati che rimbalzano da un dialogo a un altro, il mistero dell'esoterismo platonico potrebbe nascondere tutt'al più qualche sibillina allusione alla ben poco esoterica dottrina delle idee. Così ritiene, come già abbiamo visto, Cornelia de Vogel, e lo stesso parere condividono, come presto vedremo, molti altri studiosi antiesoterici. Questa possibile 'riduzione' del 'nuovo paradigma ermeneutico' alla dottrina delle idee è ben visibile anche nel libro di M. Erler sul problema dei dialoghi aporetici. La reticenza sottesa alla critica platonica della scrittura sembra rimandare per Erler soprattutto alla dottrina delle idee, mentre non vi sono nel libro significative allusioni alla teoria dei principi²². Ben si capisce perciò lo zelo di Reale nel dimostrare che queste allusioni sarebbero in qualche modo implicite nell'impianto generale dell'opera. Ma in verità egli riesce a citare a proprio favore solo due luoghi del libro, e fra l'altro piuttosto cauti²³. Né il successivo intervento di Erler sulla questione²⁴, che sembra rappresentare in pari tempo l'adesione con-

¹⁹ Ivi, p. 113. Cfr. anche Szlezák 1989 (1), p. 346, dove si dice che «die letzte, entscheidende 'Hilfe' oder Verteidigung außerhalb der Schrift bleibt».

²⁰ Reale, in tr. it. di Szlezák 1985, p. 29; Szlezák 1985, p. 98.

²¹ Reale, in tr. it. de Vogel 1986, p. 15; Szlezák 1985, p. 68.

²² Il mancato riferimento di Erler alla tradizione indiretta è riconosciuto anche da Krämer 1988, p. 425.

²³ Introduzione a Erler 1987, pp. 30-31.

²⁴ Erler 1991. La tesi di questo saggio è che i dialoghi non sono autarchici come opere singole; ma così rimane impregiudicata la possibile autarchia del *corpus* com-

creta di questo studioso alla prospettiva di Tubinga, dice alcunché di diverso. Infine non sarà inutile notare che lo stesso Gaiser, almeno all'inizio dei suoi studi sull'argomento, sembrava incline a collegare il non detto platonico proprio con la realtà ideale. Egli riteneva in particolare che la stessa bipartizione illustrata nella metafora della linea (relativa tanto agli oggetti quanto ai modi di conoscenza) valesse anche per distinguere il modo orale di comunicazione da quello scritto: oralmente si può parlare dei νοητά coglibili in modo veritativo, per iscritto si deve parlare solo degli αἰσθητά coglibili in modo doxastico²⁵. Ma è chiaro che questa partizione non può essere assoluta, per il buon motivo che le idee sono anche oggetto di discorso scritto.

2. Platons ungeschriebene Lehre di Gaiser: il problema dell'ἄρρητον

Sembra dunque possibile eliminare senza problemi l'ipotesi lineare e simmetrica che contrappone scritto e orale specularmente: la dottrina scritta non conterrebbe *nessuna* delle cose di maggior valore e *nessun* principio in assoluto, mentre la dottrina orale conterrebbe *tutte* quelle cose e *tutti* i principi. In effetti almeno la prima delle due proposizioni è riconosciuta falsa anche dai tubinghesi, per i quali lo scritto non può contenere i principi ultimi in senso assoluto, ma può contenere cose di valore relativamente maggiore (per esempio le idee), spesso perfettamente in grado di portare al discorso un aiuto efficace.

È necessario ora vedere se almeno sia vera, separatamente, la seconda proposizione, e cioè: il discorso orale consente, secondo Platone, di rivelare per intero e senza residui i principi ultimi della sua filosofia. Il filo conduttore per affrontare questo problema ci è offerto questa volta da Gaiser, attraverso l'esame di alcuni passi significativi del suo *Platons ungeschriebene Lehre*²⁶. Cercando di capire perché Platone abbia negato la sua fiducia al discorso scritto, considerandolo vali-

plessivamente preso. Questo però non collima con l'esplicita adesione di Erler all'interpretazione di Tubinga. Per avvalorare questa ipotesi bisogna dimostrare che il soccorso decisivo richiesto dalla critica alla scrittura si trova necessariamente fuori dai dialoghi.

²⁵ Gaiser 1959.

²⁶ Gaiser 1968 (1).

do solo come testo «protreptisch-propädeutisch zur esoterischen Ideen und Prinzipienlehre»²⁷, Gaiser nomina in particolare il «Gefahr des Mißverständnisses»; cioè il pericolo «einer vorschnellen Fixierung, einer falschen Vereinfachung, eines leeren Formalismus»²⁸. Questo motivo, cioè la prematura fissazione della dottrina, già introduce il sospetto che la critica alla scrittura valga come critica non tanto a un determinato mezzo di comunicazione, quanto alla natura fissa, immutabile, che il testo scritto dimostra. Una fissità che è specifica, in modo pregnante, del discorso scritto, ma che in misura minore può riguardare anche il discorso orale. Se ciò fosse vero, d'altra parte, la critica platonica alla scrittura sembrerebbe soprattutto voler sottolineare la natura intrinsecamente provvisoria, sia pure in diversa maniera, di ogni discorso. Alcune importanti osservazioni di Gaiser si muovono precisamente in questa direzione. Sempre nello stesso libro egli scrive infatti²⁹:

Freilich gilt es nun aber zu beachten, daß für Platon jede Art der begrifflichen Mitteilung notwendigerweise nur «abbildhaft» ist. Deshalb muß auch die mündliche Lehre Platons, gerade sofern sie auf das Höchste und Ursprünglichste gerichtet ist, unzulänglich und immer noch vorläufig sein.

In questo modo, come ben si vede, la rigida alternativa parola scritta-parola orale cede il passo a una determinazione più ampia. Ogni tipo di comunicazione, riconosce Gaiser, è *abbildhaft*, perché il pericolo del fraintendimento è sempre presente (anche quando si tratta di discorso orale³⁰), e di conseguenza la filosofia, almeno quando raggiunge i suoi punti più alti, ha necessariamente una natura provvisoria e incompiuta. Ma, se così stanno le cose, sembrano venir meno i motivi che spingono a ricercare nelle dottrine orali un *novum* teoretico in rapporto ai dialoghi. Se l'enigma dell'oralità platonica si risolve, in altre parole, in un mero problema di *Mitteilung* e di *Mißverständnissen*, la metafisica orale di Platone non sembra avere un peso decisivo: la verità è eterna ed immobile, mentre la comunicazione – qualsiasi tipo di comunicazione – è particolare e imprecisa, dunque

²⁷ Ivi, p. 4.

²⁸ Ivi, p. 2. Cfr. anche 1959, p. 19.

²⁹ Gaiser 1968 (1), p. 4.

³⁰ Ivi, p. 5. Cfr. anche pp. 585-86.

sempre provvisoria. Di conseguenza non esisterebbe nessun discorso in grado di comunicare la filosofia di Platone in modo completo ed ultimativo, ed anche il carattere privilegiato concesso alla tradizione indiretta perderebbe gran parte del suo significato.

Per ovviare a questa obiezione, esiziale all'ipotesi di un'ontologia platonica realisticamente intesa in modo gerarchico e sistematico, Gaiser ha articolato il cammino di Platone verso la verità in tre (e non due) gradini: (a) le dottrine essoteriche (*Offentlichkeit*) che compaiono nei dialoghi, e che hanno un ruolo puramente propedeutico; (b) le dottrine esoteriche (*Schule*) riservate ai discepoli, dove Platone illustra contenuti teoreticamente nuovi, cioè «ein festes sprachlich-mathematisches Begriffssystem»³¹; (c) l' ἄρρητον, che è oggetto di conoscenza intuitiva:

Daher ist schließlich mit einem weiteren Unterschied zwischen den Bereich des lehrhaft Mitteilbaren und einem Bereich des gänzlich «Unsagbaren» (ἄρρητον) zu rechnen: die Erkenntnis der Seinsprinzipien *an sich* ist dem Logos entzogen und einer intuitiv-‘mystischen’ Erfahrung vorbehalten³².

Gaiser ha cura di precisare che le distinzioni di cui si è detto non sono rigide; importante è per lui assicurare la significatività e l'importanza del non scritto, punto medio fra la visione più alta e la propedeutica dei dialoghi, come «systematisch vermittelnde Instanz». Quest'ammissione sarebbe di per sé sufficiente a dimostrare la correttezza del paradigma esoterico.

Tuttavia è chiaro, nonostante queste precisazioni, che la tripartizione ora evocata modifica sostanzialmente i termini del problema. Se la verità ultima è ἄρρητον, mentre il discorso scritto e il discorso orale, entrambi essenzialmente insufficienti, sono distinguibili solo in termini di grado, risulta senz'altro esclusa almeno l'interpretazione esoterica nella sua forma più netta e massimalista: così come non è vero che le cose di maggior valore siano appannaggio *esclusivo* dell'insegnamento orale, allo stesso modo non è vero che *tutte* le cose di maggior valore siano comunicabili oralmente. Questa conclusione è negata dallo stesso Gaiser, nel momento in cui egli ritiene che la conoscenza

³¹ Ivi, pp. 4-5.

³² Ivi, p. 5.

del vero per Platone sia sempre *abbildhaft*, e che delle cose più alte non vi sia affatto un discorso (il riferimento all' ἄρρητον).

3. *Il vantaggio della situazione orale è interamente racchiuso nella sua virtualità*

Se quanto detto finora è accettabile, sembra che i tubinghesi stessi ci forniscano il destro per sollevare qualche aporia contro la loro interpretazione. In base a ciò che i sostenitori del nuovo paradigma, soprattutto alcuni, mostrano di riconoscere, si profilano in un certo senso due modi per spiegare la critica platonica alla scrittura. Il primo modo, quello esoterico, fa appello a determinati contenuti che possono essere conosciuti e comunicati solo nel discorso orale. Il secondo modo, che seguendo K. Kullmann denomineremo per brevità 'dialettico'³³, fa appello al contrario alla provvisorietà, alla capacità di aggiornarsi che ogni testo dotato di pretese veritiere deve possedere. Questo secondo modo è adombrato sia nel significato relativo dei τιμώτερα, ammesso da Szlezák, sia nella definizione della verità ultima come ἄρρητον, presente in Gaiser³⁴. Se però appunto questa fosse la spiegazione della critica platonica alla scrittura, potrebbe sorgere il fondato sospetto che l'altro tipo di spiegazione sia in verità superfluo, e che per comprendere le reticenze platoniche il ricorso alla dottrina dei principi non sia essenziale³⁵. Su tale base alcuni studiosi hanno già da molti anni elaborato quella che i tubinghesi chiamano la 'teoria del dialogo letterario'. I sostenitori di questa tesi, argomentando appunto sul fatto che Platone polemizza non tanto contro lo scritto quanto piuttosto contro la fissità di un testo, hanno ritenuto che egli in questa maniera volesse indicare il dialogo scritto come modo privilegiato della comunicazione filosofica. Essi perciò hanno contestualmente

³³ Cfr. Kullmann 1990, in part. pp. 3 sgg.; 1991, pp. 325-326.

³⁴ Vedremo (cfr. *infra*, p. 145 e n. 72) che anche Krämer, soprattutto nei suoi primi studi sull'argomento, accetta sotto molti profili questo rimando a cose che non possono essere comunicate.

³⁵ Cfr. Isnardi Parente 1991, p. 454, n. 26: «A mio avviso l'osservazione del procedimento della βοήθεια nel dialogo può rovesciare questa prospettiva [*sc.* quella esoterica sostenuta da Szlezák] e dimostrare come lo scritto non si differenzi metodologicamente da quel discorso orale cui Platone allude, anche se la sua costrizione in caratteri gli impone dei limiti fisici oggettivi». Cfr. anche p. 455.

cercato di dimostrare che la critica platonica alla scrittura riguarda solo un certo genere di scritti, da cui i dialoghi platonici risulterebbero esclusi: i dialoghi infatti sono sì un testo scritto, ma sono mobili, e non hanno la sclerotica fissità di un trattato. Di conseguenza sarebbero proprio i dialoghi, e non una fantomatica dottrina esoterica, a determinare il carattere di oralità della filosofia di Platone e a costituirne il cardine teoretico e speculativo. Contro questo tentativo di soluzione i tubinghesi, per lo più non senza ragione, si sono scagliati con forza³⁶. Sembra in verità ovvio, da un lato, che i dialoghi costituiscano la forma letteraria che più si avvicina al discorso orale, cioè al discorso cui Platone attribuisce il rango filosofico più elevato. Ma mi pare altrettanto ovvio, dall'altro, che pur sempre di testo scritto si tratta, e che dunque nella sua sostanza non può sfuggire alle censure ricavabili dal *Fedro* e dalla *VII Lettera*³⁷. È vero in particolare che il dialogo, non diversamente dagli altri libri, non è in grado di scegliere da sé il proprio lettore; ed è vero che Platone non pensava affatto a una selezione automatica dei lettori che lo scritto medesimo, infarcito di sottigliezze accessibili soltanto a pochi, sarebbe in grado di mettere in atto. Questa teoria, come non ha mancato di rilevare acutamente Szlezák, costituisce infatti anch'essa una forma di eso-

³⁶ Sarebbe inutile elencare in questa sede tutte le posizioni che sono state assunte pro e contro la 'teoria del dialogo letterario' (si può dire che si tratta dell'opinione oggi di gran lunga più diffusa). Il lettore potrà trovare ampie panoramiche di questo problema praticamente in tutti i principali studi pubblicati dalla scuola di Tubinga (in particolare nei testi di Szlezák). Citiamo solo, come ultima impegnativa formulazione di questa tesi, il libro di Ronna Burger (1980). Per la teoria del dialogo letterario e le reazioni dei tubinghesi si veda ad esempio: Krämer 1982 (2), pp. 122-123; Gaiser 1984, pp. 83-85; Szlezák 1985, pp. 423-462; 1989 (1), in part. pp. 339-341 e p. 349, n. 12, dove si può trovare una lista aggiornata di sostenitori della 'teoria del dialogo letterario'; 1988 (2), in part. pp. 390-391 e n. 1; 1991 (1), pp. 52 sgg.

³⁷ Questo principio, essenziale all'interpretazione di Platone dei tubinghesi, era già stato espresso con chiarezza da Luther 1961. Cfr. anche Erler 1987, p. 84 e n. 40, dove riporta l'opinione di Müller, anch'essa favorevole all'autocritica (v., nello stesso libro, anche p. 144). Così anche Ferrari 1987, p. 212 e Ferber 1991, p. 22. Attenzione particolare a questo punto è stata mostrata fra i tubinghesi specialmente da Szlezák (1985, p. 82; 1988 (1), pp. 109 sgg.). Con i tubinghesi, e con Szlezák, sono d'accordo su questo punto anche due interpreti antiesoterici come Heitsch (1987, p. 35; 1992, p. 179, n. 44) e Ferber (1992, p. 146; 1991, pp. 10 e 28). Esprime invece dubbi in proposito de Vries 1975, pp. 50-52.

terismo; sia pure un esoterismo 'ermeneutico', immanente ai testi³⁸.

Suggerendo che la critica platonica alla scrittura non abbia per oggetto lo scritto in modo specifico, intendo perciò suggerire non già che Platone limitasse la sua sfiducia a un certo tipo di scritti, ma che tale sfiducia abbia per oggetto una caratteristica generale di ogni discorso: una caratteristica che può manifestarsi anche nella comunicazione orale, ma che trova nel discorso scritto la sua espressione emblematica. Tale caratteristica è la fissità, ovvero l'incapacità di rispondere alle domande, di andare oltre quanto già è stato detto³⁹. Che questo sia il motivo di fondo del rifiuto platonico della scrittura è detto in modo esplicito in un celebre brano del *Fedro* (275d):

Perché vedi, o Fedro, la scrittura è in una strana condizione, simile veramente a quella della pittura. I prodotti cioè della pittura ci stanno davanti come se vivessero; ma se li interroghi, tengono un maestoso silenzio. Nello stesso modo si comportano le parole scritte: crederesti che potessero parlare quasi che avessero in mente qualcosa; ma se tu, volendo imparare, chiedi loro qualcosa di ciò che dicono esse ti manifestano una cosa sola e sempre la stessa.

Da questa incapacità di rispondere deriva poi, prosegue Platone, il pericolo che il testo scritto, ove cada in mani di chi non lo intende, sia fonte di gravi errori e fraintendimenti e venga offeso senza che possa difendersi. Allo stesso modo può essere inteso il brano, che segue a poca distanza (277e-288b), dove Socrate illustra la natura ipomnemata dello scritto. Ivi si parla di un uomo, che poi si scoprirà essere il filosofo, il quale ritiene che vi sia

in ogni opera scritta su qualsivoglia soggetto [...] necessariamente una gran parte di svago e che non sia mai stata scritta né in metro né in prosa un'opera degna di seria cura, e neppure mai recitata, – come venivano recitati i canti dei rapsodi senza indagine del vero o senza insegnamento, ma con lo scopo di mirare solo a persuadere⁴⁰.

³⁸ Cfr. Szlezák 1991 (1), pp. 55-56. Personalmente ritengo invece, come meglio vedremo più avanti, che la filosofia di Platone non sia esoterica sotto nessun profilo.

³⁹ Cfr. Cerri 1991, pp. 95-97; Ferber 1991, p. 24.

⁴⁰ Non v'è motivo di ritenere interpolato l'inciso che inizia con le parole «e neppure mai recitata» (οὐδὲ λεχθῆναι). Cfr. Cerri 1991, p. 98.

Anche qui si può notare che il discorso scritto e quello orale sono messi esattamente sullo stesso piano e accomunati dalla medesima critica. Né si deve credere che questo motivo abbia un rilievo solo episodico. Esso in effetti non fa che riprendere nei medesimi termini il programma enunciato nel *Fedro* al momento di introdurre il tema della scrittura (260d). Il problema che allora era stato posto, e che alla fine del dialogo viene risolto (secondo modalità che vedremo nel prossimo capitolo), non riguarda la valutazione comparativa di oralità e scrittura, ma la valutazione della bontà di un discorso, orale o scritto che sia. In proposito Socrate dice (258d):

Ma questo io ritengo male, e cioè parlare e scrivere (λέγειν τε καὶ γράφειν) in modo brutto e riprovevole invece che bello.

L'inessenzialità della differenza fra oralità e scrittura appare in questo passo del tutto evidente⁴¹. Se così stanno le cose, contrapporre oralità e scrittura significa contrapporre un tipo di comunicazione che può aggiornarsi, che può ricevere un soccorso, a un tipo di comunicazione che invece rimane muta e non può aiutare se stessa: il privilegio dell'oralità dipenderebbe, in altre parole, semplicemente da questa possibilità di soccorso, dalla pura potenzialità di proseguire oltre di cui, ovviamente, solo essa dispone⁴².

Quest'ipotesi può essere verificata senza difficoltà attraverso il confronto con altri passi platonici significativi: si tratta di passi in cui Platone formula nei confronti della parola orale gli stessi biasimi, accompagnati dalle stesse motivazioni, che nel *Fedro* vengono attribuiti alla parola scritta. È possibile citare, in primo luogo, un importante e celebre passo del *Protagora* (328e-329b)⁴³:

Se, difatti, qualcuno discorresse di questi stessi argomenti con qualcuno degli oratori che parlano in pubblico, forse potrebbe udire discorsi come

⁴¹ Cfr. Plass 1968, p. 10. Plass ha sottolineato la medesima equivalenza di γράφειν e λέγειν anche in 261b4, 271b8 e 271c4.

⁴² L'attenta analisi con cui Gaiser, nelle sue recenti lezioni napoletane (1984, pp. 86 sgg.), tenta di dimostrare che il *Fedro* non svaluta in modo decisivo lo scritto non fa che confermare l'ipotesi qui prospettata: la comunicazione scritta è insufficiente in via per così dire accidentale, proprio e soltanto per la sua incapacità di rispondere.

⁴³ Cfr. anche *Prot.* 347e, dove Socrate dice che «i poeti non si possono neppure interrogare su quello che dicono».

questo o da un Pericle o da qualche altro abile oratore; se invece l'interrogassimo su qualche altro punto particolare, costoro, come libri, non saprebbero né rispondere né a loro volta porre domande (ὥσπερ βιβλία οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνασθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι), ma, interrogati su qualche passo, anche piccolo, da loro pronunciato, come bronzi risuonerebbero a lungo e vibrerebbero finché venissero toccati: così i retori, a chieder loro una sola piccola spiegazione, fanno un interminabile discorso.

La relativa indifferenza, dal punto di vista della comunicazione, fra il discorso scritto e il discorso orale appare esplicita: tanto più che Platone usa praticamente le stesse parole del *Fedro* (275d). Un discorso si dimostra difettoso, qui come nel *Fedro*, solo per il fatto di non saper rispondere, ὥσπερ βιβλία. Ciò è stato perfettamente riconosciuto anche da Szlezák, il quale ha appunto osservato che non sono discorsi veramente 'orali' quelli che non contemplan la possibilità di porre domande⁴⁴. Perciò, se è vero che una comunicazione corretta può avvenire anche per mezzo di una conferenza⁴⁵, questa conferenza deve però comportare la possibilità di «chiedere conto all'oratore»⁴⁶. D'altra parte è ovvio che le domande poste dopo la conferenza sono esterne alla conferenza stessa, e dunque non possono servire a rendere migliore quel tipo di discorso in rapporto ad un altro. Ma se così stanno le cose non sembra per niente lecito sostenere come fa Szlezák che per Platone una conferenza ha la possibilità di comunicare determinate conoscenze «chiare e stabili», mentre «la scrittura non potrà mai rispettare [...] questa condizione»⁴⁷. Come ha acutamente osservato Christopher Rowe, è del tutto inverosimile che il discorso scritto acquisti magicamente «chiarezza e certezza» una volta che venga pronunciato oralmente⁴⁸. La chiarezza, la certezza, la stabilità della co-

⁴⁴ Szlezák 1985, pp. 65-66. Già chiaramente, a tal proposito, si era espresso Merlan 1969, pp. 97-98: il vantaggio dell'oralità consiste interamente nella possibilità di formulare domande e di rispondere, mentre la conferenza non differisce sostanzialmente dalla parola scritta. Cfr. anche Cerri 1991, p. 85.

⁴⁵ Szlezák 1985, p. 59.

⁴⁶ Ivi, p. 66, n. 17.

⁴⁷ Ivi, p. 56.

⁴⁸ Rowe 1989, p. 186. Le parole «chiarezza e certezza» intendono tradurre l'espressione σαφὲς καὶ βέβαιον di *Phaedr.* 275c6. Lo studioso inglese è consapevole che il passo del *Fedro* ora evocato si riferisce specificamente al discorso scritto, ma con ragione osserva che esso «will justifiably be taken as extending to any *logos*, in so far as any *logos*, when taken by itself [cioè senza la possibilità del soccorso], must share all

municazione dipendono infatti per intero dalla facoltà concessa al destinatario di domandare, e di risolvere così i propri dubbi: dunque non dalla qualità del discorso ma dalla qualità della situazione.

Un esempio eloquente di questa difficoltà si trova nel libro di Reale. Introducendo il noto passo del *Fedro* dove Platone allude al soccorso che i discorsi devono essere in grado di portare a se stessi e ai loro autori⁴⁹, Reale significativamente scrive⁵⁰:

gli scritti, come sappiamo, non sono in grado *di difendersi* nei loro contenuti, né sono in grado di *comunicare la verità* in maniera adeguata (perché, questa, è prerogativa dell'insegnamento orale).

Perché, possiamo chiederci, gli scritti non «sono in grado di comunicare la verità in maniera adeguata»? Se rispondiamo, con Reale, perché «questa è prerogativa dell'insegnamento orale», cadiamo in un circolo vizioso. È possibile però collegare la seconda proposizione di Reale non già alla terza, ma alla prima, e rispondere: «gli scritti non sono in grado di comunicare la verità in maniera adeguata *perché* non sono in grado di difendersi nei loro contenuti». Proprio questo *perché* è ciò che i turinghesi non vedono o non vogliono vedere (o al quale, se pure lo vedono, non danno l'importanza che merita). Il succo di questo *perché* è racchiuso nella pura potenzialità del discorso orale. Se in effetti chiediamo a Reale quali siano le caratteristiche del discorso veramente filosofico, egli risponde indicando tre condizioni: la capacità di rispondere, la capacità di scegliere l'interlocutore, la capacità di difendersi⁵¹. Ma come non vedere che *nessuna di queste caratteristiche riguarda il discorso in quanto discorso*? E che invece tutte e tre rappresentano delle pure capacità o possibilità? Platone non vuol forse dire con questo che il vero risiede nella mobilità delle anime⁵², che, proprio in quanto mobili, hanno sempre la possibilità teorica di modificare, indirizzare e adattare il discorso, e non nella fissità di un testo, incapace di fare tutto ciò?

the relevant properties of books». Cfr. anche Rowe 1992, p. 35; Dixsaut 1985, p. 18; Griswold 1986, p. 209.

⁴⁹ *Phaedr.* 276b sgg.

⁵⁰ Reale 1991 (2), p. 82.

⁵¹ Ivi, p. 93.

⁵² Cfr. *Phaedr.* 276a.

Questo in effetti è il vero significato del brano evocato del *Fedro*, in cui viene appunto introdotto il tema del 'soccorso'. Si veda in particolare l'asserzione decisiva che compare in 276e5-277a1. Sarebbe certamente una grave ingenuità ritenere che siano proprio i discorsi il soggetto attivo del βοηθεῖν⁵³. In questo passo Platone intende non già contrapporre un discorso che sa aiutarsi a un discorso che non lo sa fare (ciò sarebbe assurdo); ma vuole contrapporre la situazione di quei produttori di discorsi che dai loro discorsi dipendono interamente (cosicché non sono capaci di soccorrerli) alla situazione dei produttori di discorsi che sono superiori ai loro discorsi (e dunque sono in grado di aggiornarli continuamente). La superiorità ora enunciata riguarda appunto la capacità di aggiornamento e solo quella. Perciò, proprio in quanto ci deve essere sempre la possibilità di costruire un discorso migliore, non possono esistere testi, né scritti né orali, in grado di contenere la verità come un attributo o di comunicarla come un oggetto.

Un'allusione indiretta a questo stato di cose, cioè alla relativa indifferenza fra discorso scritto e discorso orale, è offerta anche dalle prime pagine del *Fedro*, dove viene esaminato in modo capillare il discorso di Lisia. Questo discorso viene introdotto nel dialogo in maniere molto differenti: si allude alla recita da parte dell'autore, all'ingenuo tentativo di Fedro di declamarlo a memoria per esercitarsi su Socrate, e infine alla sua lettura diretta sulla base di un testo scritto⁵⁴. Platone mette chiaramente in luce come questo discorso, sia pure riprodotto in modi molto diversi di comunicazione, rimanga sempre il medesimo, né sia in grado di persuadere chi ha delle obiezioni da porre. Così la differenza fra discorso orale e discorso scritto, che costituisce uno dei cardini intorno a cui si muove l'interpretazione esoterica, si dimostra una volta di più come inessenziale.

Il significato di queste osservazioni non deve essere sottovalutato. Qualora si dovesse ritenere fondato quanto ora detto, cioè che la superiorità della parola orale dipende solo dalla *virtualità* della situazione dialogica, allora l'*esistenza effettiva* di un testo orale privilegiato, cui Platone avrebbe affidato la conclusiva definizione del suo pensiero, sarebbe un'ipotesi quantomeno discutibile: una dottrina orale ben determinata è tanto poco virtuale quanto un qualsiasi testo scritto. Si

⁵³ Cfr. Szlezák 1985, p. 87 e 88, n. 29.

⁵⁴ Cfr. Vegetti 1989 (2), p. 216.

comprende allora perché i tubinghesi, soprattutto quelli più sensibili alle motivazioni 'dialettiche' che muovono la critica platonica alla scrittura, siano costretti a trattare questo problema in modo tipicamente ambiguo. Essi non possono in effetti evitare una scomoda alternativa. Se spiegano la superiorità riconosciuta da Platone alla parola orale con il suo vero motivo, cioè la possibilità di rispondere, tale superiorità non serve a fondare l'interpretazione esoterica. Se invece rinunciano a questa spiegazione, non riescono mai a dimostrare, se non dogmaticamente o con circoli viziosi, perché la parola parlata sia superiore a quella scritta.

4. *L'indifferenza di scritto e parlato nella VII Lettera*

Nella stessa direzione dei risultati che abbiamo fin qui raggiunto si muove anche il celebre brano della *VII Lettera* che comincia in 341d⁵⁵. Con riferimento alle cose più alte di cui egli si occupa, Platone scrive: καίτοι τοσόνδε γε οἶδα, ὅτι γραφέντα ἢ λεχθέντα ὑπ' ἐμοῦ βέλτιστ' ἂν λεχθείη (341d2-3)⁵⁶. Questa espressione, così come l'analogia γραπτέα [...] καὶ ῥητά di 341d5, è stata invocata più di una volta dagli studiosi antiesoterici nell'intento di dimostrare che nella *VII Lettera* non esiste la rigida contrapposizione fra discorso scritto e dottrine orali posta in rilievo dai tubinghesi⁵⁷. Si può vedere, in primo luogo, la recensione di Voigtländer al volume di Krämer *Arete bei Platon und Aristoteles*⁵⁸, in cui l'autore sosteneva l'uguale debolezza, sia pure con gradazioni diverse, di parola scritta e di parola orale⁵⁹. Lungo la stessa linea di Voigtländer, cioè nel senso di una relativa indifferenza di oralità e scrittura, e riguardo al vero motivo della critica platonica al discorso scritto, si collocano anche le osservazioni di Kurt

⁵⁵ Per la discussione sull'autenticità della *Lettera*, si veda *infra*, p. 200, n.1.

⁵⁶ Cfr. Dönt 1967, p. 23 e Merlan 1969, p. 99.

⁵⁷ Alle testimonianze sopra invocate si potrebbe aggiungere, sia pure in linea subordinata, il racconto di Proclo (dipendente da Aristosseno) circa la lezione platonica sul bene. Come ha rilevato Isnardi Parente (1989 (2), p. 38), Proclo (*In Parm.*, 688 Cousin) «non contrappone parola parlata a parola scritta, ma accenna a un testo scritto che Platone avrebbe letto».

⁵⁸ Krämer 1959.

⁵⁹ Voigtländer 1963, p. 208: «Die Schwäche der λόγοι (342e2-343a4) umfaßt Mündliches und Schriftliches [...], mit graduellen Unterschied».

von Fritz⁶⁰ e di Margherita Isnardi Parente⁶¹. Del resto il motivo ora evocato è stato individuato anche da molti altri studiosi, non necessariamente impegnati nella polemica contro il Platone esoterico⁶².

Di fronte a questo genere di obiezioni, apparentemente grave, Krämer ha cercato di rispondere a più riprese. Se esso non ha tuttavia ricevuto una soluzione adeguata, si deve al fatto che la posizione dei critici antisoterici risulta indebolita da residui di 'schleiermacherismo', il che ha permesso a Krämer di porre in forse le ipotesi dei suoi avversari senza essere veramente costretto ad affrontare il nocciolo della questione. Poiché si tratta di un problema veramente essenziale per gli scopi che questo studio si prefigge, è indispensabile esaminare più in dettaglio le posizioni degli studiosi menzionati.

Voitgländer, in primo luogo, sosteneva le sue obiezioni a Krämer mediante la teoria del dialogo letterario di cui sopra abbiamo detto, escludendo in tal modo i dialoghi platonici dalla critica alla scrittura esposta nel *Fedro*. Krämer, in un articolo in cui risponde congiuntamente sia alle obiezioni di Voitgländer sia a quelle di Vlastos⁶³, utilizza validi argomenti contro questa possibile scappatoia. Così rimane però in secondo piano il primo e più importante aspetto del problema, cioè il rapporto fra oralità e scrittura nella *VII Lettera*⁶⁴. Krämer si sforza di dimostrare, a questo proposito, che non vi è alcuna

⁶⁰ Von Fritz 1966, pp. 120-121.

⁶¹ Isnardi Parente 1970, in part. pp. 152-154; 1985, p. 123; 1989 (2), pp. 87-89 e n. 17; 1991, p. 448; 1992, p. 109 e n. 3.

⁶² Cfr. ad esempio Merlan 1970, p. 30, n. 5; Ferrari 1987, pp. 216 sgg. *passim*; Desjardin 1988, p. 111; Sayre 1988 (1), pp. 95-97; 1992, p. 231; Kullmann 1990, p. 4; Gill 1992, p. 158 e n. 10. A questi possiamo aggiungere alcuni seguaci di Havelock come Connors 1986 e Cerri 1991 (in part. pp. 77-103). Entrambi questi autori ritengono che, criticando la scrittura, Platone abbia di mira un tipo di discorso che si sviluppava anche (se non prevalentemente) nelle forme orali, ma non dialogiche, della poesia e della retorica. Si veda infine Graeser 1989, p. 7 n. 7. *Contra*, invece, Erler 1987: Platone non può aver esteso la debolezza del *logos* dalla parola scritta alla parola orale (p. 55, n. 62), perché ciò implicherebbe una debolezza del *logos* in generale, in più luoghi contraddetta da Platone (pp. 428-429, n. 26). Interessante è notare che Erler inclina, in base all'argomento ora esposto, a ritenere spuria la *VII Lettera*, facendo così mancare quella che i tubinghesi considerano una preziosa «autotestimonianza» sull'oralità platonica.

⁶³ Krämer 1964 (3).

⁶⁴ Identica procedura ha seguito Krämer anche contro Watson (1973). A parere

«Gleichwertigkeit von Rede und Schrift bei Platon»⁶⁵. Egli sostiene inoltre che nell'*excursus* filosofico della *VII Lettera* ci sarebbe un riferimento alle lunghe fatiche possibili solo con l'indagine orale, e rileva infine che la parola scritta «den Bildungsprozeß überspringt und daher nutzlos bleibt»⁶⁶. Per quanto riguarda lo scarto di valore attestato in Platone fra discorso scritto e discorso orale, ovviamente non si può che essere d'accordo. Però è anche vero che non è questo il motivo essenziale. Essenziale è invece verificare se la differenza tra discorso orale e discorso scritto sia decisiva; se questi due modi di comunicazione rappresentino semplicemente il modo adeguato e il modo inadeguato di affrontare il discorso filosofico, o se non siano piuttosto entrambi insufficienti, sia pure in misura diversa, in base a un criterio esterno all'oralità e alla scrittura singolarmente prese. A me pare che Krämer o gli altri tubinghesi non abbiano trovato argomenti decisivi né a favore della prima ipotesi, né contrari alla seconda. La quale appare in realtà esatta sotto molti profili. Se infatti il criterio che limita la possibilità di ogni discorso, secondo l'indicazione del *Fedro*, è la sua incapacità di rispondere (un'incapacità inerente ad ogni discorso dal momento in cui viene *fissato*), allora il vero criterio che decide dell'*insufficienza* dei *logoi* non può essere la scrittura, bensì il 'grado di *fissità*' (di cui i discorsi scritti rappresentano naturalmente l'esempio più adatto). Ma questo significa, contro l'ipotesi esoterica (e in parte d'accordo, come abbiamo visto, con lo stesso Gaiser), che non c'è nessun discorso *fisso*, né scritto né orale, *sufficiente* ad esporre la filosofia di Platone.

Una situazione parzialmente simile si ha nella risposta di Krämer alle obiezioni di K. von Fritz. Non diversamente da quanto accade con Voigtländer, Krämer riesce a ribattere efficacemente solo un certo numero di critiche⁶⁷. Von Fritz, ad esempio, contesta l'esistenza di un pubblico adeguato per le dottrine non scritte, ritiene semplicemente impossibile scriverle, e infine rovescia il rapporto fra oralità e scrittura a beneficio dei dialoghi, considerando le dottrine non scritte quasi

di Krämer (1980, p. 9) Watson ritiene che «die Dialogform die faktische Gesprächssituation ersetzen könne [...] und daß die Differenz zwischen schriftlicher und mündlicher Mitteilung zuletzt irrelevant sei».

⁶⁵ Krämer 1964 (3), p. 146; si veda anche la p. seguente.

⁶⁶ Krämer 1968, p. 122, n. 54. L'obiettivo polemico è ancora Voigtländer.

⁶⁷ Cfr. Krämer 1969, pp. 22 sgg., in particolare n. 68.

una specie di materiale mobile ancora in fase di abbozzo: tutti argomenti, se considerati in sé e per sé, per la verità poco probanti. Tuttavia Krämer, nuovamente, non dice nulla di significativo contro la relativa indifferenza tra oralità e scrittura, da von Fritz accuratamente messa in luce⁶⁸.

Veniamo infine a Isnardi Parente. Con grande chiarezza la studiosa italiana ha nuovamente richiamato l'attenzione su *Ep. VII* 341d2-3 (γραφέντα ἢ λεχθέντα), e ha dimostrato l'insufficienza dei vari tentativi di soluzione proposti da Krämer⁶⁹. Allo stesso modo, sulla scia degli autori che abbiamo sopra nominato, la studiosa⁷⁰ ribadisce l'idea secondo cui nella *VII Lettera*

La condanna si rivolge [...] a quella rigidità intrinseca ch'è il limite necessario dello scritto, che può divenire il limite della parola quando il giusto rapporto di imitazione si inverte; quando cioè non lo scritto imiti la parola viva, ma la parola diventando un discorso rigido per i molti, cada nell'imitazione dell'immobile discorso scritto.

Ella ritiene dunque, in base a quello che qui abbiamo letto, che per Platone esista il modello valido di un discorso orale, al quale potrebbe assimilarsi, a certe condizioni, anche il discorso scritto: nella misura in cui quest'ultimo mantenga le caratteristiche distintive del-

⁶⁸ Cfr. ad esempio von Fritz 1966, pp. 144-145.

⁶⁹ Isnardi Parente 1970, pp. 152-153, dove la studiosa risponde a Krämer 1964 (3). Il problema è ripreso in Isnardi Parente 1991, p. 448, n. 17, dove ella rileva l'inconsistenza del tentativo di Krämer (1980, p. 16, n. 33) di appellarsi alla differenza grammaticale fra γραπτά e ῥητά, e insiste sul fatto che γραφέντα ἢ λεχθέντα «sono espressioni inequivocabilmente dello stesso peso e della stessa portata», cosicché non si possa parlare di una distinzione veramente essenziale tra orale e scritto. Indicativo è il parziale imbarazzo che Isnardi Parente (1985, p. 123) mostra di fronte a 341d [da lei giudicato il passo più problematico della lettera] e in grado di offrire «qualche appiglio ai negatori dell'autenticità» (1989 (2), p. 88)]. Ella infatti da un lato esita a servirsene fino in fondo (in prospettiva antiesoterica) poiché l'equivalenza ivi enunciata di scritto e di orale sembrerebbe alludere a una per lei inaccettabile «ineffabilità totale del vero» (1985, p. 123) incompatibile con la filosofia di Platone, e fonte di sospetto per l'autenticità della lettera; d'altro lato cerca di mostrare che la vera distinzione corre non fra scritto e detto, ma fra «scritto e detto bene» e «scritto e detto male»: un'interpretazione per cui non vi è però nel testo della lettera alcuna prova. In verità, come vedremo, sia la tesi che Isnardi Parente paventa sia quella che favorisce sono da scartare.

⁷⁰ Isnardi Parente 1970, p. 154.

l'oralità, cioè la vivace mobilità propria della parola parlata⁷¹. La differenza fra discorso parlato e discorso scritto, di conseguenza, non sarebbe essenziale principalmente per il fatto che anche un certo tipo di discorso scritto può possedere quei tratti distintivi che manifestano la superiorità del discorso orale. Ma in questo modo, a ben guardare, torna interamente in gioco la 'teoria del dialogo letterario': gli scritti platonici, in quanto dialoghi, imitano il discorso parlato, e così si sottraggono alla censura che il *Fedro* e la *VII Lettera* concordemente pronunciano nei confronti dello scritto. Contro questo tipo di impostazione Krämer ha buon gioco, come ormai dovrebbe essere chiaro, a ribadire le accuse di 'schleiermacherismo' ad oltranza: testi alla mano, egli fa notare, risulta evidente che i divieti del *Fedro* e della *VII Lettera* riguardano ogni tipo di scritto; più in particolare risultano inutili i tentativi che sono stati fatti di attribuire alla parola σύγγραμμα un senso limitativo⁷². Tale circostanza ha permesso così a Krämer di ignorare ancora una volta il vero nocciolo del problema, e cioè l'assimilazione di parola scritta e di parola orale in 341d. Non è certo un caso che lo studioso tedesco, replicando al volume di Isnardi Parente, si concentri esclusivamente sullo 'schleiermacherismo' della studiosa italiana, ed eviti accuratamente di discutere il luogo dolente, da lei richiamato, dove Platone non fa alcuna distinzione fra τὰ γραφέντα e τὰ λεχθήντα⁷³.

5. Il vantaggio del discorso orale: la potenziale capacità di rispondere

L'analisi fin qui condotta ha mostrato che la critica alla scrittura nel *Fedro* è inseribile nel quadro di una riserva più generale inerente alla comunicazione priva della virtuale capacità di rispondere. Ciò è provato, fra le altre cose, da brani come quelli citati del *Fedro*, del *Protagora* e della *VII Lettera* dove la differenza fra discorso orale e di-

⁷¹ Isnardi Parente 1986 (1), p. 6.

⁷² Cfr. Isnardi Parente 1970, pp. 150 sgg., e la risposta di Krämer 1980, pp. 4-5. Cfr. anche Krämer 1982 (2), pp. 102-103 e 1986, pp. 54-57; Szlezák 1985, pp. 462-471 e 1989 (1), pp. 347-348. Cfr. poi ancora Isnardi Parente 1989 (2), pp. 83-84 e n. 10; 1992, pp. 110-111.

⁷³ Krämer 1980, pp. 4-6. Non diverso è il tono della polemica in Krämer 1986, pp. 52-62.

scorso scritto si dimostra di fatto inessenziale⁷⁴. La contrapposizione fra oralità e scrittura non è, pertanto, la contrapposizione fra due tipi di discorso, come se potesse esservi realmente qualche differenza. Da questo punto di vista si sbagliano, con armonia sospetta, sia gli interpreti tubinghesi sia quegli studiosi antiesoterici che tentano in modi vari di dimostrare la superiorità qualitativa di un determinato tipo di 'testo'. Se infatti vogliamo spiegare il vero motivo della reticenza platonica, bisogna trovare quel *quid* per cui la struttura dialogica indicata da Platone (e riconosciuta da Szlezák come ciò che rende *veramente orale* un discorso), fatta di domande e risposte, si dimostra essenziale. Questo *quid*, d'altra parte, non può certo consistere né, come vogliono i tubinghesi, in una determinata dottrina (sicuramente più difficile da comunicare in un dialogo che in un discorso), né, come sostengono molti dei loro avversari, nella generica vivacità che solo il discorso parlato consente. Esso consiste invece nella possibilità di superamento, di persuasione ulteriore, che solo la situazione dialogica viva possiede per definizione.

Emergono a questo punto in tutta chiarezza l'interesse e la fecondità delle ricerche condotte da Szlezák (anche al di là delle intenzioni specifiche del loro autore)⁷⁵. Sottolineando la centralità della struttura-soccorso nella filosofia platonica e la relatività dei *τιμώτερα*, tali ricerche inducono a pensare che Platone volesse mettere l'accento non tanto sui contenuti determinati che possono offrire il soccorso richiesto, quanto piuttosto sulla *necessità del soccorso medesimo*. E fanno sorgere il sospetto, di conseguenza, che il motivo essenziale e determinante per comprendere il pensiero platonico sia proprio questa necessità, e non il modo o le teorie specifiche con cui questo soccorso viene effettuato.

È perciò naturale che i tubinghesi, nel tentativo di provare la fondatezza della propria interpretazione, si siano impegnati a fondo per

⁷⁴ L'analogia fra i limiti della comunicazione indicati da Platone nel *Fedro*, nella *VII Lettera* e nel *Protagora* non è stata invece riconosciuta da Luther (1961, pp. 536-539). Ma i suoi argomenti non paiono convincenti. L'elemento determinante in tutti e tre i passi è l'incapacità di rispondere, e dunque risulta fuorviante il tentativo di isolare il discorso scritto collegandolo, tramite il paragone con la pittura, alla mimesi (così anche Krämer 1968, p. 126 e n. 67, che cita in proposito Friedländer e lo stesso Luther): della mimesi, nel *Fedro* non si parla affatto.

⁷⁵ È curioso notare che è stato proprio Szlezák (1985, p. 64) a porre l'accento sulla relativa indifferenza tra oralità e scrittura.

dimostrare che il richiamo ai τιμώτερα e alla βοήθεια presente nel *Fedro* implica un necessario riferimento a oggetti e contenuti precisi. Particolarmente attivo in questa battaglia si è mostrato in primo luogo Krämer⁷⁶. Egli ha posto il problema nella maniera seguente: con la parola τιμώτερα Platone voleva alludere a determinati 'oggetti' di valore simile a quelli enunciati nei dialoghi, oppure pensava ad 'oggetti' di rango superiore?⁷⁷ Ovviamente Krämer ritiene che si tratti di oggetti di rango superiore, perché in caso contrario ricadremmo nell'ipotesi antiesoterica già vista sopra, secondo la quale i τιμώτερα indicherebbero semplicemente le idee⁷⁸. Prima però di chiedersi quale tipo di oggetti Platone avesse in mente, sembra più corretto stabilire se l'impostazione 'contenutistica' ora evocata, comune sia ai tubinghesi che a molti dei loro avversari, sia veramente corretta. È possibile dimostrare, in altre parole, che i τιμώτερα abbiano un preciso e indubbio riferimento ontologico (sia esso rivolto alla teoria dei principi o anche ad altro)?

I tubinghesi lo affermano con decisione⁷⁹. Per dimostrare che i

⁷⁶ Il riferimento ai «contenuti» è uno dei *Leitmotiven* dell'interpretazione di Tubinga. Cfr. Krämer 1968, pp. 124-127; 1980, p. 5; 1982 (2), pp. 37-39, 40, 41; 1988, pp. 433-434; 1989, pp. 61-62; Reale 1991 (2), p. 80, pp. 91-94; 1992, p. 223 (in risposta a una tesi, peraltro scorretta, di Mathieu 1991); Gaiser 1984, pp. 85-87; Migliori 1990, pp. 74-75. Particolarmente sospetta l'insistenza di Szlezák in proposito; cfr. 1985, p. 78: «maggior importanza [...] del contenuto»; p. 80: «la superiorità va intesa nel senso del contenuto [...]». Le «cose di maggior valore» (τιμώτερα) del filosofare orale, intese secondo il contenuto»; p. 91, dove τιμώτερον è definito come ciò «che ha maggior peso dal punto di vista del contenuto»; a p. 92 si parla di un «discorso più ricco quanto a contenuto»; a p. 94 si parla di presupposti logici e ontologici; p. 99: c'è un discorso «più ricco e profondo contenutisticamente», ecc. Cfr. anche Szlezák 1991 (1), pp. 71, 80-84; 1991 (2), pp. 23, 28, 29. C'è da credere che se il *Fedro* a questo proposito fosse esplicito, Szlezák non avrebbe bisogno di ripetere così di frequente la clausola relativa ai contenuti. *Contra*, in riferimento al *Fedro*, Isnardi Parente 1985, p. 122.

⁷⁷ Krämer 1968, pp. 124-125. Su tale superiorità, Szlezák 1988 (1), p. 104.

⁷⁸ Oltre a de Vogel e a Isnardi Parente si possono citare, in proposito, almeno Vlastos e Guthrie. Cfr. in proposito Szlezák 1988 (1), p. 104 e n. 15. Singolare è la posizione di Erler (1987, pp. 95, 120, 450) il quale, pur sostenendo che l'espressione si riferisca al contenuto, ritiene possibile che il ruolo di τιμώτερον sia coperto dalle idee. Egli peraltro sembra avvicinarsi più a Szlezák nel definire i τιμώτερα come un concetto essenzialmente relativo. Cfr. anche le sue più recenti puntualizzazioni in Erler 1992, p. 132, n. 27.

⁷⁹ Cfr. Reale 1991 (2), p. 91: «le «cose di maggior valore» sono, nel senso più alto, i Principi primi e supremi».

τιμώτερα indicano propriamente dei contenuti essi si appellano in primo luogo alla forma sostantivale del vocabolo. Krämer ritiene, in particolare, che il *Fedro* parli di una

differenza inequivoca di ordine gerarchico fra le cose di «maggior valore» e le cose di «scarso valore» (τιμώτερα-φαῦλα)⁸⁰.

Szlezák cita a suffragio dell'ipotesi 'contenutistica' alcuni passi paralleli tolti dal dialogo, in cui Platone allude ai modi in cui un discorso deve essere soccorso con espressioni del tipo ἕτερα τούτων, μείζω (234e3), βελτίω (235d6) e, soprattutto, πλείονος ἄξια (235b5, 236b2)⁸¹. Krämer e Szlezák, infine, concordemente ritengono che vi sia un'allusione al significato 'contenutistico' dei τιμώτερα in *Fedro* 279a, dove Socrate predice *ex eventu* l'avvenire di Isocrate, destinato a qualche *cosa* di più grande (ἐπὶ μείζω)⁸².

Correlativamente, i tuinghesi scartano tutti i tentativi di interpretare i τιμώτερα in modo diverso. Essi ribattono, in particolare, le tesi di Vlastos e Guthrie, secondo cui i τιμώτερα indicherebbero semplicemente l'attività di discutere in rapporto a quella di scrivere⁸³, la normale capacità di spiegare, chiarificare e difendere un testo⁸⁴. A tal proposito Szlezák si spinge addirittura a formulare la seguente 'congettura': se Platone avesse voluto riferirsi all'attività del discutere avrebbe dovuto scrivere non (278d8) τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψε, bensì τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερόν τι τοῦ γράφειν⁸⁵. Ugualmente da scartare, secondo Krämer, è una spiegazione che si riferisca alla «spontaneità ossia alla interiore vitalità dell'autore»⁸⁶. Contro quest'ipotesi Krämer rammenta che nel *Fedro* il possesso dei

⁸⁰ Krämer 1982 (2), p. 40. Per la contrapposizione τιμώτερα-φαῦλα si veda anche Szlezák 1985, pp. 66-67.

⁸¹ Per la lista completa di questi «luoghi paralleli», Szlezák 1985, p. 78, n. 6. Cfr. anche 1989 (1), pp. 345 e n. 7.

⁸² Krämer 1982 (2), p. 43, n. 24; Szlezák 1985, p. 79; 1988 (2), p. 393.

⁸³ Szlezák 1985, p. 68, n. 20; 1988 (1), p. 104 e n. 16.

⁸⁴ Krämer 1982 (2), p. 40, n. 19.

⁸⁵ Szlezák 1985, pp. 67-68; 1988 (1), p. 104, n. 16; 1989 (2), p. 528. Questo modo di procedere è spesso utilizzato dai tuinghesi. Lo stesso Krämer (1968, p. 125), per sostenere che i τιμώτερα si riferiscono effettivamente a 'cose di maggior valore', ha scritto che in caso contrario il testo avrebbe dovuto essere: καὶ ἔτι πλείω, καὶ ἄλλα τοιαῦτα λέγειν.

⁸⁶ Krämer 1982 (2), p. 41, n. 20.

τιμώτερα è attributo caratteristico del filosofo; mentre al contrario sia la semplice capacità di spiegare sia la spontaneità interiore sono qualità possedute anche da molte altre categorie di autori. Cercheremo di mostrare più avanti che la capacità di rispondere di cui parla Platone ha un significato tutt'altro che generico, ed è utile per identificare il filosofo in maniera pregnante. Per ora è sufficiente sottolineare che le osservazioni di Krämer suggeriscono indubbiamente di approfondire il significato del 'soccorso' a cui Platone pensava, ma non autorizzano ad interpretare i τιμώτερα in senso rigidamente 'contenutistico', né tantomeno ad individuare il genere di oggetti su cui verterebbe il discorso. Più in generale, occorre aggiungere, non sembra lecito né efficace ricavare conclusioni decisive, come in questo caso i tubinghesi tentano di fare, da una sola espressione o anche da un solo vocabolo. Rigettando vari modi generici di interpretare i τιμώτερα proposti dagli antiesoterici, essi replicano muovendo direttamente verso gli oggetti metafisici. In realtà con la parola τιμώτερα Platone vuole indubbiamente alludere a qualcosa di generico; ma che è generico deliberatamente, poiché Platone non ritiene tale specificazione né utile né necessaria. Se, come ha mostrato Szlezák, la parola τιμώτερα allude a una struttura-soccorso diversa da caso a caso e funzionale in molti contesti, diviene automaticamente scorretto precisare fin d'ora che genere di 'cose' i τιμώτερα rappresentino. Il ricorso a 'cose di maggior valore' può certo significare, a volte, la messa in gioco dell'ipotesi decisiva, quando ancora non è comparsa. In proposito possono valere come esempi i numerosi casi che Szlezák ha individuato nei dialoghi: casi in cui Socrate in molte maniere risolve o indica la possibile soluzione di un dato problema. Ma in altri casi il soccorso può significare semplicemente un chiarimento di una tesi che, nelle sue linee essenziali, è già stata enunciata. Τιμώτερον può anche essere, insomma, una migliore argomentazione, una maniera più approfondita di discutere il problema, un'esposizione più chiara, o che tenga più conto dell'anima dell'interlocutore, e via dicendo⁸⁷. Nessuno potrebbe in effetti negare, a soccorsi di questo tipo, la definizione di 'cose di maggior valore': una spiegazione più chiara, più approfondita o meglio centrata sul soggetto da educare vale di più (è τιμωτέρα) di

⁸⁷ Cfr. Isnardi Parente 1992, pp. 115-116, n. 20.

una spiegazione oscura, superficiale e generica⁸⁸. Non esistono, al contrario, ragioni decisive per individuare nei τιμώτερα un riferimento preciso ed univoco ad oggetti di rango ontologico superiore⁸⁹, e nemmeno per dimostrare che la parola voglia specificamente indicare, secondo la più sottile interpretazione offerta da Szlezák, dei «Gedankengänge» che sarebbero «'höherwertig' [...] weil sie uns näher an die Erkenntnis der Prinzipien (ἀρχαί) heranführen würden»⁹⁰. Il testo del *Fedro* in effetti non autorizza a ricavare una simile conclusione⁹¹. Sarebbe in particolare ingenuo ritenere che il neutro plurale τιμώτερα (insieme ai neutri plurali paralleli individuati da Szlezák), scolasticamente tradotto attraverso il vocabolo 'cosa', sia di per sé sufficiente a stabilire la precisa allusione ad 'oggetti', o peggio ai principi (ἀρχαί) come realtà metafisiche. Dei τιμώτερα Platone dice soltanto che sono 'cose' utili a rispondere alle domande e a difendere i discorsi scritti, rafforzandoli. È appunto su tale capacità, sulla dinamica che conduce l'indagine verso un miglioramento, che Platone concentra qui la propria attenzione. La dinamica ora evocata individua evidentemente l'inizio e la fine di un percorso che muove dal peggio (φᾶλλον) al meglio (τιμώτερα)⁹². Questo 'peggio' e questo 'meglio'

⁸⁸ È chiaro che se si pensa, con Vlastos (1963, p. 653), che l'aiuto richiesto da Platone riguardi soltanto «stupid or malicious misunderstanding», si corre il rischio di non capire perché il soccorso anzidetto riguarderebbe cose di maggior valore (Erler 1987, p. 449 e n. 34). In realtà l'aiuto riguarda qualunque tipo di obiezione.

⁸⁹ Isnardi Parente 1970, p. 126, n. 34; Gundert (2), pp. 116-117, n. 31.

⁹⁰ Szlezák 1988 (1), p. 112. Una allusione alle ἀρχαί si trova anche in Szlezák 1989 (1), p. 350.

⁹¹ Cfr. de Vries 1980, p. 60. Szlezák (1978, p. 27) ritiene che *Phaedr.* 278c richieda «die letztlich entscheidende philosophische Hilfe», possibile solo «im dialektischen Gespräch». Al che de Vries giustamente replica: «This, however, is not what is meant in *Phaedr.* 278c6». Cfr. anche Isnardi Parente 1992, p. 121: «Quanto poi all'intento di cercare una prova dell'esistenza di una dottrina sistematica puramente orale nelle affermazioni dei dialoghi – in particolare nell'ultima parte del *Fedro* – esso riposa su una sorta di diallelo, o, se si voglia usare un'immagine più colorita, mette capo a un tipo di ermeneutica simile ad un serpente che si morde la coda. Chi interpreta così le espressioni della parte finale del *Fedro* ha già preventivamente nel pensiero il Platone sistematico dei principi, cioè l'esegesi aristotelica di *Metaph.* A, vede tale sistema in trasparenza, e piega ad esso un testo che non lo esige e non gli offre supporto».

⁹² Il significato relativo della parola φᾶλλα è ampiamente riconosciuto anche da Szlezák (1985, pp. 66-67): questa è in effetti la condizione che gli permette di non

sono nel *Fedro* dei termini assolutamente generici, e perciò aperti ad ogni possibile integrazione⁹³. Che tale integrazione debba fare appello a due gradi di realtà non è suggerito in alcun modo. Anzi, se consideriamo attentamente i termini dell'opposizione, è facile capire che si tratta di un esito del tutto improbabile. Se l'espressione *τιμώτερα*, ingenuamente interpretata, potrebbe anche indicare un riferimento ad oggetti, tale riferimento è invece del tutto escluso per il suo opposto *φαῦλα*. Nel passo del *Fedro* *φαῦλα* è infatti attribuito dei discorsi (*τὰ γεγραμμένα*), e non dell'oggetto cui essi si riferiscono. Nel brano non esistono, in sostanza, le 'cose di scarso valore' di cui parla Krämer, né vi è in generale alcuna allusione a una realtà ontologica di rango inferiore.

In realtà i tubinghesi non interpretano correttamente le intenzioni del *Fedro*. Questi studiosi mostrano di ritenere che il dialogo presupponga una distinzione fra il piano dell'espressione/comunicazione da un lato e il piano degli oggetti dall'altro; tali piani risulterebbero poi collegati, a gradi diversi, secondo un preciso schema di corrispondenza: a un determinato contenuto corrisponderebbe un determinato tipo di discorso (orale o scritto), e viceversa. In ciò si riflette con grande evidenza l'interpretazione profondamente ontologica che i tubinghesi danno della filosofia di Platone. È per la verità dubbio⁹⁴ che la filosofia platonica possa essere interpretata *senz'altro* come un'ontologia. In ogni caso, il parametro ontologico non è certamente quello che viene più spontaneo utilizzare nel caso del *Fedro*. Gli argomenti discussi nel dialogo hanno infatti tutti a che fare con la comunicazione e il discorso, e con le possibilità di dare a questo discorso una dignità veramente educativa. Il dialogo non si interessa, di conseguenza, dei gradi di realtà, né si preoccupa di dire se siano migliori le cose comunicabili per iscritto o le cose comunicabili in modo orale. Queste sarebbero, come sopra abbiamo già rilevato, delle idee per la verità alquanto singolari, difficilmente comprensibili anche a pre-

svalutare lo scritto platonico. Ma allora bisognerebbe chiedersi perché *φαῦλα*, che grammaticalmente ha un significato assoluto, debba venir interpretato come relativo, mentre *τιμώτερα*, relativo grammaticalmente, dovrebbe avere un significato assoluto. Meno chiaro, nonostante le proteste esplicite, è l'atteggiamento assunto da Krämer nei confronti dei dialoghi: se egli, come abbiamo visto, traduce *φαῦλα* con «cose di scarso valore», è difficile evitare un esito negativo.

⁹³ Cfr. in proposito Rowe 1986 (1), pp. 10-11.

⁹⁴ Cfr. *infra*, cap. VII.

scindere dai condizionamenti storici. Platone dice soltanto, al contrario, che il filosofo (l'innamorato, l'educatore, ecc.) deve poter soccorrere il suo discorso con argomenti migliori di quelli già espressi: da qui ricava l'ovvia conseguenza di privilegiare la situazione dialogica orale, l'unica che rende possibile il soccorso richiesto. Specificare ulteriormente questa istanza è del tutto arbitrario e va ben oltre l'intenzione di Platone: il quale non ha specificato meglio che cosa intendeva proprio perché voleva puntare l'accento non già sui contenuti, ma sull' indefinita possibilità di miglioramento. Anzi, proprio per distogliere l'attenzione dai contenuti e mostrare con chiarezza quale fosse lo scopo a cui mirava, Platone sembra nel *Fedro* sottolineare soprattutto il caso in cui il soccorso ripete, fondandole meglio, le stesse cose. Si veda, ad esempio, 275cd dove Socrate stigmatizza l'errore di chi

si immagina che le parole scritte siano qualcosa di più del rinfrescare la memoria a chi sa le cose di cui tratta lo scritto (τὸν εἰδὸτα ὑπομνήσαι περὶ ὧν ἂν ἦ τὰ γεγραμμένα).

e riconosce così, implicitamente, che si tratta proprio delle *stesse cose*. In tal modo Platone dimostra che il suo vero interesse in questo momento non è risolvere un caso, né indicare o determinare i principi utili a risolverlo, ma enunciare una regola. Egli resta al livello generico di *un* soccorso, di *qualcosa* di maggior valore, perché ha interesse a porre l'accento sulla necessità del soccorso in generale. Platone sta dicendo che si definisce filosofo colui che è sempre in grado di approfondire il discorso al di là del livello per il momento raggiunto, indipendentemente dalla natura dei problemi che gli si presentano e dalle modalità di soluzione.

6. Incompatibilità del paradigma dialettico con il paradigma esoterico

Le conclusioni che abbiamo ora raggiunto sembrano dunque favorire, tra le possibili spiegazioni della preferenza platonica per l'oralità, il motivo che con Kullmann abbiamo chiamato dialettico, a danno di quello esoterico preferito dai tubinghesi. Ma a dire il vero i tubinghesi, in modo particolare Gaiser e Szlezák, non negano affatto l'incidenza della spiegazione dialettica, pur sforzandosi di intenderla come momento parziale all'interno di un paradigma più ampio (tale

è l'opinione di Reale, che si richiama in proposito a ben note tesi di Thomas Kuhn⁹⁵. Kullmann, dal canto suo, ritiene di poter dire che nei dialoghi platonici i due 'paradigmi' siano entrambi presenti, sia pure in luoghi diversi: egli nega ad esempio che l'esoterismo sia la giusta chiave di lettura per comprendere il *Fedro*, ma non esclude che possa esserlo per altri dialoghi (per es. *Tim.* 53d sgg.)⁹⁶. Ma a questo punto occorre chiedersi: i due paradigmi, vuoi nella forma della subordinazione vuoi in quella della coordinazione o dell'alternanza, sono veramente compatibili? O non è vero piuttosto che l'accettazione dell'ipotesi dialettica finisce necessariamente per escludere quella esoterica? Se in effetti la critica platonica alla scrittura che compare nel *Fedro*, come a tratti anche Szlezák mostra di riconoscere, dipende dall'esigenza di mantenere un' indefinita capacità di rispondere⁹⁷, tale critica non solo non può più servire per provare l'esoterismo della filosofia platonica; essa diventa addirittura una prova a suo sfavore. A chi ha criticato lo scritto proprio perché sapere già definito, incapace di rispondere alle domande, nulla potrebbe apparire più estraneo di una dottrina dogmatica e conclusiva⁹⁸. La dialettica, in questa prospettiva, si salva solo come inesausto metodo di ricerca, come reiterata attività di 'fare uno e molti' in modo adatto (cioè 'persuasivo') a ciascuna anima; non certo come via per individuare una dottrina ultima valida sempre e per tutti.

La struttura-soccorso e la metafisica ultimativa richiesta dall'interpretazione esoterica appaiono, in questo quadro, non solo come due motivi indipendenti (esistono soccorsi che con quella metafisica non hanno sicuramente nulla a che fare), ma addirittura incompatibili. Ben si comprende perciò come colui che accolga il paradigma 'esoterico', ma al tempo stesso riconosca il significato esplicativo del para-

⁹⁵ Questo motivo era già presente, come abbiamo visto, nell'opera principale di Gaiser (a cui si può aggiungere 1961, pp. XVII-XVIII). Si veda ora anche Gaiser 1984, p. 82.

⁹⁶ Kullmann 1990, p. 15.

⁹⁷ Cfr. Szlezák (1989 (2), p. 526): il difetto cardinale della scrittura consiste nella sua incapacità di aiutarsi.

⁹⁸ Del tutto corretto, almeno dal punto di vista formale, un avvertimento di Ferrari (1987, pp. 219-220): la preferenza concessa da Platone al discorso orale su quello scritto deve escludere un'interpretazione del discorso orale tale da sottoporlo alle stesse critiche che valgono per il discorso scritto.

digma 'dialettico', non possa fare a meno di far apparire il punto di vista ontologico in un certo senso come un corpo estraneo: un'aggiunta funzionale all'interpretazione esoterica, che risulterà però del tutto inutile (ed anzi dannosa) nel quadro della corretta spiegazione 'dialettica'.

Dal punto di vista pratico, si verifica dunque la situazione seguente. I tubinghesi iniziano la loro perorazione in favore dell'oralità rilevando, con molta ragione, che Platone riteneva il discorso orale superiore in quanto capace di rispondere se interrogato, venendo così in aiuto di se medesimo. Quando però si tratta di valutare la consistenza del Platone orale sono costretti a tralasciare questa spiegazione, che è incompatibile con l'idea che le dottrine non scritte siano un 'soccorso ultimativo', e a introdurre motivi del tutto diversi: la difficoltà e lunghezza della dottrina, non restringibile perciò in uno scritto; la diversa qualità degli ascoltatori, che lo scritto non è capace di selezionare, ecc.

Questo problema può essere inquadrato anche sotto un altro profilo. I tubinghesi si sono spesso lamentati, soprattutto in anni recenti, del fatto che i loro avversari li avrebbero a torto accusati di dogmatismo, di aver proposto un'immagine assoluta e sclerotizzata della filosofia di Platone. Si legga quanto osserva Reale⁹⁹, polemizzando con Cornelia de Vogel:

Krämer dice espressamente che Platone tendeva ad un *progetto* che avesse in senso globale una coerenza e una consistenza, ma mantenendolo *elastico, flessibile, e aperto all'acquisizione di incrementi e guadagni sia in generale che in particolare*¹⁰⁰. Gaiser ribadisce che il sistema platonico, inteso in modo corretto, implica sviluppi e successive integrazioni. Io, poi, per sistema platonico intendo quelle linee di forza, ossia quelle «costanti» secondo le quali Platone si è mosso nello sviluppo del suo pensiero.

In tal modo si potrebbe parlare, anche all'interno del 'nuovo paradigma ermeneutico', di filosofia *lato sensu* provvisoria e non conclusiva. In favore di quest'ipotesi, e dunque a sostegno di un esoterismo elastico e alieno da ogni estremismo, si è pronunciato anche Enrico

⁹⁹ Reale in de Vogel 1986, p. 16. Cfr. anche Reale 1992, pp. 239-241. Prese di posizione assai simili anche in Oehler 1965, p. 111. Cfr. anche Szlezák 1989 (1), p. 356, che cita in proposito Gaiser.

¹⁰⁰ Cfr. ad esempio Krämer 1968, pp. 135, 140-141.

Berti¹⁰¹. Ma in realtà ha pienamente ragione Margherita Isnardi Parente là dove nota che le caratteristiche di flessibilità e di aggiornamento riconosciute da Krämer alle dottrine non scritte sono «garanzie date del tutto in astratto» (cioè senza un esame puntuale delle variazioni) e «che non vengono incontro alla sostanza del problema»¹⁰² (la flessibilità non è solo questione di *Entwicklung*, ma deve interessare dall'interno la struttura del pensiero platonico).

Questo secondo punto è a mio parere quello decisivo, e merita di essere esaminato più in profondità. Quali documenti possediamo per ritenere che la filosofia di Platone sia «elastica, flessibile, e aperta all'acquisizione di nuovi guadagni»? È questa un'impressione generica, che si potrebbe ugualmente ricavare anche dalle opere di molti altri filosofi, o è viceversa sostenuta da una precisa scelta teorica e da evidenze testuali corrispondenti? La risposta corretta a questa domanda è, come sappiamo, la seconda. La critica alla scrittura che compare nel *Fedro* (della *VII Lettera* dovremo parlare più avanti) indica appunto l'intenzione platonica di edificare una filosofia elastica e non conclusiva. Ma, se le cose stanno così, la medesima testimonianza, come abbiamo ora visto, non è più utile per fondare l'interpretazione esoterica.

Il tentativo dei tubinghesi di sostenere sia l'interpretazione dialettica sia l'interpretazione esoterica (pure se intesa in modo flessibile) è perciò destinato a fallire. Se l'insufficienza dello scritto (e i motivi teorici che le sono correlati anche al di fuori del *Fedro*) serve a giustificare l'esoterismo orale, l'elasticità della posizione platonica non trova più alcun fondamento, e deve essere aggiunta senza dimostrazione. Se invece l'insufficienza dello scritto (ancora insieme ai motivi teorici di cui si è detto) è documento saliente dell'immagine provvisoria e aggiornabile che Platone aveva della filosofia, è allora l'esoterismo che appare infondato, e ammissibile solo come una aggiunta senza dimostrazione.

¹⁰¹ Berti 1983 (3), p. 357. Berti sembra forse disposto a concedere un po' troppo all'elasticità del paradigma esoterico proposto da Krämer. Non mi pare in effetti che Krämer sia disponibile ad accettare nel suo significato prevalente il *topos* «sophia/philo-sophia». Cfr. Krämer 1989, p. 70 e n. 34.

¹⁰² Isnardi Parente 1991, p. 457, n. 29. Cfr. anche 1992, p. 120 e n. 26.

7. *Platone scettico o Platone dogmatico/metafisico? Il problema del Fedro*

La tesi secondo cui le caratteristiche fondamentali della comunicazione filosofica in Platone dipenderebbero non già dall'esistenza di dottrine esoteriche ma dall'esigenza, che il fondatore dell'Accademia avvertiva in maniera acuta, di conservare alla verità filosofica il beneficio dell'aggiornamento, non è certamente nuova. Su questa strada si era posto ad esempio, diversi anni fa, H. Gundert con il suo *Der platonische Dialog*. In questo lavoro Gundert metteva appunto in luce la necessità di connettere il privilegio dell'oralità, sancito dal *Fedro*, al carattere potenziale del discorso parlato, alla possibilità che esso apre «das Gesagte in einem nächsten, bessere Satz zu rechtfertigen»¹⁰³. Questa possibilità dipenderebbe dal fatto che la verità è un intero talmente ampio che nessuna asserzione, per quanto giusta, potrebbe abbracciarlo completamente¹⁰⁴.

L'interpretazione ora evocata viene spesso collegata dagli studiosi antiesoterici a due altre ipotesi, che contribuirebbero insieme alla prima a costituire il corretto quadro di riferimento. Intendo alludere in primo luogo all'idea secondo cui la critica di Platone al discorso fisso implicherebbe un'immagine della verità filosofica sostanzialmente aperta e non conclusiva, se non proprio scettica in senso forte; in secondo luogo alla teoria del dialogo letterario enunciata sopra: documento probante di questa apertura sarebbero proprio i dialoghi scritti, con i quali Platone avrebbe voluto rappresentare la ricerca filosofica come un cammino privo di punti fermi definitivi. In questo modo il rinvio alle 'cose di maggior valore' che compare nella parte finale del *Fedro* avrebbe le caratteristiche filosofiche di una necessaria sospensione di verità: la reticenza platonica non farebbe appello ad una verità assoluta estranea alla parola scritta, ma avrebbe lo scopo esattamente contrario di negare in modo drastico e inappellabile le possibilità veritative della ragione umana. Contro queste due ipotesi i tubinghesi hanno protestato con vivacità, e non senza ragione¹⁰⁵. Descrivere la filosofia di Platone nei termini di una generica e non

¹⁰³ Gundert 1968 (1).

¹⁰⁴ Ivi, pp. 12- 13. Cfr. Gundert 1968 (2), pp. 117-119.

¹⁰⁵ In particolare contro Gundert, cfr. Szlezák 1985, pp. 432 sgg. e Erler 1987,

meglio precisata 'apertura' è un procedimento sostanzialmente scorretto (sia o non sia influenzato, come essi pensano, dalla filosofia del linguaggio o dall'esistenzialismo)¹⁰⁶. Platone non era certo uomo che potesse accontentarsi delle domande, né, per usare le parole di Gaiser, «di un tendere [...] sempre inconcluso»¹⁰⁷. Neppure è corretto – vi abbiamo già accennato – trascurare con troppa disinvoltura le differenze fra parola orale e parola scritta che Platone stesso ha chiaramente indicato. Le due posizioni che si combattono appaiono, sotto questo profilo, entrambe estreme. Per gli studiosi di Tubinga discorso orale e discorso scritto si oppongono, nel senso che solo il primo può comunicare la verità, mentre il secondo ne è del tutto incapace. I fautori della teoria del dialogo letterario ritengono invece che ciò che Platone designa come discorso orale sia offerto dai dialoghi, cosicché l'oralità venga in ultima analisi a coincidere con un genere di scrittura. Dal punto di vista del contenuto, correlativamente, alla metafisica oggettiva e assoluta si contrappone l'immagine speculare di un pensatore 'provvisorio' e non conclusivo, convinto che il pensiero riflettente sia condannato in eterno a discutere sempre e solo le domande¹⁰⁸.

Ma fra questi due estremi è certo possibile, a ben guardare, trovare una ipotesi intermedia, dal punto di vista ermeneutico molto più efficace. Si può ipotizzare che Platone non intendesse tanto contrapporre oralità e scrittura, ma volesse alludere a vari gradi di comunicazione, scanditi in base a un certo criterio secondo una struttura di valori ascendente (si potrebbe pensare, ad esempio, a una sequenza che va dal trattato, al discorso scritto, al dialogo letterario fino all'in-

p. 49, n. 43. Coerenti con questa linea sono alcuni importanti lavori di Albert: 1989 (1), 1989 (2) e 1992.

¹⁰⁶ Cfr. Isnardi Parente 1992, pp. 118-119 e n. 25.

¹⁰⁷ Gaiser 1989, p. 80. La critica a questo modo di interpretare Platone è del resto un luogo comune dell'interpretazione dei tubinghesi ed appare così spesso nei loro scritti da rendere superflui i riferimenti specifici (ma si veda, come testo esemplare, Krämer 1991). Non sarà inutile rammentare che esso ha trovato consensi non solo presso i filosofi, ma anche presso studiosi di notevole cultura storica. In questo senso inclina il profilo di Platone delineato da Paul Friedländer (1954). Si veda ad esempio p. 221, dove egli richiama il detto pascaliano secondo cui «Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses».

¹⁰⁸ Una versione di questo modo di interpretare Platone ha proposto di recente Dixsaut (1985).

segnamento orale). Questo criterio determinerebbe in primo luogo il privilegio del discorso orale in rapporto al discorso scritto. Ma nuovamente: nell'ambito della parola scritta il dialogo letterario sarebbe a sua volta più adatto del trattato o del discorso a forma di monologo, ecc.¹⁰⁹. Una volta ammesso che il dialogo scritto non può sostituire la comunicazione orale, i tubinghesi non dovrebbero avere più difficoltà ad ammettere che il dialogo contiene degli elementi, come la sua capacità di comunicare in modo indiretto, che lo avvicinano all'oralità più di qualsiasi altro testo scritto. Né ci sarebbe motivo, in base a questa prospettiva, di ridurre il pensiero platonico ad una forma raffinata di scetticismo. La relatività degli strumenti di comunicazione starebbe a significare che la risposta è sempre commisurata a una certa domanda. Il che vuol dire non già che le domande filosofiche non hanno alcuna vera risposta, ma che non esiste una risposta univoca a tutte le differenti domande, e a tutte le differenti 'anime'interroganti. La possibilità ora enunciata sarebbe in grado, come ben si vede, di superare sia l'interpretazione dei tubinghesi (secondo cui esiste una risposta univoca, ben fondata su oggetti metafisici invarianti ed eterni) sia quella di molti loro avversari (secondo cui per Platone non esisterebbe verità alcuna).

Interessanti indicazioni in questo senso hanno offerto, in anni recenti, gli studi sul *Fedro* di E. Heitsch¹¹⁰. In questo dialogo non esiste, a suo parere, una distinzione fra *contenuti* generici che possono essere scritti e *contenuti* specifici che invece devono rimanere orali. In effetti la distinzione fra parola scritta e parola parlata è essenziale solo dal punto di vista della comunicazione, dal momento che solo il discorso orale è in grado di scegliere i propri interlocutori, di sapere quando deve parlare e quando deve tacere, e di rispondere alle obiezioni che possono essergli sollevate contro¹¹¹. Dunque l'aiuto che si porta a un determinato discorso consiste solo nel ripetere (*nachholen*) le stesse cose, adattandole alle diverse circostanze che via via si presentano, e alle diverse caratteristiche degli uditori¹¹². Egli precisa inoltre che

¹⁰⁹ Cfr. Isnardi Parente 1992, p. 114 e n. 17.

¹¹⁰ Cfr. in particolare Heitsch 1987.

¹¹¹ Heitsch si diffonde su questo tema soprattutto a partire da p. 26. V. in particolare le pp. 26-28, 35, 39.

¹¹² Ivi, p. 34: «Die Hilfe, auf die [...] jedes schriftliche Werk dann angewiesen ist, wenn es an einen ungeeigneten Leser gekommen ist, besteht also in nichts

questo «nachholen», significa non solo «dasselbe anders sagen», ma anche «anders begründen»¹¹³. Anche il testo scritto, egli aggiunge, potrebbe contenere o fondare la verità: ma esso può facilmente venire frainteso, perché non può modificarsi in rapporto all'interlocutore. L'ultima parte del *Fedro* non avrebbe dunque lo scopo di indicare la verità esoterica, ma quello di indicare «die rechte Art zu reden und zu schreiben», in un contesto in cui la differenza fra oralità e scrittura gioca un ruolo nel complesso non essenziale. Essenziale è invece la necessità di non sopravvalutare lo scritto, e riconoscere che la sua limitata capacità di adattamento non gli consente di comunicare in modo veramente efficace¹¹⁴. Questa consapevolezza avrebbe suggerito a Platone di scrivere dialoghi, cioè dei testi che non pretendono di essere una comunicazione esaustiva e cercano invece di suscitare la positiva reazione del lettore¹¹⁵.

Si può dire che le ricerche di Gundert e Heitsch concordino, in prima approssimazione, almeno su un punto: entrambi, in riferimento ai *τιμώτερα*, pongono l'accento non già su contenuti determinati, ma sulla possibilità di aggiornamento di cui ogni discorso deve per Platone poter disporre. Tale possibilità, ha precisato Heitsch in uno studio successivo¹¹⁶, è il motivo che differenzia il «discorso» che Platone ha in mente dal genere ordinario di discorso composto da logografi e retori come Lisia e Isocrate. È soprattutto a loro che egli si riferisce quando parla di autori che non possiedono nulla di maggior valore di quanto elaborano per iscritto. Il filosofo invece si trova nella situazione opposta, e cioè sa soccorrere quello che ha scritto¹¹⁷.

anderem als darin, daß der Autor für diesen Leser *nachholt*, was er als Redner oder im Gespräch von vornherein getan hätte: sich publikums- und situationsgerecht verhalten, die hier und jetzt passenden Argumente und die geeignete Darstellung finden. Die Hilfe, die dem fixierten Text nachträglich zuteil wird, *bringt nicht etwas, was bisher absichtlich zurückgehalten wurde oder grundsätzlich nicht schriftlich darstellbar wäre*; sie kompensiert vielmehr den Konstitutiven Mangel, wie er der Schriftlichkeit gegenüber der Mündlichkeit nun einmal eignet, sich nicht oder jedenfalls in der Regel nicht von vornherein auf einer bestimmten Rezipienten einstellen zu können» (i corsivi sono miei).

¹¹³ Ivi, p. 39.

¹¹⁴ Cfr. in proposito anche Heitsch 1992.

¹¹⁵ Partendo da tale punto di vista metodologico Heitsch ha analizzato, oltre al *Fedro*, anche il *Cratilo* (1984 e 1985) e il *Teeteto*: 1988 (1); 1988 (2) e 1991 (2).

¹¹⁶ Heitsch 1989.

¹¹⁷ Ivi, p. 281.

Ma ciò non significa né che sia il solo a saperlo fare¹¹⁸, né che tale capacità debba fondarsi su precisi contenuti sottratti alla comunicazione scritta. Particolarmente vivace, a tal proposito, è la protesta di Heitsch contro la traduzione erronea di τιμώτερα che i tubinghesi avrebbero pedissequamente adottato da Krämer in poi¹¹⁹. La critica alla scrittura che compare nel *Fedro*, insomma, non solo non avrebbe per Heitsch alcun significato esoterico, ma non avrebbe nemmeno la funzione di mettere in luce l'essenza del filosofo e del metodo dialettico¹²⁰.

Contro l'ipotesi sollevata da Heitsch (o comunque contro un'interpretazione di questo tenore) i tubinghesi hanno reagito in modo compatto, ma non senza alcune importanti sfumature. Morbida, nel complesso, la posizione assunta da Gaiser. Questi in effetti nei suoi ultimi interventi¹²¹ appariva disposto a consentire con Heitsch su molti punti della sua analisi. In primo luogo egli riconosceva l'impossibilità di dimostrare testualmente il valore 'contenutistico' dei τιμώτερα. In più Gaiser accoglieva anche il contesto retorico-comunicativo che secondo Heitsch è il vero ed unico movente delle limitazioni platoniche alla scrittura. Tale contesto individua l'interpretazione 'dialettica' della critica platonica al testo scritto, che è strettamente legata alla natura provvisoria della comunicazione, alla sua indefinita aggiornabilità: tutti temi cui Gaiser, come sappiamo, si era dimostrato sensibile fin dal suo *Platons ungeschriebene Lebre*. Ma egli continuava tuttavia a ritenere che il *Fedro* sia una testimonianza dell'esoterismo, che i τιμώτερα si capiscano fino in fondo solo se messi in rapporto alla dialettica e all'idea del bene¹²². Questa opinione è confermata sia da quanto riferisce Heitsch circa il loro carteggio privato¹²³, sia dall'ultimo scritto in assoluto di Gaiser¹²⁴.

Molto più decise sono state invece le prese di posizione di Krämer e Szlezák. Il primo ha risposto a Heitsch in un articolo-recensio-

¹¹⁸ Ivi, p. 281, n. 11.

¹¹⁹ Ivi, p. 282, n. 12.

¹²⁰ Ivi, pp. 282-283; cfr. anche Kuhn 1968, v. in particolare p. 154, dove si nega che le limitazioni del *Fedro* abbiano a che fare con la comunicazione orale o con un corso di lezioni sul bene.

¹²¹ Gaiser 1987 e 1989.

¹²² Cfr. Heitsch 1989, p. 284, n. 17.

¹²³ Ivi.

¹²⁴ Gaiser 1989, pp. 60-65.

ne (dove rende conto anche di altri contributi al problema), sintetizzando il suo dissenso in sette punti principali¹²⁵. In generale Krämer ritiene che la struttura orizzontale di soccorso messa in luce da Heitsch non escluda affatto la struttura verticale, e che anzi si comprenda solo alla luce di un soccorso di questo genere (cioè oggettivo, metafisico). In particolare Krämer rileva che tale soccorso non si limita a correggere cose mal capite dal lettore (secondo quella che era anche la linea di lettura di Vlastos), ma allude soprattutto e in primo luogo a una selezione preliminare del destinatario¹²⁶: una selezione possibile, a sua volta, solo sulla base di contenuti precisi. Egli prosegue poi rilevando appunto l'incidenza 'contenutistica' dei τιμώτερα (ma in proposito non mi pare che offra nuovi argomenti in rapporto a quelli che già conosciamo) e soprattutto mostrando che Platone nel *Fedro* descrive positivamente la figura del dialettico e del filosofo, distinguendola accuratamente da tutte le altre figure di letterati e scrittori. Se invece, come ritiene Heitsch, il *Fedro* volesse descrivere il filosofo semplicemente come colui che sa adattare i suoi testi alle circostanze, non solo si direbbe una cosa in generale inesatta, ma si finirebbe per definire *eo ipso* filosofi «alle Autoren qua Explicatoren ihrer Schriften»¹²⁷.

Thomas Szlezák, infine, se da un lato ha riconosciuto ad Heitsch il merito di aver accantonato i presupposti di fondo dello 'schleiermacherismo' (fra cui la teoria del dialogo filosofico, seguita invece da Gundert), dall'altro ha formulato una serie di critiche sostanzialmente simili a quelle di Krämer¹²⁸. Heitsch, così mi pare di poter intendere, si collocherebbe secondo Szlezák all'interno della medesima spiegazione debole che Krämer ha stigmatizzato in Vlastos¹²⁹: perché mai la capacità di fondare meglio le cose già dette dovrebbe essere una prerogativa tipica del filosofo? Non si richiede forse, a questo fine, la

¹²⁵ Krämer 1989; cfr. anche 1988, pp. 429 sgg.

¹²⁶ Ivi, p. 60.

¹²⁷ Ivi, pp. 61-62.

¹²⁸ Si veda Szlezák 1988 (2). Cfr. anche Szlezák 1991 (1), p. 84; 1991 (2), p. 60.

¹²⁹ Vlastos ed Heitsch sono accomunati da Szlezák (1989 (1), p. 352, n. 18) nell'errore di sottovalutare la «struttura-soccorso». Cfr. anche Krämer 1988, p. 429. Szlezák invece distingue la posizione di Heitsch da quella di Vlastos in base al fatto che mentre il secondo ritiene i τιμώτερα identici alla pura attività del discutere, il primo accetta un riferimento a contenuti di genere superiore (Szlezák 1989 (2), pp. 528-529).

presenza di determinati contenuti che solo il filosofo conosce, e grazie ai quali può venire in aiuto al suo discorso? In base a che cosa, altrimenti, potrebbe egli essere in grado di migliorare i suoi scritti? O meglio, per usare le stesse parole di Szlezák¹³⁰:

a quale condizione può un autore, già durante la fase dello scrivere, *sapere* che egli avrà a disposizione qualcosa di migliore dello scritto per poter dare a quest'ultimo una fondazione, quando dovrà sottoporsi all'*elenchos*?

Una volta pacificamente ammesso che il soccorso a volte consiste 'solo' nel fondare in modo migliore asserzioni che di per sé sono già vere, quali sono le condizioni che rendono questo soccorso possibile ed efficace? Szlezák rimprovera ad Heitsch di non affrontare questa domanda, e di non prendere in tal modo sul serio la critica platonica alla scrittura. Essa contribuirebbe a delineare, secondo Heitsch, quell'immagine problematica e non conclusiva della filosofia platonica che alcuni interpreti moderni hanno voluto attribuire al pensatore ateniese: nel *Fedro* Platone non concede al filosofo un suo sapere specifico, ma solo un atteggiamento pregiudizialmente non dogmatico; un atteggiamento, d'altra parte, non suo esclusivo, ma caratteristico di ogni sapiente che sia capace di conservare la necessaria distanza fra sé e i propri scritti. Non a caso Szlezák rimprovera ad Heitsch proprio il fatto di aver accolto il *Plato dimidiatus* degli anni Cinquanta, dominato dall'interpretazione esistenzialista¹³¹ (circa nella stessa direzione vanno anche le critiche di Krämer).

Il problema sembra dunque chiaro. Se si ritiene che l'immagine di un Platone esistenzialista e problematico sia scorretta, si è per questo obbligati ad accettare l'interpretazione rigidamente metafisica proposta dalla scuola di Tubinga? È possibile cioè dimostrare che il filosofo dispone di un'efficace capacità di rispondere, cioè di un sapere tutt'altro che inconclusivo, anche senza presupporre in lui quelle conoscenze ontologiche e metafisiche che gli attribuiscono i tubinghesi? Quanto segue si propone di rispondere in modo negativo alla prima e in modo affermativo alla seconda domanda.

¹³⁰ Szlezák 1989 (2), p. 529.

¹³¹ Szlezák 1988 (1), p. 392.

CAPITOLO SECONDO

IL FEDRO

1. *Il Fedro: il duplice significato della retorica e il suo rapporto con la dialettica*

Per assolvere il compito che ci siamo proposti occorre affrontare il difficile problema della valutazione del *Fedro*¹. Tale problema costituisce del resto il banco di prova decisivo per verificare la fondatezza del nuovo 'paradigma ermeneutico' proposto dai tuinghesi. Obiettivo di questa analisi è quello di capire, prendendo come filo conduttore le opposte tesi di Krämer e Heitsch, come si configuri nel dialogo il rapporto tra retorica e filosofia².

Cominciamo da 259e, cioè dal punto in cui inizia la discussione sui criteri che rendono bello un discorso o uno scritto. La tesi di Socrate è che l'autore di un discorso può fare opera buona solo se conosce la verità di ciò di cui parla: egli ha buon gioco nel dimostrare quanto sarebbe sciocco ed assurdo il discorso di un oratore che volesse persuadere la folla di una data cosa, senza averne né lui né la folla conoscenza alcuna (259e-260d). La retorica potrebbe però obiettare

¹ Per quanto concerne la cronologia del dialogo mi attengo all'opinione oggi prevalente, che considera il *Fedro* più o meno collegato ai dialoghi dialettici dell'ultimo periodo. Cfr. Robinson 1992; Rowe 1992. In generale sulla cronologia delle opere di Platone, cfr. Brandwood 1990 e 1992. Non ha raccolto significativi consensi il recente tentativo di Tomin (1988) di dimostrare che il *Fedro* dipinge un quadro storicamente attendibile e che si tratta della prima opera di Platone.

² Per la valutazione di questo problema, in base a punti di vista diversi da quelli discussi qui, si può vedere la garbata polemica fra Christopher Rowe e Malcolm Heath sul tema dell'unità del *Fedro* [Rowe 1986 (1) e (2), 1989; Heath 1989 (1) e (2)].

che questa critica non la tocca per niente: essa ammette che il retore debba acquistare conoscenza degli argomenti che tratta, ma rileva che tale conoscenza non risulterà affatto persuasiva senza il suo soccorso (260de). Si profila in questo modo la possibilità che esistano due arti: una prima arte che procura la conoscenza del vero e una seconda arte che insegna la tecnica per persuadere. Quest'ipotesi potrebbe essere corretta, obietta Socrate, solo a condizione che la retorica sia appunto un' 'arte' (*techne*, 260e). Non è certo il caso di insistere in questa sede sulla complessità di significati che si raccolgono in greco (soprattutto in Platone) intorno a questo concetto. Basti dire in generale che, mentre sotto il profilo sociale e politico Platone assume nei confronti delle 'tecniche' un atteggiamento per lo più negativo, tale atteggiamento muta invece radicalmente di segno quando il discorso si sposta sul piano epistemologico. Da questo punto di vista *techne* identifica ogni tipo di procedimento che si sviluppa secondo un'ordinata pianificazione razionale. Da qui le difficoltà di trovare una traduzione adatta: se 'scienza' dice senza dubbio qualcosa di troppo, 'arte' dice invece qualcosa di meno, e in ogni caso di diverso³. Ma importante per noi è capire che cosa Platone voglia dire. Infatti l'analisi che segue

³ Rinvio anzitutto, in proposito, agli ottimi lavori di Isnardi Parente (1966 e in Zeller-Mondolfo 1974, III, 1, p. 525) e Cambiano (1971). Si può vedere inoltre la breve discussione del problema in Trabattoni 1986, p. 45. Si veda infine l'utile spettro di significati che di recente Roochnik (1991, pp. 18-21) ha rivenuto nell'uso greco e platonico di *techne*. Notiamo in particolare una efficace definizione, che Roochnik deriva da Nussbaum (1986, p. 95): «*Techne* is a deliberate application of human intelligence to some part of the world, yielding some control over *tyche*; it is concerned with the management of need and with prediction and control concerning future contingencies». A questa definizione possiamo aggiungere le osservazioni di Brisson (1992, p. 62), secondo cui la *techne* «renvoie à une pratique qui se distingue de celle du non-spécialiste par une stabilité qui dépend de la codification de ses règles établies au terme d'un raisonnement causal, et dont la production peut faire l'objet d'une évaluation rationnelle». Quello che ne risulta è un sottile intreccio fra i significati moderni di scienza e di tecnica. In nessun caso, per converso, può avere il vocabolo τέχνη le stesse valenze, prevalentemente estetiche ed arazionali, del nostro vocabolo 'arte'. È sostanzialmente incompleta, invece, la definizione di *techne* come «intellectual procedure [...] that involves a determinate sequence of steps» (Griswold 1986, p. 160). Essa infatti non comprende quella conoscenza delle cause, quella capacità di λόγον δίδοναι sottolineata da Brisson, e che giustamente, a parere di Kucharski (1961, pp. 380-384), è parte integrante del concetto platonico di *techne*. È solo sulla base di questo fraintendimento che Griswold può sostenere che si può

dimostra che la retorica non può essere un' 'arte' nel preciso significato che abbiamo indicato sopra. Se l'arte di persuadere è l'arte di far apparire le cose ora in un modo ora in un altro, è chiaro che chi esercita questo tipo di inganno (*apate*: che è un ovvio riferimento polemico al metodo gorgiano) sugli altri, dovrà «conoscere con esattezza la rassomiglianza e la differenza fra le cose» (262a6-7): altrimenti ingannerà per primo se stesso. Con ciò si dimostra che la retorica, anche se limita le sue ambizioni al solo scopo di persuadere, non è un' 'arte' indipendente da quella che procura la conoscenza del vero (262bc): poiché infatti ogni *techne* si fonda sulla conoscenza, il retore che voglia diventare veramente un 'tecnico' della persuasione ha bisogno della filosofia, cioè della disciplina che procura la conoscenza delle cose.

L'analisi prende poi in considerazione il discorso di Lisia, mostrando che esso non segue i requisiti dell' 'arte' ora esposti. Tali requisiti non riguardano in modo essenziale la struttura formale del discorso (come potrebbe sembrare da 264c, in cui compare la nota similitudine fra il discorso e l'essere animato), ma investono direttamente il problema della conoscenza. Il testo di Lisia è fatto male perché egli introduce fin dall'inizio termini come 'amore' e come 'innamorarsi' senza aver dato preliminarmente alcuna definizione: ciò che sarebbe stato necessario soprattutto in questo caso, essendo l'amore un argomento molto controverso (263a-264e). Ben diversamente si era comportato Socrate nei suoi due discorsi: egli aveva iniziato infatti proprio dalla definizione, affermando in primo luogo che l'amore è una specie di delirio. Poi aveva stabilito che esistono due specie di delirio: uno che trae origine da umane infermità, l'altro che è invece mandato dagli dei. Il rispetto della corretta sequenza spiega, in primo luogo, perché il secondo discorso di Socrate, anche quando inclinava verso la rappresentazione mitica, fosse tuttavia apparso non

possedere la *techne* retorica anche senza possedere una conoscenza sufficiente a preservarci dall'autoinganno (1986, pp. 170 sgg., 199, ecc.). Per motivi in parte analoghi non mi pare corretta neppure l'interpretazione del concetto platonico di *techne* offerta da Wieland (1982, pp. 252-263). Per lui il sapere tecnico è il modello di un sapere non proposizionale, che coincide sostanzialmente con il sapere d'uso (p. 255). È vero che il modello tecnico non individua in Platone un sapere inteso semplicemente come descrizione concettuale e linguistica di determinati oggetti. Ma ciò non significa, e lo dimostra il fatto che sua caratteristica distintiva sia proprio il *λόγον διδόναι*, che si tratti di un sapere ulteriore, sovraordinato a quello concettuale-linguistico. Su questi temi, e sull'interpretazione di Wieland, torneremo ancora più avanti.

privo di una certa efficacia persuasiva⁴ (264e-265c). Ma spiega anche come sia stato possibile che i due discorsi raggiungessero conclusioni così diverse. La sequenza ora illustrata non è altro, in realtà, che il metodo dialettico. Tale metodo, come Socrate spiega subito sotto, si articola in due momenti diversi: un momento sintetico, che conduce dal molteplice all'unità, e un momento analitico, che consiste nella capacità di dividere, nell'atto di passare dall'uno ai molti in maniera corretta (265de). Se applichiamo questo metodo ai due discorsi di Socrate si ricava il seguente esito. Socrate ha definito giustamente l'amore come un delirio. Tuttavia bisogna tenere presente che così come in un corpo esiste una parte destra e una sinistra, così pure esistono due specie di delirio. I discorsi di Socrate analizzavano separatamente tutte le divisioni possibili all'interno dei due generi, con il risultato di giungere a conclusioni del tutto contrarie (265e-266b). In tal modo si profila, *per differentiam* in rapporto a logografi e retori, la figura del dialettico come colui che sa vedere l'unità del molteplice. Con questo, obietta però Fedro, l'analisi ha individuato il procedimento (εἶδος) dialettico, ma non ancora quello retorico (266b-d).

A questo punto è opportuno fermarsi un attimo. L'analisi fin qui condotta ha dimostrato facilmente che non esiste un'arte retorica (una dimostrazione che del resto era già stata prodotta nel *Gorgia*). Ma essa ha dimostrato anche qualcosa di più e, apparentemente, di troppo. Non esiste nemmeno, come con facile accomodamento molti interpreti moderni ritengono di poter dire, un'arte retorico/dialettica distinta da un lato dalla retorica volgare e dall'altro dalla dialettica propriamente detta (non retorica)⁵. Socrate e Fedro, movendosi sulle tracce della retorica, hanno trovato né più né meno che la dialettica. Retorica, insomma, è dialettica. In termini hegeliani potremmo dire

⁴ Οὐ παντάπασιν ἀπιθανόν (265b8).

⁵ È questo un luogo comune in parecchi studi. Paradigmatiche sono la posizione di Diès (1972, pp. 402-432), che considera la retorica, se intesa in senso proprio, come indispensabile strumento della dialettica (cfr. soprattutto p. 430), e di Robin (1985, p. XLIX), secondo cui «à cette rhétorique de fait [*sc.* quella che viene criticata] Platon oppose ce qu'on pourrait appeler une rhétorique de droit, rhétorique philosophique qui n'est autre chose qu'une mise en œuvre pratique de sa dialectique». Questa tendenza si è poi diffusa in questi ultimi anni, e se ne trova riscontro in una serie interminabile di studi che sarebbe lungo riportare (alcuni utili riferimenti bibliografici in Murray 1988, p. 279 e n. 6). L'impegno platonico per una retorica filosofica è stato di recente analizzato a fondo in Niehues-Pröbsting 1987 (le

che si tratta non di un puro rapporto di identità, ma di un giudizio speculativo, in cui l'identità deve essere concretamente mostrata. Fino a questo momento l'indagine ha illustrato uno dei due movimenti del giudizio, cioè che retorica è dialettica; ora si tratterà di mostrare il movimento opposto, cioè che dialettica è retorica. In effetti, quando Fedro lamenta che fin a questo punto è stato svelato solo il procedimento retorico ma non quello dialettico (dimostrando in tal modo di non avere capito l'obiettivo di Socrate, e attendendosi ancora *solo* una definizione dell' 'arte' che più gli è cara) Socrate replica (266cd):

Come dici? Ci potrebbe essere qualcosa di veramente bello, che possa essere conosciuto scientificamente senza quel procedimento [*sc.* la dialettica]?⁶ Non lo si deve quindi sottovalutare, né io, né tu, ma dobbiamo dire quel po' che resta dell'arte retorica.

Posto che nulla può essere compreso scientificamente senza il procedimento dialettico, l'indagine non può tuttavia fermarsi alla dialettica, ma deve procedere fino a comprendere anche la retorica. Questo procedere non è sollecitato da generiche ragioni di completezza, ma dal fatto che la persuasione (e dunque la retorica) riveste un significato decisivo proprio dal punto di vista della filosofia.

Questo rapporto risulta con tutta evidenza da un noto passo del *Gorgia*. Il sofista, interrogato in proposito da Socrate, ha appena definito la retorica come la capacità di persuadere mediante discorsi, in ogni circostanza ed ambiente in cui ciò possa rivelarsi utile (452e). Socrate replica obiettando che la definizione così raggiunta non possiede affatto la specificità richiesta (453d):

Secondo te, solo la retorica ha la funzione di persuadere, o anche altre arti (τέχναι)? Voglio dire: chiunque, qualsiasi cosa insegni, di ciò che insegna persuade, oppure no?

Socrate intende dire che tutte le arti, cioè tutte le forme di cono-

pp. 43-202 sono riservate a Platone, le ultime cinquanta specificamente al *Fedro*). Notiamo infine che numerosi interventi al «Simposio platonico di Perugia» [in AAVV 1992 (4)] partono dai medesimi presupposti.

⁶ Scelgo la lezione seguita da Burnet e Moreschini, che mettono un punto interrogativo, contro chi, sulla scorta di Heindorf, mette un punto fermo.

scenza, tendono alla persuasione, e perciò la definizione proposta da Gorgia non è in grado di distinguere la retorica da discipline molto diverse come la pittura e l'aritmetica. Anzi, è indicativo che proprio l'aritmetica, quella che per Platone è indubbiamente la più oggettiva di tutte le 'arti', abbia anch'essa bisogno della persuasione. Negare che la retorica sia un'arte significa, per conseguenza, in primo luogo negare che esista un'arte del persuadere in quanto tale, distinta dalla conoscenza degli oggetti su cui si vuol persuadere; e significa, in secondo luogo, bollare come prive di senso le pretese di logografi e sofisti, che ritengono di poter persuadere appunto conoscendo solo l'arte (inesistente) del 'persuadere' medesimo. Ma non implica né un biasimo né tantomeno un rifiuto della persuasione. Platone sa, al contrario, che la persuasione è un aspetto indispensabile della conoscenza, dell'insegnamento, e in generale di ogni comunicazione seriamente intesa⁷.

Ben si comprende, su queste basi, il motivo per cui Socrate nel *Fedro* afferma la necessità di analizzare ciò che rimane della retorica (266d). Socrate naturalmente allude alla vera retorica, all'attitudine persuasiva che costituisce parte integrante di qualunque arte. Fedro intende invece tutt'altro. Lusingato dal fatto che lo stesso Socrate ha in qualche modo lodato l' 'arte' di cui è così appassionato, sfrutta subito l'occasione per condurre il discorso su quelle cose «che si trovano scritte nei trattati sull'arte retorica» (266d). Che l'intenzione di Socrate fosse diversa si comprende benissimo dalla sua replica: «Hai fatto bene a rammentarmele»: ciò dimostra appunto che egli pensava ad altro. Tuttavia l'intervento di Fedro non è inopportuno, perché dà modo a Socrate di mostrare, in maniera concreta, l'inconsistenza della retorica discussa nei trattati allora di moda (Platone non ha, diversamente da Aristotele, alcun interesse speculativo nei confronti delle tecniche di persuasione⁸).

Per chiarire la sostanza del suo dissenso da questo genere di retorica Platone si serve di una metafora. Il retore tradizionale è paragonabile a un medico, che conosce perfettamente le cure che producono nei corpi determinati effetti, al punto di saperle insegnare anche agli

⁷ L'opinione tradizionale, secondo cui la retorica, per Platone, «is intimately connected with relativism» (Roochnik 1991, p. 105), mi pare errata; a meno che non si intenda «la retorica così come veniva praticata al tempo di Platone».

⁸ Questa è la tesi, pienamente condivisibile, di Brownstein 1965.

altri, ma non sa a chi, in quali circostanze e in quale misura applicarle. Qui Platone polemizza scopertamente con Gorgia, il quale di fronte alle accuse di essere un pessimo maestro si era difeso proprio invocando la neutralità dell'arte medica: chi la insegna non può essere ritenuto responsabile dei cattivi usi che se ne possono fare. Ma Fedro conviene che un medico di questo genere assomiglia molto ad un pazzo, che si crede medico solo perché ha appreso delle informazioni da qualche libro o comunque in modo sporadico, mentre per possedere la vera 'arte' (*techné*) ci vuole ben altro. La stessa cosa si potrebbe dire di quel poeta tragico che volesse competere con Sofocle o Euripide solo perché abile nel padroneggiare la parola, o di quel musicista provvisto della sola capacità di trarre suoni acuti e gravi da una corda. Le competenze di cui questi tre personaggi dispongono sono in effetti solo delle precondizioni delle arti rispettive, necessarie ma non sufficienti per fare un vero medico, un vero poeta, un vero musicista (268a-269a).

Il paragone con la medicina e la critica rivolta a un certo tipo di retorica richiamano in modo scoperto le indagini svolte nel *Gorgia*. Ma fin d'ora è evidente la differenza, se non altro perché Socrate si dimostra disposto a riconoscere al retore un certo genere di conoscenza. I passi che seguono confermano questa impressione. Che cosa direbbero della retorica formale retori famosi come Adrasto «dalla voce di miele» o anche Pericle? Si assocerebbero anch'essi ai nostri acerbi rimproveri? O non biasimerebbero forse anche noi per la nostra scarsa indulgenza? Noi dovremmo in effetti capire, prosegue Socrate, che per chi non conosce la dialettica l'incapacità di definire l'arte retorica è un fatto del tutto naturale; e che proprio a causa di questa incompetenza molti retori, solo perché hanno elencato gli artifici tecnici che ne costituiscono la precondizione, si illudono di aver insegnato l'arte retorica, e lasciano all'inventiva dei discepoli trovare i modi in cui tali artifici divengono veramente persuasivi (269bc). Pur volendo trascurare il fatto, apparentemente così poco platonico, che la dialettica viene qui chiamata in causa mediante due retori, è importante notare la singolare prospettiva da cui in questo passo tale scienza viene descritta. Il difetto dei retori che non conoscono la dialettica non si riduce, come forse ci si potrebbe aspettare, a un difetto di conoscenza pura, ma consiste piuttosto in un difetto di ordine retorico, cioè nell'incapacità di modellare la conoscenza sulla misura delle persone e delle circostanze. Il mancato possesso di questa capacità 'retorica' si

identifica con il mancato possesso della dialettica. Si comincia dunque a capire che per Platone la retorica e la dialettica sono ben più implicate l'una nell'altra di quanto non lascino intendere le opposizioni tradizionali fra retorica e conoscenza, persuasione e verità, ecc. La polemica contro un certo tipo di retorica non deve offuscare questo motivo.

Particolarmente emblematico a tal proposito è proprio il paragone di retorica e medicina. Se il cattivo retore assomiglia a un medico privo della capacità di applicare correttamente le sue conoscenze, il buon retore può essere paragonato a un medico provvisto anche di questo genere di sapere. Così Socrate può dire (270b) che:

la natura dell'arte medica corrisponde esattamente a quella della retorica⁹.

La retorica rappresenta per l'anima ciò che la medicina rappresenta per il corpo. E come la medicina, affinché le sue cure possano essere applicate al corpo in modo scientifico (τέχνη), richiede una precisa conoscenza della natura del corpo, così l'arte di fare discorsi, per poter infondere all'anima virtù e comportamenti conformi alla legge, richiede una precisa conoscenza della natura dell'anima.

Questo paragone fra retorica e medicina è, a ben guardare, alquanto sorprendente, per la sua chiara contraddizione con alcuni noti passi del *Gorgia* (463a-466a). In quel dialogo Socrate aveva paragonato la retorica e la sofistica alla cosmetica e alla culinaria, sostenendo che così come le ultime due, rispetto alla cura del corpo, sono contraffazioni della ginnastica e della medicina, così le prime due, rispetto alla cura dell'anima, sono contraffazioni della legislazione e dell'amministrazione della giustizia. Sembra dunque strano che nel *Fedro* la medicina, cioè quell'arte che nel paragone corpo-anima identifica il modo corretto di «prendersi cura», sia rappresentata non già dalle arti politiche menzionate nel *Gorgia* (a loro volta coincidenti con la filosofia), ma appunto dalla retorica. Nel *Fedro* Platone dà in un certo senso ragione a Gorgia nel dire che la medicina dell'anima coincide con la retorica. La cattiva retorica viene paragonata al sapere incom-

⁹ Per questo passo del *Fedro* e per i seguenti viene utilizzata la traduzione di L. Untersteiner Candia (Milano 1951), ristampata in *Platone. Fedro*, a cura di E. Trabattoni (Milano 1994).

pleto e ridicolo di certi medici, non alla totale ignoranza dei cuochi. La buona retorica, a sua volta, coincide con la forma perfetta di medicina, né c'è bisogno di scomodare per il momento la filosofia o la dialettica. Non così nel *Gorgia*, dove retorica e cura dell'anima appaiono inesorabilmente disgiunte. Se in effetti è vero che in un certo punto del dialogo si affaccia la possibilità, peraltro meramente teorica, che esista una retorica positiva (503a), è anche vero che questa retorica finisce in ultima analisi per identificarsi con la filosofia senza nulla aggiungerle. Nel *Fedro* Platone sta compiendo il percorso esattamente contrario. Invece di mettere in luce l'essenza filosofica della vera retorica, Platone sottolinea l'essenza retorica, persuasiva, della vera filosofia¹⁰. Questo obiettivo è indicato dal fatto che nel *Fedro* la retorica va sorprendentemente a sostituire la filosofia nel paragone con la medicina, e dal fatto, del tutto conseguente al primo, che Platone mette in rilievo gli aspetti per cui la medicina somiglia alla persuasione, e non quelli per cui assomiglia alla conoscenza pura. Per essere vero medico, cioè vero tecnico e conoscitore della medicina, non è sufficiente conoscere in astratto la scienza medica; bisogna sapere anche somministrare, con perizia scientifica, quei medicinali che guariscono individualmente corpi e malattie. Allo stesso modo non si può dire filosofo chi semplicemente conosce una certa natura, se egli non conosce oltre a ciò anche la natura dell'anima¹¹.

La conoscenza dell'anima presuppone, precisa Socrate subito

¹⁰ Cfr. Stefanini 1991 (II), p. 43: il *Fedro* «è rivolto a integrare nella dialettica la forza persuasiva della retorica»; cfr. anche pp. 46, 60. Questo motivo è stato parzialmente intravisto anche da Ferrari 1987. Cfr. ad esempio p. 38, dove Ferrari scrive: «Where I will part company from the majority of commentators, however, is in my claim that Plato is in addition giving due recognition to an adjustment between philosophy and rhetoric that works in the opposite direction. That is, he holds that if rhetoric must become philosophical, then philosophy must acknowledge the extent to which it is rhetoric». L'affinità tra retorica e filosofia è però da lui spiegata senza mettere in gioco l'aspetto filosofico del nesso verità-persuasione. Con il risultato che la filosofia si dissolve, per così dire, nella retorica, a scapito della sua specificità logico-dimostrativa (che Platone era ben lontano dal negare). Ammettere la centralità della persuasione significa per Platone sottolineare la necessità del passaggio dal discorso all'anima, ma non significa annullare la differenza tra il discorso filosofico (l'unico veramente dialettico) e altri tipi di discorso.

¹¹ Come ha acutamente osservato Gill (1992, p. 169), Platone nell'ultima parte del *Fedro* (con specifico riferimento a 277bc) mette l'accento non già sulla *technè* come mezzo per conoscere determinati oggetti, ma piuttosto sull'idea che la *technè* «consists in effective communication with specific individuals».

dopo, la conoscenza della natura del tutto (270c2). Con quest'espressione Platone non intende alludere alla conoscenza universale del cosmo, ma alla capacità 'dialettica' di porre in relazione l'uno con i molti, cioè il tutto con le parti, all'interno di un insieme¹². Questa capacità di 'fare uno e molti' in modo corretto è essenziale anche per saper definire la natura dell'anima. Bisogna infatti capire, così come fa la medicina per i corpi, se l'oggetto di indagine sia semplice o composto; se è semplice bisogna poi capire quali siano le sue possibilità di agire e di patire, e la stessa cosa bisogna fare per ciascuna parte nel caso che sia composto. Questo è l'unico metodo, prosegue Socrate, degno di chi vuole procedere con gli occhi aperti e in modo scientifico (τέχνη). Così, chi vuole insegnare la *technè* dei discorsi, deve mostrare in modo preciso la natura alla quale i discorsi si rivolgono. Tenendo fisso lo sguardo allo scopo di persuadere, il vero retore analizzerà l'anima nel modo che abbiamo sopra illustrato. Egli porrà particolare attenzione soprattutto a dividere in varie specie tanto i discorsi quanto le anime, cercando di stabilire quali discorsi siano adatti a persuadere determinate anime, e di comprenderne il perché. Le anime hanno in effetti differenti caratteri e non si lasciano tutte persuadere dai medesimi argomenti. L'aspirante oratore deve perciò studiare questi vari caratteri in via generale, per poi saper applicare ciò che ha appreso secondo le diverse circostanze e persone, e adattarvi lo stile dei suoi discorsi.

Su questi motivi Socrate si sofferma con particolare insistenza. La ragione di tale insistenza appare con grande chiarezza nella frase con cui Socrate introduce il cuore della sua esposizione (271cd):

La potenza dei discorsi (λόγοι) non consiste in nient'altro che nella psicagogia.

Ecco svelato, in modo semplice e diretto, l'interesse che Platone dimostra nel *Fedro* per la persuasione e la retorica. Esso verte sul rapporto essenziale e assolutamente ineludibile che unisce i *logoi* alla

¹² Cfr. Cambiano 1966, pp. 291-292; 1971, p. 219. Bisogna dire però che le opinioni degli studiosi su questo problema sono discordi. Che l'ambiguità terminologica sia espressamente voluta da Platone, per sottolineare il fatto che la conoscenza dell'anima come un intero non può essere offerta da un procedimento tecnico, è una suggestiva ma aleatoria proposta di Griswold (1986, p. 190; altri riferimenti bibliografici a p. 282, n. 38).

psicagogia. Si sa che nella filosofia di Platone i *logoi*, intesi come discorsi ma soprattutto come ragioni, hanno una importanza fondamentale. Basti pensare al celebre luogo del *Fedone*, dove Platone inaugura in un certo senso la sua metafisica proprio con un passaggio dalle cose sensibili ai *logoi* (99e sgg.). Ma Platone si rende conto, soprattutto nell'ultima parte della sua vita, che questi *logoi*, ragioni o discorsi, possono facilmente essere intesi come testi o dottrine, come discorsi fissi e oggettivi che hanno perso il contatto con l'anima. Da qui gli accorati richiami del *Fedro*. Si tratta di richiami alla dimensione socratica del filosofare, come risulta dal fatto che in questo dialogo, pur appartenente agli scritti della piena maturità (se non proprio della vecchiaia), la figura dell'antico maestro torna a comparire in tutta la sua freschezza. Platone vuole mostrare, nel *Fedro*, che la dialettica non è solo una scienza ma è anche, in unità indissolubile, l'arte del dialogare fra anime che cercano di persuadersi; e vuole mostrare che i *logoi*, intesi come discorsi o dottrine, non hanno alcun valore intrinseco, né alcun potere indipendente dall'atto di condurre e persuadere le anime¹³.

Una volta stabilito che il retore/dialettico deve conoscere, congiuntamente, le cose e le anime, l'indagine sulla retorica parrebbe conclusa. Essa invece prosegue ancora per qualche pagina, per sgombrare il campo da un ultimo possibile tentativo della retorica tradizionale di sfuggire alla presa, qualificandosi come arte della persuasione. Non seguiremo nei dettagli quest'argomento (che d'altronde fa appello a cose già dette in precedenza). Importante è capire quali siano i punti fermi cui giunge l'analisi della retorica svolta nel *Fedro*. La pretesa della retorica di costituirsi come arte della persuasione sdegnando la conoscenza della verità è semplicemente destinata a fallire se la retorica cautamente ammette di aver bisogno di una verità conseguibile con mezzi a lei esterni (260d), perché senza la conoscenza non v'è arte alcuna (262c); ed è invece del tutto assurda se essa spavalidamente pretende di non aver bisogno del vero. Così siamo ricondotti al fondamentale problema della conoscenza. Ma qui ancora, nel ribadire la sua posizione, Platone precisa di nuovo che la conoscenza di cui la retorica consiste è duplice, riguardando in pari

¹³ Non basta perciò sostenere, come fa ad esempio Asmis (1986), che il vero tema del dialogo è la psicagogia, se non si capisce che questa 'psicagogia' non è altra cosa, per Platone, che la filosofia.

tempo sia l'anima sia la realtà (273e):

chi non sia capace di discriminare le diverse indoli di coloro che sono destinati ad ascoltarlo e non riesca a suddividere le entità reali in specie per poi abbracciarle una per una secondo una stessa forma, non potrà mai raggiungere la vera scienza oratoria (οὐ ποτ' ἔσται τεχνικὸς λόγων πέρι), per quanto è consentito ad un uomo.

Si noti la caratteristica ambiguità con cui Platone parla di *logoi*, in cui si vede sia il superficiale riferimento all'arte oratoria sia il più profondo riferimento al *logos* come modo in cui si manifesta la verità filosofica. È la stessa ambiguità, d'altra parte, che può sviare il lettore superficiale, e fargli credere che Platone, descrivendo la corretta arte di far discorsi, stia parlando solo della retorica governata dalla filosofia, e non della filosofia stessa. Ma quest'ambiguità, come presto vedremo, verrà risolta quasi con un *coup de théâtre* proprio nell'ultima pagina del dialogo.

2. La parte finale del Fedro: retorica, dialettica e scrittura

Terminata questa sezione, viene finalmente introdotto il celebre tema della scrittura. Esso si inquadra in modo perfetto con l'ordine di idee che è stato svolto finora. Nel passo 257c, cioè subito dopo il secondo discorso di Socrate, Fedro aveva menzionato il biasimo rivolto a Lisia da un anonimo politico, incentrato sul fatto che questi fosse solo un logografo, cioè uno «scrittore di discorsi». Socrate aveva rilevato, di rimando, che lo scrivere discorsi in sé e per sé non può essere considerato un male: il vero male consiste infatti nello scrivere in modo vergognoso e brutto (258d). Muovendo da questa indicazione, l'indagine ha cercato poi di stabilire quali siano le condizioni che rendono buono e bello un discorso, prescindendo dal fatto che si tratti di un discorso orale o di un discorso scritto. Ora l'analisi può tornare del tutto naturalmente ad occuparsi dei discorsi scritti, per mostrare quali siano le conseguenze, in rapporto a questo specifico genere di discorsi, delle conclusioni sopra raggiunte.

Per valutare la bontà dei discorsi scritti Platone, con un procedimento da lui spesso usato per sottolineare l'importanza di ciò che vuol dire, mette in bocca a Socrate un mito. Si racconta di un dio, Theuth, che viveva a Naucrati in Egitto, sotto il regno di Thamous, il quale

si presentò un giorno alla reggia di Tebe per mostrare al sovrano le sue invenzioni, persuaso che fosse utile farle conoscere a tutti gli egiziani. Fra le varie invenzioni di Theuth, che il re Thamous valutò in modo negativo o positivo a seconda dei casi, c'era anche l'arte della scrittura. Per illustrare il valore della sua scoperta Theuth disse al re che la scrittura avrebbe reso gli egiziani più sapienti e meglio capaci di ricordare: infatti essa è stata inventata per la memoria e per la sapienza. Ma Thamous fu di tutt'altro avviso. La scrittura, egli disse, avrà l'effetto negativo di indebolire la memoria per la mancanza di esercizio (275a):

Infatti, affidandosi completamente alla scrittura, dall'esterno sotto l'azione di segni estranei, non dall'intimo, spontaneamente, evocheranno i ricordi. Non della memoria, dunque, ma di un richiamo mnemonico hai inventato il rimedio.

Thamous istituisce qui una differenza, apparentemente molto sottile, fra la «memoria» o «ricordo» (μνήμη) e il «richiamo mnemonico» (ὑπόμνησις). Si tratta di una distinzione importante. Il ricordo, come è noto a quanti conoscono il *Menone* e il *Fedone*, ma come si ricava anche dal mito dei cavalli alati presente nel *Fedro*, è il vero e unico modo in cui per Platone si attua la conoscenza propriamente detta. La scrittura, dichiara Thamous, può aiutare a rammemorare materialmente un contenuto, ma non è assolutamente in grado di provocare questo particolare tipo di conoscenza/ricordo¹⁴. Esso consiste in effetti in un moto interiore, mediante il quale l'anima può richiamare ricordi o conoscenze già presenti al suo interno.

La possibilità di una conoscenza/ricordo che si sviluppa interamente nell'anima è attestata, con coincidenza veramente significativa, anche in un importante passo del *Filebo* (34bc):

Socrate: – Quando l'anima in se stessa, da sola (αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ), senza il corpo, recupera nella massima misura possibile quelle affezioni che una volta provava insieme con il corpo, allora possiamo dire che ha reminiscenza (ἀναμνησκεισθαι). Non è vero? Protarco: – Senza dubbio. Socrate: – E certo quando dopo aver perduto il ricordo di una sensazione o anche di una

¹⁴ Ritenere, con Stefanini (1991, (II), p. 48) che μνήμη e ὑπόμνησις siano due sinonimi rappresenta perciò un grave fraintendimento delle intenzioni di Platone.

conoscenza, ne riprende possesso da sola dentro di sé (ἀναπόληση πάλιν αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ), noi chiamiamo tutte queste cose reminiscenze [e ricordi] (ἀναμνήσεις [καὶ μνήμας])¹⁵.

Il contesto in cui questo brano del *Filebo* si colloca è indubbiamente diverso da quello del *Fedro*: nel *Filebo* il problema è quello di stabilire che l'anima ha delle affezioni indipendenti dal corpo, mentre nel *Fedro* il problema è quello di distinguere il sapere dell'anima (cioè l'unico vero sapere) dal sapere presunto consegnato ai testi. Ma in entrambi i passi vi è la stessa definizione della reminiscenza come attività indipendente propria dell'anima, che l'anima è capace di sviluppare in modo spontaneo, da sola chiusa in se stessa. Alle sensazioni di cui si parla nel *Filebo* corrisponde nel *Fedro* il testo scritto. Né le une né l'altro, se l'anima non collabora con atti suoi propri, sarebbero capaci di suscitavi l'anamnesi. Essi possono tuttavia svolgere un'importante ed efficace funzione di stimolo, di segno rammemorativo (ὑπόμνησις). Anche in questo caso la scrittura e la sensazione sono significativamente analoghe. Così come la presenza di determinate sensazioni offre lo stimolo, secondo quanto si legge nel *Fedone* (73c sgg.), per superare l'oblio che ottenebra l'anima incarnata, anche un testo scritto può realizzare lo stesso obiettivo. È però evidente che il richiamo materiale di frasi o proposizioni, così come è offerto da un testo scritto, non è ancora vera memoria e vera conoscenza se il soggetto che ricorda non recupera, insieme alle parole, anche la persuasione interiore che possedeva una volta: se esso cioè non sviluppa un atto spontaneo di 'ri-conoscimento'. Se in effetti la conoscenza è ricordo, non può che essere un'esperienza individuale: nessuno può ricordare una cosa al posto di un altro¹⁶. Ecco la ragione per cui Thamous può dire che chi impara dalla scrittura accumula solo

¹⁵ Seguo, con modifiche mie, la traduzione di Pucci. L'espressione καὶ μνήμας (BTW) appare difficile da mantenere, considerando che in base a 34b2 Socrate sta qui spiegando la differenza tra ἀνάμνησις e μνήμη. Per tale motivo Diès (1947) legge οὐ μνήμας. Questo problema ha in ogni caso un'influenza marginale su ciò che stiamo dicendo.

¹⁶ È opinione assai diffusa che Platone o non abbia preso sul serio fin dall'inizio la teoria della reminiscenza (cfr. Wieland 1982, p. 249: se conoscere è veramente ricordare, la conoscenza prima sarà a sua volta ricordo, e così all'infinito) o che l'abbia successivamente abbandonata, in favore di altri metodi, dopo averne ben visto i difetti (cfr. ad es. Robin 1968, p. 62). Esemplare in proposito Sayre 1983,

erudizione e sapere apparente, e dunque in un certo senso non impara nulla¹⁷.

È chiaro perciò che i tubinghesi, quando insistono senza ulteriori precisazioni sul valore ipomnematoico¹⁸ della scrittura, non chiariscono fino in fondo i termini del problema. Secondo la loro tesi vi sarebbe una contrapposizione fra il discorso scritto, che ha natura puramente rammemorativa, e il discorso orale, che avrebbe invece la capacità di comunicare la conoscenza, di trasmettere il sapere. La funzione del discorso scritto sarebbe appunto quella di riportare alla memoria questo sapere acquisito oralmente. Socrate in effetti afferma, in 275cd, che chi crede di tramandare una conoscenza (*technè*) con la scrittura si sbaglia di grosso, perché i discorsi scritti hanno solo la funzione di richiamo per chi già sa. Ma il lettore che ha ben capito le parole di Thamous, e in generale tutta la parte centrale del *Fedro*, è consapevole che questo sapere non è affatto un discorso o una dottrina orale, ma un attributo dell'anima. Una dottrina non diviene mai, in effetti, un sapere se non si converte in persuasione dell'anima, cosicché qualunque passaggio da un testo ad un altro, da un mezzo di

pp. 188 sgg.; *contra* cfr. Moline 1988 (cfr. anche la replica di Sayre nel medesimo volume e poi ancora Sayre 1992, p. 235). Sempre *contra*, cfr. Tarrant 1990, pp. 26-27. Questa controversia è alimentata dal differente significato che si attribuisce di volta in volta alla reminiscenza. Se limitiamo tale significato all'ipotesi che la conoscenza è un lavoro di risalita che si svolge tutto all'interno dell'anima, allora è lecito dire che la reminiscenza non viene mai sostituita da nessun diverso e più diretto metodo (ad esempio, come vorrebbe Sayre, il metodo prima ipotetico e poi dialettico). Qualunque sia il metodo materialmente usato, resta sempre vero che la conoscenza non può mai essere semplicemente versata in un altro, senza il suo concorso spontaneo. Prova ne sia proprio il *Fedro*, in cui la reminiscenza, se vista sotto il profilo essenziale ora indicato, è indubbiamente presente, in piena simbiosi con il metodo dialettico stesso.

¹⁷ La differenza tra *μνήμη* ed *ὑπόμνησις* è stata acutamente messa a fuoco anche da Derrida nel suo celebre saggio (1972, pp. 140-144; 164 sgg.). Derrida ritiene però che questa differenza, a ben guardare, si riduca fino a un «limite più che sottile, appena percettibile» (p. 143). Ma questa è una ipotesi teoretica. Platone cercherebbe senza successo di istituire una differenza: col che si dimostra, implicitamente, che non v'è nulla di anteriore al linguaggio (ciò che è scritto nell'anima è pur sempre un testo). Torneremo a parlare di questo problema quando discuteremo l'interpretazione ermeneutica di Platone.

¹⁸ Questa funzione della parola scritta è affermata da Platone, oltre che nei noti passi del *Fedro*, anche in *Leg.* 890e. Cfr. anche 957c sgg. Cfr. Krämer 1980, pp. 19-20; Erler 1987, *passim* cerca di attribuire un significato ipomnematoico anche ai primi dialoghi.

comunicazione ad un altro, è ancora del tutto irrilevante rispetto al sapere. Il sapere può scaturire, per Platone, solo da quel moto interiore di ricordo (oppure, in termini più moderni, di riconoscimento), mediante il quale l'anima, dal di dentro, dice di sì a se stessa. Questo dir di sì corrisponde al momento in cui, come si legge nella *VII Lettera*, il lungo sfregamento ha prodotto la scintilla (344bc e 341cd). La differenza fondamentale stabilita dal *Fedro* non è dunque quella fra discorso scritto e discorso orale, ma fra il sapere dell'anima e i discorsi in generale. Non v'è nessun discorso, né orale né scritto, che possa supplire al moto spontaneo di risalita dell'anima verso se stessa, alla dialettica interiore mediante la quale l'anima recupera conoscenze che sono soltanto sue¹⁹. La differenza fra logografi e scrittori di vario genere e il filosofo consiste dunque nel fatto che il primo pone l'anima al servizio dei discorsi, e ritiene di vivere spiritualmente in primo luogo e soprattutto nei discorsi che produce, mentre il secondo pone i discorsi al servizio dell'anima, e sa che i discorsi sono pur sempre il riflesso parziale del sapere dell'anima²⁰.

Questo motivo spiega a sua volta, senza che le circostanze storiche giochino un ruolo veramente essenziale²¹, la diffidenza di Platone verso la scrittura. Poiché infatti l'unico vero sapere è il sapere che è

¹⁹ Molto bene ha scritto in proposito Gill: «each learner must win such knowledge for herself, through participation in dialectic» (1992, p. 157; cfr. anche p. 165). Cfr. anche Wieland 1982, p. 19; Niehues-Pröbsting 1987, pp. 199-299. Che per Platone la conoscenza fosse un'operazione di questo genere si ricava anche da *Theaet.* 187a, dove Socrate, dopo aver scartato la tesi secondo cui la conoscenza è sensazione, stabilisce che la conoscenza andrà ricercata «in quell'altro processo, qualunque nome esso abbia, quando l'anima si affatica da sé sola essa stessa (αὐτὴ καθ'αὐτήν: si noti la corrispondenza con *Phileb.* 34bc) intorno a ciò che è».

²⁰ In un articolo apparso sul *Corriere della sera* (1991) Severino ha succintamente proposto, contro l'interpretazione esoterica, proprio questa tesi: «Quando scrive [sc. Platone] "Su queste cose non c'è un mio scritto, né ci sarà mai" egli intende dire che nessuno scritto, nemmeno il migliore, può essere la verità che è presente nell'anima». La risposta di Reale (1992, pp. 225 sgg.), che vorrebbe spostare tutta la questione dal piano teoretico a quello storico (Platone reagisce a un determinato modo, corrente ai suoi tempi, di considerare lo scritto), è inefficace. In effetti la reazione platonica a quel modo di considerare lo scritto è mediata dall'incapacità di rispondere, alle spalle della quale agisce proprio il motivo addotto da Severino: la verità è presente nell'anima (che sa rispondere) e non nei testi.

²¹ Indagini di questo genere sono state svolte un po' da tutti i tubinghesi. Una attenzione specifica vi ha dedicato Erler nei primi capitoli del suo libro (1987). Cfr. anche Kullmann 1991.

nell'anima, il criterio per stabilire il valore relativo dei discorsi risiede nella maggiore o minore incidenza che un discorso riesce ad ottenere su questo terreno, la maggiore o minore attività di 'sfregamento' che un discorso, non potendo trasmettere direttamente il fuoco, può esercitare sull'anima. Platone sottolinea esplicitamente il fatto che nessun discorso può considerarsi composto in modo scientifico (cioè con *techne*) se non tiene conto, nella massima misura possibile, di questo vincolo persuasivo²². Singolarmente inefficaci, sotto questo profilo, sono i discorsi scritti. In effetti chi scrive non può, per principio, ottemperare alla condizione prima che rende bello e buono un discorso, cioè l'esigenza di adattare la conoscenza della cosa di cui si parla all'anima specifica a cui ci si rivolge, per condurla in modo 'scientifico' alla persuasione. Il discorso scritto è un oggetto sempre identico a sé, del tutto impersonale, che si rivolge, senza distinzioni e senza modificarsi mai, a un destinatario per lo più sconosciuto. Perciò questo discorso, incapace di seguire le pieghe sottili che caratterizzano individualmente le anime, sarà infinitamente meno efficace, in rapporto al discorso orale, nel favorire quel moto di ricordo o di riconoscimento interiore in cui consiste, come abbiamo visto, la conoscenza.

L'inefficacia della scrittura riguardo l'obiettivo della persuasione è puntualizzata da Platone nel celebre brano, che abbiamo già menzionato nel capitolo precedente, in cui i discorsi scritti vengono paragonati alle figure dipinte (275de). L'impressione che scritti e dipinti possano parlare come esseri pensanti è del tutto illusoria, perché

²² David Roochnik (1991, pp. 190-191) ritiene che per Platone il mondo umano non sia fatto di oggetti determinati e stabili, governati dalla *τέχνη*, per il buon motivo che gli uomini non sono appunto oggetti di questo genere. Ora, in primo luogo bisogna osservare che la mancata stabilità della conoscenza per Platone non dipende solo dalla mobilità dell'uomo come *oggetto* di conoscenza, ma anche e soprattutto dalla differenza fra la dimensione temporale dell'uomo, *soggetto* di conoscenza, e l'intemporalità delle idee, a cui quella conoscenza dovrebbe rivolgersi. Roochnik non tiene conto a sufficienza, in secondo luogo, dei tentativi che Platone sviluppa nel *Fedro* per ampliare il concetto di *τέχνη* al di là del puro significato scientifico, fino a farle comprendere anche la persuasione (la stessa incomprendimento v'è in Griswold 1986, p. 185 sgg.). Questo motivo è stato recentemente sottolineato da Tordesillas (1992, cfr. in part. p. 86), il quale ha ben visto che il *kairos*, la capacità di adattamento, è parte integrante della retorica/dialettica che aveva in mente Platone. Cfr. anche Murray 1990, p. 24.

se qualcuno pone loro delle domande, rimangono chiusi nel più assoluto silenzio. Ed è evidente che la capacità di rispondere alle domande è requisito essenziale di una comunicazione che voglia essere persuasiva.

A dire il vero in questo brano il discorso scritto viene criticato anche per altri due motivi: esso si rivolge indiscriminatamente a tutti, e non sa scegliere a chi parlare e a chi no; inoltre non può difendersi da solo, e deve attendere soccorso da chi l'ha scritto qualora venga frainteso. La seconda di queste critiche sembra alludere a un rifiuto da parte di Platone di comunicare a tutti il suo pensiero, e dunque avvalorare la tesi della scuola di Tubinga: come abbiamo visto sopra Krämer ritiene che capacità di selezionare i destinatari giochi nella critica platonica alla scrittura un ruolo «vorrangig und primär» in rapporto alla «Hilfeleistung»²³.

Diciamo subito, a questo proposito, che non vi è nulla di scandaloso nel ritenere che Platone intendesse preliminarmente escludere dalla filosofia un certo genere di destinatari: ciò non solo viene detto in modo esplicito nella *VII Lettera* (344ab), ma si ricava anche dalla *Repubblica*, dove la classe dei filosofi è accuratamente distinta dalla classe dei produttori e anche da quella dei guardiani. È vero però che non sembra questo il problema principale di cui si occupa il *Fedro*. Il dialogo, come abbiamo visto nella breve analisi proposta sopra, si interessa soprattutto del modo corretto di comunicare il vero *nei casi in cui si ammette che ciò possa essere fatto*. Lo «Schweigen» di cui parla Krämer è semplicemente il caso limite (il 'grado zero') di una comunicazione che deve sempre essere commisurata sulle qualità del destinatario (della sua anima). La diffidenza verso la divulgazione non costituisce, in altre parole, il motivo principale della critica platonica alla scrittura. Tale diffidenza deve essere inserita, al contrario, in un contesto più ampio, determinato dal nesso che esiste fra verità e persuasione. Platone ritiene, e lo afferma con forza nel *Fedro*, che la filosofia debba essere persuasiva, e che dunque il filosofo debba adattare il suo discorso all'anima che lo riceve. Nel quadro di questi modi di adattamento, che hanno per fine la persuasione, c'è anche il silenzio, che non dipende dal desiderio di nascondere la verità, ma dalla consapevolezza che la parola sarebbe inutile o addirittura dan-

²³ Krämer 1989, p. 60.

nosa ai fini della persuasione. Né esistono, d'altra parte, seri indizi per ritenere che il silenzio del filosofo debba essere necessariamente collegato, come vorrebbero i tubinghesi, a particolari e precise dottrine metafisiche che solo il filosofo conosce²⁴.

Le caratteristiche negative del discorso statico e morto, che lo scritto rappresenta in modo emblematico, fanno risaltare per contrapposizione le caratteristiche del vero discorso, molto più efficace e migliore del primo. Tale è il discorso capace di modificarsi attivamente di fronte a chi lo recepisce, «capace di sostenere la propria difesa, abile nel parlare e nel tacere con chi bisogna». Fedro ha ben capito, questa volta, di che cosa si tratta: si parla del discorso «di chi sa, vivente e animato», di cui lo scritto costituisce una semplice immagine (276a). Né Socrate né Fedro alludono in modo esplicito al discorso orale. E con ragione. Platone non vuole certo dire che ogni discorso, purché orale o comunque aperto alla facoltà di interrogare, sia efficace e buono solo per questo. Egli vuole piuttosto mostrare che l'apertura al dialogo è condizione indispensabile, ma non sufficiente, affinché un discorso sia buono. Di conseguenza ben si comprende perché Platone sia molto più deciso nel biasimare il discorso scritto, in cui tale condizione non può comunque essere ottemperata, che nel lodare il discorso orale, la cui bontà deve in ogni caso essere valutata con altri criteri²⁵.

Per chiarire la natura del discorso veramente efficace Socrate si serve, come in altri casi, di una metafora. Era costume degli ateniesi, durante le feste in onore di Adone che cadevano nel cuor dell'estate, far crescere in modo rapido quanto effimero delle pianticelle dentro vasi o cestini. Si trattava, evidentemente, di coltivazioni non destinate a produrre frutti duraturi. Orbene, prosegue Socrate, quale agricoltore spargerebbe la sua semente nei «giardinetti di Adone»? Poiché mira ovviamente a un raccolto di tutt'altra natura, il vero contadino spargerà il suo seme nel terreno adatto e secondo le regole del-

²⁴ Anche il brano della *VII Lettera* ora citato sembra alludere non già all'elevatezza 'metafisica' dei contenuti rivelabili, ma a mancanze puramente intellettuali (la povertà di memoria) e morali.

²⁵ Jürss (1991, p. 176) ha paragonato i due discorsi di cui parla Socrate in *Phaedr.* 276a alla nota dissociazione paolina fra la lettera e lo spirito della legge. È questo uno dei numerosi esempi di spiegazione generica, che non coglie il vero nocciolo del problema (l'interesse di Platone per la persuasione), e contro cui i tubinghesi hanno potuto scagliarsi senza fatica.

l'arte agricola. Allo stesso modo si comporterà anche chi ha conoscenza «del giusto, del bello e del buono». Se costui seminasse il suo sapere con l'inchiostro della scrittura sarebbe come se lo scrivesse sull'acqua, perché i suoi discorsi, incapaci di difendere se stessi, non sarebbero in grado di dare alcun frutto. Perciò la scrittura, proprio come l'effimera agricoltura dei «giardinetti di Adone», verrà coltivata solo per diletto, o al massimo per rinverdire durante la vecchiaia i ricordi della gioventù (276b-d).

La vera attività filosofica si sviluppa per Platone in modi ben più seri che non queste ingenue ricreazioni culturali. L'occupazione fra tutte più bella è quella di chi, esperto dell'arte dialettica, venga a contatto con l'anima adatta, e sia in grado di piantarvi discorsi non effimeri, né votati al diletto, ma capaci di resistere a lungo soccorrendo se stessi e chi li ha piantati. Discorsi di questo genere non rimarranno sterili (277a):

dotati di un germe dal quale altri discorsi nasceranno in altre anime [...], capaci di rendere questo processo eternamente immortale e di condurre chi li possiede al più alto grado di felicità, per quanto è concesso agli umani.

La differenza fra i due tipi di discorso è chiara: a un discorso effimero, che si esaurisce in una brillante fiammata o in una repentina ma fragile fioritura, Platone contrappone il discorso che sa germogliare, che sa replicarsi infinite volte in altri terreni. In ciò consiste appunto la vitalità di un discorso: nella sua capacità di riprodursi, di persuadere in modo efficace uomini nuovi e diversi, adattandosi di volta in volta alla natura della loro anima.

Platone definisce questa caratteristica, sulla quale ritorna con significativa insistenza, come la «capacità di venire in soccorso a se stesso». È chiaro, come già abbiamo osservato nel primo capitolo, che Platone non intende qui riferirsi a un discorso in quanto tale, ma alla mobilità della situazione orale, in cui l'autore del discorso può adattare le sue parole all'anima che ha di fronte. Che questa sia la vera intenzione di Platone risulta chiaro da ciò che segue. Un discorso ben fatto, ripete ancora una volta Socrate (277c), comporta la conoscenza dialettica, cioè analitica e sintetica, tanto della cosa quanto dell'anima. La necessità di conoscere l'anima impone al discorso l'obbligo di tener conto delle caratteristiche individuali, così da essere in grado di offrire

a un'anima complessa discorsi complessi e capaci di tutte le risonanze, a

un'anima semplice discorsi semplici.

Rimane così confermato che la diffidenza verso il discorso scritto non deriva da un rifiuto antiilluministico della divulgazione. Platone riconosce che esistono anime semplici, cui è possibile e conveniente fare discorsi semplici. Il problema dello scritto consiste piuttosto nella sua incapacità di armonizzare anime e discorsi.

Sulla base di quanto ora stabilito Platone si sente in grado di lanciare un severo ammonimento a Lisia e a tutti quelli che scrissero o scriveranno discorsi. Scrivano pure, se ne hanno voglia. Non per questo meriteranno il nostro biasimo. Saranno da biasimare piuttosto se ritengono o riterranno che i loro scritti contengano cose di chissà quale valore e verità. Il vero autore di discorsi, l'uomo che, a detta di Socrate, sia lui sia Fedro vorrebbero diventare (e che verrà più avanti esplicitamente definito filosofo), ha verso la scrittura un atteggiamento del tutto differente. Tale atteggiamento, come si legge nel lungo ed elaborato periodo che va da 277e a 278b, si articola in una serie di punti diversi ma tutti collegati al medesimo tema.

Il filosofo è colui che ritiene, in primo luogo, che in qualunque scritto sia presente molta parte di scherzo, indipendentemente dall'argomento trattato. Egli pensa che questo valga in particolare (277e-278a) per

i canti pronunciati dai rapsodi, tesi solo a persuadere senza indagine e insegnamento; e ritiene inoltre che i discorsi migliori siano in realtà quelli volti a stimolare il ricordo di chi già sa, e crede che siano chiari, completi e degni di attenzione solo i discorsi tenuti per l'insegnamento o pronunciati in vista dell'istruzione – discorsi scritti veramente nell'anima intorno al giusto, al bello e al bene; colui, infine, che ritiene tali discorsi come figli legittimi suoi propri, in primo luogo quelli che ha scoperto presenti dentro di sé, e in secondo luogo tutti gli altri, figli e fratelli insieme del primo, che sono nati nelle altre anime secondo il merito di ciascuna.

Su questo passo hanno insistito con particolare vigore gli interpreti esoterici (ad esempio Gaiser²⁶), con lo scopo di separare la filosofia retorico/propedeutica, che compare negli scritti platonici, dalle

²⁶ Gaiser 1984, pp. 77-101, *passim* nel capitolo dedicato al *Fedro*. Cfr. anche Erler 1987, p. 87.

dottrine ultime e conclusive, che venivano esposte solo oralmente²⁷. In realtà questa netta dissociazione non ha motivo di esistere. In primo luogo non risulta che nel brano del *Fedro* ora citato Platone attribuisca in particolare allo scritto il solo scopo di persuadere²⁸. Ma soprattutto bisogna notare che la critica di Platone si rivolge non già alla persuasione in quanto tale, bensì a quegli autori di testi (orali o scritti che siano) che intendono solo produrre una convinzione in chi ascolta o legge, con qualunque mezzo. Il passo non intende affatto istituire, in altre parole, una contrapposizione fra discorsi 'doxastici', miranti alla persuasione, e discorsi 'epistemici', cioè intrinsecamente veri. Non a caso Socrate parla di *logoi* διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῶ ὄντι γραφομένοις ἐν τῇ ψυχῇ (278a2-3). Nel determinare le caratteristiche di un buon discorso Platone non parla solo del suo contenuto (il giusto, il bello, ecc.), ma si concentra in modo particolare sul soggetto (o, in termini più platonici, sull'anima), e sull'atto con cui il soggetto si appropria di un determinato contenuto conoscitivo. È ovvio che entrambi questi aspetti non solo non si oppongono alla persuasione, ma anzi ne hanno assoluto bisogno, nella misura in cui qualunque acquisto di conoscenza esiste e si manifesta solo nel consenso, nella convinzione di chi la acquista (solo allora si può dire che un discorso è «scritto nell'anima»). Ecco perché il dialogo muove, soprattutto nelle ultime pagine, verso una progressiva identificazione del retore e del filosofo, verso una conoscenza che deve essere sempre anche persuasiva²⁹. Insegnamento e persuasione, filosofia e retorica si trovano, insomma, sullo stesso piano (cfr. 277c), mentre ogni contrapposizione non è che il risultato di un'erronea concezione di almeno una delle due.

Ma il passo sopra trascritto è interessante anche sotto altri profi-

²⁷ Cfr. Gaiser 1959, p. 15.

²⁸ Cfr. Cerri 1991, pp. 98-99.

²⁹ La centralità del motivo della persuasione nell'ultima parte del *Fedro* è stata ben vista anche da Carchia (1990, p. 14), che però intende la persuasione non già come il semplice fatto della «convinzione», ma come momento prerazionale e antimetafisico, capace di conciliare ragione e passione in una unità anteriore al costituirsi della logica. Si finisce così per prestare a Platone motivi irrazionalistici che gli sono fondamentalmente estranei; né è certo un caso che come modello esemplare di questa *peithó* Carchia metta in causa una poco plausibile interpretazione della morte di Socrate come fuga dal mondo (tale sarebbe per Platone il vero significato della filosofia), coraggioso e gratuito sacrificio (pp. 16-17).

li. Abbiamo già visto sopra che la funzione ipomnematica della scrittura non evoca affatto, in negativo, discorsi o dottrine orali, ma indica piuttosto che la conoscenza è scritta nell'anima. Questa tesi trova ora una puntuale conferma nelle parole con le quali Socrate descrive i 'discorsi' veramente filosofici. Sono questi indubbiamente i discorsi che vertono intorno ai valori più alti come il giusto, il bello e il buono (e qui si può vedere un proseguimento della polemica contro una certa retorica, che si accontentava di mostrare valori apparenti). Ma soprattutto sono i discorsi che «veramente sono scritti nell'anima» (τῶ ὄντι γραφομένοις ἐν τῇ ψυχῇ). La traccia di questo discorso scritto nell'anima viene poi dipanata, in modo accurato, secondo le due prospettive della μάθησις e della δίδασξις. Come c'è un discorso che l'anima scopre dentro se stessa, e che produce la μάθησις attraverso il recupero della μνήμη, così c'è anche un discorso che un'anima rivolge ad un'altra, con lo scopo di sollecitare in essa l'attuazione del medesimo cammino: tale è la δίδασξις.

Per chi non conosce a fondo la struttura letteraria e lessicale dell'opera di Platone potrebbe essere sorprendente notare come l'autore, nell'apparente discorsività dell'insieme, rispetti anche nei minimi particolari linguistici il modulo verbale che ha scelto. Abbiamo in questo caso a che fare con la metafora della generazione. Il vero autore di discorsi è paragonato ad un padre, e i discorsi ai figli: allo stesso modo in cui un padre sa che non tutti i suoi figli sono legittimi, anche l'autore considera come suoi veri figli solo alcuni dei suoi discorsi. Da questi primi discorsi nascono a loro volta altri discorsi in altre anime, che sono figli e fratelli dei primi. Perché Platone dice «figli e fratelli»? Non sono parole casuali, dettate da una generica intenzione decorativa. Platone vuol dire che in un senso tali discorsi sono figli dei primi, stimolati dalla δίδασξις che questi ultimi sono riusciti a produrre; ma in un altro senso sono fratelli dei primi, e da essi indipendenti, nella misura in cui nessuna δίδασξις è automaticamente efficace a produrre la μάθησις. Si tratta pur sempre di una figliazione indiretta, che non risponde alla struttura apodittica di causa ed effetto. Nell'anima del discente deve nascere, con moto spontaneo, un discorso fratello del primo, autonomo e libero, al quale il primo può contribuire solo con l'efficacia dello stimolo.

Nella struttura ora delineata non è difficile riconoscere la medesima fenomenologia del rapporto amoroso, descritta da Socrate nel suo secondo discorso. Il momento della μάθησις, cioè il momento in

cui l'uomo scopre un certo 'discorso' dentro di sé, corrisponde all'atto solitario di reminiscenza con cui il filosofo nell'amore delle cose belle scopre la traccia che lo conduce al ricordo della bellezza che la sua anima ha intravisto prima di nascere. Questo è l'aspetto dell'eros che Platone ha sottolineato in modo particolare nel *Simposio*. Il momento della διδασκαλία, cioè della trasmissione di questo sapere ad altri, corrisponde al momento in cui il filosofo-innamorato vuole condurre l'anima del suo amato a compiere dentro di sé la sua stessa scoperta. E come la trasmissione dell'amore è un atto vischioso, che richiede un attivo concorso di chi è amato³⁰, così la trasmissione del sapere non è cosa facile, e non può realizzarsi con l'ascolto di un discorso o la lettura di un testo. Chi vuole veramente insegnare, così come chi vuole farsi amare, deve conoscere bene l'anima di colui al quale si rivolge, per poter intervenire nei modi e nei punti giusti e suscitare un consenso che per definizione non può essere forzato³¹.

In questo modo si può scorgere la ragione per cui il dialogo filosofico di Platone è sempre un *Gespräch unter Ungleichem*. Su questo motivo ha insistito soprattutto Szlezák, con il duplice scopo di mostrare che il dialogo platonico da un lato non ha nulla che fare con la concezione moderna del dialogo, inteso come luogo aperto in cui intervengono, in modo democratico e paritario, più interlocutori, dall'altro presuppone, proprio per la sua struttura asimmetrica, una dottrina esoterica di cui solo il personaggio privilegiato dispone. L'interpretazione che abbiamo proposto ci permette di spiegare l'asimmetria del dialogo platonico senza mettere in causa la consapevole reticenza dell'autore. Poiché il sapere filosofico accade all'interno dell'anima singola, che da sola deve maturare una μάθησις che si esprime nella persuasione, la conquista della verità non può certo accadere attraverso il dialogo 'democratico' di due persone le quali, partendo da una base di ignoranza comune raggiungano risultati condivisibili. Se in effetti entrambi i dialoganti partono da una situazione di non sapere, il dialogo in quanto tale non è di grande aiuto³². Tale, si potrebbe supporre, era il dialogo socratico nella sua forma pura (cioè considerando genuine le socratiche professioni di ignoran-

³⁰ Cfr. *Phaedr.* 255a sgg.

³¹ Cfr. Roochnik 1991, p. 166.

³² Griswold (1986, p. 225), che rimanda a un'altra più ampia trattazione dello

za). Il vero dialogo filosofico si attua invece fra un interlocutore in atto di ricerca e uno che è già persuaso, e conosce i mezzi più adatti per stimolare in altri la medesima sua persuasione. La stessa cosa vale anche per il rapporto amoroso, che Platone intende appunto come una 'pederastia filosofica', cioè come relazione fra *Ungleichen*. Non per questo però la disuguaglianza significa, come vorrebbero i tuinghesi, la semplice trasmissione del sapere, mediante *logoi* orali, da chi già lo possiede a chi ne è privo. La struttura della μάθησις secondo Platone esclude per principio, in effetti, proprio l'ipotesi che la comunicazione del vero possa avvenire attraverso questo meccanico lavoro di trasmissione, quasi si trattasse semplicemente di riempire un vaso.

La conclusione di quanto ora detto potrebbe anche sembrare paradossale. Si può dire che il vero discorso, nel senso materiale dell'espressione, è un discorso che non esiste. Esso si trova in effetti nascosto nell'anima, e il suo scopo finale è quello di replicarsi in altre anime, e così all'infinito. Nel mezzo di questo percorso, cioè fra un'anima e l'altra, stanno tutti i discorsi realmente esistenti, scritti o pronunciati che siano. Lo scopo del *Fedro* non è né quello di dimostrare che tutti questi discorsi siano inutili o falsi, né che solo alcuni di essi contengano la verità. La critica platonica alla scrittura nasconde, insomma, quello che Königshausen ha chiamato «ein prinziptheoretisches Problem», cioè il fatto che la verità è un attributo dell'anima e non dei discorsi³³. I tuinghesi evitano con destrezza di riconoscere questo punto, e sostituiscono al «discorso scritto nell'anima» il «discorso orale», riuscendo così a leggere le indicazioni offerte dal *Fedro* come un rimando alle *dottrine* non scritte consegnateci dalla tradizione indiretta. Ma i discorsi orali sono scritti nell'anima altret-

stesso tema (1988), ritiene che l'asimmetria di piani comune a tutti i dialoghi platonici non abbia un significato pregnante, e che Platone non potrebbe non includere la conversazione filosofica fra uguali (in un senso che comunque Griswold distingue accuratamente da quello di Richard Rorty) nel suo modello di dialogo. In realtà per Platone questo tipo di dialogo non avrebbe nessuna utilità. Il dialogo è infatti per lui l'unico modo in cui la verità può essere trasmessa, ma non è certo in grado di produrla, né dunque può svolgere in quanto tale una funzione di controllo (questo è il senso che gli attribuisce Griswold). Platone non ritiene affatto che la qualità del conoscere migliori, o in qualche modo si modifichi, una volta espressa col mezzo del dialogo. L'uso del dialogo, che è strumento di persuasione, dipende semplicemente dal fatto che la verità si manifesta nell'anima.

³³ Königshausen 1989, *passim*.

tanto poco quanto i discorsi scritti sulla carta³⁴: il discorso scritto è solo il discorso relativamente più lontano dal vero, poiché concepito per avere una vita e un contenuto di verità indipendente dall'anima che l'ha creato, che diviene in tal modo materialmente incapace di soccorrerlo. Scopo del *Fedro*, come ben si comprende dall'invito che Socrate rivolge a Lisia in 277d, è quello di ripristinare, contro tutti i moduli letterari che in un modo qualsiasi rendono fisso un discorso o una dottrina, il rapporto funzionale, di asservimento, che sempre deve sussistere fra un vero discorso e la persuasione dell'anima. Quest'intima e profonda persuasione deve essere per Platone la fonte e al tempo stesso l'obiettivo di ogni discorso.

3. Il significato del Fedro

La centralità filosofica del motivo dell'anima e della persuasione ad essa relativa permette di capire il duplice atteggiamento di Platone, in parte negativo e in parte positivo, di fronte alla retorica e alla persuasione, e dunque di impostare in modo corretto il problema del significato del *Fedro*: permette di capire, in particolare, che cosa abbia a che fare la descrizione del filosofo e della filosofia con la critica serrata della retorica corrente. Fino a 274b Socrate ha stabilito, contro tutte le ipotesi alternative, che solo il filosofo è in grado di persuadere, e dunque che la vera retorica è la filosofia. Ma da lì in avanti la dialettica in senso stretto gioca il ruolo di comparsa e sono invece dettagliatamente descritte le forme corrette di psicagogia. Platone vuole così mostrare che non solo la dialettica è parte integrante della retorica, ma anche che la retorica, cioè la forma corretta del persuadere, è parte integrante della filosofia. La critica della scrittura che compare nelle ultime pagine non fa che completare in modo logico e coerente il quadro ora descritto, puntualizzando con chiarezza quell' 'unità del *Fedro*' a lungo cercata, e che i tubinghesi riescono per la verità a dimostrare ancor meno degli altri³⁵. Se in effetti, come ritengono questi studiosi, la lunga analisi della retorica fino ad ora con-

³⁴ Né si capisce perché il discorso scritto nell'anima sarebbe esprimibile solo oralmente (Krämer 1988, p. 427).

³⁵ Cfr. Szlezák 1991 (1), p. 66.

dotta avesse unicamente lo scopo di dimostrare che la retorica, se vuole essere una buona retorica, deve presupporre la conoscenza filosofica³⁶, la critica della scrittura che chiude il dialogo rimarrebbe sostanzialmente irrelata a quanto detto in precedenza. Non è forse vero, in effetti, che esistono forme di scrittura non retoriche? Se l'intento di Platone fosse stato quello di mostrare nel *Fedro* che la verità si può comunicare solo oralmente, perché perseguire questo scopo criticando per lunghe pagine proprio e soltanto la retorica?³⁷ E infine: quale significato avrebbe, in questo quadro, il discorso sull'amore che occupa tutta la prima parte del dialogo? Ove invece si ritenga, come sopra abbiamo proposto, che Platone voglia soprattutto mostrare la necessità che la filosofia sia persuasiva (così come persuasivo è l'eros), tutto si chiarisce. Se infatti fino a questo momento il dialogo ha precisato le condizioni del discorso filosofico veramente persuasivo (un discorso correttamente 'erotico', cioè dialettico e consapevole della diversa natura delle anime), è del tutto logico che esso si chiuda escludendo quel genere di discorso il quale, ancorché usato da retori che mirano appunto alla persuasione, in realtà meno di tutti sia in grado di persuadere veramente. E viceversa: se Platone esige che il filosofo sia sempre in grado di venire in aiuto al proprio discorso, per cui il suo sapere non può coincidere con un semplice discorso scritto, ciò non altro significa se non che ai suoi occhi la vera capacità persuasiva è parte integrante ed essenziale del procedimento dialettico e filosofico. Se ciò non fosse, non vi sarebbe motivo per scartare la parola scritta.

L'incidenza di questo motivo mi pare sia sfuggita sia agli esoterici sia ai loro avversari (come Heitsch e Isnardi Parente³⁸). I tubinghesi giustamente ritengono che l'ultima parte del *Fedro* voglia anche

³⁶ Gaiser 1984, p. 78.

³⁷ Quest'obiezione ha un peso decisivo contro l'ipotesi recentemente avanzata da Babut (1987, p. 283), secondo cui il tema principale del *Fedro* sarebbe l'elogio della filosofia. Essa non dà nessuna importanza specifica al fatto che Platone elogia la filosofia paragonandola alla retorica.

³⁸ Isnardi Parente sembra allinearsi in un certo senso alle posizioni di Heitsch. Cfr. Isnardi Parente 1991, p. 440, e poi *passim*: in particolare pp. 445-446 e n. 13; 1992, p. 118, n. 23. Nel primo di questi due saggi Isnardi Parente riconosce, a dire il vero, che Platone nel *Fedro* tende a recuperare alcuni momenti della retorica (p. 445), ma non coglie il vero motivo per cui Platone è interessato alla retorica: esso non consiste nella generica vivacità espressiva tipica della parola orale, ma nella con-

descrivere in positivo la figura del filosofo/dialettico³⁹, e che in questo dialogo vi sia assai di più che non delle semplici indicazioni retoriche circa il modo corretto di parlare e di scrivere, maturate attraverso una critica alla retorica corrente (e anche assai di più di alcune istruzioni funzionali su come leggere i dialoghi)⁴⁰. Essi credono con ragione che Platone stia cercando di dimostrare che il vero filosofo e il vero retore sono la stessa persona. Hanno però torto nel ritenere che l'identità di filosofia e retorica sia prodotta semplicemente dall'appiattimento della seconda sulla prima. Platone non sta solo dicendo che la vera retorica è la filosofia: sta anche dicendo che la vera filosofia è retorica.

Una volta colto questo punto, il segreto del *Fedro* non è più tale. La tesi di fondo, che conferisce la vera unità organica al dialogo⁴¹, è che la filosofia si attua sempre nella forma della psicagogia; ossia che la verità si manifesta attraverso la persuasione sviluppata nel dialogo: soprattutto nel dialogo che si attua fra maestro e discepolo, fra l'in-

vinzione che la parola è vera solo se è in grado, nei limiti del possibile, di trapiantarsi nell'anima di chi ascolta, persuadendolo.

³⁹ Nel libro di Heitsch, come ha sottolineato Königshausen nella sua nota critica (1988, cfr. in part. pp. 122-125), è scarsamente evidenziato il punto di vista filosofico, perché l'autore interpreta il discorso platonico su oralità e scrittura solo come un problema di fatto, legato all'esigenza di adattare la comunicazione alle circostanze. Königshausen ha ragione nel porre in rilievo, per converso, che sotto il problema oralità/scrittura si nasconde il ben più grave problema di come l'uomo possa avere un rapporto con la verità (p. 123). Ora, benché questo tipo di critiche sia comune anche ai tubinghesi come Krämer e Szlezák, Königshausen ha ben capito che assumere tale punto di vista non implica una adesione incondizionata al 'nuovo paradigma interpretativo'. Se il non scrivere di Platone non può essere risolto solo da un punto di vista formale, resta però aperta la questione di sapere «*was* Platon [...] eigentlich nicht schriftlich fixiert habe», dove questo «*was*» può essere riempito sia con «*eine mündliche "Lehre"*» (come vorrebbero i tubinghesi), oppure con «*es, was da "zwischen" der schriftlich fixierten Zeilen steht*» (p. 126).

⁴⁰ Questa è, molto semplificata, la tesi di Gundert.

⁴¹ Sulla pretesa 'disorganicità' del *Fedro* gli interpreti discutono da sempre (la bibliografia in proposito è sterminata). Si veda ad esempio (oltre ai titoli già segnalati) Robin 1985, pp. XXVI sgg.; de Vries 1965, p. 22; Rowe 1986 (1), p. 7. Tutti e tre questi autori ritengono che un dialogo dove Platone, biasimando Lisia, indica l'unità organica come il requisito fondamentale di un testo, non possa esso stesso contravvenire a questa regola. Contro questo argomento vedi però Curran 1986, p. 69. Ancora sull'unità del *Fedro* cfr. anche Guthrie 1975, p. 412. Amplia bibliografia e *status quaestionis* in Babut 1987, pp. 256 sgg.

namorato e l'anima bella del suo giovane amico. Questo rapporto ha d'altra parte la funzione di paradigma, di modello ideale dell'attività filosofica⁴². Il nesso filosofia/psicagogia viene sviluppato in un duplice modo. Platone da un lato mette in luce i difetti delle forme apparenti di psicagogia: l'amore falso descritto nel discorso di Lisia e nel primo discorso di Socrate, le varie retoriche di Lisia, Tisia, Isocrate, qualunque discorso scritto che sia esteriormente persuasivo ma indifferente al metodo dialettico e alla natura dell'anima; dall'altro indica i modi corretti in cui la psicagogia può essere sviluppata: l' 'amore platonico' che induce a migliorare l'anima dell'amato, la parola veramente persuasiva, consapevole dei suoi mezzi, che il maestro indirizza individualmente verso le anime che gli sono note⁴³.

Così, l'eros e la persuasione (dunque la retorica) si insinuano nel

⁴² Platone nel *Fedro* si sforza con ogni mezzo di dimostrare che il sapere e la verità nascono negli uomini e agli uomini sono destinati. In questo senso può essere intesa l'indifferenza che Socrate dimostra all'inizio del dialogo nei confronti della natura, motivata dal fatto che solo dagli uomini (e non dalla natura) si può imparare qualcosa (230d). Questo motivo, che è stato sottolineato da Erler (1989), mostra come Platone volesse prendere le distanze da una certa tradizione presocratica (Erler cita Democrito e Prodicò). Soprattutto significativo è il fatto che Platone non contrappone alla natura sensibile dei presocratici la natura intelligibile delle idee, bensì la natura dell'anima e dei suoi procedimenti argomentativi (cfr. ancora Erler 1989, p. 292). Questa circostanza contribuisce a mettere in dubbio una tesi cara ai turinghesi, soprattutto a Krämer, secondo la quale la filosofia di Platone sarebbe il naturale proseguimento, *mutatis mutandis*, della stessa filosofia 'oggettivistica' dei presocratici. Sembra al contrario che egli volesse esplicitamente introdurre come novità importante, come elemento significativo del proprio pensiero, la centralità dell'anima e dei discorsi che in vario modo la riguardano.

⁴³ In un certo senso si può dunque dire, con Robin (1985, p. LXXII) che il vero tema del *Fedro* è l'amore. Ma lo studioso francese vede in questo motivo solo una spinta verso l'alto, che per la verità si può attribuire anche alla retorica soltanto con fatica. La medesima critica, sia pure in modo più sfumato, si può rivolgere allo studio di Babut (1987). Egli ha visto perfettamente che l'unità del *Fedro* è offerta dal nesso amore-retorica, e l'ha corredata di una accurata analisi di passi paralleli (pp. 267 sgg.). Ma Robin, come abbiamo visto sopra, è rimasto fermo al debito che la retorica contrae nei confronti della filosofia, e ha sottovalutato la relazione inversa. La centralità della retorica, così come il paragone fra questa e l'amore, dimostra che l'obiettivo del *Fedro* è proprio quello di mettere in luce gli aspetti erotici, retorici, persuasivi, dunque 'discendenti' della filosofia. Con ragione Tarrant (1990, p. 23) ha potuto scrivere che «a major theme of the work [*sc.* il *Fedro*] is that of effective persuasion», e che il *Fedro* è soprattutto interessato al modo in cui «a given type of discourse may be effective in persuading a given type of soul».

cuore stesso della dialettica platonica⁴⁴ e viene superata d'un balzo l'artificiosa divisione che molti studiosi (in particolare i tuinghesi) hanno istituito all'interno di questa disciplina: cioè la dialettica come sapere epistemico e la dialettica di stampo socratico, intesa come dialogo volto a produrre la persuasione⁴⁵. A. Tordesillas ha di recente richiamato l'attenzione su due passi tolti dai dialoghi dialettici, in cui lo sfondo socratico-dialogico, se pur non esplicitamente posto a tema, non viene certo né superato né espulso⁴⁶. In *Polit.* 286de la scelta del *kairos* viene a costituire proprio il momento in cui il discorso si fa dialettico, dimostrando che l'arte di unire e dividere in modo opportuno coincide sostanzialmente con l'arte di adattare il discorso alle esigenze dell'anima. In *Phileb.* 66a7-8 il *kairos* viene posto, insieme alla misura e al misurato, nel punto più alto della scala dei beni. Esso è dunque parte integrante del bene e non già il suo risvolto retorico, la mera possibilità applicativa che lascerebbe intatto, al di là di sé, il bene come misura assoluta, come puro e nitido oggetto di conoscenza. Il discorso dialettico, se vuole essere vero, non può fare a meno del *kairos*, perché al di là delle circostanze in cui viene percepito, della forza di persuasione che sa sviluppare, non è misurato, né buono né vero⁴⁷.

Questo riguarda in genere tutte le forme di conoscenza di tipo

⁴⁴ Cfr. Tordesillas 1992, in part. pp. 89 e 92. È probabile, se sono corrette le ipotesi di Brancacci (1990, pp. 147 sgg.), che con la relazione dialettica/retorica illustrata nel *Fedro* Platone volesse reagire alla ben diversa interpretazione della dialettica socratica che aveva dato Antistene.

⁴⁵ Cfr. *infra*, pp. 154-160.

⁴⁶ Tordesillas 1992, pp. 89-90.

⁴⁷ È chiaro che, se la dialettica viene pregiudizialmente intesa come conoscenza delle idee nei loro rapporti reciproci, e il sapere dell'anima come semplice psicologia (cfr. Niehues-Pröbsting 1987, pp. 193-194), questo motivo non può essere colto. È assurdo pretendere, come fa Niehues-Pröbsting, che la psicologia, affinché sia parte della dialettica, sia un tema di cui la dialettica si occupa. Questa posizione denuncia il pregiudizio che la dialettica platonica sia una scienza, mentre è piuttosto una pratica (sia pure provvista di un suo rigoroso modo di procedere). Bene invece Gill (1992, p. 156), secondo cui in Platone «the proper method for philosophy is systematic oral dialogue between two people (at any one time), conducted by question and answer; as a result, *dialektiké* becomes virtually synonymous for Plato with 'philosophizing'». Cfr. Wesoly 1992, p. 225: «esiste uno stretto legame concettuale tra la dialettica come metodica del dialogare e dell'argomentare (*dia-legesthai*) e la retorica in quanto tecnica del persuadere mediante discorsi (*dia-logon*)».

concettuale, ma in particolare la filosofia, che meno di tutte le discipline può aiutarsi con l'evidenza sensibile. A questo motivo Platone allude più volte, in modo esplicito, proprio nel *Fedro*. In 246c, dopo aver descritto la natura mortale mediante la celebre immagine del cocchio alato, Socrate prosegue dicendo che

per quanto riguarda invece l'immortale non c'è un solo discorso razionale (λόγου λελογισμένου) che vi si possa riferire.

La medesima tesi è ribadita in 250a-d. Le anime che sulla terra si ricordano delle loro celesti visioni sono prese da una specie di forte sbigottimento. Ma ne ignorano la causa (250ab):

quale sia il sentimento che le agita lo ignorano, per mancanza di una percezione sufficiente allo scopo (διὰ τὸ μὴ ἰκανῶς διαισθάνεσθαι).

In effetti solo la bellezza, fra tutte le realtà ideali, conserva anche sulla terra i caratteri dell'evidenza⁴⁸. Assai diversamente ne va di tutto il resto (250b):

né della giustizia, né della saggezza, né di ogni altro possesso prezioso per le anime è insito fulgore alcuno nelle immagini terrene: ma, attraverso la debolezza degli organi, a gran pena e solo pochi, con un procedimento rivolto verso le loro immagini, riescono a scorgere il genere delle realtà che vi sono rappresentate.

L'uomo, nella sua condizione mortale, non ha più, o non ha in generale, la facoltà di conoscere direttamente le essenze⁴⁹. Questa conclusione è del tutto coerente con i celebri passi del *Fedone* in cui vengono illustrate le difficoltà della conoscenza razionale (66e-67a):

Se difatti non è possibile, in unione col corpo, venire a conoscenza di

⁴⁸ Che solo la bellezza abbia il privilegio di essere vista nel corso della nostra vita mondana (per quanto attraverso un cammino assai lungo), si deduce anche da *Symp.* 210e.

⁴⁹ Questo motivo è stato messo in evidenza, attraverso un accurato esame del secondo discorso di Socrate, da Griswold 1986, pp. 104-121, e viene più avanti ripreso al momento di valutare il significato della retorica (pp. 168 sgg.).

alcuna cosa nella sua purezza, 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 sia sciolta dal corpo, prima no⁵⁰.

La lontananza ora evocata è il motivo per cui nel *Fedro* si dice che l'anima, allorché scorga nel mondo sensibile un simulacro di quelle realtà, rimane sbigottita senza saperne la causa: ciò perché non dispone di un mezzo percettivo sufficiente a mostrargliela (249e). Si potrebbe forse supporre, in base ad uno stereotipo in parte accreditato dallo stesso Platone⁵¹, che alla percezione sensibile si sostituisca così una percezione di tipo razionale e intuitivo. Ma è facile rendersi conto che il *Fedro* imbocca tutt'altra strada. All'insufficienza dell'intuizione sensibile non supplisce l'intuizione intellettuale, ma la difficile strada dell'eros, della reminiscenza, del discorso 'persuasivo'. L'uomo non ha in questo mondo alcun organo, né fisico né mentale, per vedere direttamente le idee⁵². Questo è il motivo per cui Platone rileva che, nel caso di oggetti sensibili come il ferro e l'oro, tutti comprendiamo immediatamente di che cosa si tratta, quando invece si parla di gravi problemi etici, come la natura del giusto o dell'ingiusto, raggiungere un accordo è molto più difficile (263a)⁵³. Se questa tesi, come pare logico, deve potersi accordare con il noto principio platonico secondo cui le realtà più elevate sono anche le più intelleggibili, è necessario ammettere che esistono sulla via della conoscenza ostacoli e difficoltà dipendenti in modo specifico dalla condizione umana. Tale condizione e tali difficoltà sono appunto i fattori che costringono la filosofia a piegare verso la persuasione. Ma è anche evidente, se così stanno le cose, che 'il mondo delle idee' e la 'dottrina delle idee' sono per Platone indissolubilmente legati alla condizione delle anime che li pensano, che sono persuase della loro esistenza⁵⁴. Questo motivo appare evidente proprio nel *Fedro*, dove Platone

⁵⁰ Ha sottolineato la comunanza di questo motivo nel *Fedone* e nel *Fedro* anche Nonvel Pieri (1991, p. 79).

⁵¹ Si veda il cap. IV.

⁵² Cfr. Movia 1991 (1), p. 58: «Platone non ammette una conoscenza immediata e diretta delle essenze immateriali».

⁵³ Cfr. Wieland 1982, p. 131.

⁵⁴ Questo non significa che le idee possano essere semplicemente intese come un oggetto di desiderio assolutamente privo di garanzie (più o meno così Roochnik

chiarisce in più modi che l'unica traccia per risalire alle idee è offerta dall'anima, dal ricordo che ognuna, in modo individuale e diverso, ha conservato della realtà ideale⁵⁵.

4. *La retorica corrente e Isocrate*

1991, p. 124, e pp. 196-199). Per Platone l'anima scopre le idee dentro di sé, e non le produce. Il desiderio si fonda per Platone sul ricordo. Se le idee non fossero state oggetto di una conoscenza pregressa, un desiderio rivolto verso di esse sarebbe impossibile (cfr. Griswold 1986, pp. 67-68); così come è impossibile, secondo il noto paradosso eristico discusso nel *Menone*, desiderare di conoscere ciò di cui non si sa assolutamente nulla. Che l'idea debba comunque precedere il soggetto è dimostrato, d'altra parte, dalle strutture generali della gnoseologia platonica. Le idee non rappresentano quel valore o quel bene che certi uomini (i filosofi) vorrebbero che esistesse (questo è un errore assai comune presso gli interpreti di Platone), ma quel valore e quel bene che risulta necessariamente implicato nelle operazioni etico-intellettuali che tutti gli uomini fanno, tutti i giorni. Cfr. in proposito Wieland 1982 (cfr. tutta la trattazione delle idee e dell'idea del bene che compare nel II capitolo, pp. 95-185; cfr. in part. pp. 125-150), il quale però minimizza in modo inaccettabile il significato metafisico di questa tesi.

⁵⁵ La centralità dell'anima che qui si delinea non coincide con quel *self-knowledge* che per Griswold sarebbe il filo conduttore del *Fedro*. Secondo Griswold, dal momento che gli uomini non vedono le idee in modo oggettivo, essi non hanno mai la certezza che la loro visione corrisponda alla verità, e perciò devono ricorrere a un severo lavoro di *self-knowledge*, il cui strumento specifico sarebbe il dialogo filosofico e la retorica che vi è collegata. La retorica e il dialogo rappresenterebbero perciò, in un certo senso, quell'istanza critica intersoggettiva che permette al filosofo di evadere dalla pericolosa certezza delle sue convinzioni. Mi pare che questa tesi sia inesatta per più motivi. Anzitutto dal secondo discorso di Socrate si ricava non già che le anime decadute hanno una visione distorta delle idee, ma che non hanno più tale visione. La conquista della verità non si attua dunque nel modo della verifica di una visione (si verifica se una data visione corrisponde o no al vero), ma nel modo del recupero, attraverso la memoria, di ciò che non può essere visto: ufficio della retorica è quello di persuadere, non certo quello di mettere d'accordo oggetti e visioni (è assai difficile immaginare come la retorica possa compiere una operazione di questo tipo). La posizione di Griswold denuncia in realtà, nonostante la stretta correlazione che egli intravede tra dialettica e retorica (1986 (2), pp. 161, 197, 209-211, 214-215) una idea della retorica ancora parzialmente negativa. Per Griswold organo della conoscenza è la *noesis*, e la retorica serve solo come strumento correttivo. Ma per le anime decadute la retorica (coincidente con la dialettica) è ormai l'unico strumento di conoscenza. Insomma: ove sia disponibile la *noesis*, la retorica non serve, ed ove la retorica ha qualche uso, è perché manca la *noesis*. Anche la stessa nozione di *self-knowledge*, infine, mi sembra imprecisa. L'autoconoscenza dell'anima non è nel *Fedro*, né in generale in Platone, un obiettivo in se stesso, ma la traccia che bisogna seguire per trovare quella verità che solo nell'anima si manifesta. Identici rilievi valgono anche per la tesi, sostanzialmente analoga, di Niehues-Pröbsting

Se tali sono i motivi dominanti del *Fedro*, è del tutto naturale che in questo dialogo Platone sia obbligato a trattare il rapporto filosofia-retorica in maniera molto più raffinata di quanto non faccia nel *Gorgia*. Per mostrare la natura 'nobilmente' retorica della filosofia, egli è costretto a tracciare con molta attenzione i limiti che lo separano da tutti coloro che della retorica avevano fatto la loro professione: personaggi più o meno nobili, più o meno stimabili, che non era comunque possibile mettere sullo stesso piano. In primo luogo egli distingue con energia la sua retorica da quella di quanti l'avevano ridotta a una semplice tecnica, a un fatto di puro addestramento. Di fronte a questo pericoloso equivoco occorrono energiche contromisure: da qui l'accesa polemica contro la retorica corrente, ridotta ad arte di confezionare discorsi adatti a qualsiasi uso, che non ha radici nell'anima e non si nutre di quella vera e propria pazzia erotica di cui gode il vero filosofo. In secondo luogo Platone deve anche prendere le distanze da un maestro del tipo di Isocrate, il quale, pur avendo capito l'estrema serietà ed importanza dell'attività psicagogica, non aveva però saputo svilupparla nella giusta direzione.

Molto sintomatica, a questo proposito, è la lode di Isocrate che compare nella parte finale del dialogo (278e-279a). Ne sono state date, come è noto, le più diverse interpretazioni. C'è chi ritiene, per esempio, che si tratti di un apprezzamento del tutto ironico, e chi addirittura (Robin⁵⁶) vi legge l'indicazione che appunto Isocrate, e non Lisia, sia il vero bersaglio del dialogo. C'è chi, per converso, cerca di smussare certi ben noti attriti fra Isocrate e Platone, per mostrare che la lode platonica potrebbe anche essere presa sul serio. Senza adden-

(1987, pp. 177-183) che interpreta il rapporto persuasione/autoconoscenza in maniera capovolta (egli però conosce ancora solo Griswold 1981). Non già la persuasione è un mezzo per ottenere l'autoconoscenza, come egli ritiene, ma l'autoconoscenza un mezzo per ottenere la persuasione. Una volta ammesso che la conoscenza di sé non implica la conoscenza dell'idea, l'autoconoscenza cessa di essere un obiettivo appetibile per Platone, perché non offre alcun contenuto universale e normativo: un'autoconoscenza di questo genere non può che risultare del tutto identica alla sterile professione socratica di ignoranza. L'autoconoscenza ritorna viceversa ad essere importante se attraverso di essa si riesce a maturare, se non la conoscenza dell'idea come oggetto (cosa impossibile), almeno la persuasione che le idee esistono, cioè che veramente esistono norme e valori universali.

⁵⁶ Cfr. ora anche Mazzara 1992.

trarci nella questione, basti osservare che, prima di stabilire se la lode di Isocrate sia più o meno seria, più o meno storicamente attendibile, occorre chiedersi che cosa Platone si proponga di dire al lettore mettendo in bocca a Socrate un elogio di Isocrate che doveva apparire, alla luce dei dati storici di cui disponiamo sui rapporti tra i due, perlomeno singolare. Bisogna chiedersi, in particolare, se abbia qualche significato il fatto che Platone abbia inserito l'elogio proprio a questo punto del *Fedro*.

Un'analisi di questo genere approda, a mio avviso, alle seguenti conclusioni. Al termine del lungo percorso, che culmina nell'identificazione della vera retorica con la filosofia (278d), Platone non poteva non ricordare quel maestro di retorica che aveva chiamato l'oggetto del suo insegnamento con l'identico nome di 'filosofia', non senza polemica, a tratti molto accesa, verso altri modi di intendere questa disciplina. Anche a Platone, oltre che ad altri socratici, agli eristi e ai sofisti, si riferisce molto probabilmente il biasimo di Isocrate verso quanti perdono il loro tempo in noiose controversie di scarsa utilità pratica⁵⁷. Tale passione, suggerisce Isocrate, è scusabile nei giovani, ma non si adatta in nessun modo ad uomini maturi che si pretendono assennati ed esperti dell'arte politica⁵⁸. Sarebbe difficile non vedere in questa tesi un'evidente analogia con il modo in cui Callicle nel *Gorgia* biasima l'inutile 'filosofia' socratica, paragonandola a un futile gioco da ragazzi indegno dell'età adulta (484c-485c).

Queste circostanze aiutano a spiegare il significato della lode. Ritenerne che Platone voglia dire semplicemente, come pensa Reale, che Isocrate è rimasto una «bella promessa»⁵⁹, in un certo senso è vero, ma è poco incisivo. Che interesse potrebbe mai avere Platone, sia in generale sia in questo specifico punto del *Fedro*, nel riconoscere le buone qualità naturali di Isocrate? L'apprezzamento per le buone doti di Isocrate indica in realtà il pieno consenso di Platone, da un punto di vista generale, con il programma del maestro concorrente, che era quello di far coincidere la vera retorica con la vera filosofia, e di intendere questa 'cultura' come strumento funzionale all'educazione etico-politica. Platone formula un encomio volutamente paradossale,

⁵⁷ *Helena*, 1-6, *passim*. Cfr. Robin 1985, p. CCI; Irwin 1992, pp. 66-67.

⁵⁸ *Helena*, 7-10. Cfr. Brancacci 1990, p. 38.

⁵⁹ Reale 1993, p. 191, n. 249.

per offrire al lettore un ulteriore appiglio affinché questi possa capire che l'obiettivo del *Fedro* è quello di mostrare la natura retorica della filosofia. La singolarità della lode scuote per così dire il lettore dalla supposta ovvietà di certi suoi pregiudizi (le critiche esposte nei dialoghi a carico della retorica corrispondono alla polemica storicamente accaduta fra le due scuole rivali), e lo obbliga a rendersi conto di quale sia, in questo caso, la vera intenzione dell'autore. Ma il lettore sa anche che la previsione del *Fedro* sul radioso futuro di Isocrate (una classica previsione *post eventum*) deve intendersi per Platone come non realizzata. E se ha ben capito il modo specifico in cui Platone ha avvicinato, nell'ultima parte del *Fedro*, la retorica alla filosofia fino a identificarle, ora può anche capire dove Isocrate ha sbagliato (tanto più che il lettore ateniese doveva avere presente il tipo di critiche che Isocrate aveva lanciato contro un certo genere di 'filosofia'). Isocrate ha compreso che retorica e filosofia sono uguali (da cui la lode), ma non ha compreso quale sia l'elemento che fonda quest'uguaglianza (da cui la polemica⁶⁰). Tale elemento è la dialettica, cioè proprio quello scambio serrato di domande e risposte su argomenti di poco evidente utilità contro cui Isocrate, in ciò allineandosi alle opinioni dei suoi contemporanei (abbiamo alcuni frammenti di opere comiche in cui la dialettica platonica veniva messa alla berlina), aveva lanciato la sua polemica. Platone dice ad Isocrate, ed evidentemente anche ai suoi lettori, che il discorso filosofico, persuasivo dal punto di vista teorico ed efficace dal punto di vista etico-politico, non è il discorso lungo, orale o scritto che sia, genericamente morale⁶¹, ma il dialogo serrato, volto a condurre l'anima lungo la strada che porta dal molteplice all'uno. Checché ne pensi il senso comune, e nonostante le apparenze contrarie, la capacità persuasiva, la saggezza e l'utilità etico-politica (in una parola la filosofia) stanno dalla parte del discorso 'tecnico' di Platone, non dalla parte del discorso ragionevole e piano di Isocrate.

Nel compiere questa operazione, Platone doveva muoversi con

⁶⁰ Cfr. Cambiano 1971, pp. 221-222.

⁶¹ La 'filosofia' che Isocrate insegnava corrispondeva più o meno alla sua concezione di φρόνησις, cioè una certa cultura accompagnata da un onesto e sano buon senso nel dare giudizi. Cfr. Robin 1985, p. CC; Berti 1962, pp. 168-170. Domenico Pesce (1984) ha di recente accentuato il peso del *logos* nell'insegnamento isocrateo, senza però che vada offuscata la differenza con il *logos* platonico.

estrema delicatezza, perché doveva tenere conto dell'altro socratico grande avversario di Isocrate, Antistene, e prenderne le distanze nonostante certi motivi polemici comuni. Come gli studiosi hanno da tempo pensato⁶², è probabile che l'esordio del *Contro i sofisti* di Isocrate si rivolgesse polemicamente contro Antistene. In esso Isocrate denunciava l'astratta sopravvalutazione della verità e dell'*episteme*, il preteso possesso di una scienza che non sapeva tradursi in una vera educazione, ma si convertiva in una *ἀδολεσχίαν καὶ μικρολογίαν* del tutto irrilevante in rapporto alla cura dell'anima (*ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς*). È difficile sottrarsi all'impressione, anche considerando alcune coincidenze terminologiche⁶³, che Platone avesse in mente proprio delle accuse di questo genere e tentasse di scavarsi una difficile strada fra Isocrate e Antistene, per costruire una filosofia scientifica, dialettica e 'micrologica' da un lato (con Antistene), ma al tempo stesso lontana dagli sterili esercizi verbali, consapevole del fatto che l'*episteme* non è mai isolabile dalle concrete *doxai* degli uomini, e perciò attenta, con Isocrate, non tanto e non solo all'attività logico-definitoria (*ἐπισκέψις τῶν ὀνομάτων* di Antistene), ma anche all'*ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς*.

5. Il filosofo secondo il Fedro

L'indagine che abbiamo condotto ci mette in grado di rispondere al problema da cui eravamo partiti. Si trattava di sapere se la capacità di portare un aiuto ai propri discorsi sia caratteristica sufficiente per qualificare il filosofo, o non finisca piuttosto per confondersi con la funambolica capacità gorgiana di argomentare qualsiasi tesi⁶⁴: confusione che sarebbe necessario evitare, a parere dei turinghesi, completando il soccorso attraverso la conoscenza di una precisa struttura ontologica. Ma se è vero che la persuasione è considerata da Platone nel *Fedro* come parte integrante della filosofia, è chiaro che la capacità di rendere un discorso persuasivo deve poter qualificare il filosofo in maniera essenziale (o almeno v'è l'esigenza di definire il filosofo anche per questa via). Se poi analizziamo a fondo questa capacità filosofica di persuadere, e la paragoniamo con il modo di scrivere e di parlare

⁶² Cfr. Brancacci 1990, pp. 97-104.

⁶³ Cfr. *ἀδολεσχία* in Isocr. *Adv. soph.* 8 e *Phaedr.* 270a.

⁶⁴ Cfr. *Meno* 70bc.

dei non filosofi che nei dialoghi soggiacciono all'*elenchos*, emerge con evidenza l'enormità delle conseguenze che essa comporta. Mentre la capacità di persuadere caratterizza in ambiti parziali tutte le vere tecniche (come sappiamo dal *Gorgia*), una capacità di persuadere assoluta ed illimitata è di per sé sola sufficiente a caratterizzare il vero filosofo. Chi infatti potrebbe mai essere in grado di giustificare il proprio discorso sempre di nuovo in modo migliore, cioè veramente persuasivo (diversamente dai discorsi di Lisia, che dovevano persuadere una volta sola e per breve tempo⁶⁵), se non un vero filosofo? Che cosa implica, in effetti, questa straordinaria capacità? Per far sì che un uomo sappia meglio fondare, in modo verace e non apparente, il proprio discorso, non si richiedono forse attitudini e condizioni particolarmente ardue? Non è forse questa capacità già di per sé sufficiente, contrariamente a quanto ritengono Krämer e Szlezák, a identificare il dialettico?⁶⁶

Un discorso meglio fondato, in effetti, è un discorso che sa mettere in luce a ritroso le motivazioni non evidenti, che risponde in modo convincente a una domanda riferita a quanto già detto esponendo le ragioni che hanno prodotto tale o tal'altra asserzione. L'attività caratteristica del filosofo, cioè quella di migliorare i propri discorsi, coincide in definitiva con il *λόγον διδόναι* di cui parlavano i dialoghi giovanili. La domanda insorge quando il discepolo non è persuaso, e il filosofo, se veramente è tale, è capace di provocare la persuasione non riuscita mettendo all'aperto, in modo a lui adatto, le ragioni che il discepolo non aveva visto. Si pensi, per fare un esempio, allo *Jone*. In questo dialogo, breve ma significativo, Socrate dimostra che il rapsodo, così come lo stesso poeta, è l'ultima persona in grado di commentare e chiarire le cose di cui parla, e mette indirettamente in luce la figura del filosofo proprio come la figura di colui che sa rispondere⁶⁷. Questo *λόγον διδόναι* non è nient'altro, d'altra parte, che la dialettica. La quale dialettica, a sua volta coincide con la *reductio ad unum*. Ragionare, per Platone, ha invariabilmente la forma della

⁶⁵ Cfr. Plut. *de garr.*, 504c.

⁶⁶ I tubinghesi avrebbero ragione solo se la capacità di rispondere alle domande, o di spiegare un testo, avesse in Platone la natura generica e inessenziale che sia loro che i loro avversari le attribuiscono.

⁶⁷ Cfr. Trabattoni 1986. Un identico discorso vale anche per il brano del *Protagora* che abbiamo citato sopra (328e-329b).

συναγωγή: cioè del mostrare come il molteplice richiami l'uno e come a sua volta l'uno si riferisca al molteplice⁶⁸.

Questo è il motivo per cui solo il filosofo riesce veramente persuasivo: perché egli solo è capace di risalire lungo la scala delle 'ragioni' fino a raggiungere l'unità universale. Il possesso di questa capacità fa sì che il filosofo sappia già, nell'atto stesso di scrivere, che messo di fronte all'*elenchos* potrà trovare delle argomentazioni migliori. Ma sarebbe impossibile specificare ulteriormente la natura di questa dialettica (ad esempio descrivendo in una teoria, come appunto vorrebbero fare i tubinghesi, gli oggetti dei quali la dialettica è conoscenza). Anzi, il *Fedro* ha appunto lo scopo di dimostrare che la fonte del sapere cui attinge il filosofo non è né una visione oggettiva né la dottrina che la dice, ovvero il discorso metafisico cui egli solo può avere accesso. La critica alla scrittura è proprio la critica a questo genere di sapere. Al tempo stesso il *Fedro* indica, per contrapposizione, quale sia l'unica vera e possibile fonte del sapere umano, quella fonte da cui il filosofo, attingendo in maniera corretta, ricava la sua infinita capacità di rispondere, di λόγον δίδοναι. Questa fonte è l'anima. Il filosofo trova nell'anima non già le idee, limpidamente riflesse come in uno specchio e descrivibili esattamente come gli oggetti sensibili, ma la loro traccia sbiadita. Egli può solo seguire questa traccia, rendendosi conto che ogni discorso si muove, sempre e di nuovo, dal molteplice all'unità, sia nel senso dell'idea (di cui si dice nel *Fedro*), sia nel senso più ampio di principio generale (come verrà chiarito nei dialoghi dialettici).

Non si può in effetti negare che i tubinghesi, nel loro reiterato appello alla necessità che la dialettica platonica abbia un contenuto (e quindi non risulti del tutto indeterminata) giochino almeno in parte sull'equivoco. Si può certamente concedere loro che la dialettica non è un'arte vuota, che ha per oggetto soltanto se stessa⁶⁹, ma una precisa forma di conoscenza (dunque provvista di un suo 'contenuto'), senza per questo invocare alle sue spalle un preciso e segreto sfondo di

⁶⁸ Cfr. Berti 1992 (2), p. 28. Cfr. anche Kucharski 1961, pp. 382-384. Né v'è da stupirsi del fatto che non sempre il λόγον δίδοναι si riferisca al 'dualismo epistemologico' presente nel *Fedone* e nella *Repubblica* (p. 384). Se in effetti λόγον δίδοναι significa *reductio ad unum*, la riduzione del molteplice all'idea è solo uno dei casi in cui tale riduzione può essere effettuata.

⁶⁹ Cfr. Szlezák 1991 (1), p. 71; cfr. anche p. 84.

oggetti metafisici. L'equivoco consiste nel fatto che i tubinghesi, per sostenere la propria tesi, hanno bisogno proprio di tale sfondo, mentre il riconoscimento loro dovuto riguarda la necessità che la dialettica platonica non sia vuota (abbia un contenuto) non basta certamente a fondare questa interpretazione. L'alternativa tra una scienza puramente indeterminata, e una scienza di oggetti, di contenuti 'ontologici', risulta in effetti piuttosto ingenua. La 'scienza' platonica non è né la vuota retorica che gioca con le parole, né la chiara e distinta ostensione di oggetti metafisici. Tra questi due estremi si apre la zona intermedia della dialettica platonica in senso lato, che al rigore del duplice metodo di divisione e riconduzione sposa la consapevolezza che il sapere dell'uomo non è mai un sapere assoluto ed ultimativo, ma sempre un sapere dell'anima.

A volte Szlezák sembra rendersi conto di questo fatto. Si legga ad esempio questa frase:

Osservata da questo punto di vista, la prova che nei suoi discorsi [*sc.* di Socrate nel *Fedro*] si possa rintracciare il procedimento dialettico della divisione (*dibairesis*) e della unificazione (*synagogé*), mentre tale procedimento è assente in quello di Lisia (262e-266b), non significa *nient'altro* se non che Socrate sa soccorrere i suoi discorsi, cosa di cui è incapace Fedro quale rappresentante di Lisia⁷⁰.

Secondo Szlezák la capacità di soccorso coincide in modo perfetto con il metodo dialettico⁷¹: perciò, quando dice che il filosofo sa venire in aiuto ai suoi discorsi, Socrate non dice *nient'altro* se non che egli dispone del metodo dialettico, che sa unificare e dividere in maniera corretta, cioè adatta a ciascuna anima. Ebbene, anche Platone non vuol dire *nient'altro che questo*.

Il difficile e particolare rapporto, ora descritto, che lega l'uomo alla conoscenza filosofica, è la ragione che spiega la famosa quanto spesso fraintesa pagina del *Fedro* (278d) dove l'uomo veramente abile nei discorsi viene definito amante della sapienza (*philo-sophos*) ma non sapiente (*sophos* è un appellativo che spetta solo agli dei). In questo modo Platone suggella con rara efficacia tutto il significato del dia-

⁷⁰ Szlezák 1985, p. 88. Il corsivo è mio.

⁷¹ Cfr. anche Szlezák 1989 (2), p. 526; 1991 (1), pp. 90-91: filosofo in senso platonico è proprio colui che sa soccorrere il proprio discorso.

logo. Perché mai, occorre chiedersi, egli si rifiuta di definire sapiente quell'uomo fantastico che è padrone perfetto della dialettica e insuperabile maestro dell'anima? Una volta colto il significato del mito esposto nel secondo discorso di Socrate, la risposta risulta chiara ed evidente. L'anima ha visto le idee in modo diretto prima di nascere. Ma questo è accaduto molto tempo fa, quando essa correva nelle regioni sopracelesti al seguito degli dei. Sulla terra quella *sophia*, o sapienza divina, è temporaneamente (ma inesorabilmente) perduta. L'uomo perciò non dispone, nella sua condizione mortale, di una visione oggettiva dei primi principi e di un discorso ad essi relativo in grado di imporsi da solo, con la forza della sua evidenza⁷². Quanto resta di quel sapere si trova tutto nell'anima, nella labile traccia che la visione delle idee ha lasciato una volta.

Se tale è l'intima natura del sapere filosofico, risulta perciò del tutto velleitario cercare di porre da un lato gli oggetti che il filosofo conosce, dall'altro la sua capacità di rispondere; da un lato la dialettica come scienza oggettiva e suprema, dall'altro la retorica filosofica come la sua corretta applicazione tecnica. I tubinghesi, in particolare, reclamano una noesi estranea alle strutture dialogico-persuasive, agli atti concreti di domandare e rispondere, senza dare il peso che merita al fatto che questa noesi è per Platone un concetto-limite, e dunque non può valere come ordinario criterio di conoscenza. In realtà l'unico criterio di cui effettivamente disponiamo per valutare il possesso della verità filosofica consiste nella capacità persuasiva, nell'abilità nel rispondere alle domande in modo convincente⁷³. Il filosofo non può esporre, in modo oggettivo ed impersonale, i principi che stanno alla base della sua capacità persuasiva, può solo tentare di persuadere in concreto, e la sua natura di filosofo dipende interamente dal successo di questa operazione. Per tale motivo egli sa anche che non deve e non può eliminare l'*elenchos*⁷⁴. Questo sarebbe un obiettivo chimerico,

⁷² Quando Krämer scrive che nel *Fedro* il filosofo è definito come colui che conosce le idee (1988, p. 429), non tiene conto del fatto che in quel dialogo la vera e propria conoscenza delle idee è legata alla condizione oltremondana di *sophos*, non di *philo-sophos*.

⁷³ Questo è l'unico modo per risolvere il problema sollevato da Griswold (1986, p. 132 e poi numerose volte in seguito), sul criterio per distinguere la persuasione vera da quella falsa. Nessun dialogo fra uguali, nessun tipo di conversazione potrebbe mai raggiungere questo obiettivo.

perseguibile solo da chi non sa che ogni sapere è sapere dell'anima, e che ogni anima ha una indefinita capacità di porre domande. Il filosofo è colui che riconosce l'infinita potenzialità dell'*elenchos* ma non si smarrisce né si scoraggia, perché è capace, sempre e di nuovo, di dare una risposta, di preparare un soccorso. Nell'atto di compiere questo soccorso egli mostrerà di appartenere a una condizione più elevata rispetto a quelli che possiedono semplicemente una dottrina, fissa e incapace di rispondere⁷⁵.

Questi motivi vengono alla luce se consideriamo la struttura complessiva del *Fedro*, che dal punto di vista ora enunciato diviene straordinariamente chiara. Platone completa, precisandone alcuni tratti essenziali, la figura del filosofo che era venuto delineando già negli altri dialoghi (in particolare nella *Repubblica*). Il filosofo non è solo colui che dispone di una particolare sapienza, ma soprattutto colui che ha un rapporto particolare e privilegiato con l'anima; in primo luogo con la sua, e poi anche con l'anima dei suoi discepoli. Tale rapporto gli insegna che la filosofia è impulso dell'anima verso il bello, e poi capacità di suscitare questo impulso nelle altre anime, affinché vi germoglino effetti analoghi. Come l'eros è prima impulso

⁷⁴ Rowe (1989, p. 185) ha acutamente notato che dei quattro luoghi del *Fedro* dove si parla del soccorso orale, due si riferiscono ad attacchi in un certo senso malevoli (275e4-5, 276c9) e due ad obiezioni amichevoli, che hanno come fine il progresso dell'indagine (277a1 e 278c5). L'indifferenza di cui qui Platone dà prova è altamente significativa. Non importa sapere da chi proviene l'obiezione, e quale scopo abbia; importante è invece riconoscere che una obiezione è sempre possibile. Chiunque obietti, e di qualunque genere sia l'obiezione, il compito del maestro/filosofo è sempre quello di conservarsi un argomento in più, per poter rispondere a ciò che l'interlocutore non ha ancora chiesto e forse nemmeno pensato.

⁷⁵ Se fosse vero, come ritiene Ferber (1992, pp. 146-153; cfr. anche 1991, p. 29), che i *τιμώτερα* vengono riservati all'oralità perché si tratta di contenuti che il Socrate platonico non è in grado di padroneggiare, si otterrebbero delle conseguenze manifestamente assurde. Perché Platone avrebbe descritto un Socrate privo di sufficienti capacità dialettiche? Se viceversa l'incapacità di Socrate coincide *in toto* con l'incapacità di Platone, la figura del filosofo che si prospetta nelle ultime pagine del *Fedro* sarebbe inesistente: la rinuncia alla scrittura sarebbe in questo caso la rinuncia alla vera filosofia. Ferber accetta da Szlezák l'idea in base alla quale i *τιμώτερα* indicano contenuti di rango elevato, e poi si accorge che, se così stanno le cose, l'unico motivo plausibile per non scriverle, alla luce delle istanze inderogabili che Platone attribuiva alla filosofia, è il fatto che Platone non disponeva di tali contenuti in modo completo. Così la filosofia di Platone scivola ancora una volta, inesorabilmente, verso l'incompiutezza.

personale e poi procreazione, generazione di questo impulso in altri, allo stesso modo padre di tutti i discorsi è quello insito nell'intimo di un'anima, persuasione interiore da cui nascono, come figli legittimi, i discorsi in grado di persuadere veramente anche gli altri.

Il nesso tra filosofia e persuasione si dimostra così come l'unico motivo capace di coinvolgere anche l'eros, e dunque di far capire il rapporto che esiste fra le due parti del dialogo. A tal proposito si danno in generale due principali tentativi di soluzione. Si può ritenere, in primo luogo, che l'obiettivo dominante del *Fedro* sia quello di illustrare, *per differentiam* rispetto alla retorica tradizionale, il modo filosofico e dialettico di fare discorsi. Ma diviene difficile, partendo da questa premessa, capire perché Platone abbia scelto come tema dei tre discorsi proprio l'amore, soffermandosi in modo particolare non già sull'amore filosofico del *Simposio* (il cammino interiore dell'anima verso il mondo ideale, ovvero la *μύθησις*) ma sull'amore parenetico fra maestro e discepolo (la *δίδαξις*). In effetti è ben comprensibile che qualche studioso, partendo da queste premesse, giunga a negare ogni connessione reale fra il tema dei tre discorsi (l'eros) e il tema del dialogo⁷⁶. Si può tentare, in secondo luogo, di mettere in relazione l'eros e la retorica attraverso il termine medio della persuasione⁷⁷. Ma anche qui, se l'analisi si arresta a questo primo livello, rimangono dei problemi difficilmente solubili. Non si capisce, in particolare, né perché venga chiamata in causa la dialettica né che cosa avrebbe a che fare l'amore, se è persuasione, con la filosofia⁷⁸. Comunque si rigiri il problema, insomma, la spiegazione rischia di restare incompleta. Se il modo più alto della filosofia, cioè la dialettica, è la conoscenza noetica pura, la filosofia si lascia comunque l'eros dietro le spalle, e non si riesce mai a comprendere in modo sufficiente perché Platone l'abbia identificata con esso⁷⁹.

Che il tema dei tre discorsi del *Fedro* sia occasionale e scarsamen-

⁷⁶ Così ad esempio Pinnoy 1983, p. 67.

⁷⁷ Cfr. ad es. Plass 1968, pp. 26 sgg.; Griswold 1986, p. 159.

⁷⁸ Eros, retorica e filosofia sono collegati, a parere di Brown e Coulter (1971, p. 418) dal fatto che sia il retore sia il filosofo sono innamorati. Ma il problema è proprio quello di capire che cosa questo amore veramente rappresenti, perché altrimenti il rapporto fra retore e filosofo rimane soltanto estrinseco e improduttivo.

⁷⁹ Tipicamente esposta a questa critica è l'interpretazione di Bonetti (1964, p. 576). Se l'eros, come Bonetti ritiene, ha la sua attualità e il suo invernamento nella filosofia, il rapporto fra eros e filosofia non è un vero paragone in cui entrambi i ter-

te pregnante mi pare, anche semplicemente alla luce del *Simposio*, un'ipotesi insostenibile. Bisognerà dunque attenersi al secondo corno del problema, e riconoscere che la filosofia per Platone non è una conoscenza noetica pura; e che anzi proprio questo è ciò che il *Fedro* vuol dire: vi è una relazione intima e biunivoca non solo fra eros e retorica, ma anche fra eros e retorica da un lato, e dialettica e filosofia dall'altro. Bisogna riconoscere, costretti da ciò che egli stesso ci dice, che la filosofia per Platone non si libera veramente mai (se non quando diventa *sophia*) dall'eros, dalla retorica, dalla persuasione, né diviene veramente mai la tranquilla e pacata conoscenza delle realtà più elevate.

Questa frammentazione tipicamente umana del conoscere, per cui l'acquisizione e la trasmissione del sapere sono sempre costrette a superare la resistenza di anime che agiscono come variabili indipendenti, potrebbe per altro far credere che la filosofia di Platone sia una raffinata forma di scetticismo, e così l'interpretazione di Platone ricadrebbe da Scilla a Cariddi: dalla metafisica oggettivistica dei tubinghesi al dialogo democratico ma inconcludente di molti loro avversari, che trovano nella contrapposizione φιλόσοφος-σοφός di *Phaedr.* 278d quasi il suggello della loro tesi. Ma questa opinione non è solo, come già abbiamo detto, troppo modernizzante. Essa è anche, come hanno mostrato le indagini di K. Albert⁸⁰, scorretta dal punto di vista ermeneutico. La difficoltà, caratteristica della condizione umana, di trovare una conoscenza stabile ed oggettiva del vero non determina in Platone nessun tipo di scetticismo, perché tracce della verità dimenticata sono presenti in ogni anima, per cui ciascuno può tentare di compiere dentro di sé il cammino che lo guida alla conoscenza. Questo lavoro però può essere fatto, come è ovvio, solo all'interno dell'anima, e alle condizioni poste dall'anima deve necessariamente obbedire. Qui è la differenza che corre fra l'uomo e dio, fra il sapere umano il sapere divino. La sapienza divina è discorso im-

mini giocano un ruolo, ma una via a senso unico, in cui l'amore in quanto tale perde ogni specificità: esso è filosoficamente rilevante solo in quanto non è più amore, ma è divenuto filosofia. Identico rilievo vale contro il tentativo di Reale (1993, pp. 26-28) di mostrare l'unità del *Fedro* alla luce del nuovo paradigma. Se scopo del dialogo è mostrare la natura del discorso filosofico che mira alla verità, la necessità e l'opportunità della 'via erotica' (di cui anche per Reale la filosofia costituisce un «inveramento») non può mai essere mostrata.

⁸⁰ Cfr. soprattutto Albert 1989 (2).

mutabile che descrive oggetti immutabili, fuori dal tempo: è il discorso o dottrina che dice la verità. Anche l'uomo, già qui sulla terra, può accedere a questo discorso. Però il modo di questo accesso è diverso, ed infinitamente più difficile. L'ostacolo che lo intralcia non dipende affatto, come alcuni interpreti ritengono⁸¹, dall'impossibilità tipicamente umana di cogliere l'intero. In tal modo non si potrebbe mai evadere dallo scetticismo e dall'argomento pigro che ne deriva⁸². Le conseguenze normative non potrebbero venire dedotte prima di aver conosciuto l'intero, dunque non verrebbero dedotte mai. In realtà l'anima umana ha per Platone accesso all'*intero*; ma il suo sapere non diviene mai discorso valido universalmente e definitivo perché per *intero* esso dipende dall'anima: insieme con l'anima si frantuma in punti di vista diversi, e insieme con l'anima è costretto a correre, modificandosi, attraverso il tempo⁸³. Il sapere umano, in altre parole, non può appoggiarsi all'evidenza (requisito del sapere oggettivo), ma ha bisogno della persuasione (indispensabile al sapere dell'anima)⁸⁴.

Un passo del *Politico* chiarisce questo rapporto tra umano e divino in maniera esemplare (309b sgg.). Le anime disponibili alla

⁸¹ Così ad esempio Gundert (cfr. capitolo precedente) e Cavarero (1976).

⁸² Cavarero (1976, pp. 83-84; 133 sgg.) espande l'esercizio dell'*elenchos*, socraticamente orientato contro ogni tipo di posizione relativa e parziale, fino a farlo diventare un vero e proprio punto di partenza normativo. Ma è troppo poco: se dall'*elenchos* non sorge una determinata forma di conoscenza o di persuasione, rimane solo il momento negativo. Se la dialettica come scienza del bene consiste «nel rigore del ricercare» (p. 83), ciò significa che il bene non viene mai trovato.

⁸³ Gadamer (1964, p. 249), con riferimento all'*excursus* filosofico della *VII Lettera* e richiamandosi a *Symp.* 208a, ha osservato: «Nell'anima la "scienza" non è atemporale come la cosa stessa».

⁸⁴ Si può essere d'accordo con la tesi di Albert [in part. 1989 (2)], e dire che la differenza tra uomo e dio consiste nel fatto che l'uomo possiede il culmine del sapere solo a intermittenza, solo a patto di collocare la condizione del sapere, in accordo col mito del *Fedro* e con il *Fedone*, al di là dell'esperienza mondana. Mc Cumber (1982) ha invece sostenuto una tesi opposta a questa. Egli ritiene che la persuasione, fondata sulla particolare natura dell'anima che acconsente, sia un ripiego da usare laddove l'accordo su una definizione non riguarda le forme: in questo caso sarebbe invece possibile usare un linguaggio universale, senza bisogno di adattamenti particolari (pp. 36-37). Questa tesi è d'altra parte sospesa all'ipotesi, accolta da Mc Cumber, secondo cui «the human soul can resemble and know the Forms» (p. 36). Ma questa possibilità, per quanto riguarda le anime incarnate nei corpi, è proprio ciò che il secondo discorso di Socrate decisamente esclude.

sapienza devono essere doppiamente 'armonizzate': la parte immortale deve armonizzarsi, tramite legame divino, con il divino che le è congenere, mentre la parte mortale verrà armonizzata mediante legami umani. L'anima così disposta è l'anima nella quale si ingenera

l'opinione vera e stabile (ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως) su ciò che è bello, giusto e buono e sui loro opposti.

Questa opinione, commenta Socrate (309c)

è cosa divina che nasce in un genere demoniaco (θείαν φημι ἐν δαιμονίῳ γίνεσθαι γένει).

Attraverso una corretta educazione del proprio *daimonion*, aggettivo che indica il rango intermedio comune all'anima, all'amore e alla filosofia, la natura mortale accede al massimo grado di divinità e di sapienza che le sia consentito: il possesso di un'opinione vera e stabile su ciò che è bello, giusto e buono. Non dunque una conoscenza oggettivamente incontrovertibile (la *sophia*, sapere proprio degli dei), ma una persuasione che nasce nell'anima, che è capace di mantenersi stabile nonostante la naturale mobilità del luogo in cui risiede (la *philosophia*, sapere proprio della natura 'demonica').

Se tali sono per Platone i tratti distintivi della filosofia, la parte finale del *Fedro* può anche essere letta come un avvertimento. È da supporre, come si ricava anche dalla *VII Lettera*⁸⁵, che Platone sia stato spinto a sottolineare il nesso fra filosofia e psicagogia per evitare che fra i suoi discepoli si propagasse un equivoco pericoloso. Il dialettico, egli avverte, non si identifica con colui che conosce materialmente, sotto forma di un testo, orale o scritto, una determinata dottrina. Chi cerca la verità non deve dunque cercare né un libro né una dottrina: deve cercare un maestro. In effetti l'ultima parte del dialogo (ma ciò si desume da tutta l'opera di Platone) è retta dall'intento di mostrare che e perché possono esistere dei maestri di verità (i filosofi), che e perché non possono esistere libri o dottrine in cui tale verità sia compresa. Sotto un certo profilo i discorsi di Socrate a Fedro costituiscono un primo, efficace esempio, di come debba essere condotto l'insegna-

⁸⁵ Cfr. *infra*, pp. 202-203.

mento filosofico: come ha acutamente rilevato Jane Curran, questi discorsi possono riscuotere l'approvazione di Fedro perché Socrate ha adattato «his style of speech in order to appeal to what he knows of Phaedrus's soul»⁸⁶. Né il discorso da solo basterebbe, possiamo aggiungere, se Socrate non fosse presente, se egli come Lisia si sottraesse in un modo o in un altro al compito di rispondere alle domande del discepolo. Esistono due modi, in definitiva, in cui il tentativo di diventare filosofi fallisce, ed in entrambi i modi il fallimento è dovuto a una scorretta concezione della persuasione. C'è in primo luogo il modo dei 'retori non filosofi', fra cui lo stesso Isocrate, che mirano 'solo alla persuasione'. Ma proprio per questo non riescono a individuare *il metodo che veramente e stabilmente persuade* (il metodo dialettico) e alla fine non centrano il loro obiettivo: prima o poi si troveranno di fronte a domande cui non sapranno rispondere, alla dolorosa necessità di non saper soccorrere il proprio discorso e di dichiararsi quindi confutati. C'è in secondo luogo il modo dei 'filosofi non retori', pretesi sapienti che si attaccano a un testo, a una dottrina, a un materiale statico e fisso. Essi ritengono che la verità sia compresa in quel testo e in quella dottrina, e perciò non si preoccupano di conoscere la vera sede della verità, cioè l'anima (l'altrui e la propria) nella sua molteplice tipologia.

6. Insufficienza della posizione 'ermeneutica'

La linea di lettura qui proposta permette di far valere l'interpretazione 'dialettica' della reticenza platonica (contro quella esoterica), evitando nel medesimo tempo le critiche spesso giustificate dei tubinghesi. Si consideri ad esempio il notevole libro di W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissen*⁸⁷ (libro che i tubinghesi considerano in un certo senso come il prototipo del moderno 'schleiermacherismo'⁸⁸). Secondo Wieland, nella parte finale del *Fedro* Platone sarebbe guidato soprattutto da esigenze di carattere ermeneutico. La sua cri-

⁸⁶ Curran 1986, p. 69.

⁸⁷ Wieland 1982.

⁸⁸ Cfr. Krämer 1982 (1); 1988, pp. 432 sgg.; Gaiser 1984, p. 81; Erler 1987, pp. 54-55, n. 62.

tica alla scrittura costituirebbe in sostanza un richiamo alla necessità di contestualizzare ogni discorso, di metterlo sempre in relazione con interlocutori e con situazioni concrete. Il discorso scritto sarebbe in tal modo il tipo emblematico di discorso isolato dal complesso di condizioni individuali e specifiche che lo rendono possibile⁸⁹. Così per Platone risulterebbe del tutto erroneo, sempre a parere di Wieland, cercare la verità nei discorsi medesimi (orali o scritti che siano). Da una parte infatti il discorso concreto, determinato in modo particolare dagli elementi che fungono da contorno, è sempre provvisorio; dall'altra non esiste neppure la possibilità di trovare un discorso astratto, oggettivo e valido universalmente al di fuori dai contesti specifici di cui si è detto. Il finale del dialogo avrebbe appunto lo scopo di mettere in guardia contro il pericolo di attribuire la verità semplicemente al discorso. Questa assunzione è a sua volta collegata, nel lavoro di Wieland, alla tesi secondo cui in Platone si profila, al di là dei condizionamenti cui è inevitabilmente soggetto il sapere linguistico, un sapere del tutto diverso da quello che descrive oggetti attraverso il discorso, impermeabile all'alternativa logica vero-falso, pienamente paragonabile al sapere non proposizionale condensato intorno alla nozione di esperienza⁹⁰.

Per quanto riguarda la *pars destruens*, il discorso di Wieland è in gran parte condivisibile, nella misura in cui coglie bene il momento negativo della proposta platonica, e individua con precisione il luogo dove per Platone la verità non può essere; e cioè i discorsi⁹¹. Egli tuttavia non vede, a mio avviso, che cosa questa negazione determinatamente significhi, e quale sia il vero obiettivo teoretico che Platone vuole raggiungere. A parere di Wieland Platone vorrebbe richiamare l'attenzione sul fatto che l'uomo, in tutta la concretezza della sua esistenza, è già da sempre all'interno del discorso, vi è coinvolto fin dall'inizio in modo imprescrittibile. Fra la verità e i discorsi non esiste, in questa prospettiva, un rapporto semplice e lineare. La necessaria mediazione del discorso, che tuttavia è sempre particolare e già da sempre compromessa con l'oggetto che rivela, toglie all'uomo la pos-

⁸⁹ Per l'analisi del *Fedro* si veda soprattutto Wieland 1982, pp. 13-27. Ma importanti sono tutti i primi due paragrafi del primo capitolo (pp. 13-50).

⁹⁰ Ivi, cfr. in proposito tutto il terzo capitolo, pp. 224-322.

⁹¹ Cfr. *supra*, pp. 72-73.

sibilità di accedere a una verità universale. Non a caso Wieland può scrivere che «das menschliche Erkennen den Bereich der Bilder und Gleichnisse nicht verlassen kann»⁹².

La coscienza contemporanea ha ormai imparato a convivere pacificamente con il 'circolo ermeneutico', e ad avanzare caute e circostanziate proposte di verità anche a dispetto (ed anzi mediante) la circolarità anzidetta. Ma la stessa cosa vale anche per Platone? Non è forse vero che egli in molte sue opere fa valere l'esigenza di un sapere oggettivo, sciolto dalle circostanze particolari cui è sempre legato ogni discorso? In realtà la tesi di Wieland, nel momento in cui attribuisce a Platone una concezione della verità interamente dipendente dal linguaggio e non scorge la necessità di porre alcuna verità oggettiva al di là del linguaggio stesso (tale non è il sapere non proposizionale, e anteriore alla dicotomia vero/falso, di cui egli parla), finisce per riconsegnare Platone alla scepsi protagorea⁹³. Se queste osservazioni sono fondate, il compito dello storico che voglia veramente capire Platone appare chiaro: trovare un modo di conciliare la relatività del discorso avanzata nel *Fedro* con l'oggettività del vero cui Platone certamente aspira, ed anzi mostrare, se possibile, come il primo elemento sia correlato e funzionale al secondo.

Questo compito si profila attuabile ove si metta in primo piano la persuasione (e l'anima che ne è depositaria)⁹⁴. La reticenza del filosofo, teorizzata nel *Fedro* e nella *VII Lettera*, non obbedisce né a un'intenzione esoterico-positiva (indicare una realtà vera, comunicabile solo oralmente) né a un'intenzione critico-negativa (una matura

⁹² Wieland 1982, p. 49. L'ascendenza ermeneutica non è l'unico movente teorico che sta alle spalle del libro di Wieland. Krämer (1982 (1), p. 580) ed Erler (1987, pp. 54-55, n. 62), hanno introdotto in proposito anche la filosofia analitica, citando a riguardo Ryle, Moore e Wittgenstein. Per l'accostamento Platone-Wittgenstein si può vedere Mc Guinness (1988, pp. 451-452), secondo il quale il non scritto platonico indicherebbe, in modo analogo a certe proposizioni del *Tractatus*, che la filosofia non è tanto un sapere ma una attività.

⁹³ Cfr. ancora Erler 1987, pp. 54-55, n. 62: «Wieland fa sostenere a Platone un concetto di verità che prende le mosse dalla sua relatività e che potrebbe appartenere, piuttosto, a Protagora».

⁹⁴ Wieland risolve invece il problema scoprendo in Platone un sapere non proposizionale, paragonabile al sapere non linguistico indicato dal concetto di esperienza, anteriore al sapere che si può articolare ed oggettivare in proposizioni (si veda in part. 1982, pp. 225-236).

cautela ermeneutica che nega la semplice possibilità di dire il vero). Essa risponde all'esigenza di mostrare *positivamente* l'unico modo in cui la verità può essere detta. L'infinita aggiornabilità del procedimento e il carattere inguaribilmente polivalente della teoria, cioè i motivi che sconsigliano al filosofo di fissare per iscritto le sue dottrine, sono il prezzo che la verità deve pagare quando si presenta nella storia. I tubinghesi hanno dunque ragione nel biasimare quegli interpreti secondo i quali la verità per Platone non appare mai nella storia, ma hanno torto quando pretendono che essa vi appaia nella forma impersonale, astorica ed ultimativa di una teoria sistematica. Risulta chiaro, sotto questo profilo, che tanto più si difende l'oggettività del vero quanto meglio si sappia diversificare il discorso a seconda delle circostanze. Una verità fissata in una dottrina qualsiasi, non importa se scritta o orale, sarebbe oggettiva solo in apparenza. Essa infatti appare oggettiva (così potremmo dire, rivoltando in un certo modo un rimprovero che i tubinghesi spesso sollevano contro i loro avversari) solo prestando antistoricamente a Platone i nostri significati dei termini soggettivo e oggettivo. Una dottrina intesa in un modo qualsiasi come un dato di fatto esistente sarebbe per Platone inguaribilmente soggettiva, o meglio instabile (per usare un termine più specificamente suo), nella misura in cui è continuamente costretta ad unirsi, *pur restando sempre la stessa*, con anime sempre diverse. Da qui nascerebbero mescolanze infinite: un guazzabuglio di opinioni diverse fra loro, molto lontane sia dalla verità sia da quella saldezza incrollabile che per Platone è la caratteristica essenziale della vera *episteme*⁹⁵.

Se è vero che questa *episteme* ha per Platone caratteri molto più flessibili di quelli che le attribuiscono i tubinghesi, è anche vero che l'interpretazione di Wieland non è sufficiente a fornire le garanzie minime necessarie. Se quanto in Platone eccede la relatività del linguaggio ricadesse per intero nell'ambito pragmatico e non proposizionale dell'esperienza, il pensiero platonico non riuscirebbe a sfuggire al relativismo. Il relativismo può essere veramente esorcizzato solo se tutti gli uomini appartengono per essenza a una superiore unità epistemica e metafisica, ossia se la molteplicità soggettiva dei

⁹⁵ Come ha scritto Friedländer (1954, p. 221), per Platone un sapere uguale per tutti e sempre valido allo stesso modo non sarebbe altro che menzogna.

punti di vista non è la loro condizione originaria (ecco il significato dell'anamnesi). Gli uomini possono intendersi fra di loro e costruire l'*episteme* pur usando differenti linguaggi solo se ciò che eccede questi linguaggi ha i caratteri universali della metafisica, non quelli particolari delle esperienze non linguistiche. Che Platone credesse a questo tipo di obiettività anteriore alle differenze linguistiche si ricava anche dalle indagini storiche sull'origine dell'ermeneutica che Gadamer ha svolto in *Verità e metodo*. La prospettiva ermeneutica verrebbe a dire in sostanza che il linguaggio è intrascendibile⁹⁶: cioè che gli uomini (per Platone le anime) sono oggetto e non soggetto del linguaggio. Ma questo punto di vista, come ha riconosciuto lo stesso Gadamer, è escluso da Platone nel *Cratilo*, il cui intento è proprio quello di affrancare la conoscenza dal linguaggio, e dall'uso 'demoniaco' che ne facevano i sofisti⁹⁷. Più in generale, sottolinea ancora Gadamer, «il pensiero greco è dominato dall'idea dell'obiettività del linguaggio», la quale a sua volta sarebbe la base fondante dell'ontologia greca, in quanto essa «pensa l'essenza del linguaggio in base all'asserzione»⁹⁸. Questo è vero, però – occorre precisare – solo a partire da Aristotele, che ha teorizzato la logica dell'asserzione e l'ontologia che le è correlata. Il pensiero platonico appartiene invece a una più originaria fase di apertura, in cui l'esigenza di dare obiettività al linguaggio è disponibile ad esiti diversi dalla logica dell'asserzione e dall'ontologia vigenti da Aristotele in poi.

La differenza cruciale che determina questa apertura riposa nell'interesse, essenziale e non accessorio, che Platone manifesta per l'anima e per i modi della sua persuasione⁹⁹. Il *Fedro* in effetti afferma non già l'intrascendibilità del linguaggio nella sua condizionatezza (di modo che la verità diverrebbe oggetto non-proposizionale, inespri- mibile linguisticamente), ma l'intrascendibilità delle anime. Il linguaggio è obiettivo, per Platone, nel senso che esso è disponibile ad ospitare proposizioni 'vere'. Ciò non toglie peraltro che tali proposizioni appaiano concretamente vere solo nell'anima di chi le recepi-

⁹⁶ Gadamer 1960, pp. 502 sgg. L'origine heideggeriana di questa tesi (cfr. in particolare Heidegger 1973) è esplicitamente ammessa dallo stesso Gadamer (che però fa riferimento soprattutto a *Sein und Zeit*).

⁹⁷ Gadamer 1960, p. 467. Cfr. anche p. 510.

⁹⁸ Ivi, p. 510.

⁹⁹ Cfr. Gadamer 1968, p. 17; 1964, p. 249.

sce, e che di conseguenza il modo umano di dire la verità sia necessariamente condizionato dalla differente natura di ciascuna anima, che deve essere singolarmente e diversamente persuasa. Se il vero dovesse soggiacere alla relatività del linguaggio, l'esito sarebbe il relativismo, e la posizione di Platone diverrebbe paradossalmente simile a quella dei sofisti. Se invece l'obiettività del linguaggio, che Platone risolutamente afferma, venisse piegata in termini immediatamente ontologici, la posizione platonica finirebbe per coincidere con quella aristotelica. Definendo il filosofo come colui che sa sempre render ragione di quello che ha detto o che ha scritto, Platone scarta in un colpo solo queste due possibilità. Contro il sapere puramente epistemico, che troverà la sua più matura espressione in Aristotele, egli può affermare la stretta correlazione tra la verità e le anime che interrogano e che devono concretamente essere persuase. Contro la sterile onnipotenza del linguaggio, e dello scetticismo sofistico che ne deriva, può invece far valere la differenza fra persuasione vera e persuasione apparente mostrata nel *Fedro*. È vero che questo sapere non può manifestarsi se non attraverso l'esperienza del rispondere, e dunque non può essere tematizzato; ma è anche vero che alle sue spalle deve profilarsi la verità metempirica che lo regge, e che determina la capacità di rispondere. Le tesi opposte del relativismo ermeneutico e del dogmatismo ontologico-epistemico si dimostrano dunque erranee, in sede di esegesi platonica, per lo stesso motivo: la sottovalutazione dell'anima, che a sua volta deriva da una scorretta interpretazione del *Fedro*.

CAPITOLO TERZO
LA PERSUASIONE

1. *Il dialogo come comunicazione mediata di Platone con il lettore*

Il *Fedro* è, secondo quanto scrive Maurizio Migliori, il «vero cavallo di battaglia di tutti gli esponenti della scuola» di Tubinga¹. Tuttavia la valutazione del nuovo paradigma ermeneutico dipende anche da numerosi altri fattori. È essenziale verificare, in primo luogo, se i dialoghi provvisti di maggior significato costruttivo rispecchino l'immagine esoterica di Platone proposta dai tubinghesi. Se tale immagine fosse corretta, almeno in questi dialoghi dovrebbe essere riconoscibile il deliberato intento di Platone di nascondere qualcosa al lettore: ossia l'indicazione di un contenuto al quale quest'ultimo in linea di principio non ha alcun accesso. Né questo basta. Bisogna in tal caso anche spiegare in modo convincente sia i motivi per cui Platone ha ritenuto opportuno non scrivere le sue dottrine più alte sia i motivi che lo hanno spinto comunque a scrivere nonostante questa grave limitazione.

Lo studioso che fra tutti i tubinghesi più si è impegnato nell'esame dei dialoghi è indubbiamente Szlezák, che si è proposto di trovare conferme per il nuovo paradigma ermeneutico trascurando deliberatamente sia la *VII Lettera* sia la tradizione indiretta. Per tale motivo inizieremo la nostra analisi partendo dalle sue conclusioni. Abbiamo già visto² che Szlezák ritiene essenziale, per comprendere i dialoghi, individuare la cosiddetta situazione di soccorso. Il personaggio che conduce la discussione, in genere rappresentato da Socrate, da un lato

¹ Migliori 1991 (1), p. 39, n. 16.

² Cfr. *supra*, p. 13.

ironizza sull'incapacità dei suoi interlocutori di soccorrere i loro discorsi (e finge che essi dispongano di una sapienza nascosta che non vogliono comunicare), dall'altro si dimostra alla prova dei fatti come l'unico in grado di venire in aiuto alle proprie tesi. Questa capacità è infatti appannaggio esclusivo del filosofo, il quale è sempre in grado di rafforzare quello che ha detto perché dispone di contenuti teorici di valore superiore. Tali contenuti possono però essere rivelati solo parzialmente, e soprattutto non in forma scritta, sia per non compromettere la purezza della verità, sia per non esporre la dottrina a menti inadatte. Questa reticenza risulta evidente dai cosiddetti passi di omissione (*Aussparungstellen*³), attraverso i quali si comprende che il filosofo con scelta deliberata non vuole comunicare i precisi contenuti teorici, fondanti ed 'ultimativi', di cui dispone. Il possesso di questi contenuti è in effetti il tratto qualificante del filosofo, ciò che lo differenzia da tutti i sapienti di genere diverso, ponendolo in condizione di assoluta superiorità in rapporto agli altri interlocutori del dialogo platonico. Su questa base si spiega, sempre a parere di Szlezák, una circostanza difficile da comprendere all'interno di altri paradigmi interpretativi. Se il metodo dialogico avesse lo scopo di rappresentare la generica apertura del filosofare platonico, democraticamente disponibile ad ammettere contributi di vario genere, perché si sviluppa sempre fra interlocutori disuguali, di cui uno è notevolmente superiore all'altro?⁴

Questa è, in sintesi, l'interpretazione di Szlezák. Abbiamo già visto⁵ che l'espressione *τιμώτερα* usata nel *Fedro* conduce certamente l'indagine nel campo dell'oralità, ma non postula una struttura metafisica di stampo esoterico. La questione deve essere ora affrontata sotto un altro profilo. L'ipotesi avanzata da Szlezák suppone che Platone parli al lettore nella persona di Socrate, senza che sia possibile riconoscere differenze apprezzabili tra i due. Così le dichiarazioni di reticenza fatte da Socrate nel *Fedro* sarebbero dichiarazioni di reticenza fatte da Platone al lettore; e allo stesso modo i passi di omis-

³ L'espressione è usata da Szlezák 1988 (1). Cfr. anche 1989 (1), p. 343.

⁴ Abbiamo già accennato a questo motivo nel capitolo precedente (cfr. *supra*, pp. 14). Cfr. Szlezák 1988 (1). Il problema è affrontato anche in Szlezák 1989 (1), pp. 352-353, dove l'incapacità di spiegare questa circostanza viene ascritta fra i 'puzzles' dello 'schleiermacherismo'. Cfr. infine Szlezák 1987.

⁵ Cfr. *supra*, pp. 31-37.

sione, cioè i luoghi dove Socrate nega qualche informazione al suo interlocutore, significherebbero solo e semplicemente che Platone vuole negare quell'informazione al lettore. È bensì vero che molto spesso le asserzioni di Socrate corrispondono, da un punto di vista generale, a ciò che pensa Platone, ma questo non significa che il rapporto Socrate-interlocutori sia identico al rapporto Platone-lettori, o che Socrate sia solo un nome di comodo per indicare Platone. Né si può ammettere, come conseguenza diretta di tale principio, che il contenuto del pensiero platonico sia determinabile collezionando in astratto le asserzioni e gli atteggiamenti di Socrate. Ciò contrasta con la particolare struttura del dialogo platonico. Come ha giustamente scritto Ph. Merlan, bisogna tenere presente che «it is Plato himself who is speaking to us in all his writings»⁶. E questo parlare di Platone a noi avviene non solo attraverso Socrate, ma anche attraverso il dialogo. A tale proposito, io ritengo definitive le considerazioni metodologiche fatte valere a più riprese da E. Heitsch. La peculiarità dei testi che noi oggi chiameremmo 'sceneggiati', pur non escludendo che l'autore finisca a volte per identificarsi con un determinato personaggio, consiste nella possibilità che essi offrono di agire sul lettore in maniera mediata. È ovvio, al di là dei casi singoli, che l'interprete di un testo di natura dialogica deve sempre misurarsi con questa possibilità⁷.

Questo richiamo alla struttura dialogica sarebbe di per sé pie-

⁶ Merlan 1947, p. 27.

⁷ Cfr in proposito Heitsch 1988 (1), in part. pp. 220-226. Si veda anche, su questo soggetto, ovvero sull'esistenza di 'due dialoghi' nel testo platonico (il secondo fra Platone e il lettore), fra gli altri Schulz 1960, in particolare pp. 267-270; Tiergerstedt 1977, pp. 97-99 e Mackenzie 1982, p. 69: «Theaetetus and Protarchus may be dummies» ma «Plato is doing dialectic with us, not with dummies». Osservazioni di questo tenore, che hanno come obiettivo polemico una certa metodologia logico-analitica di stampo anglosassone, si incontrano del resto con sempre maggiore frequenza nella letteratura platonica contemporanea (cfr. ad esempio Sayre 1983, pp. IX, 18-19). Va rilevata, in particolare, l'impossibilità di isolare nel dialogo socratico le tesi di Socrate (o di altri interlocutori privilegiati) e poi giudicarle alla stregua di asserzioni scientifiche indipendenti dal contesto dialogico in cui sono inserite (Orwin 1988, spec. p. 172). Sempre sul medesimo problema metodologico Mc Kim (1988, p. 35) molto opportunamente scrive: «My reading restores to Plato the critical distance essential to his dramatic craft by establishing a distinction between the dramatist's implicit objective with respect to his audience (to get us to reflect upon the principles of Socratic method) and the protagonist's explicit objective with

namente naturale, se non fosse stato inteso da alcuni critici in senso molto riduttivo, fino a conseguenze talora del tutto assurde. Si è pensato, in primo luogo, che il problema sollevato dal metodo dialogico si riduca a quello di sapere se il pensiero di Platone compaia talvolta anche nelle asserzioni dei deuteragonisti di Socrate (o di chi per lui). Si è anche pensato, in secondo luogo, che attraverso il dialogo Platone sottoponga volutamente il lettore a una specie di caccia al tesoro, costringendolo a trovare la soluzione dei problemi proposti seguendo un sottile ed innaturale percorso enigmistico. Non è stato difficile dimostrare l'inconsistenza di queste tesi⁸. E non a caso. In esse la struttura dialogica non gioca in effetti alcun ruolo essenziale, ed è solo la variabile letteraria che trasforma il testo platonico in una improbabile e mefistofelica crittografia. Il problema ermeneutico connesso alla struttura dialogica è una cosa completamente diversa.

Ciò ovviamente è valido se il testo in esame è un dialogo vero, come lo è il dialogo platonico (questa tensione si allenta in parte solo negli scritti della vecchiaia). Il dialogo di Platone non ha in effetti nulla che vedere con un dialogo finto sul tipo di quello composto da Leibniz nei *Nouveaux Essais sur l'intellect humain*. Qui il filosofo tedesco contrappone in modo semplice e aperto le proprie tesi (esposte sotto il nome di Théophile) alle tesi di Locke, cioè a citazioni testuali tratte dal *Saggio sull'Intelletto umano* messe in bocca a un evanescente Philalète. Il 'dialogo' di Leibniz non è altro, perciò, che il freddo travestimento drammatico delle tesi dell'autore. In questo caso sarebbe perciò veramente possibile, per conoscere il pensiero di Leibniz, limitarsi a collezionare le battute di Théophile, tenendo nell'altra mano il *Saggio* di Locke come semplice filo conduttore. Non

respect to his fellow characters (to play that method upon them)». Un'esigenza di questo genere, d'altra parte, era già stata affacciata da Schleiermacher, nella misura in cui egli raccomandava un approccio globale al testo platonico. Si veda in proposito Erler 1987, pp. 52-53, n. 59, e le indicazioni bibliografiche ivi riportate. Per una lettura globale del testo platonico Erler può addirittura invocare un suggerimento di Proclo (*in Alc.*, 15, 15 sgg. Segonds). Il problema del rapporto tra forma e contenuto nei dialoghi di Platone, e la domanda ad esso collegata sul motivo per cui Platone abbia scritto dei dialoghi, sono stati di recente discussi in alcuni dei saggi che compongono i volumi collettanei AAVV 1988, 1992 (3), 1992 (2).

⁸ Cfr. Kraut 1992, pp. 26-28.

così in Platone⁹. Posto pure che Socrate rappresenti con buona approssimazione il punto di vista dell'autore, questo punto di vista è espresso in modo adatto al personaggio che Platone ha costruito come suo deuteragonista. Con il risultato che, mentre ciò che Théophile dice a Philalète è tutto quello che Leibniz vuol dire a Locke e al lettore, il lettore platonico deve tenere conto anche del dialogo: egli, in prima istanza, dovrà naturalmente comprendere ciò che Socrate dice al suo interlocutore; in seconda istanza, dovrà integrare questa informazione interpretando la struttura dialogica, per vedere che cosa Platone volesse dire a lui, come lettore, costruendo i suoi personaggi e i loro discorsi in un determinato modo.

La situazione ora illustrata ha una conseguenza molto importante per il nostro discorso. Per comprendere il motivo della reticenza di Platone non può essere sufficiente dire che gli interlocutori di Socrate non sono all'altezza della situazione. Una tesi di questo genere potrebbe essere plausibile nel caso dei *Nouveaux Essais* di Leibniz. Al lettore che non si soddisfa delle argomentazioni di Théophile, Leibniz potrebbe rispondere che il suo personaggio è vincolato alle tesi di Locke, formalmente celate sotto il suo prestanome Philalète. Perciò Leibniz potrebbe dire al lettore: «Questo punto non posso chiarirlo meglio, perché dovrei usare pensieri e concetti realisticamente non inquadrabili in un dialogo tra me e Locke». Platone non può invece contare sulla medesima risposta. A meno che non si ritenga che lo scopo della *Repubblica* sia solo quello di costruire un dibattito storicamente realistico fra Socrate, Trasimaco, Adimanto e Glaucone, si può obiettare che Platone era libero di modellare un personaggio all'altezza della situazione, con il quale Socrate non avrebbe dovuto usare alcuna reticenza. È del tutto inaccettabile, in effetti, che lo scritto platonico risulti pesantemente condizionato dalla modesta consistenza dei personaggi via via descritti¹⁰. La sua giustificazione teorica, in pre-

⁹ Klagge (1992, p. 2) ha distinto tra «practitioners of a non-standard style as merely a vehicle or container of philosophical content» e «practitioners of non-standard style as (partially) embodying philosophical content». Platone rientra nel secondo gruppo.

¹⁰ È curioso, ma indicativo, il *lapsus* in cui incorre Enrico Peroli (uno dei seguaci italiani del nuovo paradigma ermeneutico), laddove scrive che nei dialoghi «Platone non esprime mai il punto estremo del pensiero che egli aveva di volta in volta raggiunto, ma solamente ciò che è richiesto dal rapporto dialogico con l'anima del

senza di dottrine orali veramente sufficienti, si indebolirebbe in modo preoccupante: perché Platone ha perso così tanto tempo a ritrarre il suo Socrate che dialoga con personaggi di basso profilo? Bisogna mostrare, insomma, in base a quali 'principi di scrittore' Platone abbia dipinto sempre e solo personaggi tali per cui il 'Gesprächsführer' è costretto a tenere qualcosa da parte, e perché, sia pure a queste difficili condizioni, Platone abbia comunque deciso di scrivere.

Szlezák naturalmente si accorge che il vero problema posto dal *Gespräch unter Ungleichen* non si esaurisce nel mostrare che Platone era vincolato dai suoi personaggi, e che si deve invece spiegare il perché di scelte letterarie che poi lo costringono alla reticenza. Egli ha affrontato in un certo senso questo problema là dove definisce il dialogo platonico come un modello esemplificativo della comunicazione filosofica¹¹. Tale modello, che rappresentando un dialogo orale potrebbe in linea di principio esporre il caso di una comunicazione riuscita, in realtà non può raggiungere questo obiettivo perché ha forma scritta: da qui la scelta di personaggi ai quali non si deve dire tutto. Platone, attraverso i dialoghi, direbbe perciò al lettore più o meno così: «Socrate non dice tutto a coloro che parlano con lui, perché quei personaggi non sarebbero in grado di comprenderlo. Questa reticenza non è casuale. Essa vi fa capire che allo stesso modo io neppure posso dirvi tutto». Platone, insomma, avrebbe costruito personaggi cui Socrate non può dire tutto per non essere costretto, attraverso le parole di Socrate, a dire tutto anche al lettore. Quanto poi al motivo per cui Platone non può essere esplicito ed esaustivo con il lettore, esso rimanda a parere di Szlezák a due «pecche» («Schaden») caratteristiche del testo scritto, una riguardante il destinatario, e una riguardante la cosa stessa¹². Un libro può cadere nelle mani di chiunque. Qualora venga in possesso di un lettore impreparato, esso risulta non solo inutile nei suoi confronti, ma anche dannoso (la 'pecca' riguardante il destinatario), perché può allontanarlo dalla ricerca della sapienza. Non basta: la diffusione indiscriminata promossa dal testo

deuteragonista» (1989, p. 365). Peroli scambia evidentemente i personaggi: è Socrate che ha un deuteragonista, non Platone; ed è ancora Socrate, non certo Platone, colui che si vede costretto a seguire l'anima di Glaucone o di Simmia. Platone è libero di far dialogare Socrate con chi desidera.

¹¹ Szlezák 1988 (1), p. 105. Cfr. anche Szlezák 1991 (2), pp. 43-53.

¹² Szlezák 1988 (1), pp. 100 sgg.

scritto finisce presto o tardi per profanare la dottrina che vi è contenuta, esponendola alle critiche degli ignoranti senza che possa in alcun modo difendersi (la 'pecca' riguardante la cosa stessa). Questi due inconvenienti sono eliminabili solo attraverso il discorso orale, che può sciogliere i dubbi di chi non capisce e può proteggere la verità dal disprezzo degli ignoranti: per esempio scegliendo accuratamente a chi rivelarsi e a chi no (cosa che il libro non può certamente fare)¹³.

Nel capitolo precedente abbiamo già cercato di chiarire che la parte finale del *Fedro* non conforta questa interpretazione. Si tratta ora di vedere se possono valere come prova della consapevole reticenza platonica almeno i passi di omissione¹⁴. È una verifica ancora tutta da fare, perché i passi di omissione in quanto tali non dimostrano nulla. In effetti la struttura dialogica lascia aperta la possibilità che tali reticenze, passando dal piano di comunicazione che muove da Socrate al suo interlocutore al piano che muove da Platone al lettore, non siano affatto delle reticenze volute, ma delle informazioni di un genere diverso.

2. I passi di omissione

Tenteremo di procedere a questa verifica nella maniera seguente. Una prova concreta che le reticenze di Socrate hanno un valore generale, anche al di fuori dell'intreccio dialogico, potrebbe essere raggiunta ove si riuscisse a dimostrare che i dialoghi scritti, nonostante la possibilità di parziali soccorsi incrociati (da Szlezák esplicitamente ammessa), rappresentano sempre dei casi di comunicazione imperfetta. In questo modo avremmo dimostrato che le sospensioni presenti negli scritti platonici non si dissolvono attraverso un'esatta valutazione della struttura dialogica, ma indicano omissioni effettive di parti essenziali della teoria, che restano tali anche per il lettore. Per provare questa tesi Szlezák deve dimostrare che il dialogo platonico rappresenta *sempre* una discussione in vario modo inconclusa, che il personaggio privilegiato conserva per sé qualche dottrina fondamentale, che i suoi interlocutori non hanno qualità sufficienti per ricevere

¹³ Ivi, p. 110.

¹⁴ Della *VII Lettera* si occuperà il cap. V.

un'informazione completa. In effetti egli si sforza costantemente, nel corso dell'analisi dei vari dialoghi, di dimostrare perché tale o tal altro interlocutore di Socrate non sia all'altezza dell'indagine¹⁵. Il risultato è che non si trova, nel contesto dell'opera scritta, un solo personaggio in grado di ricevere la comunicazione delle verità ultime. Tale comunicazione, sempre a parere di Szlezák, non sarebbe di per sé affatto impossibile: ma purtroppo non vi sono mai le circostanze adatte affinché si verifichi.

In questo modo Szlezák non rende, a mio parere, completa giustizia alla diversità delle situazioni, dei personaggi che Platone mette di volta in volta in scena, e soprattutto dei diversi obiettivi che egli si propone con questo o quel dialogo. È addirittura superfluo sottolineare che i dialoghi costituiscono un insieme composito, e riflettono caso per caso scopi ed intenti molto diversi¹⁶. Nella serie dei dialoghi che potremmo definire giovanili (o al massimo della prima maturità), la reticenza di Socrate è ampiamente giustificata dal fatto che l'intenzione di quegli scritti è soprattutto critico-elenctica, e che i veri e propri suggerimenti teorici appaiono quasi esclusivamente *e silentio*: cioè non detti, ma sporgenti per contrasto dalle posizioni che vengono via via criticate e confutate. Ci sono dialoghi dove Platone sceglie personaggi di modesto valore intellettuale o morale, ai quali non tutto viene comunicato; ci sono dialoghi, come il *Gorgia*, dove la bassa levatura etica di un Polo o di un Callicle non impedisce a Socrate di comunicare dottrine che Platone ritiene molto importanti; vi sono dialoghi enigmaticamente aporetici, dove la soluzione corretta viene intravista, ma inspiegabilmente demolita e lasciata cadere dallo stesso Socrate; ed esistono altri modelli ancora. Per tutti questi dialoghi lo scopo dello scritto (in genere molteplice e non univoco) deve essere verificato caso per caso. Ad esempio: porre l'attenzione sulle differenze che separano l'insegnamento socratico-platonico sia dalla cultura tradizionale sia dalla sofistica; costituire, con un difficile e reiterato uso dell'*elenchos*, un raffinato esercizio preparatorio per il lettore (è questo l'uso della dialettica che Aristotele ha definito «peirastico»); provocare in chi legge sconcerto e sfiducia nelle opinioni preconcepite;

¹⁵ Cfr. Szlezák 1985, p. 49, e più in generale le analisi specifiche che dedica nel corso del libro ai personaggi dei dialoghi. Cfr. anche Szlezák 1989 (1), p. 342.

¹⁶ Cfr. Irwin 1992, p. 77.

rafforzare la soluzione esatta, verso cui il dialogo muove, attraverso la demolizione indiretta di tutte le ipotesi alternative; e la lista potrebbe continuare. Per raggiungere tutti questi scopi, Platone sfrutta plasticamente i personaggi che chiama in causa, utilizzando la loro intelligenza e capacità non meno delle loro debolezze e dei loro pregiudizi in ordine al fine che si prefigge, e forse anche inventando di sana pianta una figura con le caratteristiche volute: tale potrebbe essere il Callicle del *Gorgia*, *homo tyrannicus* per eccellenza utile proprio per il suo estremismo, che lo oppone plasticamente all'*homo philosophicus* Socrate.

Alla luce del quadro complesso, se pur sommario, ora delineato, risulta in verità molto difficile ridurre la tipologia del dialogo platonico a *Gespräch unter Ungleichen* nel senso di Szlezák, cioè a un colloquio fra un personaggio sapiente, restio a comunicare quello che sa in modo completo, e altri deliberatamente provvisti di capacità intellettuali o morali inferiori. Ma c'è di più. Esistono nel *corpus* alcuni dialoghi dove gli interlocutori di Socrate appaiono per più di un verso perfettamente in grado di seguire la discussione e dove quindi la comunicazione filosofica termina con un pieno successo. Mi riferisco soprattutto ai due pitagorici Simmia e Cebete nel *Fedone*, ai due fratelli di Platone Adimanto e Glaucone nella *Repubblica*. Si può veramente sostenere che tali uomini non abbiano una preparazione sufficiente per udire da Socrate le parti ultime e più elevate della dottrina? In effetti Szlezák non giunge ad affermare che anche Simmia e Cebete siano degli interlocutori inadatti¹⁷. E spiega in un modo diverso la reticenza di Socrate, nel *Fedone*, a fondare meglio la teoria delle idee. Poiché il *Fedone* rappresenta l'ultimo atto della vita di Socrate, Platone non ha potuto, come in altri casi, aggiornare la discussione a «un'altra volta». Perciò

ha dovuto inscenare con altri mezzi l'inevitabile tener da parte i motivi più profondi, come si conviene ai suoi principi di scrittore¹⁸.

Si noti, in primo luogo, che anche in questo caso Szlezák utilizza un elemento estrinseco (l'imminente morte di Socrate) per spiegare una caratteristica inerente al contenuto del dialogo: in realtà Platone

¹⁷ Szlezák 1988 (1), p. 113.

¹⁸ Szlezák 1985, p. 329.

si serve di determinati personaggi per far capire o per dire determinate cose, e sarebbe veramente illogico che si lasciasse condizionare dalle sue stesse scelte. È questo, d'altra parte, un principio di cui lo stesso Szlezák sembra rendersi perfettamente conto. La reticenza di Socrate nel *Fedone* circa la dottrina dei principi non può giustificarsi riconoscendo che Simmia e Cebete si accontentano, senza discutere, della dottrina delle idee, perché è pur sempre Platone, come Szlezák ben vede, che li costringe ad assumere questo atteggiamento. Szlezák spiega tale costrizione sostenendo che solo in questo modo Platone poteva rimanere fedele ai 'suoi principi di scrittore': principi che non gli consentono di esprimere in forma scritta i motivi più profondi della sua filosofia. Ma a ben guardare questa spiegazione assomiglia a una *petitio principii*: da un lato «Platone non può far dire tutto al suo Socrate perché questi dialoga con personaggi 'deboli'», dall'altro «tali personaggi sono resi deboli da Platone stesso affinché si giustifichi la sua reticenza». Il problema in effetti non è stabilire se Platone fosse o non fosse reticente, bensì perché si comportasse così. Nel *Fedone* questo problema appare particolarmente grave. I personaggi sembrano all'altezza della situazione, la questione dibattuta è di vitale interesse per tutti e Socrate poche ore dopo non sarebbe stato più in grado di rispondere a nessuna domanda: quale occasione migliore per dire in modo chiaro e rassicurante come stanno veramente le cose? Perché Platone dipinge, anche in questo caso, un Socrate almeno in certa misura reticente?

Diverso è il caso della *Repubblica*. Szlezák tenta di dimostrare, per parte sua, che Adimanto e Glaucone sono interlocutori inadatti, ma le ragioni che adduce non mi sembrano del tutto probanti¹⁹. Lungo tutto lo svolgimento della *Repubblica* i due personaggi dimostrano una personalità definita, si può dire, in una sola occasione; e cioè all'inizio del secondo libro, allorché con le loro domande si dichiarano insoddisfatti del modo 'reticente' con cui Socrate ha confutato Trasimaco. Come molti interpreti hanno riconosciuto, il primo libro è in effetti ancora riferibile alla dimensione prevalentemente socratica in cui si collocano i brevi dialoghi giovanili, mentre i libri restan-

¹⁹ Ivi, pp. 394, 399, 402 sgg. Identico giudizio anche in Reale 1991 (2), p. 320, che però non adduce alcun vero argomento. In realtà l'argomento principale per cui i tubinghesi ritengono che Adimanto e Glaucone non siano interlocutori all'altezza della situazione è proprio e solo la reticenza di Socrate.

ti rappresentano le importanti integrazioni in termini di contenuto e di metodo che Platone intendeva agganciare alla filosofia del maestro. Questo fatto è acutamente documentato, fra le altre cose, proprio dal diverso tenore dei personaggi: personaggi che condividono le esigenze fondamentali del pensiero socratico-platonico, e che si dimostrano in grado di porre a Socrate le domande adeguate. Su questo punto è d'accordo anche Szlezák²⁰.

È vero però che in un luogo del dialogo, come vedremo più avanti, Socrate dichiara che Glaucone non sarebbe più in grado di seguirlo sul terreno della dialettica. Ma affinché l'interpretazione di Tubinga sia davvero giustificabile, bisogna anche mostrare che la caratteristica ora enunciata costringe l'analisi a rimanere incompleta. Dovremmo cioè constatare che Socrate, piuttosto che rivelare ciò che non può essere comunicato, preferisce lasciare l'interlocutore nell'aporia, e rinunciare alla conclusione. Solo in tal modo, in effetti, si potrebbe mostrare che la reticenza di Socrate è una reticenza assoluta, cioè è figura della reticenza platonica. Ma è facile rendersi conto che nel *Fedone* e nella *Repubblica* non si verifica niente di tutto questo. Ciò che Socrate rivela, poco o tanto che sia, è pienamente sufficiente a risolvere i problemi dai quali i due dialoghi si sviluppano. Alla fine del *Fedone* le argomentazioni di Socrate hanno in effetti convinto gli interlocutori che l'anima è immortale e che dunque Socrate ha fatto bene a comportarsi così come si è comportato. I suoi argomenti, in altre parole, si sono rivelati sufficienti (ικανοί), sia pure compatibilmente con le limitate capacità di conoscere di cui l'uomo dispone (107b). È Platone stesso, in un certo senso, che provvede a far notare al lettore questa circostanza. Il lettore, frastornato dai dubbi che continuamente vengono sollevati, e in parte anche dalla dichiarata provvisorietà delle conclusioni, potrebbe ritenere che l'indagine non raggiunga il grado di certezza desiderato. Un dubbio di questo genere è sollevato circa a metà del dialogo dal pitagorico Echécrate (che nel *Fedone* rappresenta metaforicamente il lettore), il quale preoccupato domanda a Fedone (88e2-3):

Socrate ha aiutato il suo discorso in modo sufficiente (ικανῶς) o difettoso?²¹

²⁰ Cfr. ad es. Szlezák 1985, p. 365.

²¹ La traduzione è mia.

La risposta di Fedone non potrebbe essere più sicura e decisa. Mai nella vita egli ebbe occasione di ammirare Socrate come quella volta: egli aveva pazientemente riannodato le fila del discorso ed era riuscito a guarire la paura e lo smarrimento dei presenti. In questo modo chi legge, e che non è ancora giunto alla fine dell'opera, capisce fin d'ora che Platone riteneva di offrire con il suo libro un modello di ragionamento riuscito, uno stile di indagine che supera tutte le difficoltà fino a raggiungere una positiva conclusione²². È quasi superfluo rilevare che la *Repubblica* ha uno svolgimento del tutto analogo. Le argomentazioni che vengono svolte nel dialogo, non escluso il mito escatologico che lo chiude, hanno convinto Adimanto e Glaucone che le lodi della giustizia non sono belle parole, ma che è ipotizzabile una società etica dove ciascuno consegue una felicità commisurata alla propria natura (l'εὖ πράττωμεν con cui il dialogo si conclude non potrebbe essere a questo proposito più eloquente²³). Essi, in altre parole, hanno ricevuto la dottrina in forma sufficiente (ικανῶς), adatta a loro, e in questo senso completa. Non c'è un motivo impellente per dire dell'altro.

Ma se dunque è vero che nel *Fedone* e nella *Repubblica* vengono rappresentati dei casi di indagine e di comunicazione filosofica perfettamente riuscita, bisogna chiedersi come mai anche in questi dialoghi compaiano i passi di omissione. A mio parere questo problema si risolve nella maniera migliore proprio alla luce delle considerazioni che abbiamo svolto nei capitoli precedenti; e cioè richiamandoci ancora alla persuasione, ma facendo intervenire questa volta il lettore. Nello scritto platonico sono riconoscibili due tipi di comunicazione: una comunicazione che muove da Socrate (o chi per lui) verso un determinato interlocutore, e una comunicazione che muove da Platone verso il lettore. Dialoghi come il *Fedone* e la *Repubblica*, dove il primo genere

²² Ciò d'altra parte è ammesso anche da Szlezák (1985, p. 323 e p. 325, n. 79), che però interpreta il prematuro svelamento dell'esito di *Phaedo* 88c-89a al contrario di come si dovrebbe. Tale svelamento non può essere giustificato semplicemente dal fatto che Platone vuole rivolgere l'attenzione del lettore non «al "se" il soccorso si verifica, bensì al come» (p. 323). Il pubblico che Platone si aspettava non ha alcuna affinità con i moderni lettori di romanzi («vi anticipo la conclusione così potete gustarvi il racconto»). Platone vuol far invece notare che la conclusione è certa, anche se gli argomenti possono naturalmente essere diversi da caso a caso.

²³ Non capisco come Krämer possa dire che l'ἀπολείπω di *Resp.* 509c7 («Ich lasse weg») sia l'ultima parola del dialogo (1988, p. 423).

di comunicazione ha pieno successo, costituiscono degli esempi, dei modi possibili attraverso i quali determinati problemi possono essere affrontati e risolti. Il valore di questi esempi, così come di tutti gli esempi in genere, risiede nella loro dimensione universale. Essa è offerta in primo luogo dalla domanda, senz'altro universale, e solo condizionatamente dalle risposte. Le risposte rappresentano in effetti i modi adottati da Socrate/Platone per persuadere Simmia, Cebete, Adimanto e Glaucone: dipendono, secondo il vero modello di educazione illustrato e prescritto dal *Fedro*, dalla loro personalità, dalle domande e dalle obiezioni che nascono nella loro mente. Qui però sorge la possibilità dell'equivoco. Il lettore della *Repubblica* o del *Fedone* potrebbe non rendersi conto che il dialogo che sta leggendo è solo un modello: potrebbe non capire che la vera comunicazione per Platone implica sempre, ancora secondo quanto dice il *Fedro*, la conoscenza del destinatario. Mosso da questo errore, il lettore non si avvede che sta leggendo uno scritto dove Socrate parla a Glaucone, e si immagina che ciò che Socrate sta dicendo a quel personaggio sia identico a quello che Platone direbbe a lui. Nasce in questo modo la 'dottrina platonica' come testo impersonale valido per chiunque.

Ma le intenzioni di Platone erano tutt'affatto contrarie. Platone non parla direttamente al lettore semplicemente perché non può: non conosce la sua anima non può né ascoltare le sue domande né rispondervi, né in generale confezionare un insegnamento adatto a lui. Egli sa che se vuole parlare al lettore deve per forza usare una comunicazione di tipo indiretto. Ciò avviene in due maniere. Esponendo, in primo luogo, modi possibili in cui certi problemi universali (e perciò probabilmente comuni anche ai lettori) possono essere risolti. Avvertendo, in secondo luogo, che c'è dell'altro, che non tutto è stato detto. Questa avvertenza è fornita appunto dai passi di omissione. Essa non riguarda affatto gli interlocutori di Socrate: non, come è ovvio, i personaggi 'deboli', a cui Platone non ha intenzione né modo di dire niente; ma neppure i personaggi 'forti' del *Fedone* e della *Repubblica*: infatti per essi, una volta persuasi, non c'è più dottrina. I passi di omissione informano invece il lettore (un lettore sconosciuto e presumibilmente dubbioso) che esiste la possibilità di procedere oltre, che il filosofo-maestro saprebbe trovare delle risposte anche per i suoi quesiti: possibilità che deve rimanere solo possibile proprio perché il lettore è sconosciuto, e così pure le sue domande. In questo modo si spiega l'intenzionalità dei passi di omissione che Szlezák ha

giustamente sottolineato. Platone è in grado di richiamare l'attenzione di chi legge sul fatto che l'indagine può essere proseguita solo se il lettore si persuade che i silenzi di Socrate non sono delle ammissioni di impotenza da parte dell'autore, ma delle scelte deliberate. Questa circostanza potrebbe a sua volta far ritenere al lettore che esiste una dottrina esoterica, o comunque non esprimibile per iscritto; ma sarebbe una deduzione errata. Il deliberato silenzio del filosofo non ha lo scopo di nascondere una dottrina che già esiste, ma quello di aprire, a beneficio del lettore, la possibilità di aggiornamento. Il misterioso oggetto che Platone tace nei dialoghi coincide con i modi in cui questa possibilità, caso per caso, può essere concretamente riempita.

In questo quadro si inserisce anche la particolare struttura di certi dialoghi platonici (come appunto il *Fedone* e la *Repubblica*), in cui il lettore assiste a un dibattito fra disuguali, fra un maestro che insegna e un discepolo che impara. La superiorità del maestro costituisce un importante segnale per il lettore: essa è figura della superiorità generale del filosofo, della sua capacità di rispondere alle domande, comprese le domande che il lettore indubbiamente formula leggendo il dialogo. Il lettore deve capire, per non restare preda dei propri dubbi e non farsi scoraggiare dal silenzio che lo scritto oppone alle sue domande, che il vero filosofo è superiore anche alle sue (di lui lettore) domande, e che perciò quei dubbi e quelle domande non sono argomento sufficiente per fargli abbandonare la filosofia.

La reticenza platonica nei confronti del lettore non dipende, in conclusione, né dalla contingenza del destinatario (il lettore) né dalla natura della cosa comunicata *isolatamente prese*, ma dalla congiunzione di questi due aspetti, dall'impossibilità che lo scritto produca l'accordo richiesto fra le due. Platone non avanza nessun pregiudizio generico sulla comunicazione. Egli esige soltanto che essa segua la contingenza dei casi specifici: cioè che sia il maestro a cercare il discepolo, scegliere che cosa dirgli e come dirglielo. Cosa che lo scritto evidentemente non può fare. In questo senso i dialoghi trovano quella piena e completa giustificazione che nell'interpretazione di Szlezák (e in generale nell'interpretazione esoterica) appare difficile rinvenire. Per noi che leggiamo essi non sono soltanto degli esempi di comunicazione imperfetta, di incerto uso e destinazione, ma sono importanti strumenti educativi, nella misura in cui ci esortano a perseguire continuamente la ricerca proprio grazie

ai dubbi e alle obiezioni che ci vengono in mente. Platone, in altre parole, ci dice: se la verità fosse tutta qui, nel testo che state leggendo, le vostre obiezioni sarebbero decisive, e sareste costretti ad abbandonare l'indagine. Ma per fortuna c'è dell'altro, ed è questo che voi, stimolati dai vostri dubbi, dovete cercare senza scoraggiarvi. Per chi è già persuaso, invece, non c'è più dottrina. Il dialogo come Platone lo ha concepito è, insomma, la geniale invenzione di un filosofo convinto che insegnamento e comunicazione sono possibili (ove accadano) solo nel rapporto personale, e tuttavia desideroso di comunicare e di insegnare qualcosa anche ad ignoti e forse remoti lettori²⁴.

Questa tesi è diametralmente opposta a quella sostenuta dai tuinghesi. Essi ritengono che Platone abbia scritto soprattutto per la cerchia ristretta dei suoi discepoli, in modo tale che chi non fosse stato a parte del suo insegnamento orale non avrebbe potuto mai comprendere la vera sostanza del suo pensiero; e tale condizione si sarebbe estesa anche ai posteri, se la *felix culpa* della tradizione indiretta, biasimata già dallo stesso Platone, non avesse fatto fallire il suo progetto di occultamento. Cosicché solo conoscendo la tradizione indiretta sarebbe possibile leggere il testo di Platone con un atteggiamento filosofico simile a quello tenuto dai suoi discepoli nell'Accademia²⁵. Tale visione è del tutto inverosimile, in primo luogo, da un punto di vista generale e teorico: pochi saranno veramente disposti a credere che lo scopo principale (se pure non l'unico) per cui Platone avrebbe scritto i suoi dialoghi sarebbe quello di offrire un istruttivo gioco enigmistico, o tutt'al più un promemoria, a lettori che potevano in-

²⁴ Questo motivo è stato di recente individuato da Curran (1986, p. 71). Con riferimento al *Fedro* (ma si potrebbe estendere il discorso anche agli altri dialoghi) l'autrice scrive: «Plato has managed, without being present as orator, to appeal to his readers' soul, and to write his message on them». Un po' troppo oltre si spinge invece Griswold (1992, p. 190): «That Plato wrote suggests he thought he had discovered a way of writing that minimized the dangers and preserved integrity of philosophical rhetoric, as that integrity is defined in the *Phaedrus* itself». Così si ricade infatti nella 'teoria del dialogo letterario', di cui lo stesso Griswold è uno dei più intelligenti assertori (cfr. Griswold 1986, pp. 219-226). Il dialogo rappresenta pur sempre per Platone un *second best*, cioè il modulo letterario fra tutti meno difettoso. Ma i suoi pregi non sono certo tali da 'minimizzare' le mancanze della parola scritta, né tantomeno possono restituire «la retorica filosofica nella sua integrità».

²⁵ Cfr. Migliori 1991 (1), pp. 42-43.

formarsi altrove in modo comodo e diretto²⁶. Ma questa visione è anche contraddetta, in secondo luogo, da un'esatta comprensione dei motivi per cui Platone esalta l'oralità contro la scrittura. Egli apprezza il discorso orale assai più che lo scritto perché è in grado di rispondere alle domande, di venire incontro individualmente alle esigenze di ciascuna anima. A queste esigenze non possono realisticamente rispondere né alcuna dottrina materialmente fissata (ecco il motivo per cui Platone sconsigliava di scriverla), né tantomeno gli scarni resoconti offerti allo studioso moderno dalla tradizione indiretta. L'errore dei tubinghesi consiste appunto nella pretesa di porsi nella medesima condizione in cui erano i discepoli di Platone. Essi non vedono ciò che Platone vedeva benissimo, cioè che una simile situazione non è possibile per il buon motivo che l'autore non può più essere presente a soccorrere i suoi discorsi. Invano i tubinghesi cercano di entrare nell'Accademia, in comunicazione diretta con Platone, perché la tradizione cui essi si riferiscono è più indiretta dei dialoghi: primo perché si tratta pur sempre di testi scritti; poi perché si tratta di testi scritti non da Platone²⁷. Questa difficoltà avrebbe potuto spingere Platone a non scrivere nulla. E così egli avrebbe fatto senz'altro, se fosse stato mosso dalla consapevole reticenza che gli accreditano i tubinghesi. Ma Platone non voleva affatto tacere; anzi, egli voleva parlare nel modo migliore e più ampio possibile. Perciò, non scrivendo le sue lezioni e sconsigliando ai discepoli di scriverle, ha fatto chiaramente capire che nessun lettore avrebbe mai potuto veramente entrare nell'Accademia; ma d'altro canto ha deciso di usare la scrittura nella maniera meno compromettente possibile, disseminando nel testo segnali sufficienti per far capire la strutturale debolezza del mezzo usato; per far capire che insufficiente è il mezzo ($\phi\alpha\upsilon\lambda\omicron\nu$), non la verità che

²⁶ A ciò si può aggiungere una sensata obiezione sollevata da Severino. Un Platone che volesse nascondere consapevolmente i propri pensieri di maggiore importanza non solo sarebbe «meschino», ma anche «ingenuo»: doveva sapere che difficilmente avrebbe potuto impedire a chi era al corrente di parlare (Severino 1991); cfr. anche Ferber 1991, pp. 18-19.

²⁷ Dire che la comunicazione indiretta dei dialoghi scritti non potrà mai sostituire la comunicazione diretta dell'oralità (cfr. Szlezák 1991 (2), p. 66) è indubbiamente vero. Ma il fatto è che la comunicazione diretta dell'oralità non è disponibile in assoluto, e che i dialoghi *scritti da Platone* rappresentano, *faute de mieux*, la fonte di gran lunga più corretta e attendibile.

esso vorrebbe comunicare. Il modo indiretto e allusivo in cui si esprimono i dialoghi costituisce un guadagno, sia pur parziale, sulla via che corregge la natura strutturalmente indiretta di qualunque testo scritto.

È possibile in tal modo rispondere all'accusa, spesso sollevata dai sostenitori del paradigma esoterico contro i loro avversari, di voler minimizzare i passi di omissione²⁸. Essi hanno in effetti un significato importante, ma non è certo quello voluto dai turinghesi: la presenza o l'assenza di questi luoghi di sospensione non può essere usata per dimostrare né la provvisorietà dello scritto né la 'ultimatività' dell'orale. È chiaro infatti che anche il discorso orale, così come quello scritto, deve essere disponibile a rispondere alle domande che non sono ancora state fatte, e dunque non può mai essere 'ultimativo'. Quando perciò i turinghesi isolano i risultati provenienti dalla tradizione indiretta e identificano questi risultati con la filosofia di Platone, compiono una operazione sostanzialmente scorretta e tradiscono le intenzioni del pensatore ateniese. Essi sciolgono così il 'discorso orale' platonico dalle contingenze in cui fu pronunciato, dalle persone a cui fu rivolto, dalle domande alle quali doveva rispondere, e lo entificano in un discorso compiuto, esoterico, nel quale Platone avrebbe inteso esprimere una verità intemporale e 'ultimativa'²⁹. Né si accorgono che così facendo attribuiscono a Platone proprio l'idea che egli aborrisce, e che con tutte le sue forze e con tutti i mezzi (scrivendo dialoghi 'non dottrinari', insegnando soprattutto oralmente) aveva cercato di allontanare da sé: l'idea di un sapere che non può più essere interrogato.

3. *Il Fedone: soccorso 'sufficiente' e persuasione*

La correttezza della struttura sopra identificata verrà ora messa alla prova attraverso l'esame di alcuni luoghi significativi tratti dal *Fedone* e dalla *Repubblica*. Ritorniamo, per quanto riguarda il *Fedone*, a una scena cui sopra già abbiamo accennato; cioè a quel momento di

²⁸ Cfr. ad esempio Szlezák 1989 (1), p. 351.

²⁹ Molto bene, in proposito, Heitsch (1989, p. 279, n. 5): «eine absolute Darstellung, die jedem Leser gerecht wird, kann es, wie Platon meint, nicht geben; und demzufolge sind Mißverständnis und Kritik unvermeidlich». Ma Heitsch, come già visto, non riconosce tutta l'importanza filosofica di questo principio.

pausa, a quell'interludio che interrompe il dialogo dopo che Socrate ha esposto i primi due argomenti (o tre, se si considerano distinte *an-tapodosis* e reminiscenza) e per dimostrare l'immortalità dell'anima (84b sgg.). Nella cella della prigione cala un assorto silenzio; solo Simmia e Cebete parlottano fra di loro. Come si evince da ciò che segue, il silenzio degli altri presenti è diverso da quello di Socrate. Mentre i primi tacciono perché sembrano essere pienamente convinti (88c), Socrate riconosce che il ragionamento si presta ancora a dubbi e obiezioni (84c). In effetti Simmia e Cebete, direttamente esortati a parlare, manifestano le loro perplessità (84d sgg.).

La situazione ora descritta è emblematica. Essa dimostra anzitutto, come già sappiamo dal *Fedro*, che la comunicazione del vero dipende significativamente dalle diverse attitudini delle persone. Alcuni si dichiarano soddisfatti da un determinato livello di elaborazione teorica (tutti gli astanti, tranne i due tebani, e in più gli amici di Fliunte), sufficiente a suscitare la persuasione. Altri (Simmia e Cebete) ritengono gli argomenti fin qui esposti non 'sufficienti'. Socrate stesso dichiara in effetti che possono essere sollevate ancora molte obiezioni. Ma evita di sollevarle egli stesso e si limita a stimolare le domande di chi non fosse ancora persuaso. Ciò appunto dimostra, in prima approssimazione, che il suo vero scopo è quello di persuadere: per far questo, naturalmente, occorre eliminare i dubbi eventuali di coloro che non fossero ancora convinti³⁰. Per vincere le resistenze dei due tebani Socrate si accinge perciò a esaminare da capo l'intera questione.

Szlezák manifesta la sua insoddisfazione, se così si può dire, per il modo in cui Socrate procede nella sua risposta. In effetti il filosofo riparte dalla medesima ipotesi delle idee sulla quale aveva fondato le precedenti dimostrazioni, senza 'salire' alle motivazioni che reggono tale ipotesi³¹:

³⁰ Ha sottolineato in tempi recenti l'importanza del tema della persuasione nel *Fedone* Dorter (1982). Cfr. Dalfen 1988, p. 218.

³¹ Szlezák 1985, p. 327. Szlezák sostiene anche che tale salita non aveva avuto luogo in nessun punto precedente del dialogo fra Socrate, Simmia e Cebete. Questa affermazione non mi pare esatta. È vero che i due tebani si dichiarano facilmente propensi ad ammettere la dottrina delle idee (p. 329, n. 93). Ma è anche vero che una certa dimostrazione in tal senso Socrate l'aveva già data: e precisamente durante l'esposizione della dottrina della reminiscenza. In quei passi Socrate aveva infatti

Ciò che, di fatto, Socrate compie non è altro che 'non dare alcuna risposta' (101d4) alle nostre (di noi lettori) domande circa un'ulteriore motivazione del suo assunto, ed egli si limita alla considerazione di alcune conseguenze necessarie del suo assunto.

Questa frase è rivelatrice, ben al di là degli intenti di chi l'ha scritta. È vero, Socrate non dà alcuna risposta alle *nostre* domande. Ma ciò è anche ovvio. In effetti la filosofia (e Socrate lo rende esplicito in 84cd, dove si dichiara disposto *solo* a tacere o a rispondere a determinate obiezioni, senza fornire una terza alternativa) costituisce una continua e reiterata risposta relativamente 'sufficiente' alle domande che vengono formulate. Socrate a noi non risponde non perché *non vuole* risponderci (mantenendo per sé le conoscenze più alte), ma perché *non può*. Tale impossibilità, peraltro, è ovvia, e non cela nulla di ineffabile o di particolarmente complesso: per rispondere bisogna naturalmente *aver prima ascoltato le domande*. Egli risponde ai propri interlocutori, invece, nei limiti e nella misura in cui essi hanno dei dubbi, considerando tali risposte pienamente sufficienti.

Né c'è da stupirsi del fatto che Socrate sembri limitarsi, nel rispondere, a conseguenze che derivano dalle ipotesi già stabilite. In effetti tali ipotesi sono già, di per sé, sufficienti. Insufficiente è il livello di elaborazione teorico-retorica, cosicché Simmia e Cebete non riescono a vedere ancora bene la relazione fra i principi (le idee) e le conseguenze (l'immortalità dell'anima). Si tratta perciò di lavorare individualmente con loro, trovare un diverso percorso che possa compiere il cammino ora enunciato, così che anch'essi possano alla fine essere persuasi. Se però Socrate, secondo l'ipotesi che il *Fedro* riferisce ai cattivi retori, avesse solo quel discorso, e non altri (τιμώτερα), potrebbe persuadere Critone ed Echecrate, ma non Simmia e Cebete; e ancora: se avesse solo i discorsi atti a convincere Critone, Echecrate, Simmia, e Cebete, non potrebbe persuadere altri, diversi da costoro, e così via. I τιμώτερα, insomma, rappresentano la capacità, superiore ad ogni discorso (e perciò 'di maggior valore'), di persuadere indefinitamente, di trovare argomenti sempre migliori.

Non a caso abbiamo parlato di 'risposta sufficiente', volendo alludere al termine greco *ικανῶς*³². Commentando *Fedone* 101b-e, dove

dimostrato l'esistenza delle idee trascendenti partendo dai giudizi che ogni uomo ordinariamente può dare, e che presuppongono un criterio di riferimento assoluto.

³² Cfr. *supra*, pp. 13-14.

Socrate consiglia a Cebete di risalire a ritroso nella scala delle ipotesi fino a raggiungere τὸ ἰκανόν, Ross opportunamente scrive:

se l'ipotesi stessa non è accettabile come autoevidente, bisogna procedere a ritroso fra le ipotesi da cui essa successivamente conseguirebbe, finché non si giunga a una che sia sufficiente (ἰκανός), cioè che soddisfi sia chi parla sia l'avversario³³.

In questo passo Ross mette chiaramente in luce come il concetto di ἰκανόν vada inteso relativamente alla convinzione di quelli che partecipano al dibattito³⁴. I tubinghesi naturalmente non sono d'accordo, e ritengono che in questo brano Platone voglia alludere senz'altro a principi primi ed ultimativi³⁵. Ma il contesto sembra dare ragione piuttosto a Ross: Socrate sta insegnando a Cebete il modo per rispondere in maniera sufficiente (cioè persuasiva) rispetto a possibili obiezioni, non già il modo per raggiungere una struttura metafisica originaria. In realtà i tubinghesi leggono il passo del *Fedone* alla luce dei celebri luoghi della *Repubblica* dove esistono chiare allusioni all'ἀνυπόθετον (soprattutto in 509d-511e – si tratta della famosa metafora della linea – e in 531c-535a). Altri studiosi hanno invece notato fra i due dialoghi una certa discrepanza. Mentre infatti nella *Repubblica* esistono chiare allusioni all'anipotetico, nel *Fedone* il discorso sembra articolarsi in modo molto più elastico e provvisorio³⁶. Sui passi della *Repubblica* ora evocati ritorneremo tra poco. Già fin d'ora si può dire però in generale che fra i due contesti non v'è né discrepanza né pieno accordo, ma piuttosto differenza di intenti. È del tutto platonico ritenere che le ὑποθέσεις presuppongano l'ἀνυπόθετον, e che ciò che è ἰκανόν in senso relativo presupponga ciò che è ἰκανόν in senso assoluto (o ancora: che il τιμιώτερον presupponga il τιμιώτατον³⁷). Nella *Repubblica* si tratta appunto di mostrare la necessità che questo ἀνυπόθετον esista. Ciò non implica, tuttavia, che debba anche esistere un discorso dove l'ἀνυπόθετον si manifesta in modo definitivo e uguale per tutti. Il passo del *Fedone* vuole appunto mostrare che è pos-

³³ Ross 1951, p. 56.

³⁴ Cfr. su questo punto Blank 1986.

³⁵ Cfr. Szlezák 1985, pp. 326-328; Reale 1991 (2), pp. 153-158.

³⁶ Cfr. le accurate schede bibliografiche compilate da Lafrance 1987.

³⁷ Si veda in proposito il τιμιώτατον di *Phileb.* 64c5, giustamente identificato da Reale con il bene/misura [Reale 1991 (2), pp. 448-449].

sibile risolvere anche i dubbi più sottili (ciò è garantito dall'esistenza dell'anipotetico), ma che ciò implica un continuo aggiornamento delle argomentazioni: non si può contare, in altre parole, su una dottrina definitiva. Questa è la maniera in cui Platone evita lo scetticismo pur tenendo conto della limitatezza della condizione umana.

È tipico dei tubinghesi non vedere la piena compatibilità delle due posizioni. In tal modo essi ottengono la possibilità di costringere la filosofia di Platone nella rigida alternativa fra un inaccettabile scetticismo conoscitivo e la dottrina metafisica ultimativa da essi propugnata. Eloquentemente in proposito è quanto osserva Szlezák, proprio con riferimento al brano del *Fedone* che qui stiamo esaminando. L'«accettazione della debolezza del pensare umano» si converte a suo parere nell'ipotesi che la ricerca potrebbe aver termine anche qualora «ciò che è umanamente possibile» non portasse a una possibilità di rispondere alle [...] domande³⁸. Ma è facile vedere che questo esito è tutt'altro che obbligato. L'accettazione della debolezza umana non pregiudica necessariamente la possibilità di rispondere. Essa pregiudica piuttosto la possibilità di trovare modi di rispondere indifferenti al cambiamento dei tempi e alla diversità degli individui; e pregiudica la possibilità di edificare una dottrina veramente ultimativa, cioè completamente al riparo da dubbi ulteriori. È possibile condensare quest'intuizione platonica proprio riflettendo sul valore medio, relativo anche dal punto di vista sintattico, della parola *ικανός*. Con questo aggettivo Platone qualifica la risposta circostanziata, ugualmente distante sia dall'atteggiamento rinunciatario dello scettico (non esiste risposta che sia 'sufficiente') sia dall'atteggiamento pretenzioso di chi vorrebbe fissare una volta per tutte la verità in una dottrina o in un testo (v'è una teoria 'più che sufficiente', che eccede e comprende tutte le domande).

Questa conclusione è del tutto coerente, anche dal punto di vista lessicale, con il celebre brano della *VII Lettera* in cui Platone nega che la sua dottrina possa essere scritta o detta (341d4 sgg.)³⁹. Con riferimento alle cose di cui egli si occupa, Platone scrive che, «se tali cose gli fossero apparse scrivibili e dicibili in modo *sufficiente* ai molti» (*γραπτέα θ' ικανῶς εἶναι πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ ῥητά*), egli stesso si

³⁸ Szlezák 1985, pp. 327-328.

³⁹ Cfr. *infra*, p. 203.

sarebbe dedicato a questo lavoro. Quello che egli vuol dire è che le cose di cui si occupa possono sì essere dette e scritte per i molti; ma non possono esserlo «in modo sufficiente» (ικανῶς). Ciò diventa facilmente comprensibile, e persino ovvio, nel caso che interpretiamo ἱκανῶς come «in modo sufficiente alla persuasione». Sappiamo in effetti dal *Fedro* che esiste solo un discorso provvisto di ragionevoli possibilità persuasive: il discorso di un sapiente che in modo singolo e individuale si rivolge ad un'anima singola e individuale che egli conosce, e per la quale è in grado di confezionare i discorsi adatti. Un discorso πρὸς πολλούς, scritto o orale che sia, non può dunque mai essere ἱκανός (se non in casi singolarmente eccezionali, e irrilevanti dal punto di vista statistico, oppure nel modo apparente dei retori). Può essere perfettamente ἱκανός, al contrario, il discorso che Socrate tiene singolarmente (πρὸς ἕνα) con personaggi come Simmia e Cebete nel *Fedone*, o come Adimanto e Glaucone nella *Repubblica*.

Così Platone mette sull'avviso il lettore, distogliendolo dallo scetticismo che potrebbe derivare dall'aver udito un discorso scritto da qualcuno che non conosceva affatto la sua anima, e dunque probabilmente inadatto. Ciò è dimostrato con tutta chiarezza dalle battute che chiudono la parte propriamente teoretica del *Fedone*. Si rileggano, in primo luogo, le parole con cui Socrate termina l'ultima, e più difficile dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Rivolgendosi a Cebete egli dice (106cd):

– E allora anche qui, su questa questione dell'immortale, se siamo d'accordo che l'immortale è anche imperituro, l'anima, oltre che essere immortale, sarà anche imperitura. E se no, bisognerà ricorrere ad altro ragionamento. – Ma non bisogna affatto, disse [*sc.* Cebete], almeno su questo: difficilmente infatti si potrebbe dire di un'altra cosa che non ammette corrompimento, se poi ha da ammettere corrompimento l'immortale che è eterno.

Cebete, dunque, è persuaso. Ciò, del resto, è ribadito subito dopo, quando il tebano conferma il suo consenso in termini che difficilmente potrebbero essere più espliciti (107a).

Se consideriamo non tanto Socrate che parla a Cebete quanto Platone che parla al lettore, questo brano assume un significato molto interessante. Platone sta dicendo al lettore più o meno così: «Cebete è convinto pienamente del fatto che ciò che è immortale è imperitu-

ro. Ma tu che mi leggi, e che io non conosco, potresti anche dubitarne. Sappi allora che devi ricorrere ad un altro ragionamento»⁴⁰. Questo richiamo ad un altro ragionamento (λόγος) ci riporta ad un altro celebre passo del *Fedone*, cioè all'accorata requisitoria di Socrate contro la «misologia» (89c-91c). I dubbi di Simmia e Cebete hanno respinto la discussione in alto mare e si è diffuso nella cella del carcere un forte sentimento di costernazione. Socrate, che percepisce acutamente ciò che sta accadendo, interviene per scongiurare un'evenienza molto pericolosa: cioè che gli uomini, abbagliati dall'ambiguità e dall'insicurezza dei *logoi*, finiscano per dubitare di qualsiasi discorso⁴¹. Le disastrose conseguenze etiche di questa situazione sono illustrate in alcune importanti pagine della *Repubblica* (537e-539d), dove Socrate denuncia i gravi pericoli che si nascondono nell'uso spregiudicato della dialettica, soprattutto da parte dei giovani, che imparano dall'arte antilogica a confondere con i loro opposti discorsi valori importanti come il bello, il giusto, il bene (538de). È fin troppo scoperta, in questo biasimo, la critica a una certa educazione sofistica, non molto distante dalle preoccupazioni manifestate da Aristofane nelle *Nuvole*. L'intento di Platone è di mostrare che dubbi o perplessità eventualmente insorti nella discussione non devono condurre all'abbandono del *logos*, perché il *logos* è l'unico strumento di conoscenza di cui l'uomo dispone. Di conseguenza, se un determinato ragionamento che prima pareva solido si rivela inaffidabile, e se pure tale esperienza si ripete più e più volte, gli uomini devono semplicemente e soltanto abbandonare quel *logos* particolare e sforzarsi di trovarne uno migliore.

La facoltà del dubbio, e dunque di approfondire il problema con altri *logoi*, con cui Platone sollecita il lettore in 106d, viene assunta in parte, se non da Cebete, da Simmia e dallo stesso Socrate (107ab):

– In verità, disse Simmia, neanch'io ho più ragione di dubitare, dopo

⁴⁰ La delicata condizione del lettore, e la relativa impotenza dello scritto nel suo tentativo di persuadere, sono acutamente esemplificate in un passo di Cicerone (*Tusc.*, I 11, 24). Di fronte all'*amicus* che dubita dell'immortalità dell'anima il *magister* modestamente si schermisce e gli consiglia di leggere Platone. Ma quegli risponde: «Feci mehercule, et quidem saepius; sed nescio quo modo, dum lego, ad-sentior, cum posui librum et mecum ipse de immortalitate animorum coepi cogitare, ad-sensio omnis illa elabitur».

⁴¹ Cfr. Gaiser 1959, pp. 151 sgg.; Erler 1987, p. 434.

quello che si è ammesso; ma certo, la gravità del soggetto di cui stiamo disputando, e la poca fiducia che io ho di questa nostra debolezza umana, mi sforzano tuttavia a ritenere dentro me alcun dubbio su quello di cui abbiamo discorso. – Sì, o Simmia, disse Socrate, e non solo è ragionevole codesto che dici, ma fai bene a dirlo; e anzi, quelle nostre prime ipotesi, se anche non sono esse a te e agli altri cagione di dubbio, gioverà in ogni modo, per maggior sicurezza, riesaminarle da capo. E quando sarete riusciti a chiarirle quanto basti alla vostra persuasione, allora, credo, potrete seguire il ragionamento, in ciò almeno che sia possibile a uomo mortale seguirlo. E quando ne sarete sinceramente convinti, allora non avrete più niente da ricercare più in là.

Simmia non ha per il momento ragioni sufficienti per rovesciare il discorso, ma conserva ancora dentro di sé qualche perplessità intorno a ciò che si è detto. Rappresentandoci questo atteggiamento, Platone vuol far capire che al di là dell'importanza più o meno decisiva dei dubbi che sono stati sollevati, e della possibilità di risolverli tutti o in parte, rimane comunque, ineliminabile, la generica possibilità di dubitare. Già in precedenza, d'altronde, Simmia aveva espresso il suo moderato scetticismo nei confronti dei *logoi*; senza però lasciarsi condurre da questa convinzione ad abbandonarli: si era dimostrato, in altre parole, del tutto in sintonia con il rifiuto dello scetticismo integrale opposto da Socrate ai *misologi* (85b-d). Socrate risponde a Simmia accogliendo interamente, per parte sua, l'istanza critica avanzata dall'ospite tebano, ma al tempo stesso indica la soluzione corretta. Tale soluzione si ricava in parte dalle stesse parole di Simmia: «dopo quello che si è ammesso», egli aveva riconosciuto, non ci sarebbe più motivo di dubitare. La replica di Socrate pone l'accento proprio su ciò che si è precedentemente ammesso. Se è necessario che l'indagine ricominci, essa non deve però procedere a caso, ma ripartire dalle prime ipotesi. I dubbi dipendono dal fatto che esse vi appaiono, dice Socrate, solo generalmente credibili (*πισταί*), ma non sono ancora sufficientemente (*ικανῶς*) solide per seguire il ragionamento (*ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ*) (107b7-8). Questo lavoro di consolidamento si rende necessario per far sì che la convinzione degli ascoltanti, in parte già raggiunta, sia efficace. Ma al tempo stesso, per mezzo di queste parole, Platone fornisce un'importante indicazione anche a chi legge: cioè a chi non dispone del soccorso orale perché non può materialmente interrogare Socrate. La condizione del lettore è nella fattispecie singolarmente affine a quella degli amici di Socrate

nel *Fedone*: anch'essi, come Simmia fa delicatamente notare a un certo punto, fra poco saranno privati della parola del maestro. Perciò il viatico che Socrate lascia ai suoi discepoli nel momento in cui è costretto a rinunciare per sempre a soccorrere il suo discorso si trasforma del tutto naturalmente nel viatico che Platone lascia a tutti i lettori che non potranno mai interrogarlo. Questo viatico apre una possibilità di ricerca, e una via verso la persuasione e l'azione fattiva che ne consegue, utili a sostituire un soccorso orale non disponibile. Nel caso in cui il lettore ritenga, come Simmia, che rimangano dei dubbi più o meno gravi, ovvero che occorran altri ragionamenti più o meno radicali, sappia che non deve perdersi d'animo e che non deve abbandonare la ricerca né ridursi a disprezzare il *logos*; sappia che il maestro gli ha lasciato una traccia.

Questo atteggiamento non presuppone, come ritengono i tubinghesi, l'esistenza di principi sufficienti esterni ai dialoghi, che non possono essere messi in causa nel testo scritto⁴². Acutamente Szlezák osserva che difficilmente un lettore potrebbe ritenersi soddisfatto dalle prove che Socrate ha offerto nel *Fedone*. E prosegue:

Tuttavia, proprio con il risparmiare motivazioni concretamente richieste, Platone è stato in grado di trasmettere al lettore la certezza che l'uomo che finora ha saputo portare soccorso al discorso in modo così brillante sarebbe in grado di rendere conto in un'ulteriore interrogazione. Se la fiducia di Socrate nella morte non deve essere un atteggiamento irrazionale [...] essa può basarsi solo sul fatto che egli sarebbe in grado di fornire effettivamente la fondazione dell'ipotesi delle Idee, introdotta senza contestazioni. Tale fondazione, però, non gli viene richiesta, e, di conseguenza, egli nemmeno la fornisce⁴³.

Questa asserzione mi sembra corretta; ma non è compatibile con la prospettiva esoterica. Se infatti il brano del *Fedone* qui in esame indicasse l'attuale possesso da parte di Platone delle «motivazioni concretamente richieste» in grado di rispondere già fin d'ora alle «ulteriori interrogazioni» (e dunque alle possibili domande del lettore), non si capirebbe perché proprio il gioco delle omissioni sarebbe il

⁴² Cfr. Szlezák 1985, pp. 321-330; Reale 1991 (2), in part. pp. 155-158.

⁴³ Szlezák 1985, p. 330.

metodo privilegiato per comunicare al lettore la certezza della risposta. Non sarebbe stato incomparabilmente meglio esporre direttamente al lettore quella risposta medesima, quelle motivazioni infallibili, buone per ogni aporia, che sono a Platone già note in modo del tutto chiaro? A sostenere la reticenza platonica, in questo caso, resterebbe soltanto il pericolo che la dottrina cada in mani sbagliate, e la motivazione addotta dal *Fedro*, cioè l'incapacità di rispondere, verrebbe conseguentemente esclusa: Platone disporrebbe di una dottrina in grado di rispondere a tutte le domande, e tuttavia rinunciarebbe a comunicarla. Già sappiamo però che i due motivi non sono indipendenti: il pericolo di esporre la dottrina a fastidiosi fraintendimenti è solo una variabile dell'incapacità di un testo di adattarsi all'interlocutore, di scegliere con chi tacere, di rispondere alle obiezioni più o meno sottili che possono venirgli sollevate contro. Questa incapacità rappresenta per Platone un serio ostacolo alla comunicazione della verità, perché la verità si sviluppa solo nell'anima, e l'anima possiede per natura una illimitata facoltà di dubitare. Da qui, e solo da qui, deriva la reticenza platonica; e derivano, in pari tempo, sia l'impossibilità di comunicare la certezza in modo chiaro e diretto, cioè nella forma di una risposta universale⁴⁴, sia il ripiego su una comunicazione di rango inferiore (il gioco delle omissioni analizzato da Szlezák): Platone sa che può solo cercare di trasmettere al lettore la persuasione che la risposta esiste. Egli tenta di raggiungere questo obiettivo attraverso il modello di filosofo rappresentato dalla figura di Socrate: cioè mostrando al lettore che esiste un filosofo capace di rispondere sempre e un metodo filosofico che gli consente di farlo. Questa situazione implica la possibilità di migliorare indefinitamente la dottrina, di renderla più agguerrita di fronte agli attacchi dell'*elenchos*. Dunque indica una dinamica che sempre e di nuovo è in grado, nei termini del *Fedro*, di muovere verso un τιμώτερον e di dimostrare φούλον il discorso redatto in precedenza. È chiaro che questa dinamica richiede una struttura di pensiero che si ripete, in maniera analogica, per tutti i diversi casi possibili (abbiamo già visto nel precedente capitolo che

⁴⁴ Cfr. von Fritz 1966, p. 138: «Sie [sc. i dialoghi] können jedoch den Mangel des geschriebenen Wortes nicht völlig überwinden, da niemand alle möglichen Einwände und Mißverständnisse vorhersehen und in einem geschriebenen Dialog berücksichtigen kann».

tale struttura è offerta dal nesso uno-molti). Essa esclude, invece, l'esistenza di una dottrina sistematica e definitiva, perché in tal modo risulterebbero vanificate le condizioni di aggiornabilità che Platone ha voluto garantire al discorso filosofico, imponendogli la necessità di un soccorso perpetuo e sottraendolo alla fissità del discorso scritto.

Queste condizioni sono d'altra parte del tutto coerenti con l'antropologia del *Fedone* e con la dottrina della conoscenza che gli è collegata. Non ha forse Socrate cercato di dimostrare, in tutto il corso del dialogo, che l'uomo può acquisire una conoscenza vera e definitiva solo dopo la morte, e che la dimensione terrena è segnata da un'irrimediabile instabilità?⁴⁵ Non rappresenta forse il *Fedone* una via possibile per acquisire la conoscenza già in questa vita, aggirando in qualche modo gli inevitabili ostacoli che rendono precaria l'impresa? Tale è sicuramente lo sfondo generale del dialogo. Ma non mancano, disseminati qua e là, anche indizi molto più precisi: come la celebre ammissione di Simmia che l'uomo non ha accesso a una rivelazione (85cd), o l'altrettanto celebre passo sulla 'seconda navigazione', in cui si dice che l'uomo, nella ricerca del vero, può utilizzare soltanto il faticoso strumento dei *logoi* (99d sgg.).

Il fatto che nel brano del *Fedone* sopra esaminato Platone non voglia alludere a una dottrina definitiva esterna al dialogo, risulta evidente, infine, anche in base a un'altra importante considerazione. Socrate prospetta a Simmia e Cebete come possibile soluzione non un cammino che muova al di là di quanto detto finora, verso nuovi e ulteriori principi, ma un cammino che volge a ritroso, verso quelle «prime ipotesi» già introdotte in precedenza nel testo (107b5). Ciò dimostra che l'indagine ha già individuato i principi corretti, e che si rendono necessari solo degli approfondimenti per migliorare la 'sicurezza' del ragionamento. Ciò che ancora manca, e che Platone tace, sono perciò tutti i modi diversi e possibili di esporre la dottrina in modo migliore e veramente efficace dal punto di vista pratico, persuadendo chi è ancora fermo sulla soglia della semplice credenza (πίστις), e anche, più in generale, chi non è ancora convinto per nulla, e necessita di un nuovo ragionamento.

⁴⁵ Cfr. in particolare 66b-67a.

4. Il 'soccorso' nella Repubblica

L'opera platonica che più frequentemente viene invocata a sostegno dell'interpretazione esoterica è senza dubbio la *Repubblica*⁴⁶. In questo dialogo sono frequenti, in primo luogo, le allusioni al principio dell'unità, e più in generale alle scienze matematiche, che potrebbero certo essere letti nella prospettiva ontologica cara ai tubinghesi. Nella *Repubblica* esistono inoltre numerosi luoghi in cui Socrate rinvia il lettore ad un'altra volta, a qualcosa che per il momento non si può o non si vuole dire. Infine, come ha mostrato Szlezák, la *Repubblica* è probabilmente il dialogo in cui la struttura-soccorso si manifesta in forma più evidente. In questo lavoro non ci occuperemo, se non marginalmente, della prima questione, ossia la valutazione dei possibili riscontri fra le tesi esposte nel dialogo e la dottrina dei principi che si ricava dalla tradizione indiretta, e l'interpretazione della 'teoria dei principi' che si ricava dalla *Repubblica*⁴⁷. Cercheremo invece di verificare se le condizioni formali che reggono il dialogo corrispondano o no a quelle che abbiamo visto all'opera nel *Fedone*. Bisogna verificare, in altre parole, se sia lecito parlare almeno per questo dialogo di una reticenza consapevole da parte di Platone, e di una dottrina specifica ed ultimativa che egli potrebbe ma non vuole comunicare.

Incominciamo dal primo punto. Szlezák ha significativamente intitolato il suo capitolo sulla *Repubblica* «Non farsi scappare il filosofo»⁴⁸. Egli intende alludere in primo luogo alla scena introduttiva, in cui vi sarebbe una «anticipazione simbolica dell'azione del dialogo»⁴⁹. Nel tentativo di Socrate di sfuggire alla presa dei suoi amici (che vorrebbero trattenerlo per la sera in casa di Cefalo), e nella violenza che

⁴⁶ I tubinghesi si sono naturalmente occupati più volte della *Repubblica*, rivolgendo una attenzione particolare proprio ai passi di cui ora ci occuperemo. Si vedano, per una trattazione specifica, Krämer 1966 (2), 1969, 1982 (2), pp. 184-198; Reale 1990 (1); 1991 (2), pp. 315-361; 1991 (3); Szlezák 1984, 1985, pp. 354-419.

⁴⁷ Non ci occuperemo del celebre problema dei *metaxy* (su cui si veda l'interpretazione 'tubinghese' di Marcellino 1992). Lo scopo del presente lavoro, non sarà inopportuno rammentarlo, non è quello di valutare la consistenza del Platone non scritto, ma di capire quale sia il significato filosofico del rimando all'oralità.

⁴⁸ Szlezák 1985, pp. 354-415.

⁴⁹ Ivi, p. 354.

in un certo senso costoro sono costretti a fare per indurlo restare, Szlezák ha visto una prova del fatto che il filosofo

non si sente affatto tenuto fin dall'inizio a concedere la sua comunicazione, bensì deve, dapprima, essere convinto a concederla⁵⁰.

Questo modo di comportarsi rispecchierebbe la natura della comunicazione filosofica in Platone, molto lontana dalla divulgazione indiscriminata cui siamo abituati nelle moderne società democratiche. Il filosofo, al contrario, deve essere convinto a parlare, se non addirittura costretto, e ciò dimostra che la sua maniera di esprimersi è ordinariamente controllata da una consapevole reticenza, che solo all'occorrenza può essere sospesa.

Sono pienamente convinto anch'io, come Szlezák, che le prime pagine della *Repubblica* abbiano un importante significato metaforico. E tuttavia non mi sembra proprio che tale significato coincida con quello individuato da Szlezák. Bisogna anzitutto ricordare che la *Repubblica* costituisce un capitolo essenziale di quella difesa di Socrate che Platone ha messo in opera in numerosi suoi scritti. Il drammatico epilogo della vita di Socrate aveva per Platone rappresentato non solo un evento traumatico dal punto di vista personale, ma anche il segno di una drastica e pericolosa dissociazione fra il filosofo e la città. Al termine dell'*Apologia* Socrate fa notare, non senza una punta di malinconia, che la sua strada e quella degli ateniesi in quel momento si dividono, e che solo il dio sa quale delle due sorti sia migliore (42a). Da un lato rimane la città, perfettamente integra soprattutto nei suoi vizi e nei suoi difetti; dall'altro lato si colloca il sapiente, impermeabile a tutte le azioni cattive che possono venire commesse contro di lui, libero e solo con la sua anima bella. In questo fallimento Platone aveva visto in primo luogo, come è ovvio, la prova della corruzione profonda in cui era caduta la vita morale e civile degli ateniesi, che non erano riusciti a riconoscere in Socrate il loro vero benefattore, e al contrario se ne erano liberati come ci si libera di un tafano fastidioso. Ma questo non era tutto. La dissociazione fra il filosofo e la città dipendeva per Platone almeno in parte anche dalla natura per certi versi velleitaria e astrattamente moralistica della speculazione socra-

⁵⁰ Ivi, p. 356.

tica. Si può invocare in proposito un elemento importante, cui raramente gli studiosi portano, a mio avviso, la dovuta attenzione. Platone nel *Gorgia* formula un giudizio pesante nei confronti degli uomini politici del passato speculando solo sul fatto che dovettero subire dei processi proprio da parte di quei cittadini che si erano proposti di educare, mostrando in tal modo il fallimento completo della loro azione pedagogica (519b-d)⁵¹. Poteva forse Platone non accorgersi che questo rilievo vale anche per Socrate? Se Socrate fosse veramente riuscito ad educare gli ateniesi, essi lo avrebbero forse processato, accusato e condannato?

In un certo senso si può dire che tutti i dialoghi socratici siano dei tentativi da parte di Platone di correggere la figura del maestro alla luce dell'impressione che ne aveva ricevuto lui, e di mostrare ai propri concittadini il grande valore teorico e la piena efficacia pratica della filosofia di Socrate. Per fare questo bisogna però, contro le esplicite dichiarazioni dell'*Apologia* (e in accordo, invece, con il *Gorgia*) trasformare Socrate in un uomo politico⁵²; bisogna trovare il modo per trascrivere il pensiero socratico in una forma comprensibile ed utile per la città; bisogna che il filosofo si senta impegnato a condividere fino in fondo il mondo degli uomini senza fuggire. Quest'opera di revisione (ma Platone pensava piuttosto ad un 'inveramento') dell'esperienza socratica è evidente nei dialoghi in più modi. Si pensi in primo luogo al *Clitofonte*, un dialogo spesso considerato spurio proprio per l'incomprensione dei motivi che qui si indicano⁵³. Clitofonte espone in modo sostanzialmente corretto la dottrina di Socrate. Ma confessa altresì che non è riuscito a ricavare da tale teoria delle risposte univoche, tanto da essere tentato di passare alla scuola di Trasimaco (410c). L'obiettivo di Platone appare così in tutta la sua chiarezza. Se l'indagine resta vincolata ai principi 'astratti' del filosofare socratico, una pur corretta concezione teorica della giustizia come quella di

⁵¹ Il *Gorgia* contiene chiare allusioni al processo e alla morte di Socrate.

⁵² *Apol.* 31c sgg.; *Gorg.* 521de.

⁵³ Szlezák (1985, p. 43), ad esempio, non si occupa del *Clitofonte* perché ritiene che la sua inautenticità sia in qualche modo dimostrata. Ha invece ben compreso il significato del *Clitofonte* Stefanini (1991, pp. 208-209), che in generale è anche uno dei pochi a riconoscere nei dialoghi i modi in cui Platone prende distanza dal suo maestro, polemizzando garbatamente contro la sostanziale inconcludenza del suo metodo.

Socrate non è ancora abbastanza difesa contro le obiezioni di carattere pratico, che giustamente vogliono vedere collegato il rispetto della giustizia con il perseguimento dell'utile⁵⁴. L'espressione più spregiudicata di questa esigenza era appunto la massima trasimachea, secondo la quale la giustizia è l'utile del più forte. Se Socrate vuole dare un peso effettivo al suo concetto di giustizia deve porsi al riparo dagli attacchi di Trasimaco non rifuggendo nelle astrazioni teoriche, ma dimostrando la superiorità del suo punto di vista proprio sotto il profilo della concretezza.

A questo fine è necessario mostrare (410b) che «il giusto non nuoce mai a nessuno, perché in ogni sua azione mira all'utilità di tutti». L'esecuzione di questo lavoro è affidata soprattutto alla *Repubblica*. Il passaggio dal primo al secondo libro della *Repubblica* segna il trapasso dal modo socratico, prevalentemente elentico di trattare i problemi (e dunque poco efficace dal punto di vista pratico), al modo platonico, teoricamente costruttivo, interessato ad elaborare un progetto che tenga conto della realtà concreta. La tripartizione dell'anima che compare in questo dialogo corrisponde al tentativo di mediare fra il razionalismo un po' astrale della morale socratica e il predo-

⁵⁴ Sono rimasto a lungo indeciso se accogliere o no, riguardo al *Clitofonte*, la tesi di Roochnik (1984; 1991, pp. 97 sgg.). Roochnik sostiene che il breve dialogo sia autentico, e che il silenzio di Socrate di fronte alle domande di Clitofonte rappresenti il riconoscimento da parte di Platone del carattere 'non tecnico' della verità filosofica, ossia dell'incapacità del *logos* di aver ragione, con le sue sole forze, di un avversario che non si sottopone alle sue regole. Questa tesi è collegata, a sua volta, all'idea che il filosofare platonico non rappresenti affatto quel modello di razionalità oggettiva e assoluta che i decostruzionisti *à la* Rorty sono soliti attribuirgli. Su questi motivi, sia pure con le differenze specifiche che almeno in parte sono già emerse, mi trovo d'accordo con Roochnik. Mi persuade meno, invece, l'idea di chiamare in causa a tal proposito il *Clitofonte*. Credo infatti che in questo dialogo vi siano forti allusioni al modo propriamente socratico di fare filosofia (vi sono evidenti richiami all'*Apologia*, e persino al Socrate di Senofonte), tali da far ritenere che il *Clitofonte* sia come un supporto della *Repubblica*, e che il comportamento drammatico del suo protagonista sia del tutto analogo a quello di Adimanto e Glaucone: stimolato, come i due fratelli di Platone, dalla parnesi socratica, vorrebbe saperne di più. Egli non richiede, in altre parole, quel sapere che per Platone il *logos* non può dare, ma quel sapere platonico che il Socrate storico non era stato in grado di offrire. Non ritengo perciò, come Roochnik, che Platone lasci Clitofonte volutamente senza risposta, ma piuttosto che tale risposta sia uguale a quella offerta ad Adimanto e Glaucone nei libri II-X della *Repubblica*.

minio di interessi ed istinti vigente per lo più nella vita comune. Al momento di scrivere la *Repubblica*, insomma, Platone è convinto che il filosofo debba elaborare una teoria vera e propria, e verificarne la compatibilità con la vita concreta. Perciò il filosofo non può in nessun caso abbandonare i suoi figli (ciò che non senza ragione Critone rimprovera a Socrate nel dialogo omonimo, 45cd) né scordarsi della caverna da cui è fuggito. Questo motivo è acutamente illustrato proprio dalla scena iniziale. Il filosofo, anima bella che si appaga del suo mondo ideale, vorrebbe allontanarsi per sempre dagli uomini come colui che prima era prigioniero della caverna. Ma Platone avverte il lettore della *Repubblica* fin dalle prime pagine che qui è di scena un altro tipo di filosofo: il filosofo che sa di essere obbligato a trattare con gli uomini, a rispondere alle loro domande, a costruire una teoria persuasiva dal punto di vista teorico e appetibile dal punto di vista pratico. In questo senso la difesa di Socrate che Platone mette in atto nella *Repubblica* è formalmente simile (il contenuto della *Repubblica* è ovviamente di assai più vasto respiro) alla difesa abbozzata nel *Fedone*. Posizioni come quella di Callicle e di Trasimaco riflettevano delle perplessità reali, almeno in parte diffuse anche tra la gente per bene e gli aspiranti filosofi. Prova ne sono le discrete domande che gli amici rivolgono a Socrate nel *Fedone*, e l'attacco provocatorio alla giustizia portato da Adimanto e Glaucone nel secondo libro della *Repubblica*. Dunque il filosofo non può scappare, deve mostrare a quali condizioni la filosofia cessi di apparire il trastullo di un uomo rimasto bambino (*Gorg.* 484c sgg.), ovvero lo snervato atteggiamento di un moribondo (*Phaedo* 64ab), e possa diventare un concreto modello di vita.

Mi pare perciò che Szlezák interpreti le prime pagine della *Repubblica* in modo speculare, e dunque contrario, a come dovrebbero essere interpretate. Responsabile di questo fraintendimento è la consueta abitudine di considerare semplicemente Socrate come *figura Platonis*. Ciò gli permette di limitare al tentativo di fuga di Socrate il dato di fatto che occorre spiegare: una volta compreso che cosa si cela sotto questa metafora l'interprete verrebbe in possesso di un attributo che Platone riteneva essenziale per il filosofo. Ma in realtà le cose non stanno così. La storia racconta non solo che il filosofo vorrebbe fuggire; racconta anche che i suoi amici lo trattengono in ogni modo, e che sarebbero pure disposti a fargli violenza (in modo naturalmente amichevole) per impedirgli di andarsene; e racconta, infine, che Socrate si sottopone poi di buon grado alle cortesi pressioni dei gio-

vani che lo invitano a rimanere. In questo modo Platone elabora, per il lettore accorto, lo schema che descrive in forma corretta il rapporto che deve intercorrere fra il filosofo e la città. Il filosofo, in primo luogo, non può fuggire come ha fatto il Socrate storico, ma deve piegarsi alle pressioni dei suoi amici, che non vorrebbero in nessun modo vederlo andar via; o quantomeno, se proprio non può evitare di andarsene, deve impegnarsi a lasciare una traccia veramente efficace. La città, dal canto suo, non deve lasciar andare via il filosofo come ha fatto con Socrate, ma trattenerlo ed incalzarlo con le sue domande, se è il caso anche con la violenza. La città, vuole insomma dire Platone, non avrebbe dovuto usare la violenza per costringere Socrate a 'partire', ma avrebbe dovuto farlo per raggiungere l'obiettivo contrario, se fosse stato necessario. E avrebbe dovuto attribuire a lui, il vero filosofo, quel ruolo di uomo politico cui certamente non ambiva. Il motivo centrale della *Repubblica* è qui, in un certo modo, già interamente presente: dimostrare che e perché il governo deve essere lasciato ai filosofi. La casa di Cefalo diventa in questo modo la metafora trasparente della città. Cefalo stesso è figura paradigmatica. Egli è un vecchio ateniese accurato conservatore del patrimonio materiale e morale della sua famiglia. Le sue parole manifestano una singolare nobiltà d'animo, e tuttavia i suoi principi etico-religiosi appaiono legati a un modello teorico superato e invecchiato proprio alla luce della nuova morale socratica⁵⁵. Non è tanto all'Atene franca e 'spudorata' dei Callicle, dei Crizia, dei Trasimaco che Platone rimprovera di aver lasciato andar via il filosofo, di non aver capito la carica dirompente del suo messaggio. Egli rivolge questo rimprovero, invece, proprio all'Atene di Cefalo, degli onesti e retti cittadini ateniesi chiamati in causa da Anito nel *Menone* come maestri e testimoni di virtù (*Meno* 92e-93a); quei cittadini che al di sotto della loro morale apparente non riuscivano a trattenere un timido ma schietto cenno di assenso ai valori come la ricchezza e il potere, privilegiati dall'*homo tyrannicus*.

Se questo è lo sfondo che si schiude alle spalle della *Repubblica*, la scena iniziale diventa chiara proprio e soltanto come invito a trovare formule di mediazione fra il filosofo e la vita morale e civile della città. Tale scena sarebbe invece del tutto incomprensibile, e con essa

⁵⁵ Cfr. *Resp.* 331ab, dove Cefalo dimostra di possedere una concezione sostanzialmente formale dei valori etici.

in un certo modo anche tutto il dialogo, se volessimo riconoscervi un'allusione alla consapevole reticenza del filosofo. Platone vuol dire al contrario che il compito principale del filosofo deve essere quello di organizzare nel modo migliore la vita della città, mostrando perché e come il filosofo, in questo assai distante dal Socrate storico, possa e debba diventare uomo politico. È ovvio però che egli deve diventare un uomo politico vero, che riesce a persuadere i concittadini, né corre il rischio di subire un processo da parte dei suoi sottoposti (ciò che dimostrerebbe il sostanziale fallimento della sua opera). Il filosofo descritto nella *Repubblica*, insomma, è in pieno accordo col *Fedro* colui che veramente e stabilmente persuade.

Il motivo della persuasione gioca in effetti un ruolo importante, in relazione al contenuto stesso della *Repubblica*, fin nei primi libri, dove è descritta l'educazione dei guardiani. Pur tenendo presente che la persuasione fondata su basi razionali è appannaggio esclusivo del filosofo, Platone riconosce la necessità di approntare tecniche persuasive anche nei confronti di chi non arriverà mai a questo traguardo, cioè di quelle anime in cui la parte razionale non ha un predominio netto e indiscusso. Così, la *Repubblica* si ricongiunge al *Simposio* ed al *Fedro*, dove l'educazione attraverso l'eros ha lo scopo di sviluppare gradualmente la persuasione sia nelle anime che sono destinate ai traguardi più elevati sia in quelle che devono accontentarsi di un'iniziazione debitrice in buona parte a stimoli di carattere irrazionale. In tal modo, ancora, trova completamento l'integrazione dell'insegnamento socratico di cui parlavamo sopra: fino a che l'invito a prendersi cura della propria anima dipende da un'immagine totalmente razionale della psiche umana è difficile evitare la dissociazione tra filosofo e cittadini, tra bisogno e ragione, di cui il processo e la morte di Socrate avevano offerto un esempio clamoroso.

Ma su tale motivo bastino per ora questi cenni. Più urgente è notare che il tema della persuasione mirata è evidente nella *Repubblica*, in modo del tutto identico a ciò che abbiamo visto sopra nel *Fedone*, anche nella struttura formale del dialogo. Szlezák ha giustamente richiamato l'attenzione sulla «successione di soccorsi» che determina la struttura dei primi libri della *Repubblica*⁵⁶. Un caso emblematico è evidentemente il passaggio dal primo al secondo libro, in cui Socrate

⁵⁶ Szlezák 1985, pp. 370 sgg.

si vede costretto ad affrontare di nuovo la questione della giustizia sospinto dalle obiezioni di Adimanto e Glaucone (così come nel *Fedone* lo stimolo era venuto da Simmia e Cebete). Un altro importante soccorso troviamo all'inizio del IV libro, quando Socrate deve difendersi, su invito di Adimanto, dall'accusa di non aver dato nessun vantaggio reale ai veri padroni dello Stato (cioè i guardiani), e dunque di averli resi infelici (419a sgg.). Anche in questo caso si riscontra una precisa analogia con il *Fedone*, dove Socrate deve venire in soccorso non tanto e non solo ai suoi discorsi, ma a tutte le sue scelte di vita che da tali discorsi dipendono, e mostrare ai suoi amici che la vita filosofica è veramente la vita fra tutte più desiderabile⁵⁷.

Più significativo ancora è il soccorso con cui si apre il V libro, e sul quale Szlezák ha insistito con forza per dimostrare, come al solito, la reticenza del filosofo, che lascia volutamente aperte delle questioni, salvo poi porre mano al soccorso ove qualcuno abbia qualcosa da obiettare. Tali obiezioni non avrebbero per lui che un significato accessorio, come è dimostrato dal fatto che solo Socrate sa individuarne la reale portata. Si staglierebbe in questo modo l'immagine di un filosofo sapiente, unico conduttore del gioco dialogico, che in funzione degli interlocutori accortamente sceglie quali parti comunicare e quali tacere di una verità che gli è interamente nota⁵⁸.

Le considerazioni che seguono hanno lo scopo di invalidare, almeno in parte, questa interpretazione. La superiorità del sapere filosofico di Socrate è qui certamente fuori discussione. Quello che invece è oggetto di discussione è il fatto che egli possieda una dottrina interamente compiuta, e che dunque certi suoi atteggiamenti dipendano dalla volontà di non rivelarla. Il Socrate della *Repubblica* corrisponde in buona misura al maestro descritto dal *Fedro*, il quale parla per risultare persuasivo, per condurre il suo interlocutore alla *ὁμολογία*, cioè sviluppare in lui le sue stesse convinzioni. Egli perciò tace quando nessuno obietta, ed è costretto a proseguire l'indagine ove vengano formulate delle domande. Questo proseguimento gli è possibile perché è in possesso del metodo corretto, cioè di quel *λόγος*

⁵⁷ La difesa che Socrate inizia in *Resp.* 420b1 (*ἀπολογησόμεθα*) è del tutto analoga alla difesa (*ἀπολογία*) che egli abbozza nel *Fedone* di fronte agli amici, che non a caso promette più persuasiva (*πιθανώτερον*) in rapporto a quella tenuta davanti ai giudici (63b).

⁵⁸ Szlezák 1985, pp. 376-379.

διδόναι che in ultima analisi coincide con la *reductio ad unum*; ma non possiede nessuna teoria preconfezionata e adattabile a chiunque. Tale motivo risulta con chiarezza proprio dall'analisi dell'esordio del libro quinto (449a-450b), che dal punto di vista formale ha una struttura paragonabile a quella che già abbiamo visto nel *Fedone*.

Le prime parole di Socrate fanno chiaramente capire che egli ritiene di aver raggiunto delle conclusioni positive. Lo Stato precedentemente descritto si può definire buono, e tale è pure l'uomo conforme a questo modello. Forte di questa sicurezza Socrate si accinge dunque ad elencare le quattro forme di Stato (e i quattro tipi di uomo) che ritiene negativi. Però non può sviluppare questa intenzione, perché viene interrotto dal parlottare sommesso di Polemarco con Adimanto. Di questo parlottare, in vari modi simile al parlottare di Simmia e Cebete nel *Fedone* (84c), egli intende soltanto le parole «lo lasceremo andare o no?». Di fronte alla sua richiesta di spiegazioni Adimanto protesta ironicamente con il maestro. Non si può permettere che Socrate «se ne vada» proprio ora, lasciando furbescamente senza alcun chiarimento il problema scottante della comunanza delle donne e dei figli. La replica di Socrate può sembrare ingenua: «Forse – egli chiede – quello che ho detto non è esatto?». Adimanto annuisce, e precisa che non è in gioco la verità della cosa, bensì il modo della sua realizzazione. È su questo problema che egli, insieme a Polemarco e addirittura a Trasimaco, vuole udire delle spiegazioni agiuntive. Al che Socrate risponde (450ab):

Che cosa avete fatto con il vostro attacco! Che grande discussione sullo Stato voi, ancora una volta, provocate! Io ero soddisfatto di avere ormai concluso, felice che si accogliesse la mia prima spiegazione! Ma ora con le vostre sollecitazioni non sapete che sciami di parole sollevate! Io allora l'avevo previsto, e perciò lo lasciai perdere perché non ci desse troppo fastidio⁵⁹.

Abbiamo ora tutti gli elementi sufficienti per incominciare la discussione. Notiamo in primo luogo che il timore che Socrate «vada via» non può certo essere preso alla lettera. Socrate in effetti non sta 'andando via', ma sta iniziando a trattare un altro argomento. Non v'è dunque da parte sua nessun atteggiamento reticente in linea di prin-

⁵⁹ Trad. G. Lozza, Milano 1990.

cipio. Ma tale reticenza non si applica nemmeno al merito di ciò che può aver taciuto. Ad Adimanto che scherzosamente lo accusa di aver esposto le sue tesi mescolandovi una punta di inganno, evitando sofisticamente di discutere le vere difficoltà, Socrate replica in modo perfettamente logico e chiaro. Non v'è inganno, egli osserva, perché quanto ha detto è esatto, come lo stesso suo interlocutore riconosce. Se dunque non ha approfondito il problema come pur era possibile fare, ciò non va a detrimento della discussione, che in ogni caso ha raggiunto risultati veri⁶⁰. Il suo silenzio dipende dal fatto che si tratta di una questione laboriosa e difficile, la cui discussione, in presenza di risultati veri di cui tutti i presenti sono persuasi, risulterebbe del tutto ingiustificata. Qual è mai quell'avvocato, che una volta persuasi in modo sufficiente i giurati di quello che egli ritiene fermamente per vero, solleva egli stesso dei problemi capaci di far regredire la discussione in alto mare?⁶¹ L'atteggiamento che Socrate assume in questa circostanza è del tutto analogo, e coerente con quello da lui assunto in *Phaedo* 84c. Anche qui Socrate riconosce che si potrebbero fare al discorso ancora molte obiezioni, ma si guarda bene dal sollevarle egli stesso, e resta in attesa di udire se Simmia e Cebete abbiano qualche cosa da dire. Nella *Repubblica* Socrate riconosce che la difficoltà del problema non gli era sfuggita, ma che aveva taciuto sperando che i suoi interlocutori fossero soddisfatti del modo in cui l'analisi era stata condotta. Purtroppo però Adimanto mette il dito nella piaga, e rispinge in avanti una discussione che sembrava aver avuto, attraverso l'unanime persuasione degli astanti, una conclusione soddisfacente. La molla che muove l'indagine è dunque, proprio come accadeva nel *Fedone*, l'incertezza, il dubbio, la domanda degli interlocutori. I limiti della ricerca dipendono interamente dall'atteggiamento dei discepoli/ascoltatori. Quando essi sono persuasi in modo sufficiente, la ricerca si arresta; quando la persuasione viene a mancare, la ricerca prosegue, fino a trovare una spiegazione sufficiente a soddisfare la richiesta. Se è vero perciò, come osserva Szlezák, che lo sviluppo della discussione che va dal V fino al VII libro porta a cose che vanno ben oltre le intenzioni di Adimanto e Glaucone, è vero però che

⁶⁰ Cfr. Erler 1987, p. 43.

⁶¹ Il paragone non sembri inopportuno: si sta parlando di una persona che conosce il vero e ha interesse a comunicarlo (cioè del filosofo), e non di un logografo. Valgano su questo problema le osservazioni esposte a proposito del *Fedro*.

questi sviluppi sono ritenuti da Socrate necessari per rispondere alle loro domande, per far sì che essi siano persuasi. Non c'è dunque motivo di affermare, come fa Szlezák⁶², che

i libri centrali contengono [...] un'eccedenza di fondazioni filosofiche senza le quali, come Platone accenna all'inizio del quinto libro, l'opera si reggerebbe bene lo stesso.

In realtà, Platone non fa affatto capire che senza i libri centrali l'opera si reggerebbe bene lo stesso. Né certo potrebbe farlo. Forse l'opera si reggerebbe bene se lo scopo del libro, e in generale degli scritti di Platone, fosse quello di enunciare alcune verità generali su certi argomenti. Questa ipotesi troverebbe a sua volta conferma solo se l'indagine si arrestasse nel momento in cui questi principi generali vengono raggiunti. Invece ben si vede che non è così. Nonostante l'indagine sia pervenuta a definire il principio corretto della comunanza di donne e di bambini, la ricerca è obbligata a proseguire lo stesso. La stessa cosa capita nel *Fedone*. Benché l'analisi abbia individuato nella prima parte del dialogo sia i principi corretti (le idee) sia le conseguenze vere (l'immortalità dell'anima), la discussione non si arresta. Perché? Perché certi interlocutori di Socrate, meritevoli per le loro qualità di ottenere una risposta convincente, non sono ancora persuasi. Ciò dimostra che lo scopo del *Fedone* e della *Repubblica* non è quello di determinare verità generali, vevoli in sé, ma quello di raggiungere una situazione di ὁμολογία riguardo determinati principi e i comportamenti corrispondenti. La dialettica del Socrate platonico si muove, insomma, lungo un percorso *ad hominem*, e modella le sue articolazioni sulla presenza e sull'assenza della persuasione. Per convincersene basterebbe seguire lo sviluppo di certi dialoghi giovanili, dove il decorso dell'argomentazione segue ordinariamente, quasi a corpo morto, la via tracciata dalle opinioni espresse dagli interlocutori di Socrate⁶³.

È interessante citare in proposito un caso molto significativo, tratto dal *Menone*. In 75b Socrate propone a Menone una definizione di figura come «quella cosa cui sempre si accompagna il colore».

⁶² Szlezák 1985, p. 384.

⁶³ Cfr. Frede 1992, spec. p. 206.

Menone giudica questa risposta ingenua, perché presuppone una definizione del colore che ancora non si possiede, esattamente come non si possiede quella della figura. Socrate accetta di buon grado l'obiezione, ed anzi ne ricava lo spunto per enunciare una regola metodologica importante (75d4-6):

Ciò che in realtà è più conforme alla dialettica, non è solo rispondere il vero, ma anche, e soprattutto, formulare la risposta entro i termini che l'interrogato dichiara di concordare (ἔστι δὲ ἴσως τὸ διαλεκτικώτερον μὴ μόνον ἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογῆ εἰδέναι ὁ ἐρωτώμενος).

Viene così trovata una seconda definizione della figura basata sul concetto di limite. Tale concetto non viene definito (Socrate fa solo un generico riferimento all'uso che ne viene fatto in geometria), e tuttavia Menone concede quella ὁμολογία che aveva negato a proposito del colore. Tra la prima e la seconda definizione non v'è dunque alcuna differenza formale. Pur essendo il limite meritevole di essere definito non meno (ed anzi di più) del colore, questa definizione non viene offerta. Il motivo discriminante è quello enunciato nella frase che abbiamo riportato sopra, cioè la condizione che la risposta sia formulata entro i termini che l'interrogato conosce. Di fatto, Menone ammette una conoscenza sufficiente del limite, non del colore. Per quanto strana possa apparire tale posizione, è proprio questo e non altro lo stato di cose che il dialettico deve seguire: non perseguire la verità in astratto, ma lavorare per farsi concedere le ὁμολογίαι necessarie, e procedere oltre quando la ὁμολογία sia stata concessa. Che Platone voglia qui mettere in luce proprio l'importanza della ὁμολογία risulta chiaramente dal fatto che la definizione è ritenuta in un certo senso superflua. Socrate conduce il ragionamento al suo termine, cioè la definizione della figura, semplicemente passando da una ὁμολογία a un'altra, senza bisogno di ulteriori indagini ove la ὁμολογία venga concessa. Con ciò si dimostra che un ragionamento può essere condotto senza definizioni, ove sussista la ὁμολογία, mentre non si può fare l'inverso. E si dimostra altresì, ancora una volta, che la dialettica ha una relazione essenziale con la 'dialogica', e non è certo da intendersi come conoscenza pura.

La stessa struttura si riscontra nella *Repubblica*. Il lavoro dialettico persegue lo scopo di persuadere Adimanto: nel momento in cui egli non è persuaso, l'opera risulta dunque incompiuta (non si regge

più), e l'indagine deve proseguire attraverso analisi che sono indispensabili; indispensabili, appunto, per persuadere Adimanto. Ipotesi come quella di Szlezák hanno il torto di considerare la struttura dialogica come del tutto estrinseca alla filosofia di Platone: uno strumento come tanti altri che serve praticamente solo a giustificare la reticenza dell'autore. Szlezák si comporta come se la filosofia platonica fosse un serbatoio di verità disponibili, al quale il suo rappresentante letterario Socrate attinge in varia misura a seconda dei personaggi con cui si trova a parlare. Spezzoni di questa verità (mai l'intero) apparirebbero di volta in volta nei dialoghi, manifestandosi come veri in se stessi, in modo indipendente dagli interlocutori e dalla situazione drammatica che viene descritta. Ma è la stessa struttura dei dialoghi che smentisce questa interpretazione. Negli scritti platonici la dottrina compare sempre come risposta ad una domanda, come soluzione di una aporia, come mezzo per persuadere chi ancora non sia convinto. Questa conclusione coincide perfettamente con ciò che già sappiamo dal *Fedro*, e in generale dalla critica alla scrittura: cioè che la verità accade sempre nell'anima, e non è attributo di un testo, orale o scritto che sia. È perciò ben comprensibile il fatto che Socrate abbia evitato di sollevare lui stesso il vespaio relativo alla comunanza delle donne e dei bambini (un tema che poi riguarda, in realtà, la possibilità effettiva di realizzare una condizione razionale all'interno della società e dell'individuo). Perché farlo, se la *ὁμολογία* era già stata raggiunta? Socrate sa bene che l'indagine relativa è foriera di numerose e difficili obiezioni, ben più gravi di quelle discusse finora e teme che le cose che sta per dire risultino poco credibili, non vengano ritenute come le migliori, e il suo discorso venga scambiato come un puro desiderio (450cd).

L'esposizione di queste preoccupazioni serve ad introdurre un altro tema centrale del dialogo, su cui Platone tornerà più volte nei libri VI e VII. Lo scopo che Socrate voleva raggiungere fino a questo momento, lo sappiamo, era quello di persuadere Adimanto e Glaucone. Tanto i suoi silenzi quanto i suoi discorsi congiuravano verso quest'ultimo fine. In questo modo Platone presentava nel contempo al lettore un modello di stato e di uomo giusto che poteva essere ritenuto vero. Ma se Socrate vuole persuadere Adimanto e Glaucone, Platone vuole evidentemente persuadere il lettore. Il dubbio di Adimanto, che ricaccia in alto mare tutta la discussione, è figura di tutti i dubbi che possono affacciarsi alla mente del lettore: difficile da

digerire, in particolare, è proprio la comunanza delle donne e dei figli. Nel momento in cui si accinge a descrivere il modo in cui i due fratelli vengono persuasi da Socrate, Platone si rende conto perfettamente che tale modo, molto probabilmente, non vale per il lettore. Egli perciò, attraverso le preoccupazioni qui espresse da Socrate, mette in un certo senso le mani avanti: avverte il lettore che quanto sta per dire potrebbe non apparire né così certo né così elevato come egli pretende. Più oltre nel dialogo egli farà capire anche il motivo di questa possibile impressione: la dottrina che egli espone è *necessariamente* incompiuta, perché mancano gli adattamenti specifici tali da renderla persuasiva anche per lo sconosciuto lettore. I passi di omissione, che diventano via via più frequenti mano a mano che l'indagine si avvicina ai problemi centrali, hanno appunto lo scopo di prevenire la possibile delusione del lettore, e di avviarlo verso una sua indagine personale.

5. I passi d'omissione nella Repubblica

I passi di omissione della *Repubblica* sono parte integrante di una sezione del dialogo molto controversa, che è stata fatta oggetto di un dibattito che da più parti si inizia a ritenere non più completamente padroneggiabile⁶⁴. Per fortuna, però, il mio intento in questo lavoro è abbastanza circoscritto: desidero verificare se tali passi richiedano necessariamente l'integrazione esoterica proposta dai tubinghesi, o se non siano invece meglio interpretabili alla luce delle esigenze retoriche e persuasive presenti, come ho cercato di dimostrare, nel cuore stesso del pensiero platonico.

Iniziamo con 506de. Benché i passi precedenti abbiano affermato con decisione la necessità, per poter ben governare lo Stato, che l'idea del bene sia conosciuta, Socrate tuttavia si rifiuta di fornire la definizione richiesta; non vuole rivelare la natura del bene perché

raggiungere [*sc.* l'essenza del bene] secondo l'opinione che ne ho ora andrebbe al di là dello stimolo che ha dato impulso alla discussione presente (πλέον

⁶⁴ Si può avere una chiara percezione di questo fatto scorrendo il già menzionato lavoro di Lafrance 1987.

γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παρούσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν).

Importante l'accento all'opinione di Socrate. Questo motivo ritorna più volte, sempre in contesti molto significativi, nei libri VI e VII della *Repubblica*. In 509c3, di fronte all'incredulo stupore di Glaucone riguardo la sovrana eccellenza dell'idea del bene, Socrate si difende osservando: «Il colpevole sei tu, che mi costringi a dire la mia opinione (τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα) in proposito».

Più avanti nel dialogo, dopo aver esposto una prima generale spiegazione dell'allegoria della caverna (517b), Socrate prosegue:

Questa è la mia interpretazione, dato che vuoi conoscerla. Ma Dio solo sa se sia vera; in ogni caso a me le cose sembrano così (τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται): l'idea del bene rappresenta il limite estremo e appena discernibile del mondo intelligibile.

Platone allude chiaramente all'opinione di Socrate anche nel brano della *Repubblica* che più di tutti sembra indicare una sapienza esoterica. In 531c dopo aver esaminato e descritto le discipline che formano l'educazione specifica dei filosofi, Socrate si appresta a salire l'ultimo gradino: attraverso un attento esame comparato delle scienze propedeutiche sarà possibile, finalmente, attingere la conoscenza 'dialettica' della realtà così come è in se stessa. Tuttavia, quando Glaucone vorrebbe passare dal 'preambolo' (le arti propedeutiche) alla 'vera canzone' (la dialettica), Socrate si sottrae, e questa volta in maniera definitiva, alla richiesta di definire l'essenza del bene (533a):

Quanto a me, l'entusiasmo non mi abbandona; ma tu, caro Glaucone, non saresti più in grado di seguirmi. A mio parere allora non vedresti neppure più l'immagine di ciò che diciamo, bensì la verità stessa, almeno quale a me pare che sia (ὁ γὰρ δὴ μοι φαίνεται). Se poi sia questa oppure no, è un altro discorso; ma si può dimostrare che si giunge a vedere qualcosa di simile. Tu non credi?

Significativamente, Krämer⁶⁵ così commenta il passo in 506d:

Platon hat also eine Meinung über das τί ἐστὶ τοῦ ἀγαθοῦ, aber er spricht sie unter den gegebenen Umständen nicht aus.

⁶⁵ Krämer 1968, p. 130.

La stessa opinione è condivisa da Reale. Egli ritiene che da *Resp.* 506d sgg. e 509c sia possibile ricavare quanto segue⁶⁶:

Platone dice chiaramente di avere precise opinioni sul Bene in sé, ossia di conoscerne l'essenza.

È questo un caso emblematico dell'errore che abbiamo segnalato all'inizio di questo capitolo, cioè della totale indifferenza di alcuni interpreti nei confronti della struttura dialogica. Non è in effetti per nulla automatico intendere questa ed altre frasi di Socrate come se fosse Platone a pronunciarle in prima persona. In verità non siamo di fronte a un filosofo che dice di avere una certa opinione del bene e di non volerla comunicare, bensì di fronte a un filosofo che mette in scena, in un dialogo, un personaggio che ha il ruolo di maestro, il quale dichiara di non voler dire ad un altro personaggio (non direttamente al lettore) la sua opinione sul bene. Ammettiamo pure che molte asserzioni di Socrate siano attribuibili anche a Platone. In questo caso però non abbiamo a che fare con un'asserzione generica di Socrate/Platone (ad esempio una certa teoria sul tacere), capace di raggiungere senza modifiche anche il lettore; abbiamo invece a che fare con un atteggiamento dipendente dalla relazione drammatica di Socrate verso Glaucone, non automaticamente trasferibile alla relazione di Platone verso il lettore.

In prima istanza bisogna dunque dire che le reticenze di Socrate nella *Repubblica* non sono indici materiali della reticenza di Platone. Potremmo tentare però di raggiungere il medesimo risultato, in seconda istanza, per via di interpretazione. Se è vero che Socrate non espone nessun principio platonico, si potrebbe tuttavia ritenere, con Szlezák, che il suo silenzio rappresenti l'atteggiamento paradigmatico del filosofo secondo Platone: la verità è esprimibile, il filosofo la conosce, ma non vuole dirla. In questo senso si muove anche la tesi di Krämer, il quale afferma semplicemente che il passo di omissione di *Resp.* 506d implica la possibilità di esprimere la *definizione* del bene⁶⁷. In effetti il fulcro dell'interpretazione esoterica riposa proprio sulla deliberata rinuncia, da parte del filosofo, a dire quella *definizione* del

⁶⁶ Reale 1991 (2), p. 319. Cfr. anche *Introduzione* a Krämer 1966 (2), p. 16; 1990, p. 128; 1991 (3), p. 15.

⁶⁷ Krämer 1982 (2), p. 187, n. 17.

bene che non solo egli conosce, ma che potrebbe anche comunicare, se lo volesse, in un modo univoco e *non opinabile*. Ma è facile vedere che i passi di omissione della *Repubblica* non confermano affatto quest'ipotesi. Ciò che Platone dichiara esprimibile è non già la definizione del bene, ma l'opinione di Socrate in proposito. Questo motivo si ricava con evidenza da tutti e quattro i passi riportati sopra, e in particolare da 517b e 533a, dove Platone distingue accuratamente l'esposizione della δόξα di Socrate dalla sua verità, e dall'indagine ad essa relativa. Si osservi soprattutto quest'ultimo passo. Perché Socrate non comunica a Glaucone il vero come risulta a lui? È corretto ritenere, come sostengono i turinghesi, che la reticenza di Socrate di fronte a Glaucone corrisponda alla deliberata reticenza dell'autore, il quale nell'espone la sua dottrina al grande pubblico tralascia delle informazioni essenziali al successo dell'indagine? Tale risposta non sembra ammissibile in primo luogo perché, come abbiamo già sottolineato, la felice conclusione della *Repubblica* dimostra in maniera incontrovertibile che non è stato tralasciato nulla di essenziale al buon esito della ricerca intrapresa nel dialogo. Né d'altra parte esistono indicazioni nel testo tali da suggerire una simile interpretazione. Ma c'è di più. Il passo in esame offre un'altra, e semplice, spiegazione della reticenza platonica, collegata al motivo della *doxa* non a caso presente in tutti e quattro i passi d'omissione sopra menzionati. È vero che Glaucone non sarebbe in grado di seguire un procedimento di carattere dialettico. Ma Socrate ha cura di aggiungere che, anche se fosse in grado di farlo, egli potrebbe in ogni caso comunicargli solo la sua opinione, senza avere la certezza che sia vera. Lo stesso dubbio era stato espresso da Socrate, come abbiamo visto, in 517c: Dio solo sa se l'interpretazione di Socrate sia esatta. Decisiva è l'espressione che abbiamo riportato in greco. Essa appare del tutto simile a μοι φαίνεται di 506d6, a τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα di 509c3, e a τὰ [...] φαινόμενα di 517b.

L'accenno all'opinione di Socrate appare, insomma, tutt'altro che casuale, ed anzi decisivo per comprendere i passi di omissione; essi non riguardano, come abbiamo anticipato sopra, la comunicazione che si svolge fra Socrate e i due fratelli di Platone, i quali, tenuto conto del fatto che non sono dei dialettici, ricevono un insegnamento perfettamente persuasivo, e adeguato al tema di indagine che hanno proposto a partire dal secondo libro. Si può dire perciò che i passi di omissione, intesi come complesso di domanda e di mancata risposta,

risultano inessenziali alla trattazione cui il dialogo è dedicato: sembra inessenziale in particolare l'insistenza con cui Platone sottolinea il motivo della mancanza proprio in un dialogo che si conclude, a differenza di molti altri, con un risultato largamente positivo. Tale insistenza deve avere dunque un significato estraneo ai risultati teoretici cui il dialogo perviene, e attinente piuttosto ai rapporti comunicativi fra autore e lettore. La domanda 'dialettica' di Glaucone ha in effetti proprio lo scopo di venire incontro al lettore, il quale ha probabilmente dei dubbi suoi personali. Platone, esattamente come accadeva nel *Fedone*, riconosce il buon diritto di questo lettore di avere tali dubbi, e gli assicura che esiste una dialettica in grado di risolverli. Ma Platone fa anche capire al lettore il motivo per cui questo lavoro dialettico non può essere affrontato ora. Socrate tace (cioè Platone lo fa tacere) perché, qualunque cosa dicesse, sarebbe comunque la sua opinione. Il filosofo, che Socrate rappresenta, può solo comunicare il vero così come appare a lui, ma non può essere mai sicuro che tale comunicazione sortisca una analoga persuasione in chi lo ascolta⁶⁸.

Questo motivo è acutamente rappresentato nelle parole di Socrate in *Resp.* 533a4-5: se poi la mia opinione coincida con la verità, questo è tutt'altro discorso (οὐκέτ' ἄξιον τοῦτο διασχυρίζεσθαι)⁶⁹. L'in-

⁶⁸ Cfr. Szlezák 1989 (1), pp. 337-338.

⁶⁹ L'incidenza del concetto di δόξα in certi passi di omissione della *Repubblica* è stata di recente sottolineata, fra gli altri, anche da Wieland (1982, pp. 288-90) e da Ferber (1989, pp. 149-162; 1991, in particolare pp. 16-17; 1992, pp. 144-146). Secondo Wieland l'opinione si lascia comunicare, ma non comunica l'essenziale: un essenziale che «mit der Instanz seines Inhabers fest verbunden ist» (p. 290). Il problema è stabilire che cos'è questa 'cosa' che non si lascia comunicare. Ammesso che si tratti di qualcosa di individuale (la propria esperienza, la propria convinzione) il problema diviene quello di sapere se questa individualità sia l'orizzonte ultimo, o se invece rimandi a una verità oggettiva, sia pure appresa individualmente. Poiché la risposta di Wieland è la prima, la sua interpretazione della gnoseologia platonica non è in grado di differenziarsi, come già abbiamo notato, dalla scepisi protagorea. Ferber, dal canto suo, ritiene che il riferimento alla δόξα starebbe a indicare che Platone al momento di scrivere il VII libro della *Repubblica* ha soltanto una opinione intorno alla natura del bene, e non una conoscenza vera e propria. Questa tesi consente a Ferber di parlare non già di «Platons ungeschriebene Lehre», ma di «Platons ungeschriebene Meinungen», scartando le minacce che potrebbero venire da parte tubinghese contro la sua interpretazione storico-teoretica. Ma si tratta di una tesi insostenibile. Dai passi della *Repubblica* qui in esame non si ricava affatto che il grado

interpretazione proposta da Szlezák di questo passo consiste nel dire che la reticenza di Socrate sarebbe dovuta, per lui, alla «limitazione verso l'alto», cioè al fatto che

Socrate è tormentato dai dubbi che colgono il pensiero quando questo si avvicina all'ambito delle fondazioni ultimative⁷⁰.

In modo analogo si è espresso anche Krämer, il quale ritiene che la conoscenza del bene sia raggiungibile con una «intuizione intellettuale»⁷¹, descrivibile come una «esperienza personale» disponibile al *logos* solo in modo aperto e provvisorio⁷². Questa spiegazione non sembra però molto convincente. Per quanto caute siano le ammissioni a riguardo essa finisce per attribuire a Platone improbabili soluzioni di carattere mistico: i primi principi diventerebbero in un certo senso ineffabili, e percepibili solo attraverso una illuminazione personale. Inoltre si tratta di una ipotesi difficilmente compatibile con le premesse ultime su cui si fonda il 'nuovo paradigma ermeneutico'. I tuinghesi, che si muovono certo con ragione per demolire le immagini incautamente relativistiche del pensiero platonico, finiscono così per attribuire al filosofo ateniese una concezione per alcuni versi

gnoseologico corrispondente all'idea del bene sia l'opinione. Si ricava soltanto che Socrate, ma diciamo pure anche Platone, può esprimere la sua conoscenza dell'idea del bene solo sotto forma della propria opinione. Il che ovviamente non significa che Platone fosse incerto o dubbioso in proposito: ciò vale d'altronde per qualsiasi asserzione, senza che ciò comprometta in alcun modo la qualità dell'asserzione medesima (offriremo ulteriori chiarimenti su questo problema nei prossimi due capitoli).

⁷⁰ Szlezák 1985, p. 400.

⁷¹ Krämer 1982 (2), p. 196.

⁷² Krämer 1966 (2), p. 66. Si rammenti in proposito l'ἄρρητον di Gaiser. Sul motivo della trascendenza del principio insistono in modo particolare gli scritti più antichi di Krämer. Cfr. ad esempio 1959, pp. 540 sgg.; 1964 (2), soprattutto pp. 83 sgg. Krämer (1982 (2), p. 320, n. 4) ha rivendicato contro Ferruccio Franco Repellini (1973) l'assenza in questa posizione di compromissioni irrazionalistiche. Comunque sia, Franco Repellini ha senz'altro ragione scrivendo che gli studiosi di Tubinga hanno progressivamente privilegiato, per spiegare il non scritto platonico, i motivi storici a scapito di quelli teoretici (la relativa ineffabilità del principio). In effetti questa seconda ragione, come in parte già abbiamo visto, rischia di mandare in corto circuito il 'nuovo paradigma ermeneutico': quanto più i principi ultimi appaiono inconoscibili, tanto meno importante, sotto il profilo teoretico, diviene la tradizione indiretta.

analoga, nella misura in cui la conoscenza ultima appare un'esperienza irriducibilmente soggettiva⁷³. Questo fatto, come meglio vedremo più avanti, non è casuale. I tubinghesi non vogliono rinunciare all'ipotesi che il carattere conclusivo della filosofia di Platone sia legato all'esistenza di una *teoria* ultimativa (quella offerta dalla tradizione indiretta), che Platone si rifiuterebbe di comunicare indiscriminatamente (limitazione verso il basso). Ma poi finiscono presto o tardi per scontrarsi con il fatto che in Platone una *teoria ultimativa* non c'è. Di conseguenza essi devono supporre che la reticenza platonica sia motivata anche da una seconda limitazione, diretta verso l'alto, e relativa alla natura troppo elevata dei principi che si vorrebbero comunicare. Szlezák⁷⁴ ha rimproverato agli interpreti tradizionali di aver trascurato la limitazione verso il basso, rendendo assoluta, per compensazione, questa seconda limitazione, cioè lo scarto

sempre possibile per Platone, ma appunto solo *possibile*, fra l'opinione che il dialettico ha del Bene e la vera natura del Bene.

In realtà, però, la doppia limitazione di cui parla Szlezák non esiste. Anzi, nessuna delle due limitazioni può essere dimostrata in sé e per sé, indipendentemente dall'altra. Ciò d'altra parte è ben naturale. In effetti non esistono in Platone, fatte salve le condizioni minime più volte ricordate, né discepoli in assoluto inadatti a ricevere la comunicazione del vero, né verità in assoluto tanto elevate da sottrarsi alla comunicazione in generale. La dottrina può essere comunicata, ma sempre e solo in modi relativi alla diversità dei destinatari. La limitazione verso il basso, in questo quadro, non significa perciò che il maestro sottrae parti essenziali della dottrina a destinatari che non ritiene adatti; significa invece che egli si muove, nei confronti di tali destinatari, interamente nei limiti del suo obiettivo essenziale, quel-

⁷³ Cfr. ad esempio Krämer 1991. Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone, creato da Schleiermacher ma forse ancor più da Schlegel, prevede che le cose ultimative siano per Platone «indicibili e inesprimibili» (p. 30). Ma anche l'esperienza personale di cui parla Krämer risulta, nel suo grado più alto, inesprimibile. Per quanto si sforzi di ammettere in modo esplicito il ruolo del λόγος, il richiamo all'intuizione intellettuale e all'esperienza personale sposta inesorabilmente il momento essenziale della conoscenza al di là di esso.

⁷⁴ Szlezák 1985, p. 400.

lo di persuaderli del vero; e che nasconde loro tutto ciò che in rapporto a tale obiettivo risulta inutile o addirittura dannoso. La limitazione verso l'alto, per converso, significa solo che non v'è un modo univoco, impersonale, di comunicare la verità. Ma evidentemente si tratta della stessa e unica limitazione, governata dall'esigenza di persuadere. Dire che non vi è un modo univoco di comunicare il vero significa dire semplicemente, ancora una volta in pieno accordo con il *Fedro*, che gli uomini si convincono della verità in modi strutturalmente diversi, ponendo domande personali e sollecitando l'indagine proprio in funzione di tali esigenze⁷⁵. I problemi che imbarazzano la comunicazione filosofica non derivano, per Platone, né dalla difficoltà di dire il vero né dal timore di profanarlo mediante la divulgazione, e neppure da queste due cose insieme, ma dall'impossibilità di modellare l'esposizione del vero e di controllarne la ricezione in base alle specifiche qualità dei destinatari.

Il problema evocato dai passi di omissione consiste dunque nella ammissione che ogni verità, anche le verità in cui Platone credeva fortemente, sono pur sempre esprimibili solo come opinione di qualcuno, e non esiste una teoria vera in generale. Questa ammissione governa e determina la reticenza di Socrate. L'unica possibile via d'uscita dal cerchio angusto dell'opinione privata è il dialogo orale fatto di domande e risposte, dove attraverso la soluzione di dubbi e aporie il maestro può manipolare la sua opinione nel modo più favorevole e adatto per far sì che da questa opinione scaturisca, nei modi descritti dalla famosa metafora della scintilla nella *VII Lettera*, una analoga convinzione anche nel discepolo. Nella comunicazione che muove dall'autore al lettore questa possibilità è però, purtroppo, del tutto preclusa. Perciò Platone è costretto a disseminare nei suoi testi dei passi di omissione. Questi passi sono dei salvagenti gettati al lettore, in mancanza dei quali egli si troverebbe di fronte solo e semplicemente *l'opinione di Socrate*, senza la possibilità di avvalersi del dialogo per capirla meglio, ed eventualmente farla propria. È vero che la semplice omissione non è in grado di supplire alla mancanza del dialogo, della possibilità di fare domande e ricevere risposte. Ma essa ha al-

⁷⁵ Cfr. Friedländer 1954, p. 220: «Da Socrate passa in Platone anche la tesi che non si dà nessun sapere prontamente trasferibile, ma solo un filosofare il cui livello si determina volta per volta a seconda dell'avversario».

meno il vantaggio di salvare la possibilità della comunicazione in chi legge: il lettore non può ricevere risposte, ma non ha nemmeno di fronte una dottrina che possa scambiare come ultimativa, alla quale porre domande impossibili da evadere, con il probabile risultato di allontanarsi dalla ricerca del vero. Il lettore che si avvicina al testo platonico per cercare una definizione o una teoria da rifiutare come falsa o da accogliere per vera ben presto si accorge che non può né liberarsi di Platone (come volevano fare i detrattori di cui si dice nella *VII Lettera*) né diventare platonico (è il caso del giovane Dionisio) in un modo così semplice. Rinunciando alla pretesa di esporre in un testo una verità ultimativa Platone ha sottratto il suo testo alla falsificazione, e contemporaneamente lo ha aperto a una progressiva e infinita possibilità di verifica.

OPINIONE, CONFUTAZIONE E PERSUASIONE

1. *Doxa, episteme ed elenchos*

Abbiamo visto nel capitolo precedente che in tutti i passi di omissione della *Repubblica* vi è una menzione della *doxa* ovvero di ciò che appare al maestro per vero (ma non si sa se sia tale). È interessante notare che lo stesso motivo si riscontra anche in un celebre passo di omissione del *Timeo*, che i tubinghesi frequentemente invocano a sostegno della loro tesi. Al momento di introdurre nella spiegazione del cosmo il terzo genere di causa, cioè la necessità, Timeo dichiara apertamente i limiti del suo discorso (48c):

Ora dunque ecco quello che noi ci proponiamo di fare: intorno al principio di tutte le cose (*ἀπάντων ἀρχή*) o ai principi o comunque si pensi di questo, non si deve parlare per ora, e non per nessun'altra ragione, ma perché è difficile manifestare con questo metodo di discussione il nostro pensiero (*χαλεπὸν εἶναι κατὰ τὸν παρόντα τρόπον τῆς διεξόδου δηλῶσαι τὰ δοκοῦντα*).

Si noti anzitutto quest'ultima proposizione. La difficoltà enunciata da Timeo consiste nel fatto che il modo in cui la discussione è attualmente condotta non consente di mettere in chiaro (cioè di mostrare apertamente) τὰ δοκοῦντα. L'espressione è rivelatrice. Molto significativamente Timeo non dice che gli è difficile manifestare la *natura del principio*, bensì che gli è impossibile mostrare la *sua opinione* in proposito (ossia quello che egli ne pensa). Il *παρὼν τρόπος τῆς διεξόδου* che è all'origine di questa difficoltà ricorda assai da vicino, d'altra parte, l'espressione ἐν τῷ παρόντι di *Resp.* 509c9-10. Possiamo perciò ritenere che anche in questo caso le parole messe in bocca a

Timeo intendano alludere al modo di esposizione in cui il destinatario non può fare domande né ottenere risposte. Tale modo è tipico del testo scritto, ma è nella fattispecie aggravato anche dalla struttura a monologo del discorso di *Timeo*. Anche qui, insomma, il passo di omissione non ha per oggetto una determinata dottrina esterna al dialogo, che Platone non vorrebbe comunicare, ma ha lo scopo di avvertire che solo nella situazione orale diviene in qualche modo possibile δηλωσαι τὰ δοκοῦντα. Se non sono ricalzati dall'aiuto orale che l'autore può prestare al suo discorso, i δοκοῦντα non possono essere aperti, resi adatti a convincere lo specifico destinatario cui sono rivolti. Analogamente a quanto accadeva in *Resp.* 533a, tutto quello che Timeo potrebbe dire è appunto la sua *doxa*, priva degli strumenti che potrebbero convincere altri a condividerla¹.

Che tale sia l'intenzione di Platone appare d'altra parte probabile anche mediante il confronto con altri due passi, il primo tratto ancora dal *Timeo* e il secondo dalle *Leggi*, che non a caso i tubinghesi non considerano come testimonianze immediate relative al non scritto². Il celebre passo del *Timeo* suona come segue (28c):

è difficile trovare il fattore e padre di quest'universo, e, trovarlo, è impossibile indicarlo a tutti.

In *Leg.* 933ab, sia pure discutendo di un problema molto particolare (la catalogazione degli incantesimi e dei venefici), l'Ateniese se ne esce con un'espressione che ha un significato metodologico generale, e che Casertano con ragione ha definito «gorgiana»³:

Tutte queste cose e quelle simili non è né facile conoscere come sono nella loro natura, né, se uno conoscesse ciò, potrebbe facilmente persuadere gli altri.

I due passi ora letti descrivono gli atti della conoscenza e della comunicazione in modo perfettamente parallelo. Difficile, in primo

¹ In accordo con la sua tesi di fondo Ferber (1991, p. 30) interpreta la difficoltà cui si allude nel passo del *Timeo* come la difficoltà di passare dal sapere doxastico al sapere epistemico. Ho già esposto i motivi per cui non posso consentire con questa opinione (cfr. *supra*, p. 88 n. 75).

² Il passo del *Timeo* è usato da Reale 1991 (2), p. 495, solo come esergo.

³ Casertano 1991, pp. 65-66.

luogo, è acquisire determinate conoscenze; ma ancora più difficile risulta comunicarle; ossia, come chiarisce il brano delle *Leggi*, difficile è persuadere gli altri. Perché proprio in questo consiste la vera comunicazione: nell'azione di persuadere gli altri coronata da successo. Questa difficoltà di persuadere è il motivo che sta alle spalle di tutte le reticenze platoniche. Già è difficile, per il filosofo, possedere il vero; un «possedere il vero» (τὸ ἀληθεύειν) che per Platone significa, come egli scrive nella *Repubblica*, «avere un'opinione conforme alle cose che sono (τὰ ὄντα δοξάζειν)»⁴. Ben più difficile far sì che questa *doxa*, la mia *doxa* così faticosamente conseguita, diventi anche la *doxa* di un altro.

Le osservazioni che abbiamo svolto sopra offrono il destro a una obiezione in un certo senso naturale. Il particolare rilievo con cui è stato sottolineato il concetto di *doxa* sembra non tenere conto del ruolo subordinato che l'opinione indubbiamente ricopre nella gnoseologia platonica: alla *doxa*, conoscenza insicura che ha per oggetto il mondo sensibile, si contrappone infatti l'*episteme*, la conoscenza infallibile che ha per oggetto il mondo ideale, cioè la vera realtà. L'obiezione però non coglie nel segno, perché diversi sono i modi in cui nei due casi si fa appello alla *doxa*. In questo secondo caso si parla di *doxa* all'interno di un'indagine che ha per suo scopo specifico quello di chiarire la natura della conoscenza, distinguendo accuratamente le forme in cui essa si articola. Nel primo caso, invece, la *doxa* rappresenta in generale il necessario intervento del soggetto come luogo dove la conoscenza si manifesta, e risultano perciò inessenziali le possibili differenze fra un modo di conoscenza ed un altro. È in questo senso che Platone può dire, nel passo della *Repubblica* menzionato sopra, che τὸ ἀληθεύειν implica un δοξάζειν. Quest'ipotesi è confermata anche dal noto passo del *Teeteto* (190a4-6, sul quale torneremo), dove Socrate dice che

opinare chiamo un ragionare⁵ e la opinione un pronunciato ragionamento (τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον); ma non un ragionamento che uno pronunci ad altri con la voce, bensì in silenzio a se stesso.

In questo passo la *doxa* indica con tutta evidenza il ragionamen-

⁴ *Resp.* 412e10-11; cfr. ancora Casertano 1991, p. 69.

⁵ Il verbo traduce *λογεῖν* nel doppio senso di 'ragionare' e 'discorrere'.

to/discorso quando questo discorso (*logos*) è visto non in sé e per sé (come testo), ma come attributo dell'anima. Sotto questo profilo qualunque *logos*, senza pregiudizio per la sua qualità, può essere detto una *doxa*. Commentando questo luogo del *Teeteto*, Lafrance nota con efficacia che la *doxa* risulta in tal modo definibile come

l'acte par lequel l'âme s'applique seule et directement à l'étude des êtres [...] la doxa est donc un jugement que l'âme prononce au terme d'un dialogue qu'elle poursuit avec elle-même, alors qu'elle demeure constante dans son affirmation ou dans sa négation. Ainsi décrite, la doxa appartient à la sphère de la pensée pure, à la *dianoia* et ne relève que de l'âme⁶.

Essa dunque rappresenta

soit une simple représentation de l'esprit, soit un jugement sous la forme de a est b ou a n'est pas b. La représentation et le jugement appartiennent soit à la sphère de l'*aisthesis*, soit à la sphère de la *dianoia* [...] Toute représentation d'ordre sensible ou non sensible peut donner lieu à un jugement⁷.

È chiaro dunque che v'è in Platone un senso in cui la *doxa* rappresenta solo l'atto del giudizio *a parte subjecti*, privo di determinazioni circa la qualità del giudizio stesso o dei corrispettivi ontologici ai quali potrebbe essere riferito. Vedremo nel prossimo capitolo un passo della *VII Lettera* dove questo motivo appare in modo piuttosto chiaro. Ora è necessario interpretare, alla luce delle considerazioni che abbiamo svolto, un importante passo della *Repubblica* dove Platone esamina la differenza fra conoscenza *κατὰ δόξαν* e conoscenza *κατ' οὐσίαν* (534b3-d2), e che è stato sottoposto da Krämer ad una analisi dettagliata:

Non chiami forse dialettico colui che sa afferrare la ragione della realtà di una cosa (τὸν λόγον ἐκάστου [...] τῆς οὐσίας), e chi non ne è capace, in quanto non sa rendere ragione né a sé né agli altri, per tale motivo non lo definirai come uno che non ha conoscenza (νοῦν) di quella cosa?

In che modo – disse, lo potrei dire?

La stessa cosa si potrà dire anche per il bene. Chi non è in grado di di-

⁶ Lafrance 1981, p. 248.

⁷ Ivi, pp. 248-249.

stinguere col discorso separandola da tutte le altre cose (διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν) l'idea del bene, e passando come in battaglia attraverso tutte le confutazioni, sforzandosi di saggiarla non secondo opinione ma secondo verità (διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ'οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν), e non sa passare attraverso tutte queste cose con un ragionamento che non crolla (ἀπτῶτι), tu non dirai certo che chi si trova in questa situazione conosca il bene in sé né nessun'altra cosa buona, ma anche se apprende con una qualche sua immagine, non dirai che l'apprende con l'opinione e non con la scienza (δόξη, οὐκ ἐπιστήμη), e che dormendo e sognando nella vita di adesso, prima di risvegliarsi qui, giungerà nell'Ade addormentandovisi in modo completo?

Per Zeus, egli disse, certamente dirò tutte queste cose.

Il contesto in cui il passo è inserito è il tentativo di determinare la natura della scienza più alta, e cioè della dialettica. Con chiaro riferimento alla metafora della linea, ma non senza qualche variazione terminologica, Socrate aveva in precedenza raccolto νόησις e διάνοια sotto il titolo di una ἐπιστήμη che ha per oggetto l'οὐσία, πίστις ed εἰκασία sotto il titolo di una δόξα che ha per oggetto la γένεσις (533e-534a). Il passo che abbiamo sopra trascritto definisce la dialettica, sulla base di questo schema, come quel metodo di ricerca che ha per oggetto la parte più elevata della linea e permette di cogliere l'οὐσία attraverso la νόησις. L'interpretazione proposta da Krämer si fonda su una rigorizzazione dei concetti ora evocati, che vengono tradotti e spiegati come termini tecnici del procedimento metafisico. Così il λόγον λαμβάνειν di b3 è assimilato all'espressione 'tecnica' «render ragione» (λόγον διδόναι), l'οὐσία delle righe b4 e c2 diviene senz'altro «l'essenza», il νοῦς di b5 è tradotto con «intelligenza», διορίσασθαι τῷ λόγῳ in b9 significa «definire col ragionamento», e infine ἀφελῶν nella stessa riga acquista il senso specifico di «astrarre». Il risultato di questa analisi si può dunque così riassumere: Platone sta indicando il metodo corretto per raggiungere, con la pura intellettuale, la conoscenza noetica di quella realtà ontologica superiore che è il bene in sé⁸.

Stemmer e Vegetti hanno di recente mostrato, in maniera a mio parere convincente, la tendenziosità delle soluzioni linguistiche adottate da Krämer, che finiscono per interpretare il procedimento de-

⁸ Krämer 1966 (2), pp. 34-40.

scritto secondo la strumentazione concettuale di Aristotele⁹. Qui ci interessa mettere in luce, in particolare, che διορίσασθαι non ha in Platone il significato primario di «definire» (cioè dire con un discorso il «che cos'è» di una data cosa), ma quello di «portare oltre il confine», «rimuovere», e che ἀφαιρεῖν deve essere tradotto non già come «astrarre», bensì come «escludere», «separare». Dunque, in questo passo il dialettico viene definito come colui che sa separare, attraverso il ragionamento, il bene dalle altre cose; e che è capace di sostenere questa distinzione nonostante tutte le confutazioni, ossia tutte le obiezioni che possono essere sollevate contro di lui. Il passo, insomma, non solo non fa esplicito riferimento alla percezione noetica, ma sembra anche indicare, in positivo, un procedimento diverso. Se la dialettica fosse un puro strumento di percezione noetica, non sarebbero in verità necessari né il *logos* né il superamento delle confutazioni. Quest'ambiguità è del tutto evidente nella stessa analisi di Krämer, laddove egli precisa che la definizione del bene costituisce solo una premessa della conoscenza noetica: una conoscenza che d'altra parte si dà solo come esperienza personale¹⁰. Ma un'opinione di questo genere, come abbiamo visto nel capitolo precedente, è già più di quanto un tubinghese possa concedere senza tradire il suo punto di vista. Se la conoscenza del bene fa appello in ultima analisi ad un'esperienza personale, non ci sono più ragioni sufficienti per affermare che la reticenza platonica derivi da una scelta deliberata, e non, come in questo caso sarebbe assai più logico, dall'impossibilità oggettiva di comunicare quell'esperienza ad altri.

Perciò, se vogliamo comprendere in che cosa consista veramente la dialettica platonica, dobbiamo attenerci con più rigore alle affermazioni di Platone, che non ha mai inteso isolare una pura attività contemplativa dalla concreta attività di ricerca fatta di domande e risposte: comprendente, cioè, la presenza non meramente decorativa di un interlocutore. Ciò appare perfettamente chiaro fin dal primo momento in cui si parla di dialettica nella *Repubblica* (531e-532a). In questo brano Socrate precisa come «la canzone eseguita dalla dialettica» consista, né più né meno, che nella capacità di δοῦναι καὶ ἀποδέξασθαι λόγον (531e5-6). La stessa cosa viene ripetuta poche righe

⁹ Stemmer 1992, p. 194, n. 12; Vegetti 1993 (1), pp. 221-223 e n. 7.

¹⁰ Krämer 1966 (2), p. 66.

dopo il brano che qui si discute (534d9-11), dove l'educazione dialettica che si vuole imporre nello stato per legge ha lo scopo di far acquisire al massimo grado la capacità di ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι. Né mi sembra giustificato il modo in cui Krämer liquida questo passo: il termine διαλεκτικός si riferirebbe qui

ancora nel senso originario, al metodo del dialogo di domanda e risposta [...] per il resto, tuttavia, la dialettica concerne, al più tardi a partire dal *Fedone*, *esclusivamente* il mondo delle entità pure, le οὐσίαι e gli εἶδη, nel modo più chiaro in *Repubblica*, 511c¹¹.

Il minimo che si possa dire di questa spiegazione è che non spiega nulla, limitandosi ad affermare dogmaticamente una concezione della dialettica smentita dall'evidenza del testo. I motivi di questo atteggiamento sono d'altra parte comprensibili. È essenziale al paradigma interpretativo proposto dai tubinghesi ritenere che la dialettica sia una suprema scienza noetica, e smarrire per strada i motivi dialogici, socraticamente peirastici di cui essa è intessuta. Un'attenta valutazione di questi elementi porterebbe in primo luogo a pensare che la reticenza di Platone dipenda da motivi più importanti che non il timore di indiscriminate divulgazioni, e, in secondo luogo, a mettere in dubbio ogni immagine del suo pensiero intesa nei termini di una rigida teoria metafisica. Né certo è un caso che lo sdoppiamento della dialettica in una fase socratica e in una fase platonica sia stato accolto pure da W. Beierwaltes¹², che, anche a prescindere dalla sua affinità teoretica con i tubinghesi, è a tutt'oggi uno dei più convinti assertori dell'interpretazione metafisica del platonismo. Ma in verità, come abbiamo cercato di mostrare nei capitoli precedenti, ci sarebbe motivo di circoscrivere la 'dialogicità' del procedimento platonico a un aspetto limitato o a una fase immatura del suo pensiero solo se questo fosse l'unico modo per evitare le interpretazioni scetticeggianti. L'obiettivo di Platone era piuttosto quello di aprire un difficile ma efficace percorso verso la verità pur muovendo attraverso il dialogo¹³.

¹¹ Ivi, p. 36. Il corsivo è mio.

¹² Beierwaltes 1980, p. 39.

¹³ Osservazioni acute a questo proposito erano già state fatte da Stefanini 1991. Lo studioso italiano ha rilevato ad esempio che proprio la *Repubblica*, «il dialogo che in teoria assegna alla *doxa* un oggetto diverso dalla scienza, in pratica attua una

Tale dialogicità è sostenuta in primo luogo da quanto già sappiamo dal *Fedro*: filosofo è anzitutto colui che sa rispondere se interrogato. I passi della *Repubblica* ora evocati convergono, come pure abbiamo visto, verso il medesimo risultato. Ma essa è attestata, in maniera per certi versi decisiva, anche nei luoghi come *Resp.* 533c, dove Platone sembra avere un particolare interesse per dimostrare il valore conoscitivo della dialettica medesima. È interessante notare che in questo brano Socrate parla non già *della dialettica*, cioè di una dottrina e della sua verità in astratto, ma *del dialettico*, cioè di chi conosce la verità, che usa il *logos* e non la *doxa*, e che in base a questi strumenti è in grado di confutare le opinioni scorrette. Questo filosofo è lo stesso maestro rappresentato nel *Fedone*, e cui allude anche il *Fedro*: è la persona che dall'alto di un metodo superiore è in grado di rispondere, confutando, a ciascuna obiezione, e dunque di insegnare la verità in modo persuasivo. Essenziale, a questo proposito, è l'insistenza sul momento dell'*elenchos*: il filosofo deve essere in grado di διὰ πάντων ἐλέγχων διεξεῖναι, per giungere a confutare a sua volta (ancora ἐλέγχειν) tali obiezioni. Il criterio che identifica la verità di un discorso è appunto la sua capacità di rimanere saldo (ἀπτόως) di fronte all'*elenchos*. Non si tratta perciò di un criterio interno al discorso stesso, ma di un attributo che qualifica il discorso dall'esterno, rappresentabile come assenza di interlocutori non persuasi. In effetti soltanto il giudizio degli uomini, nella cui anima si inscrivono gli attributi di vero e falso, può configurarsi come obiezione, e solo la risposta di un uomo può soccorrere il discorso attaccato dall'*elenchos*. Il discorso, in quanto tale, non solo non può soccorrere se stesso, ma non può neppure esibire la possibilità o necessità di un soccorso, perché in quanto tale non è né vero né falso. Platone

conoscenza graduale in cui si avvera la stessa condizione del figlio di Poros e di Penia». E ancora la *Repubblica*, «il dialogo che fa consistere il *μεγίστον μαγνμα* nella pura intuizione dell'essere perfetto, di fatto attua la dialettica quale conoscenza graduale che, come nel *Menone*, lega le opinioni tra di loro e ne fa scala per approssimarsi alla verità» (I, p. 263). Non posso più seguire Stefanini, invece, laddove egli vede in questa duplicità un conflitto latente e mai risolto, all'interno del pensiero platonico, fra una tendenza noetica oggettivistica e una tendenza dianoetica soggettivistica (I, p. 266). Questo conflitto non è infatti un problema inerente alla filosofia di Platone, ma rappresenta la consapevole immagine che egli si era formato della condizione umana.

dimostra di avere ben presente questo problema in tutti i luoghi in cui allude a un uomo sapiente (si tratti del politico o del dialettico¹⁴) più che a una dottrina vera. Ma si può invocare in proposito un brano preciso, che illustra in modo puntuale il nesso fra la verità e la persona, fra la saldezza del *logos* e la mancanza di positive obiezioni.

Il momento decisivo del *Gorgia* è costituito, si può dire, dalla dimostrazione del principio secondo cui è meglio subire ingiustizia piuttosto che commetterla. Socrate conclude la sua argomentazione con queste parole (508e-509a¹⁵):

Queste cose – che a noi, sopra, nei precedenti discorsi, sono apparse così come dico io – son trattenute e vincolate – anche se è un po' troppo grossolano a dirsi – con argomenti di ferro e di diamante, quali almeno parrebbero finora: argomenti che se tu, o qualcuno più giovanilmente baldanzoso di te, non scioglierete, non renderanno possibile, a uno che parli diversamente da come io ora parlo, di avere ragione nel discorso. Giacché io, per parte mia, séguito a dir sempre la stessa cosa: cioè che io, queste cose, non so come siano; che però, di coloro nei quali mi sono imbattuto, come ora, non c'è nessuno in grado – parlando altrimenti – di non essere ridicolo.

Il *Gorgia* è un dialogo cui generalmente fanno riferimento gli studiosi esoterici come esempio di ragionamento costruttivo, che raggiunge una conclusione teoretica incontrovertibile (la necessaria infelicità di chi commette ingiustizia), del tutto indipendente dalle opinioni degli interlocutori (nella fattispecie Callicle)¹⁶. Un chiaro documento di tale incontrovertibilità sarebbe proprio il brano che sopra abbiamo riprodotto: così lo intende ad esempio M. Erler¹⁷. Tuttavia questo brano, se considerato nel suo complesso (cosa che Erler *non* fa), non sembra interpretabile in un modo così semplice. Anzi, come ha sottolineato di recente G. Vlastos, esso appare sotto un certo profilo decisamente paradossale:

¹⁴ Cfr. *Resp.* 505e-506a, *Parm.* 135ab, *Phaedr.* 278b.

¹⁵ Per questo e i seguenti passi del *Gorgia* mi servo della nuova traduzione di Stefania Nonvel Pieri 1991.

¹⁶ Cfr. Szlezák 1985, p. 280; Gaiser 1987, p. 82.

¹⁷ Erler 1987, p. 165.

Where, in all the annals of Western thought, shall we find a philosopher saying in all seriousness that he has produced ultrastrong proof for his thesis – has tied it down by “arguments of adamant and iron” – and does not know if that thesis is true?¹⁸

È una osservazione acuta, che merita di essere sottolineata. Non siamo forse di fronte a una situazione molto, forse anche troppo singolare? Non è probabile che Platone abbia costruito un ossimoro in apparenza così stridente con la deliberata intenzione di comunicare qualcosa di importante al lettore? In effetti è così. Quando Socrate dice che gli argomenti sopra nominati risultano solidi come il ferro o il diamante, vuol dire che sono apparsi provvisti di tutta la forza *possibile*: cioè hanno fatto apparire ridicoli tutti coloro che hanno sostenuto un’opinione differente. Così come Simmia nel *Fedone*, vuol dire soltanto, insomma, che non v’è ragione di dubitare (che dubitare non è ragionevole). Deve essere chiaro, in effetti, che la dialettica platonica si differenzia da ogni discorso solo superficialmente persuasivo, e tende ad avvicinarsi a quella che a partire da Aristotele si chiama dimostrazione scientifica¹⁹. Il fatto è però che qualunque argomentazione, anche la meglio costruita, è soggetta alla possibilità della confutazione, ove si trovino persone capaci di mettere in gioco argomenti ancora più solidi e persuasivi. Questo è quello che Socrate vuol dire quando ipotizza che in un futuro qualche giovane baldanzoso, oppure anche lo stesso Callicle, riesca a sciogliere quel vincolo di ferro e diamante che ora è apparso così solido. Che precisamente questa sia la natura della ‘verità’ del discorso ora enunciato è confermato da un altro passo, che si trova alla fine del dialogo (527b), e che è ugualmente citato da Erler:

Ma fra tanti discorsi, mentre tutti gli altri son stati stati confutati (ἐλεγχόμενων), questo solo resta: che bisogna guardarsi dal commettere ingiustizia più che dal subirla.

Il discorso vero è appunto quello che fino a questo momento è apparso vero, non essendo stato ancora confutato. Ma il tratto veramente significativo è che Socrate nel *Gorgia*, nonostante sia in presenza di

¹⁸ Vlastos 1991, p. 84.

¹⁹ Cfr. Montoneri 1993.

un discorso che ha appunto superato tutte le obiezioni, ritenga di dover mantenere la sua professione di ignoranza circa la realtà della cosa. Questa professione di ignoranza non è certo, come ritiene Vlastos, un residuo fossile del Socrate storico all'interno di una figura che si avvia a diventare (ed in parte è già) il Socrate platonico. Siamo sempre di fronte a un Socrate-personaggio, costruito da Platone in modo tale da assolvere un determinato compito, e da comunicare determinate informazioni: la dichiarazione di ignoranza messa in bocca a Socrate è in effetti un'informazione che Platone vuol far pervenire al lettore. Platone naturalmente credeva alla verità del principio secondo cui è meglio subire ingiustizia piuttosto che commetterla; e ci credeva, si può ritenere, nella maniera più salda e sicura possibile. E tuttavia egli decide di rappresentare un Socrate che proprio a questo punto, cioè quando è il momento di definire uno dei principi indubbiamente più solidi di tutto il suo pensiero, rinnova la consueta professione di ignoranza. Platone vuole in tal modo far capire al lettore che il grado massimo di verità è rappresentato da una opinione non (ancora) confutata. Così come non esiste una pietra più dura del diamante, così non esiste una verità più solida di questa²⁰. Ciò significa, in accordo con quanto stabilito sopra, che anche l'opinione fra tutte più solida non implica la reale confutazione di tutte le opinioni contrarie. Questo sarebbe possibile solo se gli atti di sollevare aporie, di confutare e di rispondere, fossero attribuiti interni al discorso. Se così fosse, sarebbe teoricamente possibile esaurire in un dato tempo l'intero spettro di obiezioni che incrinano il valore di verità di quel discorso, e dichiararlo dimostrato (o confutato) in maniera incontrovertibile. Ma tale possibilità è proprio ciò che Socrate nega in questo brano del *Gorgia*. *Lenchos* può scaturire solo dall'intervento delle persone, provocato sia dalla mobilità di ciascuna anima sia dall'ingresso di nuovi obiettori. Questa circostanza blocca in partenza la ricerca di una verità esistente come oggetto in sé e per sé, e solida per sua intrinseca natura. Il passo del *Gorgia* espone appunto il significato relativo che si deve attribuire a questa solidità, che poi coincide con il grado massimo di sicurezza cui può aspirare la dialettica in *Resp.* 533bc.

La natura essenzialmente dialogica del metodo platonico, cioè la

²⁰ Tale è anche l'opinione di Simmia (che in certo senso rappresenta, insieme con l'amico Cebete, il modello del discepolo ideale) in *Phaedo* 85cd.

sua totale identificazione con l'attività umana del discutere per convincere, è mostrata anche dal programma abbozzato da Platone in un celeberrimo brano della *VII Lettera* (344b), dove la dialettica orale che veniva sviluppata all'interno dell'Accademia viene fatta consistere appunto in

dispute benevole e discussioni fatte senza ostilità (ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων).

Si noti come ritornino, in questo passo, praticamente con le stesse parole, gli stessi concetti esposti nel nostro brano della *Repubblica*, cioè l'attività del confutare, del domandare e rispondere: attività che inequivocabilmente restano, con buona pace di Krämer, motivi essenziali della dialettica platonica fino ai suoi ultimi sviluppi²¹. È interessante notare che questo tipo di obiezione è già stata sollevata da Enrico Berti, il quale acutamente ha rilevato una singolare coincidenza fra la posizione di Krämer e quella di Schleiermacher: nessuna delle due tiene veramente conto dell'*elenchos*²². Non è importante discutere ora l'interpretazione della dialettica platonica proposta da Berti²³. Può essere invece utile richiamare un'ipotesi che egli ha avanzato nel saggio *Differenza tra la dialettica socratica e quella platonica secondo Aristotele*²⁴. Se è corretta la tesi di Cristina Rossitto secondo cui i dialettici nominati da Aristotele in *Metaph.* B 995b23 sarebbero i platonici²⁵, è allora possibile dimostrare che le dottrine non scritte, di cui il passo in questione diventerebbe così una testimonianza²⁶, erano costituite da dialoghi, cioè da domande, risposte e confutazioni. In questo senso, come lo stesso Berti ricorda, si era d'altronde già pronunciato Gadamer²⁷.

²¹ Cfr. Carchia 1990, pp. 48-49. Carchia sottolinea il fatto che la dialettica platonica non ha carattere logicistico. Essa «non persegue [...] alcuna logica dell'identità e della contraddizione», ma è «nella sostanza una logica dell'interrogare e del rispondere» (p. 48). Non si possono invece accettare, come abbiamo osservato nel cap. II (p. 69, n. 28), i risvolti irrazionalistici di questa interpretazione.

²² Berti 1983 (1), p. 315.

²³ Cfr. *Appendice 3*.

²⁴ Berti 1986 (1), p. 55, n. 11.

²⁵ Cfr. Rossitto 1978 (1) e 1978 (2).

²⁶ Cfr. Krämer 1982 (2), p. 160, n. 17.

²⁷ Gadamer 1968 (2); Cfr. Berti 1991 (1), p. 88 e Cavarero 1976, p. 223.

2. *La Repubblica: l'esistenza del bene è più importante della sua definizione*

Platone riconosce che l'uomo, vincolato alle sue condizioni storico-temporali, non può accedere a una verità indiscutibile, e che sono sempre possibili nuove domande e obiezioni. Ma egli è anche persuaso che il filosofo, se veramente è padrone della dialettica, può in qualche modo neutralizzare gli esiti negativi di questo stato di cose, e raggiungere una ragionevole fiducia circa la sua capacità di rispondere, e di risolvere i problemi ignoti che inevitabilmente si presenteranno in futuro. Si può dire che tutta la filosofia di Platone si muova con estrema accortezza per non turbare questo delicato equilibrio, sia evitando le teorie ultimative tanto presuntuose quanto incapaci di difendersi, sia lasciando intravedere, al di là dei silenzi, dei rimandi e delle omissioni, una via percorribile per sfuggire allo scetticismo. Il perseguimento di questo obiettivo è visibile anche nei libri centrali della *Repubblica*. Platone non si limita a prevenire, tramite i passi di omissione, gli attacchi dell'*elenchos*; esso offre anche positive indicazioni sui mezzi che permettono di venirne a capo.

In 504bc, poche pagine prima di introdurre nel modo sibillino che conosciamo l'idea del bene, Socrate inizia la sua indagine richiamando a Glaucone i discorsi prima condotti circa le tre parti dell'anima e le virtù corrispondenti. E prosegue:

Dicevamo che per arrivare a contemplarle meglio che fosse possibile (ὡς δυνατόν) ci sarebbe voluto un altro giro più lungo e che, quando l'avessimo compiuto, esse sarebbero apparse evidenti; ma che intanto sarebbe stato possibile riallacciare ai discorsi già fatti dimostrazioni da questi derivate. E voi avete dichiarato che poteva bastare (ἔξαρκεῖν), e così l'esposizione di allora venne fatta, a mio parere, senza esattezza [*vel potius*: incompleta quanto a precisione (τῆς ἀκριβείας ἕλλιπῆ)]; ma se ne siete stati soddisfatti, potrete dirlo voi stessi. – Per me, fece [Adimanto], è stata una esposizione misurata (μετρίως); e così è certo sembrata anche agli altri. – Ma, mio caro, ripresi, non è giusta una misura di tali cose se lascia fuori una parte qualsiasi di ciò che è. Perché cosa imperfetta non è misura di nulla; ma talvolta taluni di primo acchito la credono sufficiente e pensano che non occorra cercare nulla di più (δοκεῖ δ' ἐνιότη τισιν ἰκανῶς ἤδη ἔχειν καὶ οὐδὲν δεῖν περαιτέρω ζητεῖν)²⁸.

²⁸ Sui motivi matematici implicati da questo passo torneremo nel cap.VII.

Socrate si riferisce a un luogo del libro IV (434c sgg.): al punto cioè in cui dall'esame della giustizia nello stato si passa all'esame della giustizia nell'individuo. Il problema ivi discusso è quello di stabilire se sia vero che anche nell'anima sono riconoscibili tre parti. A tal proposito osserva (435d):

Devi sapere, Glaucone, qual è il mio parere, e cioè che con metodi tali quali quelli che noi utilizziamo ora nei nostri discorsi (λόγοις), non riusciremo a cogliere il vero in modo preciso (ἀκριβῶς) (infatti altra è la strada, più ampia e lunga, che vi conduce), ma forse in maniera degna (ἀξίως) almeno dei discorsi e delle ricerche fin qui condotti. – E non è forse desiderabile? disse [Glaucone], per me, nel caso presente, sarebbe sufficiente (ικανῶς). – Ma certo, dissi, sarebbe del tutto sufficiente anche per me (πάνυ ἐξαρκέσει).

Nel passo ora citato l'accento è posto da un lato sul fatto che una conoscenza precisa (ἀκριβής) richiede un procedimento lungo ed elaborato, dall'altro sul fatto che tale procedimento non è indispensabile in vista di determinate conclusioni: il metodo normalmente usato appare ai presenti del tutto 'sufficiente'. Questo concetto è definito attraverso i tre termini (in certa misura intercambiabili) ἄξιος, ἱκανός ed ἐξαρκής: gli ultimi due, come abbiamo visto sopra, compaiono nelle parole di Adimanto e di Socrate anche in 504bc. Lo stesso Adimanto dichiara inoltre che le indagini intorno all'anima e alle virtù corrispondenti sono state condotte, a suo avviso, μετρίως, intendendo dire con questo che erano esattamente misurate sulla natura del problema proposto. L'osservazione contraria di Socrate («una cosa imperfetta non è misura di nulla»), vuole mettere in luce un elemento di importanza essenziale agli occhi di Platone: Adimanto (ma soprattutto il lettore) deve sapere che nessuna indagine può essere condotta μετρίως se non esiste il μέτρον, e che anzi un'indagine riconosciuta come μετρία presuppone già di per sé tale esistenza. *Mutatis mutandis*, è l'identico problema che Platone aveva trattato nel *Fedone*, là dove aveva 'dimostrato' l'esistenza delle idee. Poter dire con misura precisa che cosa è uguale o non uguale, che cosa è giusto o ingiusto, presuppone l'esistenza della misura ideale. Ma se l'esempio matematico del *Fedone* non richiedeva, almeno in prima approssimazione, l'accesso a quell'idea del bene che costituisce il fondamento di tutta la realtà ideale, tale accesso si rende necessario al momento di trattare concetti morali come la giustizia. Che l'idea del bene costituisca il

fondamento di tutta la realtà viene chiaramente detto attraverso la metafora del sole. Tuttavia in questo brano Platone si concentra soprattutto sulla necessità pratico-morale di conoscere tale idea (505ab):

hai sentito dire spesso che oggetto della massima disciplina è l'idea del bene; è da essa che le cose giuste e le altre traggono la loro utilità e il loro vantaggio. E pressappoco tu sai ora che voglio dire questo, e inoltre che di essa non abbiamo una conoscenza adeguata (ικανώς); ma se non ne abbiamo conoscenza, anche ammesso che conoscessimo perfettissimamente tutto il resto senza di questa, vedi bene che non ne ritrarremo alcun giovamento, come non lo ritrarremo se possedessimo una cosa senza il bene.

Questo punto di vista viene sviluppato nelle indagini successive. Non a caso Platone si preoccupa di escludere ancora una volta che il bene coincida con il piacere: tutti gli uomini aspirano a un bene reale, e la definizione del bene risulta di importanza cruciale per organizzare la condotta umana. Perciò, retoricamente, Socrate chiede (505e-506a):

l'oggetto che ogni anima persegue e che pone come mèta di tutte le sue azioni, indovinandone l'importanza, ma sempre incerta e incapace di coglierne pienamente l'essenza [...] deve rimanere ugualmente ignorato anche da quelle eminenti personalità dello stato alle quali rimetteremo ogni cosa?

La risposta non può che essere negativa: i guardiani-filosofi conosceranno sicuramente quel bene; essi conosceranno, ancor più, in che modo le cose giuste e belle siano buone²⁹. Ebbene, è proprio questa relazione ciò che soprattutto interessava a Platone: conoscere in che modo le cose giuste e belle siano buone significa escludere che siano buone, ad esempio, cose come il piacere o l'utile del più forte. Questa certezza è giustificabile in maniera sufficiente in base all'asserzione secondo cui esiste un bene che è principio unitario, misura di tutto ciò che esiste. Se in effetti, come si ricava dal *Filebo*, il piacere appartiene al genere dell'illimitato, per natura opposto all'unità, risulta automaticamente escluso che bene e piacere possano coincidere. Perciò quello che interessa a Platone è soprattutto stabilire *che*

²⁹ Cfr. de Strycker 1970, p. 452.

il bene-uno esiste³⁰. Questo è il vero e unico significato della metafora sole/bene. L'elemento attivo della metafora, cioè il termine comune ai due oggetti paragonati, non consiste in un determinato contenuto, ma nella necessità che postula l'esistenza di una cosa a partire da un'altra: così come la conoscenza sensibile postula l'esistenza della luce, allo stesso modo la conoscenza intellettuale postula l'esistenza del bene. Evidentemente è questo il vero motivo che interessa: il μέτρον, ultimo e più alto oggetto di una conoscenza anipotetica, è presupposto dall'esistenza dei misurabili e delle ipotesi in generale, e può essere conosciuto. Lo stato si incarica di formare uomini adatti a raggiungere questa conoscenza, e perciò a governare la vita civile. Questo non significa che la conoscenza del bene, posseduta dai guardiani, si possa offrire in un discorso oggettivo, né, correlativamente, impedisce di sostenere che l'ἀνυπόθετον sia, nella sua essenza, incomunicabile; non in senso mistico (come meglio vedremo più avanti), ma nel senso che esso rappresenta il momento ultimo della persuasione. Il brano della *Repubblica* ora esaminato, se letto con attenzione, manifesta insomma non tanto l'interesse di Platone verso una specifica, oggettiva definizione del bene (come vorrebbero i tubinghesi), ma la sua esigenza di rendere efficace, sia a livello teorico, sia a livello pratico, la semplice persuasione che il bene esiste e può essere conosciuto, indipendentemente dalla sua definizione.

Una struttura identica si riscontra anche nei capitoli che chiudono il V libro della *Repubblica* (476e-480a). In questi passi Platone distingue, anticipando ciò che verrà chiarito in dettaglio nella metafora della linea, i tre gradi 'parmenidei' di conoscenza: ignoranza, opinione e scienza; simmetricamente individua, ancora in modo parmenideo, tre generi di realtà cui questi tre gradi si riferiscono: il non essere, l'essere molteplice e diveniente (mescolanza di essere e di non essere), l'essere vero ed immobile. Questo schema però non serve, nuovamente, ad aprire l'ambito di una indagine metafisica sulle es-

³⁰ A questo proposito troviamo, ancora una volta, delle affermazioni illuminanti in Stefanini (1991, p. 256): «Il παντελῶς ὄν – egli scrive con riferimento a *Phaedo* 66b – non è παντελῶς γνωστόν nelle condizioni empiriche del soggetto [...] Ciò posto, quella visione del puro intellegibile, a cui guidano le argomentazioni dei due dialoghi [sc. *Fedone* e *Repubblica*], deve essere intesa non come *percezione intellettuale* dell'essere, ma come *affermazione razionale* dell'essere». Cioè, nei termini dell'interpretazione che qui si propone, come *convincimento* che il bene esiste.

senze, su ciò che veramente esiste come sempre identico a sé³¹; né vi sono indizi, almeno in questo caso, che tale genere di ricerca debba essere riservata all'oralità dialettica. Il vero scopo del discorso platonico appare invece con chiarezza in 478e-479a, quando Socrate può confutare in modo sufficiente, in base al lavoro puramente programmatico che è stato svolto per ora, la tesi di chi

non sopporta in nessun modo chi eventualmente gli vada a parlare dell'unicità del bello e del giusto, e così via.

Tale è l'obiettivo di Platone: il molteplice, con la mutevole opinione che ad esso si riferisce, non è autarchico, ma richiede una superiore unità fondante la quale, una volta ammessa ad esistere, è di per sé già in grado, senza ulteriori specificazioni, di piegare l'esperienza umana verso impegnative opzioni di carattere etico e politico.

Identica conclusione si ricava, infine, anche da un altro luogo della *Repubblica* di cui ci siamo già parzialmente occupati (532a sgg). Dopo aver negato per l'ultima volta la sua disponibilità a dire la propria opinione intorno al bene, Socrate si affretta subito a cancellare le possibili conseguenze negative di questa ammissione. Non si può dire che cosa sia l'idea del bene, egli afferma (533a),

ma che si possa vedere qualcosa di simile, questo si deve sostenerlo.

Si tratta di una asserzione decisiva. Nel momento in cui Glaucone consente con questa richiesta il discorso può ripartire esattamente come se la definizione del bene fosse stata trovata, perché si è raggiunto un risultato già del tutto sufficiente per giustificare l'etica e fondare la repubblica. Come ha acutamente rilevato D. Roochnik, l'espedito che permette al discorso di proseguire nonostante lo sfondo aporetico da cui emerge è proprio questo consenso. Socrate non ha la possibilità di offrire al suo interlocutore né oggetti evidenti né argomenti dimostrativi, ma solo un 'discorso protrettico', elaborato al massimo livello per suscitare la persuasione proprio e solo in quell'individuo che si chiama Glaucone. Ma Glaucone certo potrebbe, come il Clitofonte del dialogo omonimo, esigere evidenze o dimostrazioni (ciò che Roochnik chiama la *techné*, senza però tener conto

³¹ Cfr. Wieland 1982, pp. 281-282.

di come questo concetto si ampli nel *Fedro*). Clitofonte, in altre parole, non è sufficientemente persuaso; né la filosofia possiede gli strumenti per forzare, attraverso dimostrazioni inconfutabili, il suo consenso, ed è costretta a lasciare che Clitofonte vada a lezione dal sofista Trasimaco³². Diverso è il caso di Glaucone. Egli è sufficientemente³³ persuaso del fatto che il bene esiste anche se Socrate si è rifiutato di mostrarlo, o di descriverlo in un discorso. In tal modo l'aporia conoscitiva riguardante il principio supremo rimane priva di effetti pratici rilevanti. Così Platone può permettersi di rendere la verità eticamente e politicamente operativa fin da subito; anche in presenza di obiezioni che al momento non vengono risolte, e soprattutto sapendo che altre e più gravi si presenteranno in futuro. Se, viceversa, tale esigenza non fosse realizzabile, la ricerca della verità, costretta all'impossibile compito di trovare una definizione del bene oggettiva e inattaccabile dall'*elenchos*, diventerebbe l'inane fatica di Sisifo: quello che veramente interessava a Platone, non si produrrebbe mai: chi aspira a un discorso vero, intrinsecamente e oggettivamente persuasivo, aspira a un obiettivo impossibile nella dimensione mondana, e perciò si condanna sia allo scetticismo teorico sia alla stasi operativa³⁴. Di conseguenza è soprattutto sulla persuasione *ad hominem* che il filosofo deve concentrarsi. Se dire la verità come a lui pare non offre alcuna garanzia di persuasione, l'unica cosa che egli può fare è invitare il discepolo a prendere atto che una verità necessariamente esiste, e a trovare, se lo desidera, quelle formulazioni della verità che gli paiano adeguate.

3. La posizione di Krämer: Platone definisce l'idea del bene nelle dottrine non scritte

Nelle pagine precedenti abbiamo cercato di dimostrare che Platone nel corso dei dialoghi non offre, né potrebbe farlo, una definizione

³² Per l'interpretazione del *Clitofonte* in Roochnik, cfr. *supra* p. 130, n. 54; per le tesi qui esposte si veda in particolare Roochnik 1991, pp. 185-186.

³³ «Sufficiente» qui deve essere inteso nel senso preciso già indicato nel *Fedone*, cioè come una sufficienza relativa a determinate persuasioni ed azioni (ικανός).

³⁴ Non arriverà mai a formulare un logos sufficiente a farsi seguire.

ne dell'idea del bene. In pari tempo abbiamo anche detto però che il bene appare a Platone come unità e come misura. Orbene, non è appunto questa una definizione del bene? E non è forse vero che tale definizione non si trova mai nei dialoghi, cosicché diviene indispensabile il ricorso alla tradizione indiretta, confermando così l'esattezza dell'interpretazione esoterica? Questa è, in effetti, la tesi di Krämer³⁵. Egli tenta di ricavare materialmente dalle dottrine non scritte quella positiva definizione del primo principio (il bene) che non si trova nei dialoghi. La sua analisi prende le mosse da *Resp.* 534b-d, un passo dove egli ritiene che Platone ponga la necessità di «definire» (διορίσασθαι) l'essenza del bene³⁶. Egli ben si avvede, peraltro, della difficoltà strutturale che si cela dietro questa operazione: il primo principio non può evidentemente essere definito, come tutte le altre cose, a partire da una ipotesi più elevata³⁷. È però possibile, entro certi limiti, seguire la via opposta, cioè definire il principio a partire dal basso: è questa una specie di *via negationis*, che tuttavia consente, a parere di Krämer, di dire intorno al principio anche «qualcosa di più positivo». Non senza ragione, in effetti, lo studioso rileva che tale metodo era usuale nella metafisica dell'Accademia. E tuttavia bisogna obiettare che non si tratta di vere e proprie definizioni in senso moderno. Esse, in effetti, non dicono tanto il che cos'è dell'oggetto, ma ne indicano per così dire i termini ultimi di riferimento, ovvero la direzione di un percorso in fondo al quale effettivamente l'oggetto si trova. Tale, tanto per citare almeno un caso, è l'esempio invocato da Krämer, cioè la definizione del punto come limite della linea. Alla medesima stregua si potrebbe in effetti definire l'idea del bene come il limite ultimo cui tendono le molte idee sottostanti, ovvero il limite semplice a cui si arresta il processo generalizzante. Ma chi oserebbe dire che, in questo modo, abbiamo guadagnato una positiva definizione dell'oggetto?

Krämer in ogni caso ritiene di poter sostenere che

non abbiamo bisogno di costruire per l'Uno una tale definizione partendo,

³⁵ Krämer 1966 (2).

³⁶ Ivi, pp. 56-62.

³⁷ Ivi, p. 41. È evidente, nel ragionamento di Krämer, l'influenza del metodo aristotelico, peraltro in piena coerenza con le sue ipotesi generali intorno alla ricerca filosofiche dei primi accademici.

per così dire, dal «basso», dai derivati, in quanto essa ci è esplicitamente tramandata da Aristotele³⁸.

L'analisi dei passi aristotelici permette di definire l'essenza del bene in prima istanza come unità, e in seconda istanza come misura perfetta. La sua definizione può di conseguenza essere così formulata:

Il principio è la misura esattissima, cioè assolutamente priva di parti, della prima molteplicità e del numero³⁹.

Krämer è altresì persuaso, per quanto qualcuno possa restare deluso, di aver «potuto esprimere in queste scarse parole gli “*arcana*” della dottrina non scritta di Platone»⁴⁰. Questo in effetti potrebbe anche essere vero. Ma, se fosse vero, significherebbe semplicemente che «gli “*arcana*” della dottrina non scritta di Platone» non sono affatto gli *arcana* della filosofia di Platone. Si rifletta, per comprendere quello che intendo dire, su ciò che segue. Krämer si adopera con grande vigore per dimostrare che quanto da lui scoperto si deve alla tradizione indiretta, e che costituisce una effettiva integrazione a ciò che viene detto nei dialoghi. Egli rileva, a esempio, che in nessuno scritto platonico l'idea del bene è identificata con l'uno. Materialmente parlando è questo un fatto incontrovertibile. Da un punto di vista più sostanziale la questione è invece assai più complessa. Si prenda ad esempio il gruppo dei *Tugenddialoge*. Chi potrebbe veramente non accorgersi che in quegli scritti Platone tende a dimostrare, provando l'impossibilità di isolare ciascuna virtù dalle altre, che esiste un principio unico per cui tutte le cose sono buone?⁴¹ Che dire poi dei dialoghi dialettici come il *Filebo*, il *Politico* e il *Timeo*, dove il significato assiologico dell'unità e della misura è esplicitamente affermato? È logico, direbbero in proposito i tubinghesi; quei dialoghi presuppongono le dottrine non scritte, e possono essere compresi solo in questa chiave. In realtà è vero il contrario: le dottrine non

³⁸ Ivi, p. 58.

³⁹ Ivi, p. 62.

⁴⁰ Ivi. Sensate osservazioni denotanti perplessità contro questo atteggiamento 'rivelativo' assunto dagli esoterici – in particolare proprio da Krämer – ha sollevato von Fritz (1967, pp. 261-262; 267-268).

⁴¹ Cfr. Gaiser 1987, pp. 92-93.

scritte esprimono in modo esplicito e tecnico il medesimo punto di vista già esposto nei dialoghi, sia pure nella maniera elastica ed allusiva necessaria per superare la rigidità della parola scritta. Nelle dottrine orali Platone non fa altro che tentare di dimostrare, con strumenti ed esempi di matrice schiettamente matematica (dunque assai raffinati, e perciò adatti solo a determinati interlocutori), la stessa cosa che con altri mezzi e argomenti, e in favore di altri interlocutori, cerca di far capire nei dialoghi: che il molteplice, sempre e strutturalmente, presuppone l'unità.

La proposta ermeneutica dei tubinghesi di retrodatare le dottrine non scritte, e di vederle già chiaramente implicate da certe allusioni presenti nei primi dialoghi, acquista sotto questo profilo un nuovo e stimolante significato. Ritenere che Platone, in età più o meno tarda, abbia integrato le proprie riflessioni filosofiche con dottrine importanti ed inedite conduce in realtà a sopravvalutare il non scritto platonico dal punto di vista del contenuto. In questo modo, per quanto molti possano ritenere a torto che gli ultimi dialoghi siano filosoficamente meno importanti, il pensiero platonico finirebbe *a fortiori* per assomigliare ad un'iniziazione incompleta, a un itinerario teorico in cui manca proprio quel supremo fastigio che conferisce significato a tutto l'insieme. Ma anche la posizione dei tubinghesi in un certo senso va capovolta. Le corrispondenze che si riscontrano fra i dialoghi e le dottrine non scritte devono far pensare non tanto a una integrazione essenziale, senza la quale i dialoghi non possono essere compresi, bensì a un parallelismo di piani e di linguaggi, mediato e reso necessario dalle esigenze retoriche della comunicazione.

Un esempio eloquente di questa inversione è fornito proprio dal modo in cui Krämer procede alla definizione del bene. Già abbiamo visto che per dimostrare che il bene è la suprema unità non c'è alcun vero bisogno di invocare Aristotele. Un metodo identico viene poi applicato anche al concetto di misura. Krämer richiama alcuni passi della *Metafisica*, tratti a suo giudizio da un «contesto accademizzante», dove il bene è descritto come misura. Questa circostanza permette di comprendere, sempre secondo lo studioso tedesco⁴², le allusioni della *Repubblica* (504c-e), del *Politico* (284d)

⁴² Krämer 1966 (2), p. 59.

e del *Politico* di Aristotele, dove il bene è definito la «misura esat-tissima» (ἀκριβέστατον μέτρον). Ma che cosa autorizza, in realtà, a parlare di 'allusioni' in Platone e nel giovane Aristotele, e di contrap-porre ad esse una teoria sviluppata negli *agrapha dogmata*? Non è forse vero che molti dialoghi, e non solo la *Repubblica*, muovono alla ricer-ca di unità superiori che sono criterio e misura di tutto ciò che esiste? Questo semplice nucleo teorico non è forse, ad esempio, perfettamente chiaro già nel *Fedone*, laddove si dice che la possibilità di effettuare confronti e misurazioni presuppone una misura, un criterio stabile ed unitario per giudicare infallibilmente della realtà variabile? Nella definizione krämeriana del bene c'è veramente qualcosa di più di questo?

Ecco il punto. È possibile dire che il *Fedone*, la *Repubblica*, e nu-merosi altri dialoghi non si possono comprendere senza le dottrine non scritte solo se in queste dottrine si riscontra un aumento effettivo di dottrina e di conoscenza. In altre parole: se, insoddisfatto di quanto mi dicono i dialoghi, mi chiedo che cosa siano le idee e che cosa sia il bene, non mi accontenterò certo di sapere che rappresentano l'unità o la misura. Questo lo dicono anche i dialoghi. Ciò è confer-mato dalle stesse ricerche di Reale, che ha individuato nei dialoghi, in particolare nella *Repubblica* e nel *Filebo*, passi che dicono

con tutta la chiarezza desiderabile (da parte di un Platone che scrive sul «non scritto») che la «cosa di maggior valore» è «l'Uno», in quanto essa è «il Bene»⁴³.

Salvo poi aggiungere che, naturalmente,

queste parole di Platone risultano veramente comprensibili, solo se si abban-dona il paradigma tradizionale e si abbraccia il nuovo⁴⁴.

Ma allora bisogna provare che la tradizione indiretta dice vera-mente qualcosa di più e di essenziale, senza di cui l'asserzione che il bene è unità e misura non potrebbe essere capita. Essa dovrebbe

⁴³ Reale 1991 (2), p. 449. Il passo si riferisce a *Phileb.* 64c-65a. Per i passi dei dialoghi in cui è affermata l'identità di uno e bene, si vedano i capitoli del libro di Reale dedicati alla *Repubblica* e al *Filebo* (1991 (2), pp. 315-361 e 435-453) e i saggi già citati 1990 e 1991 (3).

⁴⁴ Reale 1991 (2), p. 449.

mostrare, in altre parole, il contenuto dei principi in modo estensivo e pregnante, facendo capire con precisione in che modo il bene è misura, e come può essere utilizzato in senso normativo per giudicare delle cose buone. Ma le dottrine non scritte fino a tanto non riescono a giungere⁴⁵. Esse dicono, non diversamente dai dialoghi, che l'unità è bene e misura, e che tale misura esiste⁴⁶. Si verifica in conclusione questa alternativa: o espressioni come «unità» e come «misura esattissima» sono definizioni sufficienti del bene, e allora i dialoghi (che a detta di Reale contengono già esplicite asserzioni di tal genere) non nascondono nessuna decisiva integrazione, e il ricorso alla tradizione indiretta diviene, sotto questo profilo, del tutto superfluo. Oppure quelle espressioni indicano qualche cosa e non definiscono nulla, e allora l'oscurità in cui ci lasciano i dialoghi non viene per nulla rischiarata dalla tradizione indiretta.

Questa semplice considerazione può utilmente condurre a comprendere quale sia il nucleo centrale della filosofia di Platone. L'inconsistenza di ciò che viene rivelato, o almeno la sua difficile fruibilità teorico-pratica così come ci viene vivacemente descritta dal resoconto di Aristosseno⁴⁷, è indice sicuro del singolare e sottile gioco di specchi a cui Platone sottomette il discepolo. Il vero insegnamento non consiste in ciò che appare l'ultimo atto, cioè nel dire che cosa è il bene: un discorso di questo genere sarebbe disponibile come un oggetto, e perciò strutturalmente sciolto dalla verità che si manifesta nella persuasione. Il vero insegnamento consiste invece nel dimostrare che l'esistenza del bene è necessaria: una necessità che si manifesta attraverso il dubbio (dunque tiene conto della persuasione) e addita una verità anteriore ad ogni possibile discorso.

Krämer si accorge, a dire il vero, di quanto sia povera la definizione da lui individuata. Pertanto, nell'*Appendice* allo scritto sopra citato egli precisa che la definizione del bene (cioè il λόγος) è solo un momento particolare del conoscere, che «perviene a questa cosa stessa solo in modo condizionato, e pertanto può coglierne solamente un aspetto secondario, quello discorsivo razionale»⁴⁸. Che cosa dunque

⁴⁵ Cfr. in proposito le giuste osservazioni di Ferber 1989, p. 293.

⁴⁶ Cfr. Wieland 1982, p. 156.

⁴⁷ *Elem. harm.* II, 39-40 da Rios.

⁴⁸ Krämer 1966 (2), p. 65, che fa riferimento alle analisi svolte in 1959, in particolare p. 545, n. 109.

manca alla definizione per essere una conoscenza completa? Mancano altri presupposti come l' ὄνομα e l' εἶδωλον, la «superiore conoscenza noetica», la condizione di affinità con la cosa stessa, i molteplici esercizi dialettici; inoltre la *noesis* umana è strutturalmente limitata. Si potrebbe dire che manca praticamente tutto. Ma allora che cosa significa dire che la definizione del bene esprime gli *arcana* della dottrina non scritta di Platone? In un certo senso ricompare anche in Krämer la tripartizione che abbiamo già a suo tempo visto in Gaiser: dialoghi, dottrine orali, qualcosa che a vario titolo rimane comunque incommunicabile. Questa situazione è d'altronde ben comprensibile. I turinghesi interpretano la filosofia di Platone attraverso lo schema assai semplicistico di una divisione speculare di piani: da un lato le dottrine scritte, che rivelano alcune cose ma ne nascondono altre; dall'altro gli *agrapha dogmata*, che rivelano precisamente quello che nelle prime viene tenuto celato. Ma quando poi ci si accorge, e a ben guardare difficilmente potrebbe essere altrimenti, che le dottrine non scritte non rappresentano per nulla il disvelarsi di un arcano segreto, ecco che l'oralità platonica si sdoppia: qualcosa può essere detto, e qualcosa no (vuoi per l'insufficienza del conoscere umano, o per l'ineffabilità del principio disponibile solo alla contemplazione mistica, ovvero per la necessità di condizioni particolari, individuali, o comunque a vario titolo non riproducibili).

In verità ci troviamo di fronte a un arduo dilemma, cui è possibile dare una soluzione soddisfacente solo rivedendo il presupposto su cui si basa. Tale presupposto consiste nella convinzione che le dottrine non scritte costituiscano un'integrazione necessaria per capire la filosofia di Platone. Se queste dottrine sono destinate a rimanerci nascoste, almeno per quanto riguarda la loro espressione ultimativa e più alta, saremmo però costretti a dichiarare la filosofia di Platone incomprendibile e tutta la storia del platonismo un equivoco⁴⁹. Se invece sono conoscibili anche a noi moderni, bisogna poi anche dire di che cosa si tratta. Si vorrebbe sapere, in questo caso, che cosa è l'idea del bene; né sarebbe soddisfacente dire che si tratta della misura esattissima, perché l'identità di bene e misura è perfettamente nota anche dai dialoghi. In realtà, quest'imbarazzante alternativa non è per nulla obbligatoria. È sufficiente riconoscere che le dottrine non scritte non

⁴⁹ Cfr. von Fritz 1966, p. 148.

sono una integrazione necessaria per capire la filosofia di Platone, e tutto torna magicamente al suo posto: i tubinghesi risultano dispensati dall'impresa ingrata e praticamente impossibile di trovare nella tradizione indiretta qualche cosa di veramente decisivo, e la filosofia di Platone continua a rimanere comprensibile anche se tale impresa fallisce.

4. *La ricerca nei limiti della persuasione. Alcuni passi delle Leggi, del Sofista, del Filebo e del Fedone*

La medesima struttura di argomentazione che abbiamo visto nella *Repubblica*, in base alla quale il conduttore del dialogo evita di descrivere concretamente i principi ma si concentra nel tentativo di mostrare, in modo persuasivo, la loro necessità, è presente anche in altri passi dei dialoghi che per i tubinghesi valgono come rimando al non scritto. Cominciamo da *Leg.* 960c. In questo passo l'Ateniese pone il problema di come sia possibile perpetuare indefinitamente lo stato in precedenza costituito. L'organo preposto a questa funzione è verosimilmente il Consiglio notturno, ma non è del tutto chiaro chi siano gli uomini che devono prendervi parte, e quali competenze debbano possedere: quali caratteristiche, insomma, deve avere questo consiglio? La soluzione, a un primo livello di approfondimento, consiste nell'individuare un particolare tipo di uomo, il politico, in grado di conoscere lo scopo della sua opera, e cioè il fine dello stato. La condizione sopra richiesta coincide con il possesso della virtù; una virtù, come ulteriormente precisa Platone (962d), che è

guidata dalla capacità di non andare errando tentando molti obiettivi, ma, guardando sempre a uno scopo, lanciare come dardi su questo scopo ogni cosa.

Fin qui, come ben si vede, la prospettiva teorica appare del tutto simile a quella che abbiamo già incontrato nella *Repubblica*. Secondo Platone l'attività etico-politica è sempre malguidata, priva di certezza e di garanzie di successo al di là delle occasionali qualità dei singoli, fino a che non venga fondata su una conoscenza stabile; e dunque su una classe di uomini (i politici/filosofi/dialettici) che possiedono

questa conoscenza e che sono perciò in grado di trasmetterla di generazione in generazione. Platone è invece assai più vago, almeno nei testi scritti, riguardo la natura specifica di questa conoscenza. Tuttavia si può forse dire che nelle *Leggi* Platone fa intravedere con maggiore chiarezza (sia pure in modo assai meno profondo) quale sia l'obiettivo che veramente gli interessa. Precisando in che cosa consista quell'unica virtù che è lo scopo dello stato e l'obiettivo del legislatore, Platone introduce in maniera nel complesso abbastanza sorprendente il problema dell'uno e dei molti. Il legislatore deve sapere, infatti, che la virtù è una sola pur essendovene quattro, e deve anche sapere perché. Con un argomento che Plotino molti secoli dopo avrebbe fatto suo, Platone scrive (963c):

abbiamo detto che ci sono quattro aspetti della virtù; è chiaro che se sono quattro bisogna dire che ciascuno è uno.

La molteplicità, così argomenta Platone, presuppone l'unità, in modo tale che il molteplice e l'uno si implicano in modo reciproco e biunivoco. Ma le due strade che illustrano questa relazione non sono ugualmente agevoli. Facile, infatti, è mostrare in che modo quell'unica cosa che è la virtù si articola in maniere diverse, e tolleri differenti nomi e definizioni (l'analisi esplicativa di questo punto ha un carattere che potremmo chiamare fenomenologico). Ben più difficile, invece, è compiere il percorso inverso, ovvero risalire sinagogicamente dai molti aspetti della virtù a quell'unica cosa che è la virtù in se stessa, dire che cos'è e come si consegue. A questo proposito l'Ateniese ci tiene in sospenso, per così dire, per un periodo piuttosto lungo, e poi conclude come di consueto con un nulla di fatto: cioè con quel rinvio ad altri tempi e luoghi in cui i tubinghesi vedono un richiamo evidente a una rivelazione non scritta. Ma il fattore essenziale per capire l'intenzione dell'autore in questo ed in altri frangenti simili consiste nell'esaminare accuratamente il *modo* in cui la rivelazione di determinati principi viene negata; tale analisi consente infatti di trovare il *perché*.

Dopo aver indicato l'obiettivo unificante del percorso sinagogico, Platone sottolinea con forza la grande importanza etico-politica di questa indagine (964a-965b). Poi torna nuovamente a definire, questa volta in modo assai più preciso, la particolare natura della conoscenza richiesta al legislatore/custode (965b):

il custode, non solo deve essere capace di guardare alle molte cose del suo ufficio, ma anche deve saper perseguire con slancio incalzante quell'uno e conoscerlo e, conosciutolo, ordinarvi ogni cosa, considerando tutto ciò con uno sguardo generale.

E ancora (965c-e):

Bisogna costringere, pare, anche i custodi della nostra divina costituzione a vedere rigorosamente innanzi tutto che cosa mai attraverso tutte le quattro virtù è presente come una cosa identica [...], che con un solo nome si potrebbe chiamare correttamente 'virtù'. Questa cosa, amici, se vogliamo ora, fortemente, direi, noi terremo stretta e non lasceremo prima di aver sufficientemente (ἰκανῶς) definito che cos'è questo a cui bisogna guardare, sia che sia da considerare come uno, sia un tutto, sia l'una e l'altra cosa, sia ancora quale sia la sua natura. Oppure, se ciò ci sfugge, noi pensiamo di saperne mai abbastanza (ἰκανῶς) sulla virtù, di cui non sapremo dire né se è molte cose, né se quattro, né se è da pensare come una?

La domanda che chiude questo passo reintroduce, come un tema musicale ciclico e ricorrente, il motivo veramente essenziale di tutto il discorso, cioè l'assoluta necessità etico-pratica di porre l'uno al di là e al di sopra di ogni molteplice. Anche la frase immediatamente seguente, che pur contiene qualche incertezza dal punto di vista testuale, ribadisce il medesimo concetto: bisogna trovare comunque un mezzo per introdurre la conoscenza dell'uno nello stato appena costruito⁵⁰. Dopodiché l'Ateniese retoricamente domanda se bisogna proseguire o abbandonare la via di ricerca appena indicata. Clinia ovviamente conferma il proprio interesse, ed anzi manifesta una certa impazienza di sapere in che modo è possibile portare a compimento il progetto. L'impazienza di Clinia, possiamo facilmente immaginare, è

⁵⁰ Il testo greco, nell'edizione Burnet, suona come segue: οὐκοῦν εἰάν γε ἡμῖν συμβούλοις πειθόμεθα, ἄλλως δέ πως μηχανησόμεθα ἐν τῇ πόλει ἐγγεγονέναι τοῦτ' ἡμῖν. È forse opportuno, in primo luogo, ripristinare οὐκοῦν dei manoscritti contro la correzione di Schneider. Ma soprattutto è importante, in secondo luogo, intendere correttamente ἄλλως δέ πως. In due codici compare a margine la parola ἀμωσγέπως, ed è precisamente in questo senso che la locuzione va interpretata. Platone vuol dire che bisogna trovare *comunque un modo* per introdurre nella città la conoscenza del bene: non certo che si deve cercare *un modo altro e diverso* dal procedimento sinagogico sopra enunciato. In questo caso sarebbe in effetti praticamente impossibile trovare per le righe che seguono un significato soddisfacente.

anche l'impazienza del lettore, ansioso di abbandonare le dichiarazioni di intenti, puramente deontologiche, e di conoscere finalmente il contenuto al quale si allude. Ma l'attesa viene nuovamente delusa (966a):

Non diciamo ancora come è possibile escogitarlo [il mezzo] sì da ottenere quello che cerchiamo. Prima di questo confermiamo con un accordo fra di noi se vi è necessità di cercarlo o no.

Ancora una volta, proprio sul punto di svelare l'arcano in modo chiaro e oggettivo, Platone si sottrae, e ritorna, in maniera ridondante e quasi ossessiva, al punto di vista deontologico, con un'importante variazione sul tema che ribadisce a un livello più generale la necessità della *reductio ad unum*. Quanto ora detto, egli aggiunge, si deve applicare anche al bello e al buono, dicendo e dimostrando la loro natura unitaria: e Clinia, significativamente, è rappresentato nell'atto di accogliere questa necessità (966b). Dunque è necessario

dire che quelli che saranno veramente custodi delle leggi devono veramente conoscere ciò che riguarda la verità di quelle cose, e col discorso devono essere in grado di darne una spiegazione e nelle opere di operare coerentemente alla conoscenza acquisita, sapendo giudicare ciò che per natura è ben fatto e ciò che non lo è.

Tra le conoscenze più belle, prosegue l'Ateniese, c'è senza dubbio la conoscenza degli dei: solo quanti avranno compiuto a questo fine il massimo sforzo possibile, affaticandosi per tutto il tempo richiesto, saranno ammessi al ruolo di custodi delle leggi. La conoscenza del divino è evidentemente un particolare tipo di procedimento sinagogico, che trova i suoi punti fermi nell'anima e nell'intelletto. L'Ateniese riprende a questo proposito il discorso già svolto nel libro decimo, ribadendo l'obbligo per i magistrati di possedere un'adeguata conoscenza del divino. Clinia non si lascia distogliere così facilmente, e tenta un'ultima volta di spostare il discorso dal punto di vista deontologico a quello del contenuto (968bc):

D'altra parte, ospite, prima di ogni altra cosa, ormai dobbiamo camminare su questa strada per dove anche la divinità, direi, ci conduce; ma quale sia il modo che, se noi seguissimo, sarebbe giusto, questo ora dobbiamo dire e ricercare.

Clinia vuol dire, insomma, che il cammino, e la necessità di percorrerlo, sono stati ormai indicati a sufficienza: ma alla fine bisogna pur dire di che cosa si tratta! Tuttavia l'Ateniese si sottrae di nuovo, e questa volta in modo definitivo. Le difficoltà che egli prospetta sono soprattutto di ordine pratico. Prima occorre riunire il Consiglio, e stabilire le materie su cui esso può deliberare; quindi occorre – e non è facile – trovare le discipline che i custodi dovranno apprendere, né è facile diventare discepoli di qualcuno che le ha trovate; infine è impossibile prevedere con esattezza i tempi durante i quali le nozioni devono essere apprese. Il dialogo si chiude così nella persuasione che per fondare realmente lo stato giusto bisogna intraprendere una nuova ricerca, e che l'aiuto dell'Ateniese sarà a questo proposito assolutamente indispensabile (968c-969d).

Nel brano ora riassunto il tema della fondazione della metafisica si sposa, non senza possibili allusioni metaforiche, con il tema della fondazione dello stato. Ciò accadeva in gran parte già nella *Repubblica*. Ma anche nelle *Leggi* si lasciano riconoscere alcuni dei motivi su cui abbiamo insistito nelle pagine precedenti, e che ritengo essenziali per comprendere il segreto della dialettica platonica. L'Ateniese fa notare, in primo luogo, che qualsiasi sia l'insegnamento di cui si tratta, esso richiederà comunque un frequente incontrarsi (968c). Il testo materialmente allude alle riunioni del Consiglio notturno, ma è evidente il richiamo al modo platonico di insegnare la filosofia: quel modo di cui trattano anche il *Fedro* e la *VII Lettera*. Assai indicativa, in secondo luogo, è l'asserzione secondo cui è difficile sia trovare le discipline da apprendere sia diventare discepolo di chi le ha trovate. È la medesima difficoltà, a ben guardare, di cui si parla nel celebre brano del *Timeo* sull'autore e padre di tutte le cose. Orbene, che cosa significa questa difficoltà? Significa, in accordo con quello che già sappiamo, che è difficile trovare da soli i modi per accedere alla conoscenza, perché non si tratta di un procedimento garantito da una rivelazione o da un sapere consegnato ad un testo qualsiasi: non c'è, in altre parole, un sapere fisso e codificato a cui accedere comodamente. Questa difficoltà non rende però il compito impossibile: esistono infatti degli uomini che sono giunti alla verità con i loro mezzi. Ma è difficile diventarne discepoli, perché il processo di apprendimento richiede in effetti la partecipazione, il consenso di colui che apprende, e perciò si dimostra assai irregolare e vischioso: ciò vale in particolare, come ben sappiamo, quando si tratta della verità più alta

e difficile. Platone vuol dire, insomma, che il fatto che un uomo sia giunto alla verità attraverso un determinato percorso non conferisce certo alla sua esperienza un ruolo normativo: un altro uomo avrà bisogno di un diverso percorso, dipendente dalla diversità della sua anima evocata nel *Fedro* e da quella che possiamo chiamare la sua 'soglia' di persuasione. Questo è il motivo che l'Ateniese adombra quando afferma che «nulla di ciò che vien detto sarebbe chiarito se ciò venga detto prematuramente» (968e). Ma tutto l'insieme cospira al medesimo fine che già abbiamo visto all'opera in altri testi importanti: mostrare che la persuasione è parte integrante della verità.

Questo fine modella anche l'insegnamento che l'Ateniese impartisce a Clinia. Si nota nel dialogo come una specie di retrogradazione, un insistere ingiustificato su un problema apparentemente secondario e preliminare: cioè sulla 'necessità' (nei vari modi in cui può essere intesa) di un certo sapere. Il discepolo ancora non istruito non capisce questa insistenza, e vorrebbe giungere rapidamente al dunque. È disposto a concedere al maestro tutta la necessità che questi gli chiede, pur di arrivare rapidamente alla rivelazione. Ma il maestro non rivela nulla, e invece continua ossessivamente a chiedere: «sei convinto che questa ricerca è necessaria? Sei convinto che è necessaria e sufficiente per fondare una retta convivenza civile?». Ce n'è abbastanza per far presumere che proprio qui, e non altrove, si nasconda il nocciolo della questione. È come se il maestro dicesse (ai vari Clinia, Adimanto, ecc.): «Voi volete un testo fisso, una rivelazione chiara, netta e immutabile a cui aggrapparvi. Ebbene, ciò significa che non avete ancora capito la natura della verità. Io avrò compiuto la mia opera di educatore se vi avrò convinto, se pure accadrà, che la verità esiste intangibile al di là di ogni possibile testo o rivelazione, dunque al di là di ogni possibile dubbio. Per questo motivo non vi consegno nessun testo e nessuna rivelazione: perché occulterei il significato della verità, e ne metterei al tempo stesso in pericolo l'efficacia. Invece vi dico che e come la verità è necessaria: perché è il presupposto di ogni discorso e fondamento obbligato della vita etico-politica. Sta a voi, certo anche con il mio aiuto, conquistarla. Ma se pretendete di udirla semplicemente da me, e di raccontarla pari pari agli altri, cadete nel medesimo sciocco errore di Dionisio». Ci troviamo di fronte, in sostanza, alla stessa situazione che abbiamo trovato nella *Repubblica*, quando Socrate si rifiutava di dire che cos'è il bene e si concentrava, in modo

ugualmente anomalo, nel suo tentativo di persuadere che il bene esiste e che può essere conosciuto⁵¹.

Considerazioni analoghe possono essere fatte anche per un passo del *Sofista* che Krämer ha elencato fra quelli che alludono più o meno esplicitamente al non scritto⁵². Dopo aver definito l'arte dialettica come la capacità di combinare le idee fra di loro (*Soph.* 253d), secondo i due modi opposti della sintesi e dell'analisi che abbiamo già visto discussi nel *Fedro*, lo Straniero di Elea, non essendo possibile prendere in esame la totalità delle forme, dichiara che si occuperà solo delle più grandi. Questo lavoro, pur se parziale, farà (254cd)

in modo che se anche non possiamo cogliere l'essere e il non essere con tutta chiarezza, almeno, nella misura in cui il procedimento della presente ricerca ce lo consente, il nostro ragionamento non risulti incompleto (ἀλλ' οὖν λόγου γε ἐνδεεῖς μηδὲν γινώμεθα περὶ αὐτῶν, καθ' ὅσον ὁ τρόπος ἐνδέχεται τῆς νῦν σκέψεως).

Se l'ipotesi dei tubinghesi fosse corretta, dovremmo immaginare che i generi sommi elencati nel *Sofista* siano solo una scelta molto parziale⁵³, dovuta all'insufficienza del mezzo di comunicazione; e che in questo passo Platone alluda metaforicamente⁵⁴ a un lavoro di analisi riguardante tutte le idee: un lavoro talmente lungo e complesso da poter essere svolto solo attraverso anni di discussioni e di insegnamenti orali. In questa prospettiva l'espressione dello Straniero di Elea ὁ τρόπος [...] τῆς νῦν σκέψεως dovrebbe indicare, in modo ugualmente metaforico, il discorso scritto.

Ma è veramente plausibile che Platone pensasse a una dottrina orale capace di abbracciare, senza nessuna eccezione, tutte le possibili distinzioni fra le idee? Che intendesse l'opera della dialettica (e

⁵¹ Cfr. *Appendice 1*.

⁵² Krämer 1982 (2), p. 365.

⁵³ Krämer 1982 (2), p. 205; Reale 1991 (2), pp. 389-395; Movia 1991 (1), pp. 319-320 e 1991 (2), pp. 42-44, sono concordi nell'affermare che nel *Sofista* appaia solo una selezione, una scelta di idee somme, debitrice per la sua completezza e fondazione alle dottrine non scritte.

⁵⁴ Che l'allusione debba essere intesa in senso metaforico è evidente da quanto abbiamo già stabilito in passi analoghi; in caso contrario l'interpretazione esoterica si eliderebbe da sola, in base alla semplice considerazione che lo Straniero di Elea sta parlando, e non scrivendo.

dunque della filosofia) come l'esecuzione di un simile programma, al termine del quale tutta la realtà risulterebbe determinata in modo completo ed esaustivo (o meglio, per usare una espressione cara ai tubinghesi, 'ultimativo')? E che ritenesse vero filosofo solo chi fosse riuscito a venire a capo di una impresa immane come questa? In realtà le cose sembrano stare diversamente. Nei passi precedenti lo Straniero di Elea ha indicato il campo di azione della dialettica e il suo metodo di lavoro. Il primo di questi due elementi ha naturalmente un'estensione sterminata: in effetti è pertinenza del dialettico tutto ciò di cui si può dire che è. In questo quadro rientra anche il compito di definire in modo preciso il concetto della pesca con la lenza. L'esempio è particolarmente eloquente. La dialettica può essere correttamente applicata anche a casi del genere, e ad altri infiniti più o meno insulsi. Se lo scopo della dialettica fosse quello di definire tutte le idee, essa si risolverebbe in una assurda pretesa di onniscienza, non diversa da quella che Platone aveva a suo tempo ridicolizzato in Ippia. È chiaro perciò che Platone ha in mente tutt'altro. Nel caso del pescatore con la lenza egli vuole mostrare, con un facile esempio desunto come tanti altri dal mondo delle tecniche, in che cosa consista il metodo corretto: una divisione accurata, che nulla trascura, e che attraverso una lunga serie di ὁμολογίαι fra gli interlocutori possa condurre l'indagine fino a cogliere la natura di ciò che si cerca. Ma risulta chiaro che questa analisi, oltre che poter essere applicata ad infiniti argomenti, può altresì essere condotta in moltissimi modi. Non è credibile che Platone considerasse il modo usato dallo Straniero di Elea, che spesso ha dovuto ricorrere a generi senza nome e a divisioni più o meno artificiose, come l'unico possibile per definire il pescatore con la lenza.

Platone, insomma, si rende ben conto che il lavoro prospettato nel *Sofista* non solo è immane, ma anche potenzialmente inesauribile. Ma egli si rende anche conto che proprio questa inesauribilità potrebbe offrire il destro allo scetticismo. Qualcuno potrebbe obiettare che la filosofia non ha raggiunto il suo scopo fino a che l'indagine non è completa, fino a che non ha definito una teoria ultimativa in grado di rispondere, in atto, a tutte le domande, e di escludere ogni futura obiezione; e questo qualcuno potrebbe anche aggiungere che, poiché questo lavoro è naturalmente impossibile, la filosofia è una impresa destinata a fallire. Perciò, esattamente come accadeva nella *Repubblica*, Platone si sforza di trovare una strada per mostrare che il

logos non è incompleto, nonostante la manifesta impossibilità di raggiungere una dottrina ultimativa. Tale preoccupazione emerge in tutta chiarezza dal brano che abbiamo riportato sopra: il ragionamento, pur non essendo esaustivo (cioè, come sappiamo, non potendo esserlo) non deve però risultare incompleto. È la stessa preoccupazione che abbiamo visto emergere nella *Repubblica*, là dove Platone dimostra che l'indagine può essere completata lo stesso anche senza una precisa ed 'ultimativa' definizione dell'idea del bene.

Questa completezza più debole viene raggiunta nel *Sofista* in due modi. In primo luogo attraverso considerazioni di metodo. L'analisi dialettica, come dimostra anche il facile esempio del pescatore con la lenza, deve essere condotta senza escludere nulla: anche se il modo della divisione può contenere un certo margine di arbitrarietà (secondo la famosa obiezione sollevata da Aristotele⁵⁵), è però essenziale che la somma delle due metà ricostituisca l'intero, e che nulla sia stato tralasciato. Platone tornerà del resto più ampiamente su questo motivo, cioè sulla necessità di «fare uno e molti» in modo corretto e senza omissioni, in un celebre passo del *Filebo* (in particolare 16c-17a). In questa maniera viene dunque delineata non già una dottrina sufficiente in modo definitivo, ma le regole adatte per condurre, caso per caso, indagini efficaci pur nella loro parzialità. Il secondo modo riguarda più direttamente il merito. Platone indica, attraverso le parole dello Straniero di Elea, un modello esemplare con il quale può essere descritta la struttura generale della realtà, partendo da cinque generi sommi in grado di comprendere tutto l'intero. Ma è chiaro che si tratta, anche in questo caso, solo di un modello: un modello che dovrà essere meglio articolato ed approfondito in base a nuove possibili istanze, a nuove questioni o domande che possono nascere nel corso dell'indagine. Naturalmente questa indagine si prolunga per

⁵⁵ La nota critica di Aristotele al metodo dicotomico di Platone, secondo la quale tale metodo è del tutto arbitrario e non possiede la stringente necessità che egli attribuisce al suo sillogismo, a mio avviso non coglie affatto nel segno. E questo non tanto e non solo per il motivo, più volte indicato dagli studiosi, che il sillogismo è esposto alla medesima critica. La verità è che intorno a questo problema si profila una differenza ben più radicale. Platone non crede possibile articolare la dialettica in modo scientifico e necessario, per il buon motivo che la dialettica si sviluppa attraverso domande e risposte che accadono all'interno dell'anima, né è evidentemente possibile conferire a questo mobile materiale (mobile come le anime che lo producono) la definitiva fissità della scienza.

forza di cose nell'oralità dialettica, e non può essere compiuta in un testo scritto. Ma ciò è vero perché tale lavoro, strutturalmente, non può essere mai completo. Il rimando al non scritto richiama appunto questa indefinita possibilità di approfondimento, e non certo una compiuta dottrina interna all'Accademia: la cui esistenza contraddirebbe in modo palmare, come già sappiamo, le istanze di 'accomodamento' perpetuo con cui il soccorso dell'oralità viene introdotto e giustificato. Ciò vale anche per il passo del *Sofista* che qui stiamo esaminando. Solo uno sguardo già pregiudizialmente orientato può intravedere, sotto le reticenze dello Straniero di Elea, l'esistenza di una dottrina compiuta esterna ai dialoghi; uno sguardo più lineare vi scorge semplicemente la preoccupazione, del tutto naturale, di non chiudere in modo prematuro, attraverso categorie fisse e imm modificabili, un'indagine che può e deve essere sempre più estesa ed approfondita.

Lungo la stessa linea possono essere interpretati alcuni passi del *Filebo* relativi alla conoscenza del bene. In 20d Socrate chiede a Protarco se il bene sia cosa perfetta e 'sufficiente' (ικανός). Protarco risponde che il bene è la cosa fra tutte più perfetta, e che la sufficienza è la sua caratteristica essenziale; dunque il bene, conclude Socrate, è necessariamente l'oggetto della continua ricerca degli uomini. Il discorso è ripreso nello stesso dialogo in 61a. Se il bene è perfetto ed è la realtà che tutti vorrebbero scegliere, è dunque necessario cogliere il bene in modo chiaro (σαφῶς) oppure attraverso un'immagine (τύπος; l'allusione alla *Repubblica* mi sembra ovvia). Solo così, aggiunge Socrate, sarà possibile stabilire a chi dare il secondo posto. Ma al momento di definire che cos'è il bene (64b sgg.), Socrate si limita a richiamare il valore assiologico dell'unità e della misura (64e-65a):

Se dunque noi non possiamo cogliere ed esaurire il bene in una sola nota caratteristica (ιδέα), comprendendolo sotto tre di queste, bellezza, proporzione e verità, affermiamo che a tutto ciò come a una sola unità possiamo con massima correttezza attribuire la causa di ciò che avviene nella mescolanza e che quest'ultima per virtù di tale unità, che noi conosciamo come bene, risulta quella che è.

Più avanti (66a) Socrate aggiunge che il bene, cui spetta il primo posto, consiste «nella misura, nella giustizia, nella opportunità» (μέτρον, μετρίον, κείριον). Anche qui, come si vede, Platone non dice

che cos'è il bene. Egli si limita piuttosto ad affermare che noi conosciamo la misura come bene. Però in questo modo il dominio del bene sulla realtà non è ancora affermato: nulla impedisce di ipotizzare che il bene-misura non esista affatto. Per evitare quest'ipotesi, e dimostrare l'esistenza del bene, Platone potrebbe dire in modo esplicito che cosa esso sia (come chiedono Adimanto e Glaucone nella *Repubblica*). Ma ciò non succede. Il motivo di questa mancata chiusura è parzialmente adombrato, come abbiamo visto nel capitolo II, nel fatto che il *kairos* è parte integrante del bene, e che evidentemente il *kairos* non può essere indicato una volta per tutte al lettore nel modo fisso della scrittura. Perciò Platone non può fare altro, come accadeva nella *Repubblica*, che richiamare l'attenzione in modo generico sulla necessità che il bene esista. Questa struttura era già stata formalmente resa esplicita in *Phileb.* 28de, dove Socrate chiede a Protarco:

Dobbiamo affermare, Protarco, che tutte le cose e questo che noi chiamiamo 'tutto', dobbiamo affermare che sia guidato dalla potenza dell'irrazionale senza alcun disegno e dal caso o all'opposto, come affermavano quelli prima di noi, e cioè che il tutto è ordinato e guidato da una mente, da una meravigliosa intelligenza che tutto coordina?

Protarco risponde nel modo voluto da Socrate, che può allora procedere sia a descrivere l'efficacia ordinatrice del bene come misura sia a trarre le necessarie conclusioni riguardo al piacere. Protarco, come altri interlocutori di Socrate, è persuaso di determinate cose ma non di altre, perché non arriva a trarre dalle sue convinzioni di base tutte le necessarie conseguenze (cfr. 18de). Il lavoro di Socrate consiste perciò nel chiarire questi nessi: nel mostrare, nella fattispecie, come la persuasione riguardante la generica razionalità dell'universo contraddica l'ipotesi secondo cui vero bene è il piacere. In altri termini, nell'estendere, sulla base delle prime necessarie ammissioni (senza un minimo di ὁμολογία non v'è dialogo in assoluto), il dominio della persuasione. Così come accadeva nella *Repubblica*, veramente importante non è dire che cosa è il bene, ma affermare che si può vedere qualcosa di simile. Dal momento che Protarco accetta questa premessa l'indagine può proseguire senza che venga data alcuna vera definizione. Riconoscere che l'universo è ordinato dalla ragione è già sufficiente a definire il bene come misura e ad escludere che il piacere, avente natura di illimitato, sia il bene. Ancora una volta l'indagi-

ne si dimostra sufficiente a raggiungere conclusioni efficaci, anche se a rigor di logica non è (né potrebbe essere) completa.

L'impossibilità di condurre un'indagine esaustiva, e dunque la necessità di limitare il suo sviluppo entro i confini della persuasione, è riscontrabile, in modo straordinariamente chiaro, in un altro passo del *Sofista*. In 265c lo Straniero di Elea rivolge a Teeteto più o meno la medesima domanda che Socrate rivolge a Protarco nel luogo del *Filebo* che ho riportato poco sopra:

Tutti gli animali mortali, e così anche le piante, e quanto sulla terra sorge da seme o da radice, quanto senz'anima sta entro la terra, corpi che si possono o non si possono fondere, diremo noi che tutto ciò, che prima non era, viene ad essere poi per altra causa che non sia un dio fabbricatore? Oppure ricorrendo alla credenza e alla parola di molti [...] Teeteto: – Quale? Lo Straniero: – Che è la natura che genera quelle cose, per l'azione di una certa causa che produce da sé e senza alcuna razionalità. Diremo così, o dobbiamo dire invece che la natura genera sulla base di un discorso razionale, di una scienza divina che procede dalla divinità?

Teeteto, con l'onestà intellettuale che lo contraddistingue, manifesta nel rispondere la propria insicurezza (265cd):

Io, forse per l'età mia, spesso passo dall'una all'altra opinione: ma ora che io seguo te con attenzione, e penso che, a parer tuo, quelle cose nascono per disegno divino, ora io pure ho fatto mia questa opinione.

Dichiarandosi indeciso, Teeteto accetta di convenire con l'opinione dello Straniero solo per la stima incondizionata che gli porta. Al che lo Straniero replica (265de):

Bravo, Teeteto. E se mai avessimo ragione di credere che tu in futuro andrai a far parte di quelli che pensano altrimenti, allora sarebbe questo il momento di sforzarci per mezzo del nostro discorso, con una irresistibile forza di persuasione, e fare sì che tu convenga veramente con noi (*vûn àn tû lûgû metû peithoûs ànagkaías èpecheiroûmen poieîn ômologein*). Ma poiché io conosco la tua natura e so che, anche senza i nostri discorsi, essa da sola si orienta a ciò cui tu ora dici di essere attratto, io voglio lasciar andare questo argomento.

La prima considerazione interessante riguarda l'ultima frase di questo brano. Poiché lo Straniero lascia volutamente cadere un argo-

mento (ἔάσω), dobbiamo credere che ci troviamo di fronte a un tipico caso di passo d'omissione. Perciò, in base allo schema che abbiamo proposto sopra, dovremmo ritenere che qui Platone stia invocando l'attenzione del lettore per trasmettergli un'informazione diretta. Ciò in effetti è proprio quello che si verifica. Lo Straniero ha proposto a Teeteto una questione importante e difficile. Anzi, si tratta in un certo modo (come pure abbiamo visto nel *Filebo*) della questione decisiva: talmente decisiva che Platone sottolinea esplicitamente, a beneficio del lettore, il suo carattere cruciale. Lo Straniero infatti dichiara che sarebbe disposto, se avesse il sospetto che Teeteto possa assumere in futuro una opinione contraria alla sua, a por mano al discorso fino a quando non avrà prodotto una persuasione irresistibile. Il che significa, tradotto nel linguaggio che muove dall'autore al lettore, che chi legge deve soffermarsi su questo punto fino a che non abbia conseguito una persuasione sufficiente: in caso contrario sarebbe inutile proseguire. In un certo senso la situazione è simile a quella esposta nel *Fedone*. Simmia e Cebete, come Teeteto, hanno dei dubbi; Socrate sa che questi dubbi riguardano in ultima analisi (non diversamente da quelli di Teeteto) l'ipotesi che la realtà universale sia retta da principi giusti e buoni, e che devono necessariamente essere sciolti per condurre a buon fine l'indagine (deve prodursi a tale proposito la ὁμολογία). La differenza consiste nel fatto che nel *Fedone* Simmia e Cebete non concedono così facilmente il loro assenso, ma stimolano Socrate con dubbi e obiezioni importanti e sottili. Perciò, mentre nel *Fedone* il conduttore del dialogo si impegna a persuadere i due personaggi, e la rinuncia a persuadere riguarda soltanto il lettore, nel *Sofista* il passo d'omissione in un certo senso è doppio: lo Straniero tace sia nei confronti di Teeteto che conosce sia, ovviamente, nei confronti del lettore che non conosce.

Abbiamo perciò di fronte un caso per molti aspetti singolare. Se è vero che il maestro, come sostiene Szlezák, deve sapere anzitutto con chi parlare e con chi tacere, la scelta del silenzio è però motivabile in due modi diversi. Accanto alla reticenza *ad inferiorem* individuata da Szlezák (l'interlocutore è 'insufficiente') bisogna collocare una reticenza *ad superiorem* (l'interlocutore in un certo senso sa già, e dunque non ha bisogno). Tutto ciò è perfettamente coerente con lo schema retorico messo in luce nel *Fedro*. Il maestro, si dice in quel dialogo, deve conoscere l'anima del discente. Parte di tale conoscenza, consiste, come è logico, anche nel saper distinguere quelle anime che hanno

meno bisogno di lui, e nel saper cogliere gli argomenti sui quali possiedono già un sapere sufficiente. Tale è il caso del brano qui in esame. Secondo l'opinione dello Straniero, Teeteto è già persuaso a sufficienza, cioè in modo tale da ritenere improbabile che in futuro cambi parere, circa il fatto che l'universo sia governato dalla ragione. Il singolare passo di omissione che qui abbiamo di fronte apre uno spiraglio di luce per capire in generale il significato di tutti i passi di omissione: quando i dialoghi tacciono, tacciono sempre ove non vi sia la possibilità o la necessità (come in questo caso) di persuadere; dunque la vera e unica variabile che governa questo tacere è la persuasione. Più in generale si può dire che la persuasione è l'unico obiettivo che regge, pur nella diversità delle situazioni, il sottile gioco platonico che vede alternarsi la spiegazione e la reticenza, l'informazione e il silenzio.

I dialoghi che hanno un esito costruttivo (come il *Fedone*, la *Repubblica*, il *Filebo* e il *Sofista*), muovono da una persuasione di base (per esempio, l'esistenza delle idee, o la razionalità dell'universo) per poi allargare la persuasione medesima verso aspetti che da essa dipendono. Secondo una certa visione prospettica le persuasioni successive possono considerarsi implicite nel primo importante consenso che l'interlocutore accorda al maestro: quando Glaucone riconosce l'esistenza del giusto, e Protarco e Teeteto ammettono la razionalità del reale, il resto può considerarsi conseguenza analitica. Da un'altra visione prospettica si potrebbe per converso affermare che le prime convinzioni sono isolate, deboli e malcerte; e che perciò il grosso del lavoro filosofico consiste proprio nell'esplicitare ciò che vi è in esse di implicito, nel porre in atto le persuasioni derivate. Questa instabilità prospettica è tipica, a ben guardare, del modo platonico di fare filosofia. Ma in ogni caso essa dimostra, ancora una volta, la centralità della persuasione. Platone parte sempre da una ammissione, ed il suo obiettivo è sempre quello di arrivare ad un'altra ammissione. Tutti i mezzi dialettici che egli adopera si collocano all'interno di questi limiti.

Questo lavoro non è certo in grado di offrire in modo meccanico garanzie di successo. Ma esso può giungere a volte anche molto lontano, fino a trasformare anche il discepolo in un vero e proprio filosofo. Il discepolo che non ha mai abbandonato l'uso del *logos*, che si è mosso consapevolmente lungo la serie di *ὁμολογίαι* che il maestro via via gli ha proposto, potrà persuadersi alla fine

che l'idea del bene esiste, e che dunque c'è la possibilità di rispondere ultimativamente a tutte le domande di interesse filosofico e politico. Il modello ideale di questo insegnamento è ovviamente il colloquio orale, fatto di risposte precise ritagliate sulle misure dell'interlocutore. Ma non è impossibile che identico risultato si produca anche in quel particolare tipo di colloquio che intercorre fra autore e lettore. Con questa importante differenza: che mentre il colloquio orale può tentare di sviluppare la persuasione in modo diretto, mediante le risposte, il colloquio scritto deve tenere conto dell'eterogeneità dei destinatari, puntare soprattutto sulla domanda e fare un uso accorto delle reticenze, senza insistere mai su principi o dottrine troppo circostanziati e precisi. Così si salva almeno la possibilità della persuasione. Le asserzioni esplicite ed 'ultimative', nell'intento di trasformare la possibilità in realtà, al contrario distruggono la possibilità stessa: nel momento in cui negano, proponendosi appunto come proposizioni ultimative, la possibilità del proprio superamento (cioè la possibilità di apparire φαῦλα), tolgono al testo la possibilità di persuadere chi da tali proposizioni non è ancora stato persuaso. Viceversa le possibilità che il lavoro persuasivo abbia successo aumentano enormemente se la verità viene sciolta dall'ambiguo e precario destino delle proposizioni fisse, e viene al contrario fatta continuamente emergere, come reiterata e ineludibile esigenza, proprio nel momento in cui si esercita l'*elenchos*, in cui si instaura un dialogo fatto di domande e risposte capace di coinvolgere anche il lettore.

5. *L'uso antiscettico della domanda socratica e la preminenza dei dialoghi*

La dimensione persuasiva dell'argomentare platonico, il suo rimandare piuttosto indietro che avanti, piuttosto a determinate ammissioni che a precise e circostanziate teorie, non costituiscono un fatto sporadico. Questi mezzi, al contrario, rappresentano il metodo principe che Platone ha usato sia nella ricerca sia nella comunicazione del vero: un metodo che affonda solidamente le sue radici in temi teorici rilevanti come la maieutica, la reminiscenza, la domanda socratica. Un rapido esame della domanda socratica, attraverso un esempio emblematico, sarà sufficiente a mostrare in modo perspicuo

la natura essenzialmente regressiva del procedimento platonico.

Verso la fine del X libro della *Repubblica* Socrate si accinge a dimostrare che l'anima è immortale. Egli esordisce così (608d):

– Non hai l'impressione, feci io, che l'anima nostra sia immortale e non perisca mai (ἀθάνατος [...] καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται)? Ed egli [Glaucione] mi guardò trasecolato e soggiunse: – Io no, per Zeus! Ma tu puoi dirlo? – Sì, se non erro, risposi. E anche tu, credo. Non c'è alcuna difficoltà. – Per me sì, disse. Ma sentirei volentieri da te questa dimostrazione non difficile. – Potrai sentirla, risposi. – Non hai che a parlare, fece. – Ci sono, chiesi, cose che chiami bene e male? – Sì.

Il tema, come si vede, ricorda da vicino il *Fedone*: l'anima deve essere immortale e indistruttibile. Ebbene, non solo Glaucione non crede che questo sia vero, ma addirittura si dimostra veramente stupito nel sentire nominare tale ipotesi. Socrate, per converso, è convinto non solo che l'anima sia immortale, ma che inconsciamente ne sia persuaso lo stesso Glaucione, anche se al momento non ne ha una conoscenza precisa. In effetti, egli aggiunge, si tratta di una dimostrazione molto facile (οὐδὲν γὰρ χαλεπὸν). Perché, potremmo chiederci, Platone dichiara «facile» una dimostrazione che nel *Fedone*, almeno all'apparenza, ha duramente messo alla prova la sua perizia dialettica? Il fatto è che nel momento in cui Glaucione, rispondendo alla prima, precisa domanda di Socrate, afferma che per lui esistono il bene e il male, la dimostrazione è in qualche modo già conclusa. Egli infatti, così facendo, ha già concesso la sua ὁμολογία al principio di fondo dell'argomentare platonico, e cioè che *un* bene, *un* bello, *un* giusto esistono⁵⁶. Il resto deriva analiticamente da questo principio ora stabilito, ed è compito della filosofia/retorica stabilire un percorso il più possibile persuasivo. Questa situazione narrativa è comune sia al *Fedone* sia alla *Repubblica*: dialoghi in cui gli interlocutori di Socrate rispondono alle domande del maestro scegliendo (per usare una felice espressione di Goldschmidt⁵⁷) la parte destra. Tali dialoghi esemplificano perciò il cammino che conduce dalle prime ammissioni fino alla persuasione sufficiente: fino al punto in

⁵⁶ Che l'accettazione del dialogo implichi per Platone un esito di questo genere è stato ben visto da Griswold 1988, p. 163.

⁵⁷ Cfr. Goldschmidt 1963.

cui, si può dire, l'insegnamento orale è perfettamente riuscito.

Glaucone, così come Simmia e Cebete nel *Fedone*, è persuaso della verità di un'opinione che è necessariamente legata all'immortalità dell'anima; il suo stupore dimostra però che egli non vede il nesso. Così come nel *Fedone* con Simmia e Cebete, Socrate si assume anche qui il compito di sviluppare le ragioni della filosofia, e di mostrare a Glaucone tutto ciò che è implicito nelle sue idee («ma sentirei volentieri da te questa dimostrazione non difficile»). Se Glaucone credesse veramente che l'anima non è immortale, alla domanda di Socrate riguardo all'esistenza del bene e del male dovrebbe rispondere «no», e in tal modo arroccarsi sul punto di vista scettico. Ma se risponde «sì», accettando la necessità di una conoscenza stabile (non diversamente da Simmia e Cebete nel *Fedone*), allora non potrà più sottrarsi al percorso analitico che conduce a determinate conclusioni⁵⁸. A un livello più generale il discorso di Platone è chiaro, addirittura ovvio. Gli uomini riconoscono, nei loro comportamenti e nei loro modi di pensare, la necessità di alcuni principi: essi, in particolare, ragionano presupponendo la stabile verità di determinate cose, e giudicano in modo positivo la virtù morale. Ebbene, osserva Platone, tali atteggiamenti presuppongono proprio determinati principi, anche se spesso la gente non se ne accorge: presuppongono l'esistenza delle idee, l'immortalità dell'anima, ecc.

Non pochi studiosi hanno rilevato, con un certo imbarazzo, il fatto che la prova dell'immortalità dell'anima che compare nella *Repubblica* è per più aspetti debole⁵⁹. Non oso spingermi a sostenere che questa debolezza nasconda un cenno di scherno di Platone di fronte alla miopia di alcuni suoi critici. Quello che è certo, però, è che la debolezza di tale prova è del tutto ininfluenza riguardo al vero significato della filosofia di Platone. Così come del pari ininfluenti sono le innumerevoli *fallacies* che una certa linea interpretativa, soprattutto anglosassone, ha individuato, a torto o a ragione, nelle dimostrazioni del *Fedone*. Platone ben sapeva che qualsiasi decorso argomentativo è più o meno fallace, più o meno aperto al dubbio. E ov-

⁵⁸ Ha insistito in modo particolare su questo motivo Roochnik (1991). Cfr. p. 174: «once the Socratic game begins, it is over, for like every game it has rules»; si veda anche p. 186 e p. 200 (dove Roochnik sottolinea in particolare il grande numero di concessioni che sono già implicite in un certo genere di domande). Ciò non significa, tuttavia, che la risposta sia già implicita nella domanda.

⁵⁹ Contro questo giudizio è insorto Babut 1985.

viamente sapeva che molti di tali dubbi dovevano spontaneamente sorgere nella mente del lettore. E sapeva anche, infine, che un affannoso lavoro teso a turare in anticipo tutte le falle, a prevedere e confutare tutte le possibili obiezioni a beneficio di una dimostrazione inconfutabile, sarebbe stato un progetto ingenuo e un tentativo inutile. Di conseguenza egli ha cercato di dare una qualche certezza alla filosofia in un modo diverso, concentrandosi non tanto sulle risposte, ma sull'urgenza delle domande. Questo è quello che accade nel brano della *Repubblica* ora in esame. L'ingenuo lettore, allettato dalla promessa socratica di dimostrare l'immortalità dell'anima in modo facile e persuasivo, giunto alla fine della prova se ne ritrae visibilmente deluso. Questa delusione potrebbe suggerirgli molteplici atteggiamenti: rifiutare la filosofia di Platone, rifiutare la filosofia *tout court*, aderire allo scetticismo, tentare di correggere, o reinterpretare alla luce di rassicuranti categorie storiografiche, il significato di quello che ha letto, ecc. Il lettore deluso potrebbe anche, infine, pensare che Platone non abbia comunicato nei dialoghi tutta la sua filosofia, e che le dottrine veramente solide e conclusive siano state riservate all'insegnamento orale.

Ma in verità nessuno degli atteggiamenti ora enunciati corrisponde alla disposizione corretta che Platone voleva suscitare nei suoi reali e ideali discepoli. L'invito che ad essi rivolge è quello di ritornare al punto di partenza e cioè, come suggerito dal *Fedone*, alle unità universali che fungevano da ipotesi di tutto il discorso. Il discepolo, in altre parole, dovrà tornare a chiedersi: c'è qualche cosa che io chiamo il bene e il male? C'è o non c'è veramente *un* bene? Devo o non devo porre tali ipotesi come necessarie? Per Platone si tratta di una domanda decisiva. Qualsiasi dottrina può risultare non convincente, può essere sottoposta all'*elenchos*: ma nessun *elenchos* può eliminare questa domanda. La domanda impone perciò il proseguimento della ricerca al di là di qualsiasi 'dottrina' specifica.

Queste conclusioni (qualora naturalmente siano accettate) hanno un significato decisivo per valutare l'importanza del Platone esoterico e orale. Platone ha consegnato alle sue lezioni quei soccorsi che riteneva adatti agli amici e agli interlocutori che conosceva, e che gli stavano vicini. Agli altri, invece, ha voluto negare la conoscenza di quei soccorsi perché, non essendo stati confezionati per loro in base alla conoscenza della loro anima, li avrebbero senz'altro fuorviati, e avrebbero esposto la sua filosofia a inevitabili

fraintendimenti. Egli, tuttavia, non ha lasciato i lettori privi di ogni soccorso. Al contrario ha mostrato loro i mezzi affinché essi stessi, non diversamente dai discepoli di Socrate abbandonati dal maestro morente, potessero costruirsi da soli il loro soccorso. Platone ha perciò chiaramente indicato, parlando personalmente ai lettori tra le righe del dialogo socratico, dove cercare la sua filosofia, cioè la parte essenziale e veramente feconda nel suo pensiero. Questa indicazione conduce ai dialoghi più che alle dottrine non scritte; e questo diventa vero, per quanto paradossale ciò possa apparire, proprio nel momento in cui Platone dichiara la necessità di soccorrere oralmente il discorso scritto.

Questo approccio apparentemente così singolare è giustificato da importanti considerazioni storiche, che i tubinghesi tendono ordinariamente a sottovalutare in rapporto ad altre. Platone è stato un fedele discepolo di Socrate anche e soprattutto per quanto riguarda l'esercizio dell'*elenchos*: alla scuola di Socrate ha imparato che ogni asserzione, ogni verità, ogni *logos* è esposto alla confutazione, alla contraddizione o almeno al dubbio. Non solo. Platone non ha scritto le *Confutazioni sofistiche*; non ha messo un ordine più o meno arbitrario, più o meno fondato su un metodo 'scientifico', fra argomenti logicamente validi e argomenti scorretti. Al contrario ha usato a piene mani procedimenti 'dimostrativi' che i logici contemporanei non esitano a definire 'sofistici' e privi di qualsiasi valore probante. È inutile chiedersi (già lo abbiamo visto) se e fino a che punto un filosofo della statura di Platone si rendesse conto degli 'errori' logici che commetteva. Quello che sembra certo è che egli non ha individuato nella logica (cioè la logica come noi la intendiamo da Aristotele in poi) lo strumento adatto per difendere il vero. Al di là di tutti i possibili errori, che egli stesso può avere visto e riconosciuto, resta il fatto che la confutazione, come dubbio personale che una persona oppone ad un'altra, che il discepolo solleva contro il maestro, è per lui sempre possibile. Perciò l'uomo deve poter disporre di uno strumento di cui si sa l'efficacia *prima* di attendere la nuova obiezione (mentre la logica può agire soltanto *dopo*). In caso contrario non v'è mai una teoria 'sufficiente' a fondare la prassi etico-politica.

Se prima di fondare lo stato Platone dovesse impegnarsi a confutare tutte le possibili opinioni erronee intorno al giusto ed al bene, lo stato non nascerebbe mai. Ebbene, come è possibile trovare questo strumento? È possibile, secondo Platone, riconoscendo che la verità si

manifesta all'uomo nell'urgenza della domanda, che sempre e di nuovo ritorna ad esigere una soluzione *vera*, assai più che non in questa o in quella risposta, sempre confutabile e perciò *falsa* sotto un determinato profilo. Le domande, ricorrenti e ineludibili, urgono verso una soluzione; e il fatto che determinate soluzioni si rivelino, prima o poi, insoddisfacenti rimanda, *immer wieder*, l'indagine verso la domanda, che a sua volta si riproporrà identica esigendo che venga trovata una nuova soluzione⁶⁰. In questo modo si spiega e giustifica la necessità della filosofia. Mettere per iscritto o fissare in un modo qualsiasi una risposta conduce, viceversa, alla situazione esattamente contraria. Il momento, inevitabile, in cui la risposta si rivela insoddisfacente segna al tempo stesso la sconfitta della filosofia. La reticenza di Platone, di conseguenza, trova la sua spiegazione migliore proprio nel suo desiderio di affermare, o almeno di non compromettere, la verità. È questo il vero e unico motivo che suggerisce gli 'arresti del teorizzare', di cui ha parlato Margherita Isnardi Parente: non certo il timore di commettere ὑβρις, né una moderazione etica dipendente dall'insegnamento socratico o dalla religiosità delfica⁶¹. Dire la verità, secondo Platone, non è mai ὑβρις, così come l'eros del filosofo non è vera pazzia.

Ecco allora spiegato perché i dialoghi risultano più importanti, almeno da un certo punto di vista, rispetto alle dottrine non scritte. Il discorso scritto di Platone, se accortamente interpretato nelle sue modalità comunicative (le stesse analisi di Szlezák sono sotto questo profilo esemplari), sviluppa la necessità e la possibilità di un soccorso perpetuo, insensibile alle contingenze storiche e alle diverse caratteristiche di chi si accosta alla verità filosofica. Un soccorso possibile, dunque, assai più valido, vitale e fecondo di qualsiasi soccorso reale, come quello che Platone offriva materialmente ai suoi amici, e che a tali amici, e a quel tempo, restava indissolubilmente legato. Platone ha trovato nella forma dialogica, e negli artifici che essa permette, un metodo per comunicare al lettore in modo accettabile: un metodo sufficientemente flessibile e debole perché le domande del lettore non provochino un *elenchos* irreparabile (il testo scritto non può rispondere), sufficientemente forte per avviare il lettore ben disposto alla

⁶⁰ Cfr. Cavarero 1976, p. 103.

⁶¹ Cfr. Isnardi Parente 1984 (1), pp. 206-207; 1985, p. 126; 1992, pp. 120-121.

conoscenza del vero. Puntare sui dialoghi nel senso ora delineato significa perciò sostenere una immagine della filosofia di Platone tutt'altro che scettica, e diametralmente opposta a quella che i tubinghesi biasimano in molti 'schleiermacheriani'. I silenzi di Platone sono causati proprio dall'esigenza, che il filosofo ateniese avvertiva in modo acuto, di aggirare e scongiurare lo scetticismo e l'immobilismo etico che ne deriva (la non disponibilità a 'seguire il discorso'). Platone combatte, in altre parole, non solo l'errore di quanti negano l'universale (i *filodossi* della *Repubblica*), ma anche l'errore, più sottile e per questo più insidioso, di quanti si sforzano di esprimere l'universale con lo scopo di rendere un servizio alla verità, senza accorgersi di ottenere l'effetto esattamente contrario. L'universale è per Platone destinato a rimanere inespresso, perché dove questa espressione dovrebbe aver luogo le contingenze mondane trasformano inesorabilmente l'universale in particolare. Ma il particolare, anche se presentato come l'universale, resta particolare, e come tale è soggetto agli attacchi dell'*elenchos*. Con la differenza che l'*elenchos*, in questo caso, trascinerrebbe nella sua opera distruttiva anche l'idea che esista una verità in generale. Entrambi gli errori conducono nello stesso luogo, cioè verso lo scetticismo. Il filosofo che ha veramente interesse per la verità dovrà dunque, se vorrà veramente sconfiggere l'*elenchos*, concentrarsi sul lavoro propedeutico e persuasivo: questa è l'unica conclusività capace di resistere, senza essere tolta, alla diacronicità della vicenda umana, alla possibilità infinita di domandare⁶².

⁶² È opportuno sottolineare, a questo punto, talune significative coincidenze fra le tesi che qui vengono suggerite e l'immagine di Platone proposta da Gadamer 1968 (1). Egli aveva già messo in luce, in primo luogo, la sovradeterminazione (se così si può dire) della domanda socratica. L'interrogazione in sé, egli scrive, «si trova già sempre nelle vicinanze della risposta ricercata. Solo tacitamente, in questa presenza nella risposta, si ha una comprensione di come la risposta sia già contenuta nella domanda» (p. 89). Anche per Gadamer, in secondo luogo, l'urgenza della domanda socratica rimanda alla dialettica uno-molti: «Queste unità, come "l'uomo in sé" e "il bene in sé" sono prospettive nelle quali viene sintetizzata e compresa una molteplicità di cose. Proprio in quanto unità esse sono la condizione di possibilità del διαλέγεσθαι in generale» (p. 98). Questa concezione è ulteriormente approfondita in Gadamer 1968 (2). Sull'interpretazione gadameriana di Platone, cfr. Griswold 1981 (1), Ambrosio 1987, e soprattutto Sansonetti 1987.

6. *La persuasione nel decimo libro delle Leggi*

Il motivo della persuasione domina il dettato platonico in tutta la molteplicità dei suoi intrecci, promuovendo la sottile trama comunicativa che va dall'autore al lettore. Si può anzi dire che esso diventa uno dei temi di fondo della filosofia di Platone anche da un punto di vista più generale, con particolare riferimento alla sfera politica. Platone ha la chiara coscienza che è impossibile governare il mondo dei vissuti spirituali e dei comportamenti pratici se non attraverso la persuasione, e tale coscienza non manca di produrre effetti decisivi quando si tratta di costruire lo stato. Tutto ciò appare in modo evidente in un'opera come le *Leggi*, dove da un lato vengono messe in parentesi le strutture metafisiche 'forti' su cui si fonda il progetto della *Repubblica*, dall'altro vien meno la dialogicità allusiva e polisemica, caratteristica del discorso a più strati, per certi versi enigmatico, che si riscontra nei dialoghi della maturità. Nelle *Leggi* la persuasione gioca in prima istanza il ruolo semplice e diretto di correttivo politico, di mediazione fra la legge teorica e l'azione pratica, in un contesto in cui è chiaro che non esistono discorsi così forti o così veri da poter fare a meno di quella mediazione.

Come esempio significativo di questa situazione prenderemo il decimo libro, per la buona ragione che in esso Platone delinea i motivi teoreticamente più forti di tutto il dialogo; cioè quelli che meno di altri, se questo sussidio non fosse veramente indispensabile, avrebbero bisogno della persuasione. Tema del libro, come è noto, è l'esistenza degli dei; o meglio, i risvolti etico-politici che derivano dall'ammissione o dalla mancata ammissione del divino. Dopo aver dichiarato la stretta connessione fra la credenza negli dei e il retto comportamento etico (885c), l'Ateniese richiama le tesi sostanzialmente ateistiche di certi nuovi sapienti, ben riconoscibili nei circoli di intellettuali che vanno da Anassagora alla sofistica (886de). Ebbene, che cosa conviene fare di fronte a queste opinioni? Bisogna difendersi, e cercare di confutarle, oppure lasciarle andare, e passare direttamente alla formulazione delle leggi, affinché il proemio non diventi troppo lungo (886e-887b)?

Non sarebbe breve il discorso, una volta completamente sviluppato, se a coloro che desiderano d'essere empì prima di tutto dessimo sufficiente dimostrazione con i discorsi e le argomentazioni (*ἀποδείξαμεν μετρίως τοῖς λό-*

γοις) di ciò su cui dicevamo doverci parlare, e poi volgessimo al timore qualcuno di loro e ancora, dopo aver suscitato in loro avversione per certi atteggiamenti, allora dopo tutto ciò finalmente legiferassimo su ogni punto convenga farlo.

Ciò che qui si profila è la scelta fra la continuazione indefinita dell'argomentazione dialettica, volta a conseguire una persuasione sufficiente a motivare determinati comportamenti, e l'irrigidimento del *logos* in una verità assoluta, indifferente ai modi in cui gli uomini la ricevono e la fanno propria. L'esercizio persuasivo del *logos* è lo stesso esercizio che viene suggerito e realizzato nel *Fedone*, e che nel *Fedro* porta a convincere il cavallo malvagio della cattiveria dei suoi desideri, così da renderlo docile al volere dell'auriga. Il rapporto fra legge scritta e proemio corrisponde, a sua volta, al rapporto istituito nel *Fedro* fra discorso scritto e discorso orale, presente nell'anima. Nel *Fedro* Socrate esorta qualunque genere di scrittore, menzionando esplicitamente chi propone le leggi (277d), a prendere le distanze da ciò che scrive, e a ritenere che i veri discorsi siano quelli scritti nell'anima. Allo stesso modo nelle *Leggi* la norma scritta, in cui è contenuta la lettera della legge, può essere stabilita solo dopo che si è completato il proemio, la cui funzione è appunto quella di persuadere l'anima della bontà della norma. Se la scrittura fosse da sé sola capace di ospitare e diffondere la verità in modo sufficiente, il proemio non sarebbe necessario. Poiché invece Platone sa che non si può aggirare la persuasione, il proemio è necessario; ed è anzi necessario un proemio lungo tanto quanto basti per persuadere chi non è persuaso, né mai arriva il momento di terminare il discorso se tale obiettivo non è ancora raggiunto. Che tale sia la situazione qui descritta si capisce, in primo luogo, dalla risposta di Clinia (887bc):

Ma, ospite, spesse volte in così poco tempo noi abbiamo ripetuto questa stessa cosa e cioè che per nulla dobbiamo preferire in questa circostanza il discorso breve al discorso disteso; non c'è nessuno infatti che ci corre dietro e ci spinge ad andare, come si suol dire. Sarebbe ridicolo e stolto mostrare di preferire ciò che è più breve a ciò che è migliore. E in certo modo non di poco la cosa più importante di tutto è che i nostri discorsi abbiano una certa forza di persuasione (διαφέρει δ' οὐ μικρὸν ἄμῳς γέ πως πιθανότητά τινα τοὺς λόγους ἡμῶν ἔχειν) nel dire che gli dèi ci sono e sono buoni e hanno in onore la giustizia in modo incomparabile agli uomini. E direi che noi non potremo dare proemio più bello e migliore di questo a tutte le nostre leggi.

Non spazientiamoci dunque per nulla e non affanniamoci, e senza risparmiare per nulla quella forza che noi possiamo avere per rendere persuasivi siffatti discorsi, esponiamoli il più possibile completamente (ἦντινα ποτε ἔχομεν δύναμιν εἰς πειθῶ τῶν τοιούτων λόγων, μηδὲν ἀποθέμενοι διεξέλθωμεν εἰς τὸ δυνατόν ἰκανῶς).

Non bisogna perdere la pazienza, dunque, perché l'obiettivo di persuadere è di gran lunga quello fra tutti più importante. Se tale obiettivo non fosse così essenziale, la ricerca potrebbe presto tradursi in una verità definitiva, senza richiedere il giro lungo indicato nella *Repubblica* e nella *VII Lettera*; il proemio potrebbe essere molto breve, o addirittura mancare del tutto, e lasciare il posto alla legge scritta, immutabile e vera in modo definitivo. Platone si guarda bene dal disprezzare il valore nella norma scritta. Nel libro dodicesimo delle *Leggi* (957c sgg.) si dice che il giudice deve procurarsi tutti i documenti scritti dove sono contenute le leggi, le cui nozioni (957c)

saranno superiori a tutte le scienze per la loro efficacia nel migliorare gli uomini che le apprendono,

e costruiranno una stabile pietra di paragone per valutare tutti gli altri discorsi su cui si sviluppano delle controversie. Ma la condizione essenziale di questo uso delle leggi è che il giudice giusto possieda questa pietra di paragone (957de)

dentro di sé (ἐν αὐτῷ) [...] quale antidoto agli altri discorsi e con essa dirigere se stesso e lo stato, preparando ai buoni la conservazione della giustizia in essi e il suo progredire, ai malvagi il più possibile una trasformazione che li tolga dalla loro ignoranza, indisciplinazione, viltà e, in una parola, ad ogni specie di ingiustizia – quanti almeno dei malvagi posseggono opinioni curabili.

Ancora una volta troviamo qui replicato lo schema del *Fedro*. La legge scritta ha valore se dipende dalla legge che è nell'anima. Essa è utile solo come conferma e ripetizione⁶³ di un sapere preesistente: sapere tutt'altro che nascosto, ma coincidente, come sappiamo, con la persuasione dell'anima. E troviamo confermata, con l'eccezione

⁶³ Derrida 1972, p. 152.

degli uomini in un certo senso esclusi dalla razionalità (eccezione di cui abbiamo parzialmente già detto, ma della quale parleremo ancora a proposito della *VII Lettera*, e che è del tutto insufficiente a fondare il punto di vista esoterico), l'ineludibilità del momento persuasivo: con il malvagio bisogna sforzarsi, nella misura del possibile, di trarlo dalla sua ignoranza. Importante, qui come nel passo che abbiamo citato sopra (887c), è il richiamo alla dimensione del possibile: poiché la ricerca è potenzialmente inesauribile, bisogna sforzarsi di raggiungere il risultato migliore possibile, la persuasione più forte possibile, sufficiente (ικανῶς), almeno, per spingere gli uomini ad agire in base alle convinzioni maturate, per distogliere i malvagi dai loro comportamenti, per sedare gli impulsi irrazionali del cavallo animoso.

La necessità della persuasione, messa in primo piano da Clinia nel libro decimo, e confermata dal passo che abbiamo ora letto, è approfondita e ripresa dall'Ateniense poco più avanti nello stesso libro. Di fronte alla situazione di empietà e di ateismo dilagante che sembra contagiare soprattutto i giovani (con le conseguenze etiche che si sanno), che cosa dovrà dare il legislatore (890bc)?

Dovrà soltanto minacciare a tutti, levandosi in piedi nella città, che se i cittadini non affermeranno che gli dèi ci sono, e non li penseranno ritenendo che essi siano quali dice che sono la legge, – e lo stesso discorso sulla bellezza e la giustizia e tutte le cose più importanti (καὶ περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ περὶ ἀπάντων τῶν μεγίστων), tutte quelle che hanno relazione alla virtù e al vizio, lo stesso discorso che dice che bisogna per tutto ciò agire pensando nello stesso modo in cui il legislatore scrivendo le leggi suggerisce – dovrà dunque minacciare e dire che, se qualcuno non si offre facile da persuadere alle leggi (ὅς δ' ἂν μὴ παρέχεται ἑαυτὸν τοῖς νόμοις εὐπειθῆ), l'uno avrà la morte come inevitabile pena, un altro sarà punito con la frusta e il carcere, un altro con la privazione dei diritti civili, altri con la confisca dei beni e l'esilio? Non dovrà usare per gli uomini, e unire ai suoi discorsi, alcuna forma di persuasione (πειθῶ [...] μηδεμίαν) nel momento stesso in cui darà loro le leggi, in modo da conferire nella misura del possibile a questi discorsi un carattere più dolce?

Sia pure nel tono essenzialmente pratico e discorsivo che è tipico delle *Leggi*, troviamo qui un'ennesima, chiara traccia dei temi che abbiamo trattato fino a questo momento. Si noti anzitutto l'esplicita indicazione delle cose più alte che vengono ad aggiungersi all'esistenza

degli dei, come la bellezza e la giustizia. Il legislatore potrebbe ben obbligare la gente ad agire pensando in conformità a quanto è scritto nella legge riguardo agli dei, al bello, al giusto. Ma questo sarebbe ovviamente un risultato di ben poca utilità, perché riguarderebbe solo l'agire esterno, non certamente la persuasione interiore. Né si può certo obbligare qualcuno ad offrirsi 'facile alla persuasione'. In realtà non v'è modo di accorciare il cammino della persuasione *scegliendo* di essere persuasi: questa scelta non sarebbe ancora, ovviamente, una persuasione. A chi non possieda ancora la persuasione come suo fatto interiore e spontaneo, essa non può certo venire imposta come obbligo formale. È chiaro perciò che la persuasione, la dolcezza del proemio di cui si fa parola nelle *Leggi*, non è solo un correttivo, suggerito da considerazioni di opportunità, per attenuare la violenta verità della legge, e dei principi filosofici su cui essa si fonda. Tale potrebbe sembrare solo se il discorso operativo sviluppato nelle *Leggi* non trovasse precisi riscontri nella centralità teorico-filosofica della persuasione, affermata in modo inequivoco in dialoghi come il *Fedro*, il *Fedone*, la *Repubblica*⁶⁴.

Il proemio, luogo specifico della persuasione, è il testo platonico veramente essenziale. Una volta che il proemio ha ottemperato in modo 'sufficiente' alla sua funzione persuasiva, allora si può anche passare al discorso scritto, cioè alla determinazione di una teoria nel modo stabile e fisso che è appunto rappresentato dal mezzo della scrittura. Ma se il proemio non ha successo, non si può cominciare a scrivere: bisogna ripetere, instancabilmente, il tentativo di persuadere. Ed è chiaro che il testo scritto, cioè il momento in cui la dottrina è fissata, da solo senza il proemio non vale nulla, perché soltanto il proemio è in grado di difenderlo. Si può anzi dire che il proemio sta alla legge come l'essenziale all'inessenziale. Così le *Leggi* si configurano, in un certo senso, come una ampia metafora di tutta la filosofia platonica. Platone, in accordo con ciò che veniva prescritto nel *Fedro*,

⁶⁴ Rowe (1992, pp. 36-37 e n. 26) ritiene che la svolta a favore della persuasione sia in Platone un atteggiamento tardo, che smentisce ben più duri giudizi espressi nella *Repubblica*. Cfr. anche le obiezioni di Ebert (1974) riportate da Rowe in n. 26 e la relativa risposta. In realtà, la 'retorica' di Platone non ha nulla che fare con la retorica in senso tecnico, e riflette la sua esigenza di persuasione; pur restando fermo, come si ricava dalla *Repubblica*, dal *Fedro* e dalla *VII Lettera*, che vi sono persone per cui non c'è un discorso filosofico adatto.

non considera turpe e malvagio l'atto di scrivere; e scrive le leggi, cioè quel tipo di discorso che dal punto di vista pratico, per assicurare la certezza del diritto, più e meglio può giovare della scrittura. Ma questo discorso non è inteso come oggetto autonomo né è lasciato in balia di se stesso. Viene al contrario preceduto dalle 'cose di maggior valore', viene difeso dal proemio come sapere dell'anima che si insedia sul terreno della persuasione, senza il quale la norma scritta (così come il discorso scritto) avrebbe un'efficacia del tutto effimera e transitoria. Il momento decisivo è proprio nel proemio, nell'azione dialettica che instancabilmente si sforza di generare la persuasione. Così la differenza profonda che alcuni studiosi hanno visto, riguardo al problema della scrittura, tra il *Fedro* e le *Leggi*⁶⁵, scompare. Platone nelle *Leggi* apprezza certamente il valore della scrittura, ma dopo aver chiarito che la scrittura acquista valore solo se subordinata a qualcosa di più elevato, alla persuasione dell'anima di cui è responsabile il proemio. È chiaro che anche il proemio è un testo uscito dalla penna di Platone, e dunque è parola scritta. D'altra parte anche i dialoghi sono scritti. Ma Platone non poteva fare diversamente. Così, pur scrivendo, egli escogita tutti gli espedienti possibili per far capire al lettore che la persuasione della sua anima è un elemento decisivo, e che senza un vitale collegamento con essa le dottrine e i contenuti in quanto tali non hanno né peso né potere.

⁶⁵ Vegetti (1989 (2), p. 224) scrive ad esempio che Platone nelle *Leggi* «sembra per certi aspetti compiere una confutazione precisa e puntuale delle tesi estreme del *Fedro*», poiché quivi «le leggi sono i migliori e i più belli di tutti i *grámmata* esistenti nella città», e «devono essere scritte».

CAPITOLO QUINTO

LA SETTIMA LETTERA

1. *Il problema della comunicazione*

Il cosiddetto *excursus* filosofico della *VII Lettera*¹ (342a-344d) è, accanto al *Fedro*, il documento che più spesso viene invocato dai sostenitori del nuovo paradigma ermeneutico a difesa della loro tesi. A parere di questi interpreti il testo ora menzionato da un lato sarebbe una chiara espressione del rifiuto platonico di diffondere le sue dottrine in modo indiscriminato, dall'altro alluderebbe in maniera esplicita alla dottrina dei principi esposta nelle lezioni orali. Nelle

¹ La maggioranza degli studiosi, seguano o non seguano il nuovo paradigma ermeneutico, ritiene oggi che questa *Lettera* sia autentica. Ma il partito avverso non si è ancora dato per sconfitto. Dopo Cherniss 1945, Maddalena 1948, Bröcker 1963 (che considera inautentiche solo alcune parti dell'*excursus*) ed Edelstein 1966, si sono più di recente aggiunti ai fautori dell'atetesi fra gli altri Gulley 1972, Tarrant 1983, Mansfeld 1989 (della *VII Lettera* si parla però solo alle pp. 56-60), Irwin 1992, pp. 78-79, n. 4. Per l'economia di questo lavoro, e si può dire più in generale per una valutazione filosofica del pensiero di Platone, l'unica lettera veramente importante è la VII. Per decidere della sua autenticità bisogna prendere in considerazione due diversi problemi: se la parte narrativa sia attendibile e verosimile e se l'*excursus* filosofico che vi compare sia compatibile con la filosofia di Platone a noi nota. Pur ritenendo, con Pasquali (1967) e con Isnardi Parente (1970), che il racconto della lettera sia pienamente attendibile sia sotto il profilo storico che sotto quello psicologico (cercherò di fornire in queste pagine qualche contributo in proposito), ammetto che in quest'ambito, in mancanza di criteri veramente discriminanti, valutazioni opposte possono risultare entrambe plausibili. Quello che invece mi propongo di dimostrare è che i sospetti sull'*excursus* filosofico sono del tutto infondati. Le dottrine ivi esposte si accordano all'impianto generale della filosofia di Platone, e i sospetti sollevati contro la *Lettera* dipendono in larga misura dal fatto che non si è capita la vera natura di tale impianto.

analisi che abbiamo sopra condotto abbiamo cercato di mostrare che questa intenzione antiilluministica, benché non del tutto assente dal pensiero di Platone, non è il motivo principale né della sua sfiducia nei confronti della scrittura, né dei numerosi passi di omissione che si riscontrano nei dialoghi. Contestualmente abbiamo suggerito, come soluzione dei problemi ora evocati, la centralità dell'esigenza persuasiva, in base alla quale è possibile spiegare tutte le varie modalità in cui Platone articola il suo discorso filosofico (dialogo, reticenza, rifiuti di rispondere, diffidenza verso la scrittura, ricorso all'oralità, ecc.). Mi propongo ora di interpretare alla luce di questa proposta anche l'*excursus* della VII Lettera, o meglio di mostrare che un suo attento esame conduce all'identica conclusione.

La sezione della Lettera che qui ci interessa inizia in 341b. Preliminarmente è però necessario rammentare ancora una volta gli antecedenti e le circostanze occasionali in cui nasce la Lettera². Platone sta difendendo il suo operato di fronte all'opinione pubblica ateniese. Tale difesa non ha il valore di una contrapposizione politica: Platone si impegna a dare spiegazione degli atti che ha compiuto senza selezionare quelli che possano riuscire graditi o sgraditi a un determinato partito. Di conseguenza egli deve spiegare sia perché, contro ogni probabilità di successo, si sia mosso alla volta di Siracusa per la terza volta, sia perché abbia così presto abbandonato la speranza di realizzare ciò che aveva intrapreso. L'ambiguità della figura di Dionisio II, che, come notava Pasquali, Platone in gran parte critica ma in parte anche loda e giustifica, dipende per certi versi proprio da questa doppia esigenza.

Riesaminare i motivi del viaggio in Sicilia non interessa la nostra ricerca. Importante risulta invece capire come Platone spieghi l'insuccesso che ne è derivato. Egli naturalmente sapeva, prima di intraprendere il viaggio, quanto improbabile sia che un tiranno, dedito al lusso e perciò poco incline a sopportare la fatica, possa tollerare il duro lavoro richiesto dalla filosofia. Dunque egli per prima cosa prospetta a Dionisio, a mo' di prova, proprio la quantità e la qualità di ostacoli che si frappongono all'acquisto della sapienza. Doveva trattarsi, in un certo senso, di una lezione introduttiva, atta a verificare se veramente Dionisio possedesse le caratteristiche intellettuali e morali

² Ancora insuperate, su questo tema, le indagini di Pasquali (1967, pp. 42-69).

richieste³. Questo significa che Platone, come egli stesso ribadisce, non ha detto tutto a Dionisio; anzi, sembra al contrario avergli detto ben poco (341ab). Platone intende ovviamente divulgare questa circostanza presso l'opinione pubblica che lo ascolta: Dionisio non ha ricevuto da lui che l'aperitivo, se così si può dire, della sua filosofia. Il motivo per cui l'insegnamento non sia proseguito ce lo rivela lo stesso Platone: Dionisio non gli ha chiesto altro, perché pretendeva di avere già ottenuto, per via indiretta, cognizioni sufficienti e adeguate circa la sua filosofia. Dionisio, dunque, rappresenta il genere classico dell'interlocutore inadatto, che si trova nell'impossibilità di apprendere non tanto perché non è abbastanza intelligente, ma piuttosto perché la sua volontà è corrotta (Alcibiade) e perché non ha l'umiltà di ritenersi ignorante (gli esempi sono facili e numerosi).

Il discorso però non si ferma qui. Esso prende spunto dal caso contingente di Dionisio per toccare un problema ben più generale. Dionisio ha scritto un manualletto in cui credeva di aver sintetizzato in modo sufficiente la filosofia di Platone. La gente poteva credere facilmente che questo manuale derivasse direttamente dalle lezioni che il filosofo aveva impartito al tiranno. Esso derivava al contrario in massima parte da scritti di terzi, i quali a loro volta avevano compilato dei testi in cui pretendevano di aver messo per iscritto la filosofia di Platone. Il caso di Dionisio assume perciò, a questo punto della lettera, un significato nuovo e diverso da quello politico; ma un significato non accessorio, che Platone ha interesse a trattare non meno (anzi molto di più) di quello politico: Dionisio e molti altri ritengono che la filosofia di Platone sia facilmente comunicabile e divulgabile; pensano di poterla imparare in poco tempo e senza sforzo, e di poterla riprodurre in testi scritti di facile comprensione. Il risultato, per più versi preoccupante, è l'indiscriminata circolazione di testi sedicenti platonici, o che comunque si ritiene possano comunicare la filosofia del maestro.

Contro quest'ipotesi Platone reagisce con la massima forza, e con piglio polemico vigoroso, dicendo che la sua filosofia non è contenuta in nessuno scritto: se avesse ritenuto possibile scriverla, l'avrebbe

³ Infondata appare l'opinione dei tubinghesi che questa *πεῖρα* costituisse il procedimento ordinario cui Platone sottoponeva gli aspiranti filosofi prima di rivelare loro le verità prime e più alte: si vedano le pertinenti osservazioni di Isnardi Parente 1989 (2), pp. 81-82 e n. 6.

scritta lui stesso, e questo sarebbe stato indubbiamente il modo migliore di spendere la sua esistenza. La reticenza ora evocata si comprende, a sua volta, alla luce di quanto segue: i pochi sapienti hanno bisogno solo di piccole indicazioni, che li mettano in condizione di compiere la ricerca da soli; tutti gli altri, posti di fronte a uno scritto, non capirebbero, e non capendo sarebbero portati a disprezzare la filosofia in generale. Sui passi che abbiamo ora riassunto torneremo in dettaglio più avanti. In linea generica da essi sembra in ogni caso desumersi, in accordo con l'ipotesi esoterica, che la sapienza filosofica è secondo Platone appannaggio di pochi, ai quali viene comunicata solo oralmente. Ma ad uno sguardo più approfondito la situazione appare molto diversa.

La contingenza polemica da cui nasce la lettera fa sì che venga posta in primo piano la sconfessione dei falsi platonici: Platone aveva davanti, con tutta probabilità, una serie di testi sedicenti platonici in cui non si riconosceva affatto, e doveva per di più far fronte alle critiche di quanti sbeffeggiavano la sua filosofia proprio sulla base di quegli apocrifi (echi di queste beffe sono testimoniati nella commedia). Dionisio II è un caso emblematico di tale perverso stato di cose: dà fede al sentito dire e pretende di scrivere su Platone egli stesso senza provare il bisogno di consultare in modo completo il parere dell'autore. Ma al di sotto di questa polemica si affaccia tuttavia un motivo tutt'affatto nuovo. Dopo aver dichiarato senza mezzi termini la sua reticenza, Platone ritiene doveroso precisarne i motivi. I fraintendimenti cui deve inevitabilmente sottostare uno scritto non si esauriscono, egli rileva (342a), nell'ambito della psicologia o dell'antropologia (esistono menti ed uomini strutturalmente inadatti):

V'è infatti una ragione profonda, che sconsiglia di scrivere anche su uno solo di questi argomenti, ragione che io ho dichiarata più volte, ma che mi sembra opportuno ripetere.

Questa ragione profonda riguarda la comunicazione del vero in generale, spiega e motiva tutti i fenomeni inerenti la comunicazione, e anche l'atteggiamento decisamente cauto che Platone ha assunto di fronte alla divulgazione delle verità filosofiche. Tale atteggiamento, di conseguenza, non dipende dal pericolo di fraintendimenti in quanto tale, ma dalla particolare natura della comunicazione, la quale a sua volta è la causa che rende i fraintendimenti così frequenti.

È importante notare come una analisi accurata di questo punto sia essenziale per capire il significato della filosofia di Platone. Quando si parla di fraintendimenti, della possibilità che le opere di un autore non vengano adeguatamente comprese, si può certo intendere questo fenomeno solo come una circostanza accidentale: una circostanza che, ove non dipenda dalla scorretta disposizione del ricevente⁴, potrebbe essere corretta migliorando la situazione comunicativa (per esempio mediante la presenza dell'autore, che spiega a viva voce i punti più difficili della sua opera). I tubinghesi ritengono in effetti che le reticenze dello scritto siano interamente spiegabili in questo modo, in parte con riferimento ad interlocutori che devono essere esclusi e in parte con riferimento a quei pochi discepoli cui è opportuno insegnare oralmente. È chiaro però che il problema del fraintendimento non può essere ridotto a questo aspetto puramente formale. Basti pensare a quanti fecondi fraintendimenti abbia generato la lettura di certe opere filosofiche, o a quanti filosofi siano stati ossessionati dal problema di non essere capiti: ancora oggi, nelle controversie scientifiche fra studiosi soprattutto di scienze umane, è frequente il caso di autori che si lamentano perché il critico o il polemista di turno non avrebbero capito che cosa essi volevano dire. Platone per primo si è accorto che questa situazione, per certi versi così anomala, non dipende da cause tecniche e contingenti (e dunque non è risolvibile con mezzi di quel genere, attraverso la semplice rimozione di ciò che ostacola la comprensione), ma rivela un problema di natura schiettamente filosofica. L'*excursus* che subito segue ha dunque lo scopo preciso di dire in che cosa consista quell'aporia comunicativa che rende difficile la comprensione (solo pochi capiscono) e sconsiglia di conseguenza l'uso della scrittura. Tale aporia, come ormai ben sappiamo, consiste nel fatto che la verità concettuale non ha il carattere cogente dell'evidenza, ma ha bisogno del consenso spontaneo delle persone: un consenso che può essere in più modi fa-

⁴ Un caso interessante di questo *topos* si trova in Cic. *Tusc.* II 1, 3. Al momento di introdurre la materia del secondo libro, Cicerone pone in un certo senso le mani avanti: «Quamquam non sumus ignari multos studioso contra esse dicturos; quod vitare nullo modo potuimus, nisi nihil omnino scriberemus». L'unico modo certo di evitare le critiche è quello di non scrivere affatto. Ma Cicerone, come si desume facilmente dal seguito, pensa soltanto a quelli che criticano per malevolenza o cattivo carattere: non v'è traccia di motivazioni teoriche più profonde.

vorito, ma mai 'tecnicamente' forzato. In questo modo l'*excursus* risulta organicamente incorporato, senza soluzione di continuità, nel corpo teorico e letterario della *Lettera*⁵.

2. *L'excursus: gli strumenti della conoscenza*

Vediamo ora come nell'*excursus* Platone sviluppi, lungo la direzione ora indicata, il carattere aporetico della comunicazione. Sull'*excursus* filosofico della VII *Lettera* sono già state svolte, per opera di vari studiosi, indagini dettagliate molto interessanti, e ad alcune di esse ci riferiremo anche noi nelle pagine che seguono. Non è in ogni caso mia intenzione analizzare in dettaglio tutti i luoghi dell'*excursus*, o tentare di risolvere tutti i problemi che esso presenta. Il mio intento consiste piuttosto nel verificare se effettivamente l'*excursus* corrisponda alle intenzioni avanzate da Platone al momento di introdurlo, come quarto punto dello schema logico seguente: (1) Dionisio non sa nulla della filosofia di Platone (2) poiché nulla ne sanno quegli autori di scritti sedicenti platonici cui Dionisio dichiara di essersi riferito. (3) Ciò è dimostrato dal fatto che nemmeno Platone riteneva consigliabile scrivere la sua filosofia, e questo dipende a sua volta (4) da un motivo più profondo che interessa la comunicazione in generale⁶. Le pagine seguenti intendono mostrare che lo scopo dell'*excursus* è proprio quello di chiarire questo motivo.

Platone esordisce dicendo che esistono tre strumenti per conoscere ciascuna cosa: il nome, la definizione e l'immagine. Esistono poi altri due elementi, cioè la conoscenza ('quarto') e l'oggetto medesimo ('quinto'). Quindi definisce, attraverso l'esempio del cerchio, che cosa intenda con i primi tre elementi: il nome è evidentemente la parola che designa l'oggetto; la definizione è l'insieme di parole, formato di nomi e di verbi, che enuncia determinate caratteristiche; l'immagine è il cerchio fisico che si disegna o si costruisce col tornio.

Più complessa risulta la definizione del quarto elemento. È importante notare, in primo luogo, che esso risulta già dall'esordio (che

⁵ Importanti osservazioni sul rapporto organico che lega l'*excursus* al resto della lettera si leggono in Isnardi Parente 1970, pp. 24 sgg; 1989 (2), pp. 81 sgg.

⁶ Cfr. Isnardi Parente 1970, p. 51. La studiosa interpreta peraltro questo motivo come «un atto di modestia teoretica».

accomuna i primi tre e tiene distinto il quarto) qualitativamente diverso dagli altri tre. Platone così lo definisce (342cd):

Quarto è la conoscenza, l'intuizione e la retta opinione intorno a queste cose (ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθῆς τε δόξα περὶ ταῦτ' ἐστίν): esse si devono considerare come un solo grado, ché non risiedono né nelle voci né nelle figure corporee, ma nelle anime, onde è evidente che la conoscenza è altra cosa dalla natura del cerchio e dai tre elementi di cui ho già parlato.

Aggiunge Platone che il 'quarto', definibile anche come νοῦς, è più vicino al 'quinto', per parentela e per somiglianza, degli altri tre. È questa una informazione importante. Con il 'quarto' Platone intende il momento in cui un qualsiasi oggetto/strumento di conoscenza diviene oggetto e strumento dell'anima. Esso cioè rappresenta il trasferimento della conoscenza dal punto di vista del soggetto, ovvero il momento cruciale in cui una cosa, in quanto è conosciuta da un'anima, diviene appunto una conoscenza. Per questo Platone afferma che il 'quarto' è più vicino al 'quinto' degli altri tre. Nessun nome, nessuna definizione e nessuna figura rappresentano ancora una conoscenza. Affinché ci sia una conoscenza è infatti necessaria la partecipazione di un'anima, di un νοῦς che riconosca l'oggetto come proprio. Su questo importante problema, cioè sul fatto che secondo Platone verità e conoscenza accadono solo attraverso la ὁμολογία di un soggetto, torneremo fra poco. Per ora è importante sottolineare un'altro punto. Il 'quarto', nel passo che abbiamo appena letto, da un lato viene genericamente descritto come il momento 'soggettivo' (in termini platonici si parla di anima) della conoscenza di un oggetto qualsiasi, d'altro lato viene riferito specificamente ai primi tre. Si tratta cioè della conoscenza del nome, della definizione e della figura, non dell'oggetto. Che altro può significare il περὶ ταῦτα di 342c5?⁷

La correttezza dell'interpretazione del 'quarto' ora proposta è confermata dal suo valore euristico, cioè dalla sua capacità di risolvere problemi che altrimenti risulterebbero molto complicati. Vediamo due casi. È stato fatto notare⁸, in primo luogo, che a livello del 'quarto' Platone accomuna «forme di conoscenza fra le quali pone altrove una netta e rigida antitesi: δόξα, νοῦς, ἐπιστήμη». Questo motivo, che

⁷ Cfr. Graeser 1989, pp. 9-10.

⁸ Isnardi Parente 1970, p. 27.

per Maddalena è un chiaro indizio dell'inautenticità della lettera, per Pasquali si spiega con il fatto che nella tarda opera del filosofo la sfera dell' ὀρθὴ δόξα tende ad avvicinarsi a quella del νοῦς⁹. M. Isnardi Parente, dal canto suo, ritiene che le tre forme di conoscenza siano messe insieme in base alla «comune contrapposizione agli elementi precedenti», senza nessun pregiudizio quanto alle loro differenze reciproche¹⁰. Quest'ipotesi è corretta, ma può trovare la sua piena giustificazione solo alla luce dell'interpretazione che abbiamo proposto sopra: Platone può trascurare di distinguere tra i vari modi di conoscenza (una distinzione che per lui riveste, come è noto, una grande importanza filosofica) solo se l'interesse si incentra sul fatto della conoscenza in quanto tale, e sulla distinzione generica fra 'conoscenza' e 'mezzi che alla conoscenza conducono'. Quando l'attenzione è rivolta al momento soggettivo della conoscenza (cioè al luogo dove si sviluppa il giudizio), le differenze fra conoscenza doxastica, conoscenza dianoetica e conoscenza razionale diventano temporaneamente irrilevanti.

Un secondo problema è stato sollevato da Gadamer. Nel suo magistrale articolo sulla *VII Lettera*, lo studioso tedesco si è chiesto come mai Platone accenni qui distintamente alla debolezza dei primi tre elementi, ma non dica nulla di specifico sulla debolezza del 'quarto'. In risposta, egli ipotizza che la debolezza del 'quarto' consista nella «condizione dell'anima», che tenta di far valere «la propria autonomia e, quindi, nascondere la cosa in sé»: essa verrebbe taciuta semplicemente perché implicita nell'intera esposizione¹¹. A me pare invece che in tal modo si occultino i veri termini del problema. Il riferimento all'anima che Platone inserisce per spiegare il 'quarto' non ha *in questo caso* nulla a che fare con le differenze soggettive fra un'a-

⁹ Così interpreta Isnardi Parente (1970, p. 27), citando Pasquali (1967, pp. 86 sgg). Ai passi ivi menzionati da Pasquali bisognerebbe aggiungere almeno *Phileb.* 60d, dove ἄληθης δόξα (sinonimo in Platone di ὀρθὴ δόξα) è appaiata a μνήμη, φρόνησις ed ἐπιστήμη. Per quanto riguarda la valutazione della ὀρθὴ δόξα, non sembra si riscontrino in Platone dei significativi mutamenti. Fin dal *Menone* è chiaro che l'opinione, quando è retta, svolge lo stesso servizio della conoscenza. Il suo difetto è piuttosto l'incapacità di λόγον δίδοναι: in effetti non si tratta di una scienza, e non è insegnabile né utilizzabile.

¹⁰ Isnardi Parente 1970, p. 27.

¹¹ Gadamer 1964, p. 258. Lo stesso problema è sollevato da Isnardi Parente 1970, p. 87.

nima e un'altra. Il 'quarto' si rivela insufficiente, al contrario, semplicemente perché appare legato ai primi tre elementi di cui esso è il ribaltamento soggettivo, ovvero la conoscenza. Dire che il nome, la definizione e l'immagine sono insufficienti significa dire che *la conoscenza* del nome, della definizione e dell'immagine sono insufficienti. Resta invece ancora da verificare se il *voûç* sia strutturalmente coinvolto nella debolezza dei primi tre, e se sia ancora possibile, in questo caso, un modo di conoscenza non problematico.

3. *L'excursus: l'incapacità dei 'quattro' di cogliere il 'quinto'*

Torniamo ora all'*excursus*. Per conoscere adeguatamente un soggetto, cioè il 'quinto', è necessario in primo luogo «afferrare in qualche modo» i primi quattro. Questo complesso lavoro, d'altra parte, non basta, ed anzi può facilmente trarre in inganno. Infatti (342e-343a)

tali elementi esprimono non meno la qualità che l'essenza di ciascuna cosa (οὐχ ἦττον [...] τὸ πῶϊόν τι περὶ ἕκαστον [...] ἢ τὸ ὄν ἐκάστου), per causa della inadeguatezza dei discorsi; perciò nessuno, che abbia senno, oserà affidare a questa inadeguatezza dei discorsi quello ch'egli ha pensato, e appunto ai discorsi immobili, come avviene quando sono scritti.

Questo brano mette chiaramente in luce, insieme ad altri che vedremo, il fatto che l'inadeguatezza dello scritto dipende solo dalla sua immobilità, e che pertanto tale inadeguatezza riguarda anche il discorso orale, nella misura in cui anche a quest'ultimo può accadere di essere fissato in un modo qualsiasi¹². L'insufficienza dei primi quattro mezzi di conoscenza è chiarita nel passo immediatamente seguente: si tratta di termini che si presentano sempre connessi, in un modo o in un altro, con la natura a loro contraria, che mutano in continuazione e non sono mai sicuramente stabili, che sono oscuri, ecc. Per spiegare ciò Platone fa uso di un esempio elementare (343a):

Ciascun cerchio, di quelli che nella pratica si disegnano o anche si costruiscono col tornio, è pieno del contrario del quinto, perché ogni suo punto tocca la linea retta, mentre il cerchio vero e proprio non ha in sé né poco né molto della natura contraria.

¹² Per questo problema cfr. *supra*, pp. 19-30.

Gli uomini vedono e toccano, in sostanza, sempre oggetti imperfetti, mescolati con il loro contrario, che proprio per questo non hanno stabilità ed unità definita; ogni volta che diciamo «questo è *un* cerchio», tale frase può essere immediatamente smentita in più modi, dicendo tutte le varie maniere in cui quella figura non è solo *un* cerchio; cioè è anche altre cose. Si può individuare, di conseguenza, una spiegazione unitaria dell'insufficienza dei quattro. Essi esibiscono insieme all'essenza sempre anche la qualità, o meglio soprattutto la qualità (343bc):

essendoci due principi, la realtà e la qualità, mentre l'anima cerca di conoscere il primo, ciascuno degli elementi le pone innanzi, nelle parole e nei fatti, il principio non ricercato; in tal modo ciascun elemento, quello che si dice o che si mostra ce lo presenta sempre facilmente confutabile dalle sensazioni, e riempie ogni uomo di una, per così dire, completa dubbiozza e oscurità.

Questo difficile brano è stato variamente interpretato dagli studiosi¹³. Il suo significato risulta sufficientemente chiaro se viene messo in relazione con alcune ben note tematiche discusse nei dialoghi giovanili. Entità come il nome, la definizione, ecc., pretendono in effetti di cogliere l'essenza delle cose, ma in realtà finiscono per disperdersi nella molteplicità qualitativa degli esempi. Nessuno dei molti cerchi reali può rappresentare l'unica e perfetta forma del cerchio, così come nessuna azione giusta può costituire l'unica e vera idea di giustizia valida in tutti i casi. E tuttavia, quando si tenta di dare la definizione corretta di qualche oggetto, l'essenza unitaria sembra continuamente sfuggire al di là di ogni comprensione, e la mente del ricercatore viene sempre ricondotta verso quello che non cerca, ossia le molteplici qualità e proprietà che l'oggetto in questione manifesta. Platone non dice¹⁴ che il tentativo di conoscere il 'quinto' mostra solo la qualità, ma che mostra insieme con la realtà da conoscere anche le sue qualità. Questo significa che la realtà della cosa individuale, il *τί* unitario il quale si contrappone alla molteplicità del *ποτόν*, non sfugge in maniera completa allo sguardo conoscente dell'uomo, ma si presenta sempre insieme con il molteplice che lo circonda. Tale ne-

¹³ Cfr. l'ampia discussione in Graeser 1989, pp. 12-26.

¹⁴ Questo punto è stato sottolineato da von Fritz 1966, p. 127, che ha rivendicato contro Bröcker (1963) la matrice platonica della tesi qui in esame.

cessaria e ineludibile inerenza di unità e molteplicità (un tema di cui si era già occupato il *Parmenide*) è il motivo per cui il livello di indagine non riesce ad innalzarsi al di sopra delle varie rappresentazioni sensibili (che continuamente si contraddicono e si confutano a vicenda), e a raggiungere la stabile unità della forma.

Di conseguenza, prosegue Platone, quando noi uomini ci accontentiamo delle immagini offerte dai primi quattro (cioè dai nomi, dalle definizioni, dalle figure e dalla conoscenza che ne abbiamo), siamo perfettamente in grado di discutere e di confutare senza renderci ridicoli (343de);

ma quando vogliamo costringere uno a rispondere e a rivelare il quinto, uno che sia esperto nell'arte di confutare può, quando lo voglia, avere la vittoria, e far apparire alla gran parte dei presenti che chi espone un pensiero o con discorsi o per iscritto o in discussioni, non sa alcunché di quello che dice o scrive; e questo avviene appunto perché quelli che lo ascoltano ignorano talvolta che non è l'anima di chi scrive o di chi parla che viene confutata, ma la imperfetta natura di ciascuno dei quattro.

A che cosa si riferisce Platone quando parla di costringere qualcuno a rivelare il quinto elemento? È chiaro che descrive, in questo modo, la situazione caratteristica dell'interrogare socratico, in cui il filosofo formula una precisa domanda circa l'essenza, e l'interlocutore risponde eludendo il problema attraverso una serie più o meno pertinente di esempi¹⁵. Tale situazione, alla luce delle ulteriori precisazioni che compaiono nella *VII Lettera*, assume un significato importante. A prima vista potrebbe apparire che certi interlocutori di Socrate semplicemente non capiscano (o non vogliano capire) la sua domanda, e che di conseguenza la conclusione aporetica cui approda la maggior parte dei dialoghi definitivi dipenda soprattutto dalle modeste virtù intellettuali e morali di tali personaggi. Questa visione, come abbia-

¹⁵ Per questo rapporto fra il passo in esame della *VII Lettera* e il domandare socratico, cfr. von Fritz 1966, pp. 125 e 127 e Gundert 1968 (2), p. 110. Diversa l'interpretazione proposta da Graeser (1989, pp. 18-23). Rifiutando sia il parallelo con la domanda socratica sia un possibile riferimento allo scarto fra determinato e indeterminato di cui si parla nel *Filebo* e nel *Timeo*, egli ritiene che la dicotomia fra essenza e qualità rappresenti il divario che c'è fra le idee e gli oggetti. Ma è una spiegazione che si potrebbe ben ricondurre alla domanda socratica, se ad essa si attribuisce tutta la pregnanza teoretica che indubbiamente le conferiva Platone.

mo visto, è stata sostanzialmente convalidata anche dalla scuola di Tubinga (in particolare da Szlezák): all'interlocutore maldisposto e ignorante si contrappone un Socrate reticente, ma provvisto di una sua sapienza esoterica.

Le cose in realtà stanno altrimenti. Come Platone dice esplicitamente nel brano ora trascritto, *chiunque* sia esperto nell'arte della contraddizione dialettica può facilmente confutare colui che in qualche modo tenti di esprimere la natura del quinto elemento. Costui, così facendo, crede di aver confutato l'anima di chi scrive o parla; al contrario ciò che si manifesta è solo la straordinaria potenza dell'*elenchos*, che a sua volta dipende unicamente dall'inadeguatezza dei 'quattro': dipende dal fatto, per essere più precisi, che è impossibile parlare del 'quinto' senza passare attraverso i 'quattro', e che di conseguenza è necessario assumersi l'onere di tutta la loro intrinseca debolezza (ecco appunto l'elemento decisivo che espone irrimediabilmente all'*elenchos* ogni discorso sul 'quinto'). La ricerca dell'essenza è un lavoro oggettivamente difficile, così come il ricorso alla molteplicità degli esempi appare una strada oggettivamente logica e naturale. Tale situazione non dipende da contingenze accessorie in qualche modo eludibili: come sarebbero, ad esempio, la scarsa capacità intellettuale di questo o quel personaggio, o la necessità di affrontare un lavoro molto lungo e complesso. Esse dipendono, al contrario, dalla singolare natura della cosa stessa: il *logos*, di cui l'uomo innegabilmente dispone, implica, come sua condizione ineludibile, l'esistenza della forma o essenza unitaria e universale; di fatto, però, l'uomo si accorge che tale forma non è comunicabile con un discorso, perché ogni discorso trascina necessariamente con sé, insieme con l'unità, anche il molteplice. Così il discorso umano scivola sempre, sia pure in modo insensibile e inconsapevole, verso i tre elementi dicibili: che, se all'occasione possono risultare molto vicini all'oggetto che si vuole conoscere (il 'quinto'), rimangono comunque cose essenzialmente altre e diverse rispetto ad esso. Platone ha cioè colto la straordinaria importanza dell'*elenchos* considerando le risposte degli interlocutori di Socrate con la medesima serietà con cui ha considerato le domande del maestro, imparando da Socrate ma anche dai sofisti e dai sofismi di Socrate medesimo¹⁶.

¹⁶ Cfr. Gadamer 1964, p. 268.

Sembrerebbe perciò, in base a quanto abbiamo ora visto, che l'insufficienza dei 'quattro' finisca per frustrare inesorabilmente ogni tentativo di conoscere il quinto. Così sarebbe, in effetti, se il 'quinto' si sottraesse totalmente alla comprensione. Ma già sappiamo che non è così, e che la difficoltà vera consiste nell'isolare l'essenza unitaria dalle molteplici qualità che sempre la accompagnano. Per tale motivo Platone può scrivere in 343e che:

Solo trascorrendo continuamente tra tutti questi [*sc.* i quattro], salendo e discendendo per ciascuno di essi, si può, quando si ha buona natura, generare a gran fatica la conoscenza di ciò che a sua volta ha buona natura.

È perciò possibile, sia pure a pochi e con grande fatica, raggiungere la conoscenza del 'quinto'. Platone sta dunque dicendo che, a dispetto di tutte le difficoltà sollevate sopra, esiste la possibilità, per quanto ardua e faticosa, di raggiungere la conoscenza vera.

4. *Che natura ha la conoscenza di cui Platone parla nell'exkursus?*

Le interpretazioni sul significato di questa possibilità possono essere divise in almeno tre gruppi. C'è in primo luogo l'interpretazione mistica, che vede nella conoscenza del 'quinto' l'illuminazione non discorsiva di una verità trascendente. C'è, in secondo luogo, l'interpretazione esoterica, secondo la quale Platone alluderebbe al sapere elevato delle cose ultime, che è possibile acquisire solo in tempi piuttosto lunghi e per mezzo della comunicazione orale. C'è, in terzo luogo, l'interpretazione che potremmo chiamare noetica. Secondo i rappresentanti di questa tesi Platone intenderebbe parlare di una visione non mediata della realtà ideale, che se da un lato non ha nulla di mistico, dall'altro non ha nulla a che fare con principi esoterici diversi dagli universali di cui parlano i dialoghi.

Affrontiamo anzitutto – nel corso dell'indagine se ne comprenderà il motivo – l'interpretazione esoterica. Krämer¹⁷ ritiene, in primo luogo, che scopo dell'*exkursus* sia quello di mostrare l'impossibilità di

¹⁷ Nelle righe seguenti mi riferisco, per brevità, soprattutto al suo «Platone italiano» (1982 (2), pp. 99-107); ma è ovvio che ho presente sia i lavori di Krämer che lo precedono (cfr. p. 99, n. 69), sia gli interventi successivi.

comunicare «tramite affermazioni dirette, non preparate adeguatamente mediante un addestramento e un avviamento graduato»¹⁸. Ciò vale, egli prosegue, anche per la conoscenza degli oggetti della vita quotidiana; ma ovviamente le difficoltà divengono molto più grandi quando si parla delle «dottrine fondamentali della filosofia», cioè delle «astrazioni soprasensibili ultimative». Ciò tuttavia non implica che «tali oggetti supremi della conoscenza filosofica non si possano formulare a parole»¹⁹. Si deve dire che tale lavoro, in questo caso, è assai più complesso che in altri. Infatti gli oggetti di cui si dice, in quanto soprasensibili, e dunque provvisti di un alto grado di astrazione, necessitano di una mediazione maggiore:

È appunto questa mediatezza che costringe [...] ad usare il metodo dell'esercizio e dell'assimilazione lunga e continua, nel corso di ripetuti colloqui orali²⁰.

Rileviamo, in primo luogo, che questa interpretazione non è immediatamente utile per spiegare la differenza fra oralità e scrittura. In effetti non sembra esservi alcun nesso di interdipendenza fra la lunga assimilazione e il mezzo dell'oralità. Non è forse possibile assimilare una scienza difficile anche attraverso una lunga serie di libri chiari e ben fatti?

Inoltre, i celebri brani della *VII Lettera* in cui si rinvia all'insegnamento orale non si lasciano interpretare secondo le intenzioni di Krämer. Si legga ad esempio il seguente (341cd):

Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare²¹, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce all'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sul-

¹⁸ Krämer 1982 (2), p. 100.

¹⁹ Ivi, p. 101. Abbiamo già visto nei capitoli precedenti con quale cautela (ma forse sarebbe meglio dire ambiguità) i tubinghesi devono maneggiare una possibile 'teologia negativa', la cui presenza in Platone corre sempre il rischio di ridurre al minimo il peso delle integrazioni offerte dalla tradizione indiretta.

²⁰ Ivi. Identico giudizio in Krämer 1986, p. 27: «erano necessari lunghi processi mentali di pratica e assimilazione perché risultasse comprensibile in modo adeguato». Cfr. anche Krämer 1980, pp. 8 e 12.

²¹ Il testo greco (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα), come è noto, è ambiguo. Potrebbe significare che la filosofia di Platone, diversamente dalle altre scienze, non è comunicabile in alcun modo (questa è la traduzione che io ho seguito),

l'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima.

E ancora (344bc):

Infatti insieme si apprendono queste cose, e la verità e la menzogna dell'intera sostanza, dopo gran tempo e con molta fatica, come ho detto in principio; allora a stento, mentre che ciascun elemento (nomi, definizioni, immagini visive e percezioni), in dispute benevole e in discussioni fatte senza ostilità (*ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων χρωμένων*), viene sfregato con gli altri, avviene che l'intuizione e l'intellezione di ciascuno brillino a chi compie tutti gli sforzi che può fare un uomo.

In entrambi questi brani si parla di un lungo periodo di tirocinio; ma la conoscenza appare ad un certo punto come un dato improvviso, non certo come l'ordinaria e graduale conquista raggiunta attraverso un metodico corso di studi. Inoltre, nel secondo brano vi è una esplicita allusione al metodo elenctico, fatto di domande, risposte e confutazioni reciproche. Nulla lascia pensare che il lungo lavoro preparatorio consista in un metodico accumulo di cognizioni, o in un graduale disvelamento del vero da parte del maestro. Il passo decisivo, in effetti, è quello finale: se questo passo non viene compiuto, la verità non si manifesta né in tutto né in parte, e il cammino fin lì percorso non è servito a nulla²².

Che la difficoltà della comunicazione evocata da Platone nella *VII Lettera* non consista affatto nella lunghezza si ricava d'altronde anche in molti altri modi. Platone stesso avverte, in primo luogo, che la sua filosofia si riassume in brevissime proposizioni. In 344e2 sgg. si legge che la dottrina dei principi non ha bisogno di essere scritta, dal momento che il rischio di dimenticarla non esiste; infatti *ἐν βραχυτάτοις κεῖται*. Questa affermazione di primo acchito può sembrare strana. Se è vero che le cose prime e più alte si possono riassumere in brevissime

ovvero che non è comunicabile nello stesso modo in cui sono comunicabili le altre scienze. Proporremo una soluzione di questo problema nel cap. VI.

²² Cfr. Friedländer 1954, p. 28; Isnardi Parente 1989 (2), pp. 86, 90; 1991, p. 450: «Non vi è continuità fra la *διάνοια*, il ragionamento che trascorre dall'un oggetto all'altro e l'intuizione intellettuale [...] non si può considerare l'intuizione intellettuale come l'ultimo anello di una catena di ragionamenti». Sul problema dell'intuizione intellettuale torneremo tra breve.

proposizioni, perché Platone scrive (*Ep. VII*, 344b) che sono necessari, per apprenderle, molto tempo e molta fatica? Krämer ha cercato di spiegare il riferimento ai βραχύτατα formulando l'ipotesi che Platone voglia qui fare riferimento a una «Kurzfassung des Ungeschriebenen»: una *Kurzfassung* che a sua volta troverebbe appoggio nella relativa schematicità delle dottrine non scritte²³. Questa è però non solo, come ha mostrato Isnardi Parente, un'ipotesi assurda²⁴, ma è anche una supposizione, in difesa dell'interpretazione esoterica, che non trova alcun fondamento nel testo.

Né questo basta. Anche lo stesso esempio utilizzato nella *Lettera*, cioè il cerchio, dice in definitiva la medesima cosa. Come ha rilevato di recente Graeser, se è vero che in 341c1 Platone parla in modo piuttosto vago delle cose di cui si occupa (talché un riferimento a principi esterni agli scritti non può essere escluso), è anche vero però che l'unico esempio concreto che viene addotto è quello del cerchio²⁵. In effetti anche Krämer, come abbiamo visto, è costretto a concedere che la difficoltà della comunicazione inerisca anche ad oggetti della vita quotidiana. Ciò d'altra parte rende difficilmente plausibili i motivi che egli invoca per giustificare questa difficoltà. Egli nomina in proposito l'elevato grado di astrazione dei principi, a sua volta scomponibile in un lato soggettivo – il pericolo che la comunicazione di cose così importanti venga fraintesa – e in un lato oggettivo – la «'profanazione' della cosa medesima»²⁶. Ma l'elevatezza della cosa, così come il rischio di fraintendimenti, si applicano come è chiaro soltanto alla conoscenza delle cose più alte; non hanno alcun valore esplicativo riguardo ad oggetti semplici come il cerchio. Krämer non spiega il motivo per cui per Platone può risultare difficile comunicare ad un altro anche solo che cos'è un cerchio²⁷. Il caso del cerchio di-

²³ Krämer 1968, p. 120, n. 51. Krämer ha ripetuto questo giudizio anche in 1986, p. 58, n. 23: «Il passo si riferisce, evidentemente, ad un condensato delle dottrine platoniche in alcune poche formule utilizzabili in senso mnemotecnico». Cfr. anche Gaiser 1980 (2), p. 14.

²⁴ Vedi in proposito Isnardi Parente 1989 (2), p. 86 e n. 14; 1991, p. 449, n. 21; 1992, p. 110 e n. 8.

²⁵ Graeser 1989, pp. 6-7.

²⁶ Krämer 1982 (2), pp. 100-101. Si tratta della 'doppia limitazione' di cui si è detto nel cap. III, p. 146.

²⁷ Cfr. Krämer 1982 (2), p. 196, dove lo studioso parla di una intuizione intellettuale che si può raggiungere solo al termine di un processo che dura interi de-

mostra perciò che la difficoltà evocata da Platone riguarda la comunicazione intellettuale in generale, e non può essere ridotta al solo ambito dei principi primi²⁸. Se dunque vogliamo trovare il motivo di tale difficoltà, esso deve valere ugualmente sia per il cerchio sia per i principi primi e più alti. In caso contrario l'*excursus* diventa inintelligibile.

Veniamo, detto questo, all'interpretazione noetica. Alcuni studiosi non esoterici l'hanno adottata con favore in quanto essa consente sia di scartare l'ipotesi mistica sia di far ricadere le allusioni platoniche all'oralità su oggetti già presenti nei dialoghi (le idee)²⁹. Questa è la tesi sostenuta, ad esempio da Isnardi Parente, la quale a sua volta si rifaceva in gran parte a Pasquali. Con molta chiarezza Pasquali, il cui studio precede di molti anni la piena formulazione dell'interpretazione esoterica, poneva i termini della questione³⁰:

Il problema più importante è, pare a me, il seguente: la conoscenza intorno a quello che a Platone sta più a cuore (περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω 341c1), è estatica, o è invece, sebbene un ἄρρητον, dianoetica, razionale?

Pasquali si pronunciava con forza, come è noto, per la seconda ipotesi, trovando il pieno consenso di Isnardi Parente. La studiosa italiana approva, in primo luogo, il modo in cui Pasquali, sulla scia di Stenzel³¹, ha escluso il significato mistico della ἐκλαμψις. Ella spie-

cenni. Servirebbero dunque interi decenni per capire che cos'è un cerchio? Ha invece ragione Stenzel (1928, p. 309), là dove scrive che l'illuminazione, ossia ciò che appare come una scintilla, «non è un mistico senso universo, un innalzamento e sollevamento estatico dell'anima a un più alto sentimento di sé; esso è null'altro che la semplice eppur così difficile conoscenza di ogni qualsivoglia cosa». Bene ha illustrato questa natura 'implicita' dell'idea Adriana Cavarero (1976, in particolare pp. 64-67; 90-93).

²⁸ Cfr. Isnardi Parente 1970, p. 55. Non sono del tutto d'accordo con la studiosa, invece, laddove ella sembra accettare la tesi di Untersteiner secondo cui Platone avrebbe scelto l'esempio del cerchio in polemica con Ippia, e sia poi rimasto condizionato da questa stessa scelta (p. 55 e n. 7). Direi piuttosto che Platone ha scelto apposta l'esempio semplicissimo del cerchio proprio per sottolineare il problema della conoscenza e della comunicazione in generale, escludendo specifiche limitazioni alla conoscenza di oggetti metafisici.

²⁹ Benché pure i tubinghesi ammettano un momento irriducibilmente noetico.

³⁰ Pasquali 1967, p. 75.

³¹ Cfr. Stenzel 1966 (1).

ga, dal canto suo, il momento dell' 'illuminazione' facendo riferimento all'intuizione noetica³²:

Altro è il discorso intorno a una οὐσία [un discorso sempre incompleto, gravato dall'insufficienza dei 'quattro'] e altro è l'intuizione noetica di questa οὐσία, certo mai sconfessata da Platone: la visione della οὐσία dell'intima essenza, non attraverso una articolata molteplicità di espressioni, ma come unità sintetica dalla quale i molti sono trascesi.

L' οὐσία, con riferimento a 344b, pur non essendo esplicitamente identificata con la dimensione delle idee, rappresenta per Isnardi Parente la «realtà in sé nella sua purezza», con cui l'anima, affine alle idee, può entrare in una comunione vera e profonda³³. In base a quest'interpretazione la studiosa ritiene di poter spiegare l'*excursus* con un semplice riferimento alla dottrina delle idee, e senza far intervenire i principi (ai quali, diversamente dalle idee, la lettera non fa nessuna allusione³⁴). Il nerbo di questa spiegazione consiste nel postulare in Platone un modo supremo di conoscenza *razionale* (in accordo con l'antimisticismo di fondo che pervade il sistema platonico) ma *non discorsiva* (qualsiasi discorso finisce per soggiacere all'insufficienza dei quattro di cui parla la *VII Lettera*).

Quest'interpretazione si accorda molto bene con quella che si può considerare la maniera canonica di intendere l'ultimo segmento della linea nella nota metafora della *Repubblica* (la νόησις), ed è stata adottata con favore da parecchi studiosi. Bastino alcuni esempi recenti e significativi. Anzitutto un breve ma penetrante saggio di N. White, in cui lo studioso si confronta con le tesi di Gadamer. In questo lavoro White ha cercato di spiegare così la differenza fra la conoscenza imperfetta e quella che non lo è: la conoscenza imperfetta è quella che si attua attraverso λόγοι ed immagini. Perciò la conoscenza vera è quella che si sviluppa senza la mediazione del linguaggio né di altri strumenti simbolici, che sono tutti per Platone relativi agli oggetti contingenti: si tratta, in altre parole di una conoscenza diretta³⁵. White

³² Isnardi Parente 1970, p. 60.

³³ Ivi, p. 97.

³⁴ Ivi, pp. 81 sgg. (in part. p. 86); pp. 156-167. Cfr. anche Isnardi Parente 1985, pp. 123-124; 1984, pp. 205-206.

³⁵ White 1988, pp. 253-254. White paragona questa conoscenza diretta a certe

prosegue l'analisi sollevando, subito dopo, alcune domande che riguardano fra le altre cose la natura degli «entities» che possono essere conosciuti nel modo anzidetto. Tali domande al momento non ci interessano. Più importante è rilevare il fatto che White, in coerenza d'altronde con la visione «realista» da lui altrove proposta della filosofia di Platone³⁶, intenda qui parlare proprio di «oggetti» cogliibili attraverso una conoscenza diretta. Ciò viene a significare, articolando quanto si dice nella *VII Lettera*, che tali supposti «entities» sarebbero degli 'oggetti' di cui non si dà né alcuna immagine né (ed è quello che conta di più) alcun discorso (*logos*): ogni discorso, infatti, è per Platone coinvolto a vario titolo nel molteplice, e non riesce mai ad isolare l'essenza nella sua unitaria purezza. In maniera sostanzialmente non diversa si esprime anche Sayre in un saggio compreso nel medesimo volume. Egli ritiene che il fastigio della filosofia di Platone, secondo la testimonianza di alcuni dialoghi fra cui la *Repubblica*, è un «grasp of being [...] non discursive»³⁷. Ed è evidente che anch'egli, come White, intende parlare di 'oggetti' non rappresentabili in un discorso. Sulla stessa linea degli autori ora esaminati si è posto di recente anche Graeser, nello studio dedicato alla *VII Lettera* che abbiamo più volte citato. A suo parere l'*excursus* mette in luce l'impossibilità dei mezzi conoscitivi umani di esprimere l'unità dell'idea, il bello in sé e non la cosa bella. L'idea in quanto tale ha infatti la natura di «nicht propositionelle Gebilde»³⁸ (si noti la corrispondenza con le espressioni di White³⁹), e può essere descritta solo in maniera indiretta, cioè facendo riferimento ad altri contenuti, a determinate reti di rapporti (sul modello di ben note analisi condotte nei dialoghi dialettici⁴⁰).

tesi russelliane sulla necessaria esistenza di un conoscere indipendente da ogni formulazione o rappresentazione simbolica (p. 254 e nota 9).

³⁶ White 1979.

³⁷ Sayre 1988 (1), p. 107.

³⁸ Graeser 1989, p. 33.

³⁹ Non è escluso che questo risalire a esperienze non proposizionali o non discorsive trovi qualche aggancio con certi indirizzi pragmatisti della filosofia contemporanea (in particolare negli Stati Uniti).

⁴⁰ Anche Goldschmidt 1963, di cui più avanti avremo modo di apprezzare una interpretazione non rigidamente oggettivistica delle idee, può essere annoverato in questo filone, in quanto ritiene si dia per Platone un accesso di tipo contemplativo ai principi (pp. 9-10), che avrebbero di per sé un carattere ineffabile (p. 75). Ad essi si accederebbe attraverso una «vision fugitive et obscure de l'essence» (p. 81), che i

Secondo quest'interpretazione ci troveremmo perciò di fronte, in sintesi, alla struttura seguente: da un lato avremmo il pensiero discorsivo e dianoetico, comunicabile attraverso immagini e discorsi ma compartecipe della loro debolezza; dall'altro avremmo la pura noesi, conoscenza non discorsiva di oggetti, non accessibile alla comunicazione ma certa e sicura nei suoi risultati⁴¹. Ciò spiegherebbe la necessità di limitare la comunicazione, in un contesto in cui la differenza tra oralità e scrittura non gioca alcun ruolo veramente essenziale⁴². Quest'interpretazione appare per più aspetti logica e naturale. Eppure esistono molti motivi che inducono a rifiutarla. Perché fosse vera bisognerebbe dimostrare, in primo luogo, che il *voûs* dispone di un approccio effettivo ad un oggetto che gli è connaturato, senza aver bisogno della mediazione dei discorsi. Non è questo però ciò che si ricava da *Ep. VII* 344b4-7. Tale passo ha piuttosto lo scopo, come ha mostrato Gill⁴³, di specificare

the conditions (an appropriately conducted dialectical examination) under which philosophical understanding can 'blaze out' (*exelampse*) and 'illuminate' the process of dialectical scrutiny.

Né questo basta. Nella *VII Lettera*, come abbiamo visto, Platone inserisce anche il *voûs* fra gli elementi che appartengono al 'quarto'; e la debolezza di tali elementi deriva proprio dal fatto che essi si riferiscono ad immagini e a discorsi. Secondo Platone è sempre possibile far apparire «chi espone un pensiero o con discorsi o per iscritto o in discussioni», come qualcuno che non sa alcunché di quello che dice o scrive; e ciò dimostra appunto la debolezza del 'quarto'.

Isnardi Parente, per salvare almeno il *voûs* dalla naturale debolezza del 'quarto', e per rendere compatibile con l'*excursus* la possibilità dell'intuizione noetica, ha sostenuto⁴⁴ che il 'quarto' deriva la sua insufficienza dalla presenza non del *voûs*, ma della *ἀληθῆς δόξα*. Ma se le cose stessero così, cioè se Platone avesse voluto nella *VII Lettera* af-

dialoghi avrebbero il compito di preparare (dato che non possono offrirla in modo diretto: p. 160).

⁴¹ Cfr. Isnardi Parente 1970, pp. 87-88.

⁴² Cfr. Vegetti 1989 (2), p. 219.

⁴³ Gill 1992, p. 160.

⁴⁴ Isnardi Parente 1970, pp. 87-88.

fermare l'esistenza di un'intuizione noetica in grado di superare la debolezza degli altri strumenti conoscitivi, perché mai avrebbe messo nello stesso gruppo dell' ἐπιστήμη e del νοῦς, cioè degli strumenti di conoscenza efficaci, anche uno strumento difettoso come l'ὀρθὴ δόξα? Ancora. Se il momento della ἐκλαμπυς coincide con l'intuizione noetica, non sarebbe stato di vitale importanza porre il νοῦς fuori dal 'quarto', preservandolo così da ogni equivoco scettico? Tutto lascia supporre, al contrario, che Platone con il 'quarto' abbia voluto indicare semplicemente la conoscenza effettiva, tutti i vari modi in cui essa può dispiegarsi. E a tal proposito non sarà inutile rammentare che per Platone la δόξα, quando è ἀληθής, svolge esattamente le medesime funzioni dell' ἐπιστήμη (la differenza consiste solo nell'incapacità di λόγον διδόναι).

Quanto ora detto non è in contrasto con la definizione della conoscenza noetica così come viene presentata nel VI libro della *Repubblica*. Il secondo segmento della linea, quello che pertiene alla conoscenza noetica e supera l'intelligenza ancora sensibile tipica della διάνοια, viene definito in questo passo come «quello cui il discorso attinge con il potere dialettico» (τοῦτο οὐδ' αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, 511b4). Dal testo greco si ricava con chiarezza che il momento noetico non può prescindere né dal *logos* né dall'attività del διαλέγεσθαι⁴⁵. Del resto la stessa dialettica, da Platone considerata la scienza suprema e più vicina alla verità, deve per forza servirsi di *logoi*. Ciò è attestato in più modi dal *Fedone*. In primo luogo là dove Simmia scarta la possibilità di una rivelazione e si affida, per quanto dubbioso, ai *logoi* (85d). In secondo luogo là dove Socrate allontana lo spettro della misologia, nonostante la difficoltà della ricerca (90d sgg.). In terzo luogo là dove Socrate, ancora, opta per la 'seconda navigazione': sia o non sia la strada dei *logoi* un ripiego, il testo fa almeno capire in maniera univoca che questa strada è l'unica che si può percorrere (99e-100a). In quarto luogo, infine, là dove Socrate invita quanti hanno ancora dei dubbi a ritornare, nuovamente, ai *logoi* (106d sgg.). Nella stessa direzione si muove anche un passo significativo del *Politico* (285e-286b). In questo brano lo Straniero di Elea enuncia una distinzione fra oggetti provvisti di evidenze sensibili, che possono essere mostrati alla conoscenza di terzi in modo approssima-

⁴⁵ Cfr. anche quanto detto nel cap. IV a proposito della 'dialettica' platonica.

tivo ma facile ed evidente, ed oggetti intelligibili, per i quali vale un discorso completamente diverso (286a):

Le cose incorporee infatti, bellissime ed altissime, solo col discorso vengono mostrate chiaramente, in altro modo mai (λόγῳ μόνον ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται), e proprio in relazione a questo è stato detto tutto ciò che è stato detto fin qui.

Anche tenendo conto del contesto in cui questo passo si trova inserito (una distinzione verso il basso fra *logos* e rappresentazione sensibile), se Platone avesse creduto nella possibilità di un superamento del *logos* verso l'alto (ad esempio attraverso l'intuizione noetica), difficilmente avrebbe affermato in maniera così perentoria l'inevitabilità di servirsi del *logos*.

Il problema è chiaro. Sembra esservi una contraddizione fra i passi, come quello ora citato del *Politico*, dove Platone prescrive l'uso dei *logoi* per attingere la conoscenza dell'incorporeo, e l'*excursus* della *VII Lettera*, dove la potenza del *logos* sembra essere drasticamente ridimensionata⁴⁶. Il problema non riguarda solo i due testi menzionati, né il punto di vista della *VII Lettera* può essere considerato un caso isolato (cosicché vi sarebbe motivo per considerarla spuria⁴⁷). Al di sotto dell'apparente contraddizione vi è la duplice esigenza, che Platone manifesta in più modi e spesso anche in testi diversi, di consegnare la conoscenza al *logos* (cioè al discorso razionale), tenendo conto dei limiti a cui questo discorso è necessariamente soggetto (cioè di quello che il discorso umano non può essere e non può fare). È questo il difficile problema di conciliare in Platone l'intuizione noetica con la dialettica. Da un lato si dice che per Platone l'intelletto è in grado di cogliere oggetti in modo immediato e non discorsivo, dall'altro si deve poi riconoscere che la tecnica per avvicinarsi a tale conoscenza, cioè la dialettica, è un'arte che usa discorsi⁴⁸. Ma anche l'operazione contraria dà

⁴⁶ Cfr. Graeser 1989, pp. 28-29. Questa duplicità è stata ben colta da Ferber 1991, p. 48.

⁴⁷ L'argomento, per me non corretto, è accolto da Mansfeld 1989, pp. 56-57.

⁴⁸ Questo contrasto è stato acutamente posto in luce già da Friedländer (1954, p. 82): «C'è in fondo una tensione sommamente paradossale in questa antitesi: che, da una parte i logoi, e soltanto essi, per Platone schiudono la via all'essere [...] ma che, pure, da questo essere erompe qualcosa che è al di là di tutto e perciò non può essere compreso neanche dai logoi». Parimenti acute sono le osservazioni fatte in

lo stesso risultato: se si cerca di definire i contenuti della dialettica platonica, non solo ci si trova di fronte a una sorprendente carenza di materiale, ma si ha la netta impressione che i principi ultimi si sottraggano in ogni caso al discorso, di cui la dialettica necessariamente si serve. Se così stanno le cose, e se decidiamo come è giusto di prendere sul serio le testimonianze invocate dai tuinghesi, bisogna allora riconoscere che in Platone c'è un modo in cui il *logos* si manifesta come orizzonte ultimo, e un modo in cui è necessario che venga trasceso. Questa ambiguità è ugualmente valida sia che si parli di idee sia che si parli di principi; perciò ricondurre la *VII Lettera* dall'ambito della teoria dei principi a quello della teoria delle idee (così come vuole Isnardi Parente) non è un metodo sufficiente per risolvere il problema sollevato dall'*excursus*. Tale problema si risolve in realtà non già dicendo quali oggetti Platone, dichiarandoli percepibili con la sola ἔκλαμψις, abbia inteso porre al di là del *logos* (idee o principi), ma cercando di chiarire senza pregiudizi che cosa per lui significhi in generale una ἔκλαμψις: cercando di chiarire, in particolare, se tale ἔκλαμψις possa o non possa essere interpretata come un'illuminazione di oggetti.

In effetti ci si potrebbe chiedere: che senso ha parlare di oggetti, di precisi contenuti noetici, là dove non esiste più alcun discorso (*logos*)? Non è forse vero che un oggetto, proprio in quanto oggetto, è per definizione qualcosa di intersoggettivo, di comunicabile, di descrivibile (più o meno faticosamente) a più persone? E non è forse vero, correlativamente, che un sapere «non discursive» si ritiene che sia cosa alquanto diversa, anche nel linguaggio ordinario, da una

proposito da Derrida (1972, p. 192): «L'invisibilità assoluta dell'origine del visibile, del bene-sole-padre-capitale [il riferimento è *Resp.* 507a], il sottrarsi alla forma della presenza o dell'entità, tutto quell'eccesso che Platone designa come *epékeina tēs usías* (al di là dell'entità o della presenza) dà luogo, se così si può ancora dire, ad una struttura di supplenza tale che tutte le presenze saranno i supplementi sostituiti all'origine assente e tutte le differenze saranno, nel sistema delle presenze, l'effetto irriducibile di ciò che resta *epékeina tēs usías*. Come Socrate, abbiamo visto, supplisce il padre, così la dialettica supplisce la *noesis* impossibile, l'intuizione proibita della faccia del padre (bene-sole-capitale)». Per certi versi tutta la razionalità filosofica dell'occidente si configura come l'inutile sforzo del *logos* di andare oltre se stesso, di dare alla sua natura di supplente una completezza resa impossibile proprio dalla consapevolezza della 'supplenza'. Io credo che la teoria della reminiscenza, intesa in senso lato, sia il modo in cui Platone ha cercato di salvarsi da questa contraddizione.

conoscenza di oggetti?⁴⁹ Torniamo, per comprendere questo punto, all'alternativa sopra proposta da Pasquali, ed accolta da Isnardi Parente: il momento dell'illuminazione è da intendersi in senso mistico o in senso dianoetico? Se con intuizione noetica intendiamo parlare di entità che vengono viste singolarmente, e che però non possono essere descritte e comunicate, esistono già tutte le condizioni necessarie e sufficienti per dire che siamo di fronte ad una esperienza mistica⁵⁰. Mistico, infatti, è proprio colui al quale accadono particolari esperienze noetiche, strutturalmente e per essenza indescrivibili e incommunicabili. Certamente nell'esperienza mistica, così come è stata intesa dalla tradizione occidentale, non vi è solamente il momento noetico: vi è anche il momento estatico. Tuttavia il punto di partenza è il medesimo che abbiamo ora incontrato in Pasquali e Isnardi Parente: il momento più alto della conoscenza sarebbe per Platone pur sempre la visione di oggetti (sia pure una visione di essenze percepibili con l'occhio della mente)⁵¹. Su questa base il misticismo, nel senso dell'illuminazione soggettiva e privilegiata, non può più essere evitato. Se la visione di essenze è considerata necessaria e pure incommunicabile, ampliare lo spazio riservato alla mediazione, difendere e prolungare in Platone l'uso del λόγος, nel suo vivente rapporto con la dimensione mondana, per quanto siano operazioni ermeneuticamente valide, non riescono tuttavia a produrre una differenza essenziale: l'esperienza mistica viene dilazionata ma non espulsa; anzi, finisce in un modo o in un altro per rappresentare il punto focale della gnoseologia platonica⁵². Se ciò fosse vero, non sarebbe filosofo se non chi sia in pos-

⁴⁹ Il legame necessario fra la natura 'ontica' di una determinazione e la possibilità di descriverla in termini concettuali e linguistici è stato ben messo in luce da Wieland 1982, pp. 100 sgg.: se in Platone non c'è una teoria delle idee, un *logos* che le descrive, è perché le idee non sono oggetti tematizzabili in un discorso.

⁵⁰ Cfr. Stenzel 1966 (1), p. 168.

⁵¹ Friedländer (1954, pp. 19 sgg., p. 78) ritiene che Platone sia in un certo senso riuscito a vedere le 'idee' celate nella domanda socratica attraverso l'esperienza esistenziale del contatto con Socrate. Questo motivo della 'visione' è ripreso anche nel terzo saggio del libro (v. in part., pp. 80, 91). Per le differenze fra la filosofia di Platone e il misticismo vedi invece pp. 100-109.

⁵² Questa connessione è chiara in un recente lavoro di Pesce (1990). Se da un lato egli riconosce che Platone non può affatto essere considerato un pensatore mistico (p. 37), dall'altro, proprio sollecitato dalla tesi secondo cui vi sarebbe in Platone una intuizione noetica, finisce per considerare il punto più alto del rapporto conoscitivo in Platone come momento mistico (pp. 42-45). Ma è chiaro che una conces-

nesso della visione, e i modi per raggiungere questa visione diventerebbero inessenziali, e non sarebbero utili per distinguere il filosofo dal mistico.

Platone ritiene, se stiamo al mito del *Fedro*, che non solo il filosofo, ma addirittura ogni uomo abbia avuto una volta accesso alla visione metafisica; ma, significativamente, questa visione è esclusivo appannaggio dell'anima nella sua vita iperurania. Se dunque questa visione oggettiva è estranea alla dimensione mondana, diviene impossibile parlare di un'intuizione dianoetica (nei termini di Pasquali) o eidetica (secondo l'opinione di Friedländer) all'interno di questa esperienza, perché un'intuizione può essere tale solo nella misura in cui si offre alla comunicazione, si riferisce a un 'oggetto' percepibile intersoggettivamente. Secondo le stesse parole di Platone, colui che conosce realmente qualcosa è soggetto all'obbligo di λόγον δίδοναι (focalizzato dalla domanda socratica). Se invece la conoscenza non sa tradursi in un *logos*, significa che non c'è conoscenza, non certo che v'è una conoscenza di rango superiore.

Indicativo è il fatto che la stessa Isnardi Parente, nei suoi studi più recenti, abbia definito il momento della ἔκκλαμψις (ovvero dell'intuizione noetica) con l'espressione kantiana «intuizione intellettuale». A questo proposito la studiosa⁵³ giustamente osserva che dopo Kant noi abbiamo forse «perduto il senso di ciò che gli antichi intendevano per intuizione intellettuale»; e cita in proposito Descartes come l'ultimo dei platonici. Ma è la menzione di Kant quella che appare fra tutte più interessante. Kant, come è noto, ha elaborato il concetto di intuizione intellettuale sulla base di una presupposta frattura fra senso e intelletto, e sulla simmetria di piani che da essa deriva: una simmetria che prevede da un lato il *soggetto* e le sue facoltà (senso e in-

sione di questo tipo rende già da sé sola difficilmente difendibile l'altra tesi, secondo cui Platone non sarebbe un filosofo mistico. Sulla natura dell'intelligenza come attività relazionale, e dunque non confondibile con l'intuizione immediata che molti considerano il segno del misticismo, cfr. Gentile 1987, pp. 200-201.

⁵³ Isnardi Parente 1991, p. 450. Cfr. anche 1989 (2), p. 86 e p. 90. È interessante notare che la linea di continuità Platone-Descartes è accolta in particolare da un certo modo tradizionale, corrente soprattutto nel mondo anglosassone, di interpretare Platone come il filosofo per cui esiste un 'occhio della mente' che funziona come uno 'specchio della natura' (cfr. Rorty 1979). Lo studio presente vorrebbe contribuire, fra le altre cose, a correggere questo stereotipo (contro cui si sono già mossi altri studiosi, come Griswold e Roochnik).

telletto) e dall'altro un *oggetto* correlativamente doppio (la realtà sensibile e la realtà intellegibile). Ma siamo sicuri, occorre chiedersi, di poter applicare questo schema a Platone? Non si rende forse necessario, per comprendere veramente quello che Platone vuol dire, un sottile lavoro di contestualizzazione? Se è vero, come rileva Isnardi Parente, che è probabilmente impossibile rappresentarci l'intuizione intellettuale come poteva essere per un antico, definire la ἔκλαμψις platonica come una realistica visione di sostanze intelligibili (secondo l'ipotesi della stessa studiosa) risulta azzardato anche solo dal punto di vista storico⁵⁴.

5. *La difficile strada del logos*

Sembrerebbe in questo modo che l'indagine intorno alla ἔκλαμψις abbia imboccato un vicolo cieco. Una volta ammesso che per Platone non tutto nell'attività cognitiva è effettivamente comunicabile, e riconosciuta l'assurdità di porre una conoscenza razionale laddove per principio non v'è discorso, l'esito mistico sembra inevitabile. E ove non si voglia imboccare questa strada si finisce, per converso, nelle braccia dei tubinghesi: esiste in Platone una metafisica oggettiva e aperta al *logos*, che però può essere comunicata solo a

⁵⁴ La stessa Isnardi Parente 1986 (1), p. 11, d'altra parte, sembra ben consapevole di questo stato di cose scrivendo che il *Fedone* è «il dialogo nel quale Platone si è più sforzato di esplicitare la funzione trascendentale, per così dire, delle idee: di presentare le idee non solo come entità metafisiche o modelli reali trascendenti, ma come presupposto normativo imprescindibile del nostro conoscere, sì che, senza il confronto con esse, verrebbe meno anche la possibilità del conoscere empirico»; e chiude accennando all'accusa dei neokantiani nei confronti ai Aristotele, di aver in un certo senso 'cosalizzato' (*verdinglichen*) le idee di Platone. Intendere le idee platoniche, sulla scorta di Natorp, come dei trascendentali, è in verità non meno scorretto che paragonarle ad oggetti metafisici nel senso di Aristotele o di Descartes. Importante è invece il riconoscimento che qui si prospetta: Platone non è affatto unanime nel definire le idee come «entità metafisiche», e ciò induce fortemente a credere che tale definizione finisca per attribuire alla concezione platonica contorni troppo precisi, e troppo scopertamente affini a motivi tipici della metafisica posteriore. Né può essere invocata, a suffragio dell'interpretazione noetico-mistica (cfr. Pesce 1990, p. 43), la 'visione improvvisa' della bellezza di cui si parla in *Symp.* 210e, se non altro perché Platone dice nel *Fedro* (250cd) che l'idea della bellezza è solo una felice eccezione.

pochissimi. Invece c'è, come già abbiamo anticipato nel primo capitolo, anche una terza possibilità. L'alternativa fra la visione mistica degli ἀπόρρητα e l'esoterismo degli ἀπόρρητα⁵⁵ è cogente solo qualora si ritenga che il vero in Platone sia un oggetto, che l'uomo in qualche modo ha visto e percepito già nella dimensione mondana, e che però non ha mai descritto con i *logoi*. Il sostenitore di questa tesi che non voglia sconfinare nel misticismo e non voglia, d'altra parte, accogliere l'interpretazione esoterica, non possiede mai giustificazioni sufficienti per spiegare i motivi della reticenza platonica. Ma in realtà non è vero, né in generale né in particolare, che l'ἀπόρρητον sia necessariamente una determinata sostanza, o entità intelligibile⁵⁶. Una sensazione, un sentimento, una convinzione non costituiscono certo momenti cognitivi ineffabili, eppure non si possono comunicare. Non è possibile trasmettere ad un altro la propria sensazione attuale, né un particolare stato d'animo, e nemmeno una determinata persuasione. Io sono persuaso, ad esempio, che l'interpretazione esoterica di Platone non sia corretta, ma sono consapevole che difficilmente gli argomenti esposti in questo libro riusciranno a convincere Krämer o Reale. O meglio, so che non hanno il potere di convincerli *an sich*, in quanto discorso scritto o parlato. Certamente è possibile che essi stimolino qualcuno a mutare le proprie convinzioni, ma la convinzione non può essere consegnata come un oggetto qualsiasi, perché nasce ed accade spontaneamente negli individui, nel loro foro interiore. Questo atto di convinzione è sempre un fenomeno repentino: non a caso Platone ha usato l'immagine illuminante dello sfregamento e della scintilla. Tale immagine è stata spiegata da Giorgio Pasquali in maniera molto acuta, e con perfetta aderenza alla tonalità filosofica della *VII Lettera*⁵⁷:

Quanto alla subitanità dell'intendere, l'esperienza di ogni giorno ci mostra che è così in qualunque ricerca, in qualunque studio. Un teorema di geometria, per esempio, o si capisce o non si capisce, e il passaggio dal non capire al capire avviene in un attimo, come per una luce che si accenda nell'anima, quasi vi fosse balzata dentro una scintilla.

⁵⁵ Cfr. Szlezák 1988 (1), p. 111.

⁵⁶ Una consistente eccezione, anche se a mio avviso non corrisponde alle intenzioni platoniche, è il sapere non linguistico, esperienziale, di cui parla a più riprese Wieland nel suo libro (1982).

⁵⁷ Pasquali 1967, pp. 83-84.

Dice bene lo studioso italiano che il passaggio dal capire al non capire avviene in un attimo⁵⁸; e più avanti soggiunge che esso è prodotto dalla συνουσία e dal συζῆν. Ma allora occorre chiedersi: che cosa differenzia il momento del capire da quello del non capire? Come dice ancora Pasquali (che in fondo ripete né più né meno quanto dice Platone), è come se sopraggiungesse una luce: una luce che mostra la verità di ciò che si aveva già sotto gli occhi. Di conseguenza bisogna escludere, se l'esempio è calzante, che l'atto del capire sia prodotto dal sopraggiungere di una particolare visione noetica, di un'οὐσία che prima non si vedeva e che ora si vede. Il teorema, in effetti, è sempre lo stesso. Il testo che lo esponeva può essere il medesimo (è scritto in un libro), oppure può anche modificarsi via via (ove sia esposto oralmente da un maestro attento conoscitore dell'anima del discepolo). Ma nessun testo, e nessun maestro, può reperire e mostrare al discepolo uno strumento in grado per sua propria virtù di fargli percepire la verità del teorema. O la percepisce da solo, o non c'è niente da fare. Questo è il senso della frase platonica rivolta ad Antistene, secondo cui chi non vede l'idea non potrebbe venir soccorso neppure da Linceo⁵⁹.

Che questo sia il motivo di fondo attivo dietro le quinte dell' *excursus* non era sfuggito allo sguardo penetrante di Gadamer⁶⁰. La difficoltà della comunicazione ivi evocata consiste proprio, secondo lo studioso, nell'impossibilità di forzare l'assenso, e dunque di programmare meccanicamente la trasmissione del sapere in generale⁶¹.

Un esempio incredibilmente semplice, la conoscenza del cerchio, quindi un oggetto matematico, serve all'esposizione dell'idea generale, secondo cui i mezzi, gli strumenti, i momenti, in cui si attuano la conoscenza e la comunicazione, non sono in grado di costringere alla comprensione.

Ma il caso del cerchio, suggerisce ancora Gadamer, per Platone non differisce affatto dai casi più astratti, per lui ben più interessanti, dei principi morali; per esempio «mantenere le promesse». È indubbiamente possibile argomentare in più modi la necessità che esi-

⁵⁸ Erronea perciò ogni spiegazione quantitativa (cfr. Ferber 1991, pp. 55-56).

⁵⁹ *Ep. VII*, 344a e *Simpl. in Cat.*, 208, 30 sgg. Kalbfleisch.

⁶⁰ Cfr Gadamer 1964, p. 242.

⁶¹ Ivi, p. 245.

sta un principio morale di questo tipo, universale, sempre identico con se stesso e uguale in tutti i casi in cui si applica. Resta vero però che tale principio universale non si vede nella realtà concreta. Molti non credono affatto che esso sia un principio, ne contestano l'esistenza, e lo mescolano col suo opposto (non diversamente dal cerchio in parte 'retto'): le promesse si possono mantenere o non mantenere a seconda dei casi. Cioè, come scrive Gadamer⁶²,

di fronte a uno che non vuole capire, non ci sono mezzi per costringerlo alla comprensione. Per sottrarsi a scomode obbligazioni uno può non soltanto continuare a richiamarsi a ciò che si dice o si fa, ma anche giustificare teoricamente il proprio comportamento, mettendo in discussione, nello stile di un Trasimaco o di un Callicle, lo stesso senso di una obbligazione morale. Chi non ha un concetto di decoro e di obbligazione e non sente vibrare nulla nel proprio intimo quando ci si richiama a questi concetti, non soltanto non comprenderà mai pienamente che cosa sia tutto ciò, ma potrà persino pensare di saperlo meglio di ogni altro e assumere la posa di chi si rende conto della stupidità di tali ostacoli morali.

In quanto scrive Gadamer c'è un elemento in parte fuorviante, che deve essere sottolineato. Il discorso della comprensione non vale solo per gli interlocutori come Trasimaco e Callicle che resistono in modo interessato e provocatorio, ma anche per i personaggi 'plastici' (l'espressione è di Hegel) e del tutto privi di ὑβρις che non si persuadono nonostante la loro felice disposizione. Dobbiamo riferirci, nuovamente, a personaggi come Simmia e Cebete, Adimanto e Glaucone, che pongono dubbi non «per sottrarsi a scomode obbligazioni», ma proprio perché soggetti alla mobilità dei 'quattro', che non lascia loro 'vedere' la natura del principio unitario che ricercano in tutta sincerità (ciò è detto proprio nella *VII Lettera*, laddove il potere di confutare, di dubitare, è attribuito a «chiunque sia esperto nell'arte dialettica»). Molto interessante, invece, è il fatto che Gadamer focalizzi la sua attenzione proprio sulla persuasione, e non sul singolare rapporto fra un soggetto e un' οὐσία. Nell'esempio del dovere che egli ha scelto sarebbe difficile, in effetti, identificare il dovere come una certa sostanza che alcuni non possono o non vogliono 'vedere', mentre ad altri appare chiara nella sua luce. Si tratta piuttosto, appunto, di una convinzione, che solo alcuni possiedono, ma che non possono auto-

⁶² Ivi, p. 262.

maticamente comunicare ad altri. Ove esistesse un oggetto universalmente in grado di produrre la convinzione, Platone avrebbe ritenuto possibile mostrarlo (ogni oggetto può essere mostrato) e l'avrebbe mostrato senz'altro (nascondere un principio così importante sarebbe apparsa ai suoi occhi pura follia). Ma tale oggetto per Platone non esiste (almeno non nell'esperienza mondana).

6. Presunte allusioni alla dottrina dei principi

Credo che l'ipotesi ora illustrata costituisca l'unico modo ragionevole, ed esente da forzature palesi, per interpretare l'*excursus*. In gran parte sono forzature, a ben guardare, i tentativi di Krämer di individuare in determinati luoghi della *Lettera* allusioni precise al contenuto delle dottrine non scritte e alla dualità dei principi. Ciò vale in primo luogo per i *περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα* (344d4-5)⁶³, di cui mi pare abbia fatto giustizia Isnardi Parente⁶⁴: nel passo in oggetto Platone non allude certo a contenuti metafisici determinati, ma piuttosto

ironizza su Dionisio II, in un contesto che ci dice che costui ha preteso di scrivere senza competenza «intorno alle cose supreme del reale».

Lo stesso discorso vale anche per τὰ μέγιστα di 341b1, che sono sempre riferiti alla millanteria del tiranno⁶⁵. Un discorso più complesso meritano invece le due espressioni τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὅλης οὐσίας di 344 b2 e ἀλήθεια ἀρετῆς (καὶ) κακίας di 344a9-10. La polemica che si è sviluppata in proposito fra Krämer e Isnardi Parente mi sembra interessante ed anche istruttiva. Mentre il primo ritiene che lo ψεῦδος e l'ἀληθὲς del primo passo, così come l'ἀρετὴ e la κακία

⁶³ Cfr. Krämer 1964 (3), p. 141; 1968, pp. 119-120; 1982 (2), p. 105.

⁶⁴ Isnardi Parente 1984 (1), p. 204. La replica di Krämer (1986, p. 58, n. 23) pone l'accento solo sulla tesi generale della studiosa secondo cui l'*excursus* sarebbe interamente spiegabile solo alla luce della dottrina delle idee che compare nei dialoghi, mentre non dice nulla dell'argomento 'letterario' qui evocato.

⁶⁵ Krämer vede invece un chiaro collegamento con l'idea del bene in *Resp.* 505a (1982 (2), pp. 105-106, n. 80).

del secondo, siano riferibili ai due principi⁶⁶, Isnardi Parente, come abbiamo visto, tende piuttosto a sottolineare il fatto che οὐσία si riferisca all'idea, e che non vi sia perciò nessuna chiara allusione alla teoria dei principi⁶⁷. La studiosa, accogliendo in parte un'obiezione di Krämer⁶⁸, ha poi però riconosciuto che οὐσία in 344b2 sembra voler intendere, più che l'idea singola, la «totalità del reale»; ma in ogni caso la studiosa continua ad escludere ogni possibile riferimento ai principi: ἁλήθεια rappresenterebbe il mondo ideale, mentre lo ψευδός rappresenterebbe l'imperfezione della realtà sensibile. Il passo sarebbe perciò semplicemente una «sintetica allusione» alla dottrina dei dialoghi⁶⁹.

La controversia ora descritta ci riporta a un'importante questione di metodo, sulla quale in parte si è già detto. Il metodo tipico dei tuinghesi, consistente nell'interpretare i testi dando un peso decisivo a singole parole o a singole espressioni, a volte accompagnato da un sostanziale disinteresse per i contorni semantico-comunicativi in cui tali parole si trovano inserite, non può certamente dare buoni frutti. Né in generale risulta utile tentare di muoversi su questo terreno, cercando di specificare ogni volta quale genere di cose (o di livello ontologico) si nasconda dietro certe espressioni platoniche. Quando Platone parla delle cose più alte, anche volendo mettere in parentesi il fatto che riferisce l'atteggiamento di Dionisio, chi potrebbe assicurare che si tratti proprio e solo dei principi tramandati dalla tradizione indiretta o proprio e solo delle idee? O chi potrebbe negare a Platone il diritto di parlare in generale, senza ulteriori specificazioni, dei principi ultimi di ciò che esiste? E quando dice che occorre conoscere il vero ed il falso dell'intera realtà, chi potrebbe dimostrare che un'espressione tanto generica riproduca due entità metafisiche? Non è forse infinitamente più semplice, e più plausibile, pensare che Platone volesse alludere a una conoscenza universale delle cose, in grado di cogliere sia il vero sia il falso da cui esso si differenzia? Non è forse tipica di Platone, in effetti, la tesi secondo cui una e medesima è la scienza che studia i contrari?

⁶⁶ Cfr. Krämer 1959, pp. 459 sgg.; 1968, p. 119 e n. 46; 1982 (2), p. 105; 1986, p. 58, n. 23.

⁶⁷ Cfr. *supra*, p. 217 e n. 33.

⁶⁸ Cfr. Krämer 1980, p. 5, n. 10.

⁶⁹ Isnardi Parente 1989 (2), pp. 90-91, n. 21.

Un'analisi, sia pure sommaria, di tutto il passo che ha inizio in 343c5 conferma quest'interpretazione. Platone ha messo in luce inizialmente l'insufficienza dei 'quattro' a produrre la conoscenza. Però ha anche aggiunto che è possibile, per chi ha buona natura, conseguire la scienza nonostante tutto. Il gradino successivo deve mostrare, molto logicamente, in che cosa consista questa buona natura: nell'affinità con le cose migliori e nelle positive attitudini intellettuali. Chi è provvisto di tali mezzi, aggiunge Platone, potrà conoscere «la verità sulla virtù per quanto è possibile e sul vizio». Queste, infatti, sono cose che si imparano necessariamente insieme così come insieme si impara «il falso e il vero che concerne tutta quanta la realtà». Il metodo per arrivare a questa conoscenza, come Platone del resto aveva già detto in 343e, si attua attraverso lo sfregamento di nomi, discorsi, immagini e sensazioni, fino a che all'improvviso appaiono φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς. L'intenzione di questo brano non sembra, di conseguenza, quella di indicare i (due) principi ultimi da cui tutta la realtà dipende, ma piuttosto quella di affermare che la ricerca di ogni singola verità passa attraverso la conoscenza della verità in generale. Ciò non significa né conoscenza di determinate entità metafisiche né conoscenza enciclopedica di ogni cosa, ma conoscenza delle strutture funzionali che governano l'intera realtà. Senza questa conoscenza non si potrebbe avere alcuna certezza nemmeno intorno alla natura del cerchio: la nostra nozione di cerchio sarebbe sempre esposta alla minaccia dell'*elenchos*, che si manifesta attraverso l'inconcludenza dei nomi, delle immagini e delle definizioni. Gli strumenti ora elencati, in effetti, hanno come loro oggetto specifico l'ambito del molteplice qualitativo, e perciò non riescono mai né a cogliere né ad esibire l'unità o l'essenza. Ciò tuttavia non esclude che entro particolari condizioni il lavoro di indagine così condotto possa muovere, in un certo e speciale modo, al di là del molteplice e del diverso che si offrono nell'esperienza mondana.

Condizione preliminare affinché si dia questo 'sguardo' è che il ricercatore dedichi all'indagine filosofica tutto il tempo necessario e possieda una natura adeguata ad un compito così impegnativo: solo quando il difficile e lungo lavoro di sfregamento ha prodotto la persuasione universale, cioè valida per l'intera realtà, secondo cui il molteplice richiama necessariamente l'uno, solo allora si può dire che le cose siano veramente conosciute. Ma vi è anche una seconda, più importante condizione. Colui che ricerca la verità ultima delle cose

non deve pretendere che gli siano mostrati dei veri e propri oggetti. Fino a che coltiva questa pretesa è infatti sicuro a priori che la sua ricerca non può andare a buon fine, perché finisce per forza col ricadere nei modi difettosi di conoscenza già esaminati: alla conoscenza umana si offrono *solo* oggetti che almeno sotto un profilo sono *anche* molteplici, sono *anche* visibili⁷⁰. Ciò che invece è possibile, qualora siano assolte le condizioni ora enunciate, è che lo sfregamento dei 'quattro' faccia sorgere in maniera del tutto improvvisa (da cui la metafora della scintilla), la *persuasione* secondo cui *deve* esistere un'unità fondativa al di là del molteplice; ovvero che il molteplice implica, per sua natura, un'unità superiore. Acuta mi pare in proposito l'osservazione di Isnardi Parente che abbiamo già riportato sopra, secondo la quale l'intuizione noetica conduce all'«unità sintetica da cui i molti sono trascesi». A Isnardi Parente si può obiettare⁷¹, come già detto, che questa intuizione difficilmente potrebbe cogliere un'ὄσις vera e propria. In questo modo, in effetti, lo sguardo proteso al di là dell'esperienza mondana finirebbe comunque per ricadere all'indietro. Tale sguardo, per Platone, muove soltanto un passo al di là dell'esperienza mondana, con cui si persuade ad ammettere un'unità metempirica; ma oltre non può andare, senza venire inesorabilmente rimbalzato nell'ambito del molteplice da cui proviene.

È vero che Platone insiste, in più luoghi, nel dire che esiste una realtà intelligibile, che si offre allo sguardo dell'anima, e che è strutturalmente sottratta alla presa dei sensi; ed è anche vero che questa realtà viene chiamata con il termine οὐσία⁷². Ma il dualismo ontologico che da questa tesi si fa derivare mi pare che vada al di là delle sue intenzioni. Non abbiamo motivo di credere che Platone pretendesse di vedere con un particolare organo quel particolare oggetto che è l'idea del giusto: non abbiamo motivo di crederci non più di quanto potremmo credere di vederlo anche noi. Anzi, il secondo discorso di Socrate nel *Fedro* mostra che Platone non intendeva affatto la conoscenza delle idee in questo modo. Quando Platone parla di una conoscenza che si raggiunge con la mente, contrapponendola alla cono-

⁷⁰ Questa ricaduta corrisponde bene all'opzione 'a sinistra' di cui ha parlato Goldschmidt (1963, *passim*), cioè la possibilità decettiva, antiideale e antimetafisica, verso cui gli interlocutori del dialogo platonico sono sempre tentati di piegare.

⁷¹ Ciò vale anche per per i *nicht-propositionelle Gebilde* di Graeser (1989).

⁷² Ad es. *Resp.* 485a-b. Cfr. in proposito Wieland 1982, pp. 281 sgg.

scienza che si acquisisce mediante i sensi, vuole dire più o meno questo. La conoscenza sensibile offre numerosi e diversi esempi di cose e di azioni giuste; lo sguardo dell'intelletto, se opportunamente educato attraverso un lungo tirocinio di domande e risposte, arriva a comprendere che questa molteplicità sarebbe impossibile senza l'unità fondante da cui essa dipende, cioè l'idea del giusto. In questo senso, e solo in questo, si può dire che il filosofo 'conosce' la realtà unitaria e non transeunte dell'idea⁷³. E se anche si prende alla lettera il motivo metafisico illustrato da Platone nel *Fedone* e nel *Fedro*, secondo cui l'uomo dispone della perfetta visione delle idee *solo dopo la morte*, si raggiunge il medesimo risultato.

7. *Logos e teoria delle idee*

Tutto ciò non esclude che l'esperienza platonica della ἔκλαμψις possa contenere qualcosa di più specifico al di là di quanto si è detto. Ma ogni indagine di questo genere, per quanto attraente possa essere sotto il profilo psicologico, non è veramente utile per comprendere la filosofia di Platone. Se l'esperienza della verità si configura per ciascuno come una *Erlebnis* assolutamente personale (ne è un caso tipico il particolare rapporto Socrate-Platone evocato da Friedländer), è ovvio che sotto questo profilo essa risulta non oggettiva e non comunicabile. Ma Platone non è interessato a questo genere di verità. Egli ha interesse per la comunicazione intersoggettiva, e potenzialmente universale, del vero. È per questo motivo che in alcuni dialoghi egli accentua la dimensione oggettiva della conoscenza, la sua indipendenza da persuasioni occasionali o transitorie, la sua disponibilità a trovare spazio in un *logos* 'universale' comune a più persone. Ma Platone sa altrettanto bene che il genere di conoscenza ora evocato è inevitabilmente sorretto dalla persuasione personale, dalla singolare e privata ἔκλαμψις che si sviluppa nell'anima del discente. In effetti, quando questa verità cerca di manifestarsi nei *logoi*, si trasforma in un

⁷³ Interessante è una affermazione di Ross (1951, p. 63): «in origine la dottrina [delle idee] era semplicemente una fede nell'esistenza di universali, fede implicata dall'esistenza di cose singole aventi qualità». La parola «fede» è certamente ambigua; ma se ora sostituiamo «persuasione che si raggiunge attraverso λόγοι», la frase diviene del tutto coerente con l'interpretazione qui proposta.

'testo', e smarrisce per strada la persuasione che accompagnava l'esperienza di colui che l'ha 'vista': diventa, in altre parole, preda di quell'*elenchos* che accompagna, se non altro come possibilità, ogni discorso umano. Nasce così una situazione per certi versi paradossale. Il *logos*, in quanto veicolo dell'universale, non è in grado di investire in modo diretto il momento determinante di ogni atto conoscitivo, cioè la persuasione individuale. Perciò la ricerca platonica di una conoscenza universale e comunicabile si trova costretta a evitare l'unico luogo dove la verità realmente si trova (le esperienze noetiche personali, che sono inoggettivabili e incomunicabili nella dimensione mondana), e a tentare di riagganciarsi alla verità in maniera indiretta: produrre dei *logoi* persuasivi, capaci di condurre gli uomini a sperimentare l'intuizione del vero (la 'retorica'). Coincidendo senza residui con i limiti e le possibilità del *logos*, non ha alcun 'contenuto' significativo oltre a questo.

Quanto veniamo dicendo si accorda con l'opinione, in un certo senso ormai diventata comune, secondo cui è difficile, se non impossibile, trovare negli scritti di Platone una vera e propria teoria delle idee. Si sogliono citare, tanto per nominare solo gli studiosi più noti, giudizi ormai famosi di Shorey⁷⁴, di Jaeger⁷⁵, di Friedländer⁷⁶. Questo motivo è naturalmente collegato all'attendibilità della testimonianza di Aristotele, il quale, avendo descritto le idee platoniche come sostanze, ha in certo senso creato le basi per quella che verrà poi chiamata la 'dottrina delle idee di Platone'. Su questo problema avremo occasione di ritornare, sia pur sinteticamente. Qui è invece importante mostrare il fatto che in effetti le idee platoniche nei dialoghi non sono mai oggetto, secondo una espressione di Wieland che già conosciamo, di un sapere proposizionale. Tale impressione è condivisa anche da un critico

⁷⁴ Cfr. Shorey 1903, p. 28: Platone non cerca di descrivere le idee più di quanto non faccia Kant con la sua cosa in sé o Spencer con il suo inconoscibile. Stesso concetto anche in Erbse 1962, p. 15; Cavarero 1976, pp. 42-44, 91, ecc.

⁷⁵ Secondo Jaeger (1912, p. 140) siamo in qualche modo obbligati a cercare informazioni sulla teoria platonica delle idee fuori dai dialoghi, poiché essi ne parlano troppo poco. Cfr. in proposito Wieland 1982, pp. 95-98.

⁷⁶ Friedländer (1954, pp. 78-79) ha notato, dal canto suo, che una lettura 'ingenua' dei dialoghi platonici mostrerebbe per prima cosa quanto poco si possa parlare, nell'opera di Platone, di quella dottrina delle idee che i moderni pensatori e studiosi gli hanno attribuito.

cauto come David Ross, che pur partiva da presupposti teorici molto distanti da quelli degli autori citati: sarebbe difficile rinvenire nel *corpus* delle affermazioni chiare e decise sulla trascendenza o sulla separatezza delle idee. Come esempio egli riporta⁷⁷ il celebre brano del *Fedone* (78d5) «in cui si fa riferimento alla Forma della Bellezza». In esso

gli elementi più trascendenti scompaiono e si parla semplicemente dell'autoidentità (μυνοειδέε) e dell'immutabilità di questa Forma.

In realtà questo è il modo ordinario in cui vengono presentate le idee nei dialoghi della maturità: dicendo non tanto 'dove si trovano', né tantomeno 'che cosa sono', ma affermando semplicemente *che* certi concetti devono esistere in quanto tali, nella loro unità e immutabilità⁷⁸. A ben guardare Platone non rivela in nessun luogo non solo la definizione dell'idea del bene (reticenza che stimola l'ipotesi tubinghese secondo cui avrebbe tenuto questa conoscenza nascosta), ma nemmeno il τί ἐστὶ delle idee in generale (di cui, se l'ipotesi tubinghese fosse esatta, i dialoghi dovrebbero parlare)⁷⁹.

Il tradizionale 'dualismo platonico' fra un mondo materiale oggetto dei sensi e un mondo ideale, percepibile solo dall'intelletto, dimostra una simmetria piena e completa solo dal punto di vista teorico. In effetti Platone non pensava, trovando in ciò il pieno consenso di Aristotele, che ciò che è più conoscibile in sé sia anche ciò che è realmente meglio conosciuto dall'uomo⁸⁰. In questo consiste la

⁷⁷ Ross 1951, p. 62.

⁷⁸ Platone usa spesso l'espressione ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον (*Resp.* 484b4).

⁷⁹ Non ritengo che le idee in Platone siano «nuclei di significato stabile e trasparente» (Vegetti 1993 (1), p. 208). Tale non è l'idea di giustizia, di cui in *Resp.* IV si illustrano molto più gli effetti che non l'essenza; quanto poi sia trasparente l'idea del triangolo (ivi, p. 209), lo dimostra l'esempio del cerchio nella *VII Lettera*, che pur Vegetti ritiene autentica (1989 (2), p. 202, n. 3). Identico errore in Ferber 1991, pp. 25-26, 36. Né appare pertinente il passo platonico da lui invocato a suffragio (*Resp.* 510cd). Ivi è descritto il procedimento ipotetico dei geometri: facile è l'accordo preliminare sulle definizioni, non la conoscenza degli enti matematici in quanto tali. La difficoltà evocata nella *VII Lettera* riguardo il cerchio è di ordine epistemologico, e non pregiudica certo la geometria; ma quella difficoltà rimane tale, come è ovvio, nonostante la geometria, e pone in forse la possibilità di qualunque conoscenza noetica (non, con Ferber e Krämer, solo quella degli oggetti più elevati).

⁸⁰ Cfr. Ferber 1991, p. 56, che opportunamente cita Stefanini 1991, pp.

cosiddetta 'trascendenza' dell'idea. Il concetto di sostanza o 'cosa' trascendente, luogo cruciale di tanta parte della metafisica occidentale, è per Platone inintelligibile. L'idea è trascendente esattamente nella misura in cui non può essere trattata come un oggetto. Se questo fosse possibile, le idee potrebbero essere definite e descritte con un discorso (cosa che invece, come già abbiamo visto, non accade). Se viceversa le idee non fossero in qualche modo trascendenti, sarebbe impossibile spiegare come mai esse, pur essendo esplicitamente dichiarate da Platone come la realtà più intelligibile, risultino in concreto inaccessibili alla definizione⁸¹. Se perciò si vuole veramente cogliere il senso della dottrina platonica delle idee, bisogna tenerne ferma sia la trascendenza sia la non sostanzialità. La realtà sensibile, a sua volta, ha caratteri opposti a questi. Si presenta sotto forma di oggetti disponibili, facilmente individuabili per mezzo delle nostre facoltà conoscitive e descrivibili mediante il discorso. Per capire che questo tipo di conoscenza, del tutto sufficiente alle necessità pratiche di base, presuppone una intelligibilità pura, una superiore ma inoggettivabile struttura fondativa, occorre studiare il problema della conoscenza sotto il profilo squisitamente teorico, e compiere un lavoro che al senso comune può facilmente apparire capzioso ed inutile. Di tale genere sono le indagini sulla grandezza e la piccolezza che compaiono in *Phaedo* 100e sgg. Se Simmia è alto un metro e novanta, nessun uomo ragionevole avrà difficoltà a dire che è alto. Né questa comune persuasione sarà certamente scossa dal fatto che Fedone è alto

XLVII-XLVIII: «La tesi che "ciò che pienamente è, è pienamente conoscibile" resta nei dialoghi senza una conferma sperimentale».

⁸¹ Ques'obiezione può essere sollevata contro numerosi interpreti. Per esempio contro Wieland (1982), che difficilmente potrebbe mostrare la maggiore intelligibilità del «sapere non proposizionale» in rapporto alla conoscenza sensibile. Oppure contro Cavarero, che per difendere l'immanenza dell'idea è costretta a interpretare la sentenza di *Resp.* 477a sgg. (dove si dice che ciò che è in maniera perfetta è perfettamente conoscibile) come se «ciò che è» non indicasse le idee (1976, pp. 90-91). Una soluzione diversa, ma in un certo modo ugualmente tipica, è quella adottata da Havelock (1963, pp. 219-223). Poiché egli ritiene che la dottrina platonica delle idee sia semplicemente una dialettica dell'astrazione, è costretto a giudicare le metafore ottiche relative alle idee come degli errori, delle ricadute del pensiero su un terreno prelogico, inevitabilmente mistico. Le metafore ottiche in realtà si riferiscono a una conoscenza di rango superiore non disponibile nella dimensione mondana; ma questo evidentemente esclude che la teoria platonica delle idee possa essere semplicemente una dialettica dell'astrazione.

un metro e novantacinque, così che Simmia appare piccolo in rapporto a lui. Per scardinare l'evidenza della percezione sensibile, e affermare su questa base la necessità dell'idea, è necessario sviluppare ragionamenti molto raffinati (scartando nel medesimo tempo l'accusa di futilità), e speculare su una necessità logica ben lontana dai normali criteri di evidenza.

A conferma di quanto detto si possono invocare due importanti brani del *Parmenide*, in cui attraverso le parole dell'eleata, Platone sottolinea con chiarezza proprio questo motivo (133bc):

se qualcuno affermasse che neppure è ammissibile che si possano conoscere i generi delle cose, se sono come noi diciamo che debbono essere, nessuno sarebbe in grado di dimostrare a chi parla così che mente, a meno che quell'obiettore non fosse uomo di lunga esperienza e non privo di capacità personale, tale poi anche da prestarsi a seguire una dimostrazione elaborata in modo molto complesso e tratta da lontane premesse, ma generalmente riuscirebbe refrattario alla persuasione (*ἀπίθαιος*) chi sostiene che i generi ci sono necessariamente sconosciuti.

Questo passo allude certamente a un approfondimento della dottrina delle idee (un approfondimento che nel *Parmenide*, come vedremo più avanti, indubbiamente si annuncia). Ma non vi allude come a una fondazione ultimativa in grado di far valere in modo automatico ed evidente l'esistenza degli universali⁸². Platone intende dire piuttosto che chi vuole comunicare la verità intelligibile incontra gravi difficoltà, nel momento in cui si tratti di persuadere l'interlocutore che i principi enunciati sono proprio tali e non altri (si ricordi l'analisi dei passi di omissione della *Repubblica*, in cui Socrate motivava la sua reticenza con il fatto di poter enunciare in ogni caso sempre e solo la sua *doxa*); e vuol dire che in ultima analisi, di fronte a un interlocutore che non vuole essere persuaso (*ἀπίθαιος*) non v'è mezzo cogente per superare la sua resistenza (si rammenti l'osservazione di Gadamer che abbiamo citato sopra).

Lo stesso problema viene ripreso in 135a. Poste le aporie prima enunciate circa l'esistenza dei generi (o idee), chi ascolta viene a trovarsi in difficoltà

⁸² Questo è quanto devo obiettare a Migliori 1990, p. 152, che interpreta il passo alla luce del paradigma esoterico. Cfr. anche Migliori 1991 (1), p. 36.

ed obietterà che questi non sono, o che, se proprio fossero, necessariamente sarebbero inconoscibili alla umana natura e dicendo così gli parrà di dire cose serie, e, lo dicevamo poco fa, convincerlo del contrario è straordinariamente difficile. Ed è proprio di uomo molto capace poter comprendere che v'è un genere per ogni cosa e per ognuna un essere e ancora più meraviglioso sarà chi saprà scoprire tutto ciò e trovare il modo di insegnarlo ad un altro, dopo averlo compiutamente approfondito ed esaminato.

L'ipotesi secondo cui i principi (in questo caso i generi) sarebbero del tutto inconoscibili all'uomo è la posizione del senso comune, che considera esistente, o comunque rilevante, solo ciò che si offre alla percezione sensibile. Contro questa posizione Platone fa valere l'opposta maniera di vedere le cose che è propria del filosofo dialettico, il quale comprende la necessità di porre delle unità fondanti sottratte al flusso cui gli oggetti sono continuamente sottoposti; e che è in grado, sia pure con fatica, di insegnarle in modo sufficiente (ικανῶς) ad un altro. Si noti che qui Parmenide insiste sulla necessità di porre l'esistenza di questi principi (cfr. anche l'ὀριεῖται di 135b7), senza accennare alla loro natura. La difficoltà sta infatti proprio qui, e cioè nel riconoscere la necessità di ammettere l'esistenza di qualcosa che non può essere descritto come se fosse un oggetto. Se esistesse in generale questo tipo di evidenza intellettuale, probabilmente gli uomini non sarebbero così naturalmente portati a concentrarsi sull'esperienza sensibile, e in ogni caso il filosofo non durerebbe molta fatica ad orientarli in modo diverso⁸³.

Questi motivi trovano pieno riscontro nei passi della *VII Lettera* e del *Fedro* che ben conosciamo. L'impotenza di fronte all'interlocutore che non si persuade corrisponde perfettamente allo scacco conoscitivo descritto nella *VII Lettera*, per cui chiunque sia esperto dell'arte di confutare può ottenere la vittoria e far passare per sciocco il suo avversario (343d). E corrisponde alla posizione del *Fedro* secondo

⁸³ Questi temi sono stati acutamente sottolineati da Gadamer. Cfr. ad es. 1964, p. 241: «quando si tratta dell'accettazione delle idee, la dimostrazione della loro validità nei confronti di qualcuno che le contesti, viene ripetutamente descritta come un compito infinitamente difficile» (in n. 6 sono citati i due passi del *Parmenide*). Cfr. anche la sua risposta ai rilievi sollevati da White in AAVV 1988, pp. 258-266) laddove insiste nell'affermare che non v'è nella *VII Lettera* (né in Platone) alcun mezzo 'diretto' per scartare l'intrinseca debolezza dei *logoi* (cioè per arrivare a un tipo di conoscenza non dialettica). Cfr. in particolare p. 261.

cui la conoscenza degli universali non è disponibile nell'esperienza mondana, non ha natura oggettiva, e perciò non può essere comunicata in modo automatico. Il motivo della reminiscenza, inteso anch'esso nel suo significato minimale, ha lo scopo di impedire che tale mancanza lasci l'uomo del tutto privo di conoscenze certe. In tal modo il *Fedro* si ricongiunge idealmente con la *VII Lettera* nell'indicare nel medesimo tempo sia le difficoltà che ostacolano il cammino della conoscenza sia l'unica strada possibile che permette in qualche modo di superarle. C'è comunque un *logos*, che non cessa mai di essere tale, capace di condurre l'anima verso una verità di cui essa conserva ormai soltanto la traccia. Ma è chiaro che questo *logos* deve rinunciare alla pretesa del rispecchiamento, e deve configurarsi come una procedura dialettico-retorica in grado di far nascere la persuasione. Questo è il nocciolo problematico che Platone acutamente intravede quando mette in bocca a Parmenide, nel dialogo omonimo, la consapevolezza che in linea di principio l'*ἀπίθανος* non può mai essere escluso. Tale consapevolezza è il fatto decisivo che impedisce alla dialettica di trasformarsi in una scienza oggettiva ed impersonale, obbliga a mantenere l'uso del *logos* all'interno dei limiti socratico-dialettici, e a identificare la filosofia con la retorica.

8. Lunghezza e brevità della filosofia

La retorica, o meglio la filosofia intesa come modo corretto di esercitare la 'conduzione dell'anima', è dunque il modo che Platone ha trovato per superare la caratteristica ambiguità dei *logoi*, che, incapaci da un lato di mostrare il vero in modo oggettivo, rimangono pur sempre dall'altro l'unico strumento che la conoscenza umana possa utilizzare. È da supporre che anche il lungo tirocinio di studi imposto ai filosofi-governanti nella *Repubblica* dovesse servire proprio a questo scopo 'retorico'. I futuri governanti trascorrono molti anni in parte lavorando sulle scienze propedeutiche e in parte lavorando sulla dialettica, con lo scopo evidente di apprendere attraverso vari livelli di realtà, e gradi sempre più elevati di astrazione, nuove e via via più complesse forme in cui si articola il rapporto dialettico uno-molti. Questo lungo periodo di tirocinio ha lo scopo di maturare nel discepolo una persuasione sempre più salda, al riparo cioè da dubbi decisivi, circa la natura fondativa del rapporto uno-

molti. L'insegnamento orale, di conseguenza, si configura esso stesso come un'attività propedeutica, e non certo come l'acquisizione sistematica di una dottrina. Ciò d'altra parte risulta con chiarezza anche da alcune significative espressioni che Gaiser ha di recente utilizzato per descrivere l'oralità cui alludeva Platone: «long familiarity [...] and an extended period of guided training of the pupil's soul», e «years of mental preparation»⁸⁴. Attraverso «guided training» e «mental preparation» doveva essere possibile, secondo Platone, formare dei filosofi talmente convinti di quello che pensavano così da poter sia proseguire la ricerca da soli, sia fungere da 'trainers' nei confronti di altri discepoli. Essi, in altre parole, non erano tanto i sapienti 'acroamatici' in possesso della vera dottrina, quanto uomini ormai completamente guadagnati alla causa, e perciò in grado di farsi da soli la propria 'dottrina orale': cioè di rispondere in modo adeguato sia alle proprie sia alle altrui obiezioni. Quest'intenzione è chiaramente espressa da Platone in alcuni passi salienti della *VII Lettera*: per esempio dove si parla di un discepolo che «ha acquistato tanta forza da poter progredire da solo senza l'aiuto del maestro» (340c), e nella cui anima si è acceso un fuoco che si nutre di se medesimo (341d)⁸⁵. Tale, d'altra parte, è anche la situazione ideale illustrata nel *Fedone*. Come abbiamo visto, l'obiettivo di Socrate in quel dialogo non è tanto di comunicare ai discepoli una dottrina positiva, quanto di promuovere una solida persuasione: solo quest'ultima, in effetti, li pone in grado di risolvere i dubbi futuri, ben al di là di Socrate (che ormai sarà morto) e delle sue tesi specifiche.

Ciononostante l'ideale di un sapere come discorso oggettivo e autofondato non viene mai meno e conserva un ruolo che potremmo definire, kantianamente, regolativo. In base alle contingenze che in ciascun caso guidano il suo lavoro, Platone mette di volta in volta l'accento vuoi sulla mediazione dell'anima, vuoi sull'oggettività del sapere: sul secondo di questi motivi laddove più forte si fa l'esigenza di invalidare l'uso puramente retorico e doxastico del discorso, propugnato in particolare dalla sofistica; sul primo quando invece si fa più

⁸⁴ Gaiser 1980 (2). I due passi sono tolti, rispettivamente, da p. 14 e da p. 27.

⁸⁵ Cfr. Luther 1961, p. 534: «Sokrates-Platon schwebt vor, daß durch mühevollen, gedultigen und dialektischen Unterweisung von Schülern im gemeinsamen mündlichen Philosophieren mit der Zeit Dialektiker ausgebildet werden können, die sich selbst und ihren Meister gegen Angriffe zu verteidigen imstande sind».

forte il pericolo di scambiare la verità filosofica con la fragile rigidità di un discorso concreto, separato dall'anima, e dunque indifeso di fronte alle innumerevoli contingenze che modificano la vita dell'uomo (tale, in particolare, è lo scopo del *Fedro* e dell'*excursus* filosofico della *VII Lettera*). Ma nonostante questi cambiamenti di prospettiva, nessuna delle due esigenze ora evocate esce mai veramente di scena: Platone non isola mai, in particolare, la conoscenza propriamente detta dai modi paideutico-retorici della sua acquisizione, che di quella conoscenza costituiscono, in un certo senso, parte integrante. Si pensi alle parole con cui Socrate commenta, nel VII libro della *Repubblica*, l'allegoria della caverna. Nel momento in cui l'esigenza noetica pare farsi più forte, quando Platone tende a sottolineare l'oggettiva chiarezza della *sophia* contro l'incerto soggettivismo della *doxa*, anche in questo momento l'accento è posto sulla difficoltà dell'acquisizione, sulla forza che i fondatori dello Stato devono esercitare per costringere i migliori fra i cittadini a contemplare la verità (519de). Perché mai il cammino sarebbe così difficile, e perché mai sarebbe necessaria la forza, se davvero la conoscenza dei principi fosse il sapere più oggettivo e più chiaro? Qualunque tentativo di spiegare questo stato di cose finisce in un modo o nell'altro per approdare alla medesima conclusione: il sapere filosofico non è un sapere di oggetti. Alcuni dei più inquietanti problemi che travagliano gli interpreti di Platone derivano proprio dalla mancata comprensione di questo stato di cose. Si cerca in Platone quella teoria o discorso oggettivo più volte enunciato come lo scopo della filosofia. Poiché d'altra parte non vi si trova niente del genere, sorge per converso la tentazione di ridurre il *logos* platonico alla retorica, o peggio alla conversazione. Ma questa tesi cozza con la constatazione incontrovertibile che il modello del *logos* platonico non è già la conversazione, bensì proprio il discorso oggettivo.

Un caso ben visibile dell'ambiguità strutturale ora enunciata compare proprio nella *VII Lettera*. Dall'*excursus* filosofico si ricava (ma identica conclusione si può derivare anche dalla *Repubblica*) che il processo attraverso cui viene maturata la conoscenza filosofica è molto lungo, e tuttavia in esso si dice anche che la dottrina platonica si riduce a «brevissime formule» (344e2). Si è già visto il modo poco convincente con cui Krämer cerca di sbarazzarsi di questa scomoda espressione. In realtà dobbiamo prendere atto che per Platone l'enunciazione della verità filosofica si racchiude in ben poche frasi. In ciò

sono d'accordo sia Gaiser, per il quale le brevissime proposizioni di cui parla la *VII Lettera* non sono niente altro che l'uno e la dualità indefinita⁸⁶, sia Reale⁸⁷, secondo cui il sistema platonico è un

complesso di pensieri riducibili a poche idee di fondo, ossia che si basano su un nucleo di pensiero che si può esprimere in poche proposizioni brevi ed essenziali.

Ma se è così, a che cosa serve tutto il tempo che Platone ritiene necessario per realizzare l'apprendimento? Che cosa fa, che cosa dice il maestro durante tutto questo tempo? Certamente il lavoro che il maestro svolge nell'oralità dialettica non può avere lo scopo di ingrandire o moltiplicare la verità, fino al punto di edificare, *more geometrico*, una serie più o meno lunga di proposizioni vere, cioè una vera e propria teoria filosofica. Ci sono infatti delle brevissime proposizioni che esauriscono già da sole tutta la verità che può essere detta. L'interpretazione dei tubinghesi rimane perciò intrappolata nell'apparente contrasto che si manifesta, secondo le stesse parole di Platone, fra l'estrema lunghezza dell'insegnamento orale e l'estrema brevità del suo contenuto: a un contenuto breve dovrebbe corrispondere una lezione breve, e a una lezione lunga un contenuto lungo. Questo contrasto può essere risolto solo se il motivo essenziale che sposta l'insegnamento filosofico verso l'oralità non ha nulla a che fare con il contenuto; cioè se la lunghezza è collegata non già alla natura della teoria (di per sé brevissima), ma alla difficoltà della persuasione (che può richiedere tempi lunghissimi)⁸⁸.

⁸⁶ Gaiser 1980, p. 16.

⁸⁷ Reale 1992, pp. 240-241.

⁸⁸ Che tale sia la radice della filosofia di Platone non è sfuggito ad un filosofo penetrante, comunque si valutino le sue scelte teoretiche, come Marino Gentile (1987, pp. 240-241): «se si risale dalle abituali espressioni scolastiche alle espressioni sicuramente originarie, si fa la strana scoperta che il contenuto della filosofia platonica è estremamente conciso». Bisogna in effetti intendere «l'idea come l'atto dell'intelligenza la quale non inventa mondi immaginari [né, possiamo aggiungere noi, matura ineffabili visioni], ma fa scorgere con intensità nuova la realtà di ogni giorno». Semmai si dovrebbe domandare a Gentile come mai egli ritenga che la filosofia che «non può esibire il principio come un dato o un immediato, ma ne dimostra dialetticamente la necessità» (p. 241) sia da lui considerata essenzialmente quella di Aristotele, la cui dialetticità è comunque frutto di controversa interpretazione (stanti i numerosi giudizi sulla dialettica come metodo di secondo grado), e

La sorprendente asserzione della *VII Lettera*, secondo cui la dottrina platonica è racchiusa in brevissime formule, mostra altresì in maniera evidente che il luogo della verità non è il discorso in quanto tale. Se di discorso si tratta, la dottrina può essere enunciata in un attimo, né ci sarebbe nulla di concreto da guadagnare allungando l'esposizione. Per quanto sia necessario usare il *logos*, e spesso anche per un tempo molto lungo, il tentativo di trovare la verità proprio nel *logos* è destinato a fallire. Platone sembra in tal modo quasi schernire certi suoi miopi, sedicenti discepoli *à la* Dionisio. Costoro vogliono da Platone un discorso vero? Ebbene, tale discorso si può pronunciare in trenta secondi. Ma quanto tempo ci vuole perché tale 'discorso' diventi vero, in senso pieno, per chi lo ascolta? Si può pensare a un discorso che duri giorni, mesi o anche anni, e ciononostante questo discorso non sarà mai vero, per chi lo riceve, se non arriva a persuadere la sua anima.

Molto significativo è il fatto che Platone, quando scrive che la sua filosofia è racchiusa in brevissime formule, aggiunge (344c1-2) che esse,

una volta che sono state colte con l'anima (ἐὰν ἄποξ τῆ ψυχῆ περιλάβῃ) non si possono dimenticare [ecco perché non serve a nulla metterle per iscritto]⁸⁹.

Con molta chiarezza Platone ci fa capire che l'accadimento non dimenticabile non è già il discorso, ma l'atto con cui un determinato discorso è fatto proprio dall'anima⁹⁰. La dimenticanza, in effetti, non ha nessuna relazione essenziale con la lunghezza di ciò che si dimentica. Anche se, come è ovvio, la dimenticanza materiale di un discorso è tanto più facile quanto più un discorso è lungo, è anche possibile, alla luce dell'esperienza, dimenticare 'discorsi' brevissimi come singoli nomi o parole. Ma Platone non intende certo l'apprendimento come puro ricordo materiale: io non posso dimenticare quello che so proprio perché non si tratta semplicemente di un discorso, ma della convinzione che ho nell'anima. Chiunque può scordarsi il nome di una persona che gli è ben nota, ma nessun uomo di normali capacità

non invece quella di Platone, che è sempre ed unicamente dialettica in ogni sua parte.

⁸⁹ La traduzione è mia.

⁹⁰ Cfr. von Fritz 1966, p. 123.

intellettive potrebbe dire di essersi dimenticato che $2 + 2 = 4$: o in effetti questa nozione non è mai stata colta dalla sua anima, oppure, una volta che sia stata colta, è divenuta un possesso stabile. La differenza fra il nome e la somma aritmetica è che questa seconda comporta una operazione attiva da parte dell'anima, la quale riconosce come vero che $2 + 2$ fa 4. Se invece mi dicono che quella persona si chiama Giuseppe, la mia conoscenza è del tutto passiva (non ha a che fare con la convinzione), e per questo è facilmente soggetta all'oblio. Ciò che si può scrivere, insomma, si può anche dimenticare, mentre ciò che non si può dimenticare non può essere scritto. Così ben si comprende perché la scrittura non sia veramente utile né alla conoscenza né all'apprendimento. Posso scrivere il teorema di geometria (nell'esempio di Pasquali) ma non posso scrivermi la convinzione della sua verità; posso scrivermi ciò che dovrei fare (nell'esempio di Gadamer), ma non per questo ho scritto il mio senso del dovere. Se il non scritto platonico consistesse in determinate dottrine e non propriamente in questa persuasione, refrattaria per principio sia alla scrittura che alla dimenticanza, il rifiuto platonico di scrivere non potrebbe mai essere spiegato in modo sufficiente. Il pericolo della dimenticanza, della dispersione della verità nel buio della storia, avrebbe certo condotto Platone a porre in secondo piano tutte le altre perplessità (pericolo di profanazioni, fraintendimenti, ecc.), e a cercare di tener ferma in qualche modo la verità che riteneva di avere scoperto. Questo d'altra parte è precisamente quello che ha fatto mediante i dialoghi, ma nella piena consapevolezza di dover tralasciare ciò che è più importante.

SAPERE IN GENERALE E SAPERE FILOSOFICO

1. *La natura dialogica del logos platonico*

È venuto ora il momento di trattare in modo specifico il motivo teorico di tutte le analisi che sono state svolte fin qui, secondo il quale la persuasione gioca nella filosofia di Platone un ruolo non accessorio ed estrinseco, ma assolutamente essenziale ai fini della sua comprensione corretta. È del tutto ovvio che ogni teoria filosofica ambisca ad essere persuasiva. Ma in questo senso la persuasione agisce sempre e solo come elemento esterno, che si aggiunge a posteriori a tale teoria, e non la qualifica intrinsecamente. Platone vuol dire invece qualcosa d'altro, e di ben diversamente determinato: egli sostiene che la verità si manifesta *solo* nella persuasione, ovvero nella ὁμολογία¹. Che questa sia l'opinione di Platone si ricava in primo luogo dal genere letterario che egli ha scelto: un discorso fra due persone che esiste in quanto discorso solo facendo perno sul consenso di chi ascolta e risponde. Emblematico a tal proposito è il colloquio di Socrate e Callicle nel *Gorgia*. Socrate conduce la parte finale della discussione tramite il consenso di un uomo il quale apertamente dichiara di rispondere solo *pro forma*. Eppure Socrate accetta questa singolare collaborazione proprio come se la sua esposizione non potesse attuarsi senza un qualsiasi genere di consenso. Un caso analogo è offerto dal *Teeteto*. Come acutamente ha rilevato Friedländer, la scelta letteraria ivi operata, di omettere le frasi interlocutorie del tipo «disse» e «rispose», avrebbe potuto spingersi fino a togliere completamente ogni interruzione dia-

¹ Sulla ὁμολογία in generale cfr. Erler 1987, p. 423, n. 9.

logica. Ma questo non accade mai, e ciò dimostra che in Platone agiva in un certo senso una costrizione al dialogo, una necessità 'filosofica' di strutturare la sua dottrina nella forma del dialogo². Né certo è un caso, infine, che in alcuni dialoghi (come l'*Apologia* e il *Critone*) Platone trasformi il momento espositivo di una teoria o di un principio in un dialogo fittizio che procede attraverso il consenso di un interlocutore.

Esistono nei dialoghi anche dei brani che sono, per questo aspetto, assolutamente espliciti. Torniamo in primo luogo a parlare d'un passo del *Teeteto* di cui ci siamo già parzialmente occupati. Socrate chiede a Teeteto che cosa egli intenda per 'ragionare' (διανοεῖσθαι), e poi risponde egli stesso (189e-190a):

è un ragionamento che l'anima fa con se stessa su ciò ch'ella viene esaminando. Bada, come un ignorante io cerco di spiegarti la cosa; ma insomma l'anima, quando pensa (διανοουμένη), io non la vedo sotto altro aspetto che di persona la quale conversi con se medesima, interrogando e rispondendo, affermando e negando. E quando giunge a definire (ὀρίσασα) qualche cosa, sia che vi giunga a grado a grado, sia rapidamente e come di un salto, cosicché ella affermi oramai una unica e medesima cosa (τὸ αὐτό), e non sia più incerta fra due: codesta diciamo che è la sua opinione (δόξα³).

Rileviamo, in primo luogo, la puntuale corrispondenza con ciò che abbiamo già visto nell'*excursus* della *VII Lettera*: si ha conoscenza quando la cosa viene colta nella sua identità con se stessa (τὸ αὐτό), e non ci sono più rischi di confonderla con un'altra (è il momento in cui appare il 'quinto'). Socrate aggiunge inoltre che tale conoscenza può essere ottenuta in tempi lunghi o anche in tempi brevi: egli adombra sotto queste parole le diverse attitudini nei confronti della persuasione, che dipendono (possiamo utilmente integrare) sia dai soggetti che dagli oggetti. La differenza ora evocata appare con tutta chiarezza sia dalla *VII Lettera* (le verità più alte possono essere conosciute solo da chi ha buona natura: 343e-344b) sia dal *Fedro* (271d).

Ma l'elemento che più di tutti merita di essere sottolineato è in verità un altro. Il testo prosegue (190a), sempre nell'intento di spie-

² Friedländer 1954, pp. 219-220.

³ Per il significato della parola δόξα, usata qui per indicare il lato soggettivo della conoscenza che si esprime nel giudizio, si vedano le analisi dei capp. IV e V.

gare che cos'è il pensiero, nella maniera seguente:

Io dico dunque che questo opinare è un ragionare, e l'opinione un pronunciato ragionamento; ma non un ragionamento che uno pronunci ad altri e con la voce, bensì in silenzio a se stesso.

A questo brano si accosti un passo del *Sofista*, in cui lo Straniero di Elea si esprime in modo più o meno identico (263e):

Il pensiero dunque e il discorso sono la stessa cosa, con la sola differenza che quel discorso che avviene all'interno dell'anima, fatto dall'anima con se stessa, senza voce, proprio questo fu denominato da noi 'pensiero'.

Ponendo in relazione i due brani del *Teeteto* e del *Sofista* con l'*excursus* della *VII Lettera*, Isnardi Parente sostiene che nei due dialoghi Platone dimostra di considerare pensiero e linguaggio strettamente uniti, fino al punto di descrivere il pensiero né più né meno che nei termini di un discorso silenzioso: il pensiero sarebbe allora, per Platone, semplicemente una «descrizione attraverso la voce di ciò che si compie nell'anima»⁴. Sarebbe proprio l'assimilazione di pensiero e linguaggio, in secondo luogo, il motivo per cui «lo stesso pensiero finisce col configurarsi nella forma del dialogo». Ciò parrebbe contrastare, d'altra parte, con quanto si dice nell'*excursus*, dove pensiero e linguaggio sembra siano tenuti distinti⁵. Tale contraddizione però, sempre a giudizio di Isnardi Parente, non sussiste, perché l'identificazione di pensiero e linguaggio (e dunque col dialogo) vale solo per la *διάφοια*, mentre al livello del *νόος* il linguaggio viene decisamente oltrepassato.

Ho già esposto sopra i motivi per cui non ritengo che il *νόος*, per Platone, possa prescindere dai *logoi*. I passi del *Sofista* e del *Teeteto* che qui stiamo esaminando ci permettono ora di rinforzare e confermare tali motivi. Isnardi Parente parla di assimilazione di pensiero e linguaggio, e poi considera in un certo modo accidentale il fatto che il linguaggio abbia per Platone forma dialogica. Questo procedimento, in cui la natura dialogica di linguaggio e pensiero è posta come inessenziale, deve essere per la verità capovolto. Il punto di partenza

⁴ Isnardi Parente 1970, p. 56.

⁵ Cfr. Gadamer 1960, p. 468.

di Platone è proprio il dialogo (silenzioso o parlato che sia). Non è vero, in altre parole, che per Platone il pensiero assume forma dialogica nella misura in cui viene assimilato al linguaggio. È vero il contrario, cioè che il pensiero appare in Platone simile al linguaggio perché nella sua struttura di fondo ha la natura del dialogo⁶. La prima ipotesi lascerebbe aperta in effetti la possibilità di un pensiero non linguistico (l'esperienza noetica di cui parla Isnardi Parente). Ma Platone, sia nel *Teeteto* sia nel *Sofista*, sembra voler dire proprio l'opposto: anche quando pensiamo da soli, organizziamo il nostro pensiero in forma dialogico-linguistica, come colloquio dell'anima con se stessa. Fra i passi citati del *Sofista*, del *Teeteto* e della *VII Lettera* vi è dunque una congruenza piena (e non è necessario ricorrere alla distinzione fra *διάνοια* e *νοῦς*). Dire che il pensiero è sempre dialogico significa per Platone negare che la conoscenza sia visione estatica e solipsistica di un determinato ente; e significa affermare, correlativamente, che parte integrante della conoscenza è l'effettivo consenso, l'atto di convinzione che nasce spontaneo come una scintilla di fronte a un discorso (pronunciato da altri o formulato nel nostro intimo⁷). Platone, in sostanza, proietta il rapporto dialogico di comprensione e consenso all'interno del soggetto stesso, e così lo identifica come la struttura atomica del pensare e del conoscere in generale⁸. Questo significa che per Platone la conoscenza, e dunque la verità, accadono sempre attraverso uno sdoppiamento. Da un lato abbiamo una tesi, esposta attraverso i *logoi* e che solo attraverso i *logoi* si mostra al *νοῦς*. Dall'altro abbiamo il consenso⁹ che il *νοῦς* dà a questi *logoi*. Ed è pro-

⁶ Cfr. in proposito le succinte ma penetranti osservazioni di D'Alessandro 1989, pp. 25-26.

⁷ Cfr. *Phileb.* 24d.

⁸ Enrico Berti, in ciò opponendosi sia alla tradizione scolastico-maritainiana sia all'interpretazione di Aristotele proposta da Heidegger, ha sostenuto con validi argomenti che l'intuizione immediata è estranea anche alla gnoseologia di Aristotele (cfr. Berti 1989 (1), pp. 11-18; 1992 (1), pp. 80-82; 1993). Contestualmente egli ritiene che dei due significati di «vero» di cui spesso parla Aristotele, cioè la verità del giudizio e la verità dell'intuizione, solo il primo è veramente aristotelico, mentre il secondo deriva da Platone (Berti 1992 (1), p. 81). Questo pare difficilmente accettabile, sia in base al fatto che per Platone il pensare dell'uomo è sempre un dialogo, sia in base a quanto già sappiamo del *νοῦς* e della sua debolezza.

⁹ Cfr. Rehn 1987 (in part. pp. 431-433), il quale a sua volta richiama opportunamente un articolo di Verdenius (1966): la sicurezza si ottiene solo nel momento in cui il *διαλέγεσθαι* si trasforma in *διομολογεῖσθαι*.

prio questo consenso il momento decisivo, o (se così dir si voglia) l'intuizione noetica che si colloca al di là dei *logoi*.

Ciò che abbiamo ora detto non implica, naturalmente, che la *ὁμολογία*¹⁰ sia per Platone il criterio di verità. Gaiser ha in effetti potuto negare facilmente questo punto di vista¹¹, invocando in proposito l'esempio contrario del *Gorgia*: Socrate conduce la discussione verso un preciso esito teorico anche senza il reale consenso di Callicle. È chiaro che il dissenso o il consenso di Callicle (o anche di Teeteto nel dialogo omonimo) non saprebbero incidere sulla verità o falsità di quanto Socrate sta dicendo (ovvero, come detto, la *ὁμολογία* non è criterio di verità). Ma ciò che Socrate sta dicendo, come sappiamo dall'analisi di alcuni passi della *Repubblica*, è per il momento solo la *doxa* in cui Socrate crede (ciò che per lui è la verità), e può diventare la verità per un altro solo se questo altro ne è stato persuaso, e perciò si dimostra d'accordo. Questo non è probabilmente il caso del 'consenso' di Callicle, da lui offerto solo per compiacere Gorgia, e portare a termine la discussione. Ma proprio tale caso limite dimostra quanto per Platone il dialogo sia essenziale affinché si possa parlare di vero e di falso. Ciò appare evidente, in secondo luogo, anche e soprattutto, dalla dichiarata preferenza che Platone manifesta per il discorso orale, dove il prodursi del consenso può essere seguito e verificato. La *ὁμολογία* non è perciò il criterio¹², ma il luogo della verità, nel senso che al di là della persuasione di qualcuno la verità non esiste affatto. Sarebbe per Platone del tutto assurdo parlare in astratto di proposizioni vere prescindendo dal fatto che esista qualcuno che le ritiene tali, perché per lui la verità accompagna il giudizio dell'anima, non la proposizione in quanto tale¹³. Non si dice tutta la verità, insomma, se ci si limita ad indicare il carattere convenzionale, e dunque insignificante dal punto di vista logico, della *ὁμολογία*¹⁴; bisogna anche sotto-

¹⁰ Per l'importanza della *ὁμολογία* nel *Fedone*, cfr. Dalfen 1988, p. 223.

¹¹ Gaiser 1987, p. 82.

¹² Identico equivoco in Nonvel Pieri 1991, p. 70.

¹³ Quanto qui è stato detto non è in contrasto con quella sezione del *Sofista* dove Platone tenta di dimostrare che il discorso può essere vero o falso (259d sgg., in part. 263b sgg.). Lì infatti Platone sta affermando, contro le ipotesi estreme di megarici e sofisti, e in pieno accordo con la critica mossa a Protagora nel *Teeteto*, che i discorsi sono aperti al giudizio di verità e di falsità. Tutt'altro lavoro è quello di sottolineare che solo l'uomo (l'anima) può essere l'autore di quel giudizio.

¹⁴ Cfr. ad es. Vegetti 1993 (1), pp. 220-221.

lineare la sua centralità sotto il profilo epistemologico e psicologico. La concezione della *ὁμολογία* rappresenta in modo esemplare la maniera accortamente intermedia con cui Platone ha cercato di risolvere il problema della conoscenza, muovendosi tra gli opposti scogli del soggettivismo relativistico e dell'impersonalità della scienza. Pur andando al di là del puro *διαλέγειν* ed *ἐξετάζειν* socratico, Platone non arriva all'*episteme* di oggetti, poiché il vero non si lascia racchiudere nell'oggettualità della definizione.

Quest'ipotesi è pienamente compatibile, come ora cercheremo di mostrare, con la nota confutazione del relativismo protagoreo che compare in *Theaet.* 170c-171c. Riassumiamo brevemente le tappe del ragionamento di Socrate. Protagora ritiene che tutte le opinioni siano vere. Ma crede anche che tutti gli uomini ritengano vere tutte le opinioni degli altri? O non crede piuttosto che vi siano moltissime persone che si oppongono alle opinioni altrui, credendole false? Se Protagora si attenesse alla prima alternativa forse potrebbe evitare la contraddizione; ma purtroppo si tratta di un'asserzione manifestamente assurda. Bisogna in effetti riconoscere che gli uomini ritengono vera la propria opinione e per la maggior parte pensano che siano false quelle degli altri (fra cui, ovviamente, quella dello stesso Protagora).

Se ora combiniamo la conclusione così raggiunta con la tesi protagorea dell'uomo misura, scaturiscono dal ragionamento due conclusioni palesemente assurde: 1) dal momento che ogni opinione è sostenuta da qualcuno e oppugnata da altri (molti di più), e dal momento che l'atto del consenso è l'unico criterio di verità (l'uomo-misura), tanto meno una opinione è vera quanto maggiori sono i suoi oppositori; 2) Protagora dovrà riconoscere che è vera anche l'opinione secondo la quale l'uomo non è la misura di tutte le cose.

Nell'atto di argomentare la prima di queste due conclusioni Socrate dice (170e-171a):

Se nemmeno Protagora avesse mai pensato che l'uomo è misura, né lo avesse pensato – come difatti non lo pensa – la maggioranza degli uomini, necessariamente questa verità che Protagora ha così definita e predicata non esisterebbe per nessuno (*μηδενὶ δὴ εἶναι ταύτην τὴν ἀλήθειαν*); se invece fu, sì, pensiero di Protagora, ma la maggioranza non vi consente, tu capisci, anzi tutto, che quanto maggiore è il numero di coloro a cui questa verità non pare di quelli a cui pare, tanto più essa non è di quello che è.

Il senso della prima di queste due frasi presenta qualche difficoltà. È già essa, possiamo chiederci, una conseguenza assurda della tesi protagorea, oppure serve solo a preparare la seconda frase, l'unica che sarebbe veramente da rigettare? Che si tratti di una conseguenza assurda non pare proprio: se una verità non è sostenuta da nessuno, può essere azzardato dire che non esiste in generale, ma è del tutto pacifico dire che non esiste *per nessuno*. In effetti questa frase sembra una conseguenza dell'asserzione, indipendente dalla tesi protagorea, secondo cui ogni opinione appare vera a qualcuno e falsa a molti altri: nel caso limite che non vi sia proprio nessuno a sostenere una data opinione, tale opinione non appare vera a nessuno. Socrate vuol dire, insomma, che l'esistenza di un'opinione (cioè di una verità per qualcuno) dipende dall'esistenza di qualcuno che la sostenga. Se poi ammettiamo con Protagora che verità ed opinione coincidono, poiché appunto le opinioni esistono nella stessa misura in cui esistono le persone che le sostengono, anche la verità sarà costretta a subire lo stesso destino: più gente pensa una certa cosa, più essa è vera. Platone non nega, in altre parole, che la verità sia sempre verità per qualcuno, cioè che si manifesti attraverso un'opinione (abbiamo già visto sopra dei passi che confermano questa posizione). Egli intende però affermare, pur all'interno di questo limite, la possibilità del confronto fra le opinioni, volto a distinguere quelle vere da quelle che non lo sono.

Per Platone deve essere altresì possibile organizzare un dialogo che muova verso una *ὁμολογία* non ancora raggiunta, verso un'opinione che nessuno ha ancora sostenuto. Ebbene, entrambe queste possibilità sono incompatibili con la tesi protagorea secondo cui ogni opinione è vera. Se ci atteniamo al motto di Protagora, dobbiamo semplicemente prendere per buone tutte le opinioni che ci sono (o almeno attenerci a quelle più diffuse), poiché non esistono mezzi né modi per giudicarle, ed eventualmente per sostituirle con altre migliori. L'ipotesi che la verità non esista per nessuno perché non sono ancora state trovate opinioni conformi al vero (*Theaet.* 170e7-171a1) non ha per Platone nulla di scandaloso. Lo scandalo inizia quando si dice che tutte le opinioni sono equivalenti, perché su questa base la verità non può più essere trovata: parlare di opinioni conformi al vero ha significato, in effetti, solo se ne esistono altre che non sono conformi. Quello che per Platone si tratta di fare non è, in conclusione, cercare di raggiungere delle verità che esistano indipendentemente

dall'opinione (cioè indipendenti da qualunque ὁμολογία), ma cercare di distinguere le opinioni/ὁμολογίαι che dicono il vero da quelle che non lo dicono¹⁵, ed eventualmente trovare delle opinioni nuove (delle nuove ὁμολογίαι), nel caso che nessuna di quelle correnti regga all'analisi (tale, sia detto per inciso, è la persuasione che storicamente ha spinto Platone a filosofare). Questo significa che la verità si manifesta nella ὁμολογία, e che tuttavia l'esistenza della ὁμολογία, dell'assenso che forma l'opinione, non è criterio sufficiente per stabilire la verità di ciò su cui vi è ὁμολογία. Quale sia poi questo criterio, abbiamo cercato di dirlo commentando il *Fedro* e la *VII Lettera*. Esso consiste non già in un'inverificabile corrispondenza con una realtà ideale all'uomo oggettivamente ignota (si intende nella sua condizione mortale); ma nella maggiore o minore fecondità euristica, nella maggiore o minore capacità di persuadere, di rispondere in modo sufficiente alle domande.

2. Platone e la sofistica: la difficoltà della comunicazione

Il motivo evocato nel paragrafo precedente costituisce, almeno sotto un certo profilo, la matrice ultima di ben noti principi socratico-platonici, come il metodo maieutico e la reminiscenza. Per quale motivo, in effetti, la vera conoscenza è per Platone la conoscenza che viene sviluppata, suscitata nell'animo del discente? Ovvero, all'opposto, perché egli scarta l'insegnamento puramente informativo ed estrinseco?¹⁶ A ben guardare non dovrebbe esservi, tra i due metodi, nessuna differenza veramente essenziale. Se in effetti esistesse una dottrina vera (cioè *intrinsecamente* vera), dovrebbe essere indifferente il modo in cui tale dottrina viene conosciuta o trova spazio in una coscienza. L'accento, posto in questo caso sulla verità della dottrina,

¹⁵ Non sarà inutile ricordare, ancora una volta, che non si parla qui della retta opinione: la retta opinione è in effetti l'opinione che dice il vero in modo incompleto, mentre la conoscenza propriamente detta ha anche la capacità di giustificarsi, di rispondere alle domande, ecc. Cfr. *Resp.* 412e10-11.

¹⁶ È d'obbligo citare un celebre passo della *Repubblica* (518b sgg.): «L'educazione non è proprio come la definiscono taluni che ne fanno professione. Essi dicono che, essendo l'anima priva di scienza, sono loro che la istruiscono, come se in occhi ciechi ponessero la vista». Cfr. Friedländer 1954, p. 208.

farebbe passare del tutto in secondo piano il modo scelto per acquisirla. Certamente è possibile trovare numerose motivazioni parziali, esteriori, puramente metodologiche, che giustifichino la scelta per una educazione maieutica in rapporto a una educazione informativa. Su tali motivazioni hanno insistito numerosi interpreti antiesoterici, con lo scopo di spiegare la diffusa aporeticità degli scritti platonici senza ricorrere alle dottrine non scritte. Ma Platone non aveva anacronistiche simpatie né per l'educazione attiva né per il moderno e democratico rispetto dell'autonomia decisionale della persona. L'unico obiettivo che lo guidava era il raggiungimento della verità (con le conseguenze etico-politiche che conosciamo). Sotto questo profilo la maieutica si dimostra come l'unico possibile mezzo della comunicazione filosofica, per il buon motivo che ogni discorso trova il suo sigillo di verità solo nel momento in cui appare il consenso. Un insegnamento diretto, di conseguenza, non è soltanto, per Platone, un insegnamento peggiore: non è insegnamento affatto.

Abbiamo già visto all'opera questo principio in un passo del *Gorgia* (453de) in cui Socrate affermava la natura fondamentale persuasiva di tutte le arti (compresa la matematica). Forse noi non diremmo che un matematico, nell'atto di esporre una dimostrazione, stia facendo opera persuasiva; a noi sembra piuttosto che almeno una scienza come la matematica possieda una verità intrinseca e nulla abbia a che fare con la retorica. Ma una osservazione di questo genere rivela la confusione di due diversi problemi. La differenza fra scienze più o meno oggettive non ha nel discorso platonico alcun rilievo. Platone vuol dire, a livello più generale, che ogni passaggio di conoscenza è comunque mediato dalla persuasione, cioè dalla convinzione di chi riceve la conoscenza medesima: ecco perché è necessario l'uso della maieutica, della domanda e della convinzione parziale che si esprime nella risposta. L'inderogabilità del momento persuasivo, strutturale in qualsiasi tipo di comunicazione, esclude senza appello la possibilità di una comunicazione automatica e immediata (come il passaggio di oggetti da una mano all'altra, o il meccanico travasamento di un liquido in un recipiente). La comunicazione deve sempre tener conto dell'esigenza persuasiva, e degli ostacoli, spesso gravi, che essa produce.

Platone, come in questo studio abbiamo e avremo ancora occasione di dire, aveva considerato e studiato seriamente il problema dell'*elenchos*, vagliando con attenzione e senza pregiudizi tutti gli argo-

menti addotti dai sofisti, e in parte da Socrate stesso, contro il sapere stabile e certo. Egli è del tutto consapevole, in particolare, che l'opera dei sofisti ha demolito definitivamente la pretesa eleatica di un sapere-oggetto, monolitico e saldo nella sua incontrovertibile verità. Punti di riferimento essenziali, sotto questo profilo, sono naturalmente Protagora e Gorgia. È forse proprio nell'atto di controbattere la posizione protagorea che Platone ha colto l'ineludibilità del momento doxastico anche all'interno della verità. Se Protagora ha torto nell'appiattare la verità sull'opinione, ha però ragione almeno nel dire che le asserzioni non hanno una vita indipendente da chi le asserisce, da chi le afferma e sostiene perché né è convinto; e se ha torto nel dire che l'uomo è misura della verità delle cose, ha ragione almeno nel pretendere che la verità sia a misura dell'uomo. Un rapporto diverso, ma per certi versi analogo, si può istituire fra Platone e Gorgia. Nel momento in cui Platone ammette la vocazione retorica di tutte le arti, da un lato dà torto a Gorgia perché nega che la retorica sia un'arte a sé stante, dall'altro gli dà ragione, perché ammette che nessuna *technè* è vera *technè* senza persuasione, e dunque avvalora, implicitamente, il grande rilievo che Gorgia attribuiva alla retorica. Né questo basta. Alle spalle di tale ammissione vi è il motivo teorico comune della difficoltà della comunicazione. Basterebbe richiamare, in proposito, la celeberrima asserzione di Gorgia (82B3, § 84 DK):

Non dunque realtà esistente noi esprimiamo al nostro vicino, ma solo parola; che è altro dall'oggetto. Al modo stesso dunque che il visibile non può divenire udibile, e viceversa, così l'essere, in quanto è oggetto esterno a noi, non può diventar la nostra parola.

L'affinità con l'*excursus* della *VII Lettera* è evidente: i mezzi materiali con cui l'oggetto viene indicato e comunicato (i primi tre) non sono mai identici all'oggetto stesso (il 'quinto'). Per quanto strano possa sembrare, nella polemica tra Gorgia ed Antistene riguardo la capacità definitoria del *logos*¹⁷, Platone sta piuttosto con il primo che con il secondo¹⁸. Mentre però Gorgia sottolinea soltanto la differenza tra le parole e i pensieri da un lato, e le cose dall'altro, Platone riallaccia questa prospettiva in parte alla *doxa* protagorea e in parte, o

¹⁷ Cfr. Brancacci 1990, p. 209.

¹⁸ Su queste affinità tra Platone e Gorgia cfr. Casertano 1993, pp. 396 sgg.

meglio soprattutto, alla scoperta socratica dell'anima, che di quella *doxa* è il soggetto. Questo passaggio è del tutto ignorato da Gorgia, il quale pensava l'azione della parola nei termini materiali, medico-fisiologici, con cui un farmaco agisce su un corpo. In questo quadro la retorica ha la stessa natura dell'inganno, della seduzione narcotica, mentre non vi è spazio per l'attiva soggettività dell'individuo, per le sue spontanee e consapevoli risposte agli stimoli. Per Gorgia le difficoltà della comunicazione trasformano la parola in un reagente chimico, nella causa puramente meccanica in grado di suscitare sempre nuovi e diversi stati emotivi. Per Platone la difficoltà della comunicazione rimanda invece alla singolarità delle anime, la quale a sua volta esclude la riduzione dell'uomo alle sue emozioni, e pone il problema di trovare modi di discorso attraverso i quali le anime possano intendersi. Così la retorica, via d'uscita obbligata di una comunicazione che non dispone dell'evidenza, diviene psicagogia, cioè quel sapere che ha come compito quello di stimolare nell'anima spontanee reazioni.

Come è possibile, si chiede Platone nel *Menone*, acquisire la conoscenza? Se la conoscenza fosse un oggetto sarebbe lecito acquistarla presso un rivenditore, per esempio un libraio, e così farla propria senza molta fatica¹⁹. Ma dal momento che la conoscenza implica un consenso – un consenso che non è un oggetto e che non è in vendita – il problema diventa straordinariamente complesso. Platone in effetti aveva riflettuto con grande impegno e serietà sul paradosso, sfruttato banalmente dagli eristi, che si cela dietro la definizione della conoscenza²⁰. Colui che impara, domandano Eutidemo e Dionisodoro al giovane Clinia, è colui che sa o colui che non sa? Il paradosso ora evocato dipende dalla natura dinamica e sfuggente della conoscenza, dalla difficoltà di capire in che cosa consista il passaggio dal non sapere al sapere. Platone risolve il problema dicendo che colui che impara in un

¹⁹ Quanto questo sia antiplatonico hanno affermato con decisione, fra gli altri, Friedländer (1954, p. 220) e von Fritz (1967, p. 268). Quest'ultimo, in particolare, ha rilevato non senza ragione che l'interpretazione esoterica implica in qualche modo un atteggiamento di tal genere.

²⁰ Che Platone abbia preso sul serio il paradosso eristico, costituisce, come è noto, l'opinione prevalente presso i critici moderni. Su questo problema si veda il recentissimo dibattito sulla «Revue philosophique de la France et de l'étranger»: Scott 1991; O'Brien 1991; Canto-Sperber 1991.

certo senso sa quello che sta per apprendere e in un certo senso non lo sa. Lo sa, possiamo dire, perché già lo possiede, e non lo sa perché ancora non ne ha maturato la consapevolezza, non si è ancora sviluppata in lui la scintilla della persuasione che si accende nell'atto di riconoscere. Perciò è questa scintilla, ovvero l'attimo in cui nel proprio intimo si dice di sì, il *quid* misterioso che fa la differenza essenziale, che individua il passaggio fra l'ignoranza e il sapere. Da qui discende la dottrina della reminiscenza. La reminiscenza, si potrebbe dire, è la dottrina platonica della conoscenza che risulta da una considerazione generale del mondo estesa alla realtà ultrasensibile; mentre la persuasione è l'identico principio della reminiscenza ridotto al punto di vista puramente mondano. In altre parole: dal punto di vista mondano la conoscenza si sviluppa nell'atto in cui nascono il consenso e la persuasione; dal punto di vista oltremondano questo consenso e questa persuasione sono gli effetti del riconoscimento, dell'esperienza rammemorativa riferibile alla dimensione ideale. Ciò non toglie che anamnesi e persuasione siano due aspetti dello stesso problema. Platone ha ideato la teoria della reminiscenza proprio per dare un fondamento oggettivo a quell'atto di riconoscimento e di persuasione che costituisce, nell'esperienzamondana, il segno distintivo ed essenziale della comparsa del vero²¹.

È interessante notare che la centralità in Platone del nesso verità-persuasione, di cui ora abbiamo parlato, era stata intuita anche da un tenace sostenitore della prospettiva 'esoterica' come Gaiser:

Die mittels der Dialektik zuletzt erreichbare unmittelbar einleuchtende Einsicht, die dem Erkennenden 'das Ganze Sein' zu voller Evidenz bringt, ist zwar durchaus in Sätzen formulierbar, der aber sie ist auf diese Weise nicht einfach mitteilbar: sie läßt sich, wie sie nur durch die vorbereitenden Logoi der Dialektik erreicht werden kann, auch mit Logoi darstellen, aber so nicht als wahre erweisen²².

²¹ Si è visto (*supra*, pp. 61-62, n. 16) che molti autori ritengono che la reminiscenza perda via via importanza nel pensiero di Platone fino a sparire, finendo così per non riconoscere, o per minimizzare, la presenza della reminiscenza nel *Fedro*. Alla luce di quanto si è detto il problema si risolve facilmente. Se è vero che la reminiscenza è legata al tema della persuasione, essa compare evidentemente solo quando Platone ha interesse, come nel *Fedro*, a mettere in luce questo motivo. Poiché i dialoghi dialettici non tematizzano che di sfuggita il problema della persuasione, non vi è alcuna ragione per descrivere la conoscenza in questi termini.

²² Gaiser 1987, p. 86.

Gaiser dimostra dunque di aver compreso che i *logoi*, cioè le parole e i discorsi, possono sì formulare materialmente il vero, ma non hanno il potere di mostrare come effettivamente 'vero' il contenuto che esprimono. Inutile aggiungere che una corretta valutazione di questo motivo è sufficiente per spiegare il mistero di tutte le reticenze platoniche senza chiamare in causa il paradigma esoterico.

3. *Qual è la vera natura del sapere filosofico?*

Ci si potrebbe chiedere, a chiusura di questo discorso, fin dove arrivino per Platone le difficoltà della conoscenza e della comunicazione. Già abbiamo visto nei capitoli precedenti che anche in Platone vi è una asimmetria, se è lecito usare termini aristotelici, fra ciò che è più evidente per noi e ciò che è più evidente in sé. Se da un punto di vista rigoroso la realtà sensibile si sottrae alla conoscenza vera perché è eternamente instabile, da un punto di vista più generale (ovvero considerando l'uomo nei limiti della sua condizione mondana e diveniente) può essere appresa e mostrata con facilità, potendosi appoggiare all'evidenza dell'ostensione. L'opposto si deve dire invece della realtà concettuale, che pur essendo stabile e sempre identica a sé, non può essere oggettivamente vista e dichiarata senza mediazioni, cosicché presta naturalmente il fianco a dispute infinite. C'è dunque motivo di ritenere che la difficoltà ora evocata riguardi essenzialmente la conoscenza di tipo concettuale, a partire da una idea semplice come quella del cerchio fino alle definizioni via via sempre più complesse.

Nella *VII Lettera* (341c) Platone afferma però che la sua scienza non è assolutamente comunicabile come le altre conoscenze (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα), indicando in tal modo una differenza tra diversi tipi di μάθημα, quale più e quale meno comunicabile. Notiamo anzitutto che nella frase sopra riportata si nasconde un'ambiguità difficile da sciogliere. Platone può voler dire, in effetti, o che la sua scienza non è comunicabile, mentre le altre lo sono, oppure che la sua scienza è comunicabile, ma non allo stesso modo in cui lo sono le altre. Graeser²³, che ha analizzato a fondo questo problema,

²³ Graeser 1989, pp. 6-7. Cfr anche Gundert 1968 (2), pp. 105-106.

ritiene che la prima traduzione sia favorita dalla grammatica, mentre la seconda sia preferibile alla luce della logica. Propongo per il momento di lasciare questo problema in sospeso e di concentrarci anzitutto su ciò che la frase, comunque la si voglia intendere, senza alcun dubbio dice: cioè che esistono dei μαθήματα comunicabili in una maniera, si può supporre, relativamente facile. Ebbene, di quali μαθήματα si tratta?

Possiamo escludere subito che tale espressione riguardi la percezione empirico-sensibile: il termine μάθημα sarebbe, dal punto di vista platonico, del tutto inappropriato. Ma non può nemmeno trattarsi di scienze che abbiano a che fare, a qualsiasi livello, con delle conoscenze puramente concettuali. Sappiamo infatti che per Platone risultava difficile definire in modo inequivoco anche un semplice oggetto come il cerchio. L'ipotesi che intendo formulare è che Platone abbia qui di mira la conoscenza tecnica, intesa in modo specifico. Nella tecnica si manifesta il momento applicativo della forma, la compresenza di unità e molteplicità che si sintetizzano nel prodotto dell'artigiano. La tecnica, in altre parole, è un tipo di 'conoscenza' che ha a che fare con strutture di tipo concettuale ed universale, ma che non ha per suo oggetto l'universale in quanto tale. Essa è in grado di rendere ragione (λόγον διδόναι) proprio perché rappresenta la sintesi di unità e molteplicità, e può sempre risalire dalla particolare molteplicità degli oggetti all'unità universale della forma. Così l'artigiano che costruisce una ruota è colui che sa adattare la forma del cerchio alla materia idonea, e che, forte di questa competenza, può insegnare ad un altro senza alcuna fatica la sua medesima arte. Le idee o forme, insomma, esercitano un ruolo essenziale nello sviluppo delle tecniche. È del resto una opinione diffusa fra gli studiosi (basti qui fare i nomi di P. Friedländer, H. Arendt, M. Isnardi Parente) che vi sia uno stretto legame fra le dottrine platoniche e aristoteliche della forma e la considerazione dell'attività tecnica, del lavoro demiurgico di chi costruisce qualche cosa a partire da una certa idea interiore.

Se la tecnica entra in gioco nel momento in cui l'universale è messo in rapporto con il particolare, cioè allorché il molteplice e l'uno si uniscono, è chiaro che la conoscenza dell'universale in se stesso, ovvero dell'unità in generale non mescolata con il molteplice, non è più una semplice questione di tecnica. O almeno bisogna aggiungere alla tecnica, intesa come pura attività analitico-sintetica di mettere in

rapporto uno e molti, qualche altra caratteristica²⁴. La tecnica, in un certo senso, rinvia necessariamente all'universale che ne è il fondamento (e che sta alla base della sua capacità di rendere ragione), ma non offre alcuno strumento adatto per cogliere quell'universale in sé e per sé. Io posso ad esempio spiegare con molta facilità, se dispongo di una adeguata competenza tecnica, come si può costruire una ruota. Molto più difficile è dimostrare che questa mia competenza implica il fatto che io già conosca la natura concettuale del cerchio. In effetti non ho modo di provare questa mia conoscenza in maniera diretta, perché l'idea o forma del cerchio non è ostensibile a nessun tipo di percezione.

Questa aporia fa sì che nell'ambito della conoscenza concettuale o filosofica vengano sempre sollevate infinite obiezioni e spiega come mai la comunicazione e l'insegnamento siano così difficili. Platone ben sapeva che la posizione ordinaria circa gli universali è quella di Antistene, che vedeva il cavallo ma non la cavallinità. Contro questo tipo di obiezioni egli non ha difese immediatamente efficaci, perché non ha a disposizione nessuna cavallinità da far vedere ad Antistene (né agli occhi del corpo, né ad ipotetici occhi della mente, con buona pace dell'aneddotica); può solo cercare di convincere il suo avversario, attraverso un più o meno lungo lavoro di confutazione e di persuasione, che egli non potrebbe vedere un cavallo se non ci fosse l'idea della cavallinità. Ma questo lavoro è opera della dialettica/retorica, cioè di quella tecnica che considera la retorica come sua parte integrante, non della tecnica propriamente detta. Possiamo allora comprendere che cosa intenda Platone quando scrive che la sua scienza non può essere comunicata come le altre. A ben guardare non è di alcuna efficacia distinguere due possibili significati di questa frase. Platone dice in effetti che la sua scienza non può essere affatto comunicata, se per comunicazione si intende l'ostensione di tipo tecnico, capace di mostrare in modo chiaro e scientifico determinate relazioni fra uno e molteplice. Ma dice anche che può essere comunicata in altro modo, se la preparazione retorica, il lungo lavoro di sfregamento che serve a stimolare l'insorgere improvviso della scintilla, può essere detto anch'esso una forma di comunicazione²⁵. L'esperienza del

²⁴ Cfr., *contra*, Wieland (1982, pp. 224 sgg.), che sceglie come modello per il sapere filosofico 'non proposizionale' di Platone proprio il sapere tecnico-pratico.

²⁵ L'ambigua condizione della scienza platonica, che in un senso può essere co-

logos tecnico implica per Platone l'esistenza di principi universali che di questo *logos* sono l'unica giustificazione possibile. Questa asserzione suscita però il problema, che gli americani chiamerebbero metafilosofico (ma che per la prima volta è stato concettualmente definito da Aristotele²⁶), di capire con quale mezzo si arrivi alla determinazione di tali principi. Qualcuno intende che si tratti di un mezzo extralogico, noetico o mistico a seconda delle particolari preferenze. In realtà si tratta ancora del *logos*, il quale, quando muove alla determinazione dei principi, cessa di essere puramente tecnico e diviene, nella sua sostanza, retorico.

La chiave per capire il pensiero di Platone sembra dunque consistere, in prima istanza, nel divario fra un ideale della filosofia come sapere tecnico, capace di rendere ragione di sé, e comunicabile attraverso l'insegnamento, e la constatazione che tale è appunto il sapere tecnico, non il sapere filosofico; e in seconda istanza nei mezzi che Platone mette in opera per superare tale divario, ovvero per integrare a un più elevato livello la tecnica logico-filosofica. Questo stato di cose è il motivo che spiega gli aspetti antiilluministici indubbiamente presenti nel pensiero platonico. Su di esso ha insistito con particolare acume, in un penetrante articolo di molti anni fa, H. Gundert²⁷: Platone polemizza con ogni tipo di sapere 'ridotto a tecnica' (sulla maniera della meschina tecnica retorica ridicolizzata nel *Fedro*), e facilmente disponibile come un oggetto qualsiasi. Eppure questo non deve far dimenticare che proprio il sapere tecnico funge da modello, nei dialoghi giovanili, di un sapere effettivo, capace di precisare gli oggetti di cui parla e di renderne accuratamente ragione. Né sarebbe

municata e in un altro no, non può essere risolta in termini quantitativi. Non è vero che può essere comunicata solo fino a un certo punto, cioè in modo insufficiente (Ferber 1991, pp. 35-36); è vero invece che sotto un certo profilo può essere comunicata per intero, sotto un altro non può essere comunicata per niente.

²⁶ Per l'origine del termine cfr. Griswold 1988, pp. 144-145 e p. 286, n. 1. L'attenzione che oggi si dedica a questo problema è dovuta soprattutto a un ormai celebre saggio di Rorty (1967). Tradotto in termini 'europei', si tratta del problema del fondamento, cioè di sapere con quale *logos* (o, in termini più moderni, con quale linguaggio) sia possibile fondare il *logos*, o se il *logos*-linguaggio in cui abitiamo sia intrascendibile, e dunque occorra limitarsi alla conversazione (che è poi la soluzione di Rorty e di Derrida). La menzione di Aristotele si riferisce al fatto che per primo lo Stagirita ha affrontato la questione di come stabilire i fondamenti della scienza senza incorrere nel circolo vizioso di presupporre il *demonstrandum*.

²⁷ Gundert 1949.

corretto ridurre questa apparente contraddizione, come ha tentato di fare in anni recenti Irwin, ascrivendo la «craft-analogy» a un residuo socratico che viene poi superato²⁸. Ciò sia per il motivo generico, di cui già ampiamente abbiamo detto, che il Socrate di Platone è pur sempre e solo il Socrate di Platone, sia per il motivo più specifico che la *techne*, come abbiamo visto, gioca un ruolo importante per definire la filosofia/dialettica anche nel *Fedro*, dove i motivi antiilluministici sono più evidenti che altrove.

Questa apparente contraddizione deve essere spiegata, invece, con riferimento al motivo anzidetto. Il sapere tecnico nei dialoghi giovanili funge da modello per la conoscenza effettiva, e quindi risulta in quest'ambito contrapposto al sapere puramente persuasivo, alla retorica in senso debole, agli strumenti sub-razionali della pazzia, dell'ispirazione, dell'entusiasmo, della poesia e dell'eros. Ma quando la filosofia tocca veramente la natura dei principi, allora il sapere tecnico non è più sufficiente, e Platone si trova costretto a rivalutare, cambiandone completamente il significato, quegli aspetti dell'esperienza umana che, se prima rappresentavano un sapere non sufficientemente razionale, ora rappresentano il prolungamento retorico del *logos* al di là dei vincoli impostigli dalla «craft-analogy». Questa operazione è messa in opera soprattutto nel *Fedro*, dove la filosofia in un certo senso si sposa con la retorica e con l'ispirato entusiasmo offerto dall'eros e dalla poesia: non si tratta più di seduzioni infrarazionali, ma piuttosto dei mezzi più adatti per condurre il *logos* fino ai margini più elevati del suo cammino.

²⁸ Irwin 1977.

1. *La difficile definizione del secondo principio*

Abbiamo lungamente parlato di persuasione. Abbiamo detto, tra le altre cose, che questa persuasione si riferisce a quella verità di fondo che è già compresa, in un certo senso, nella domanda socratica: l'esperienza della molteplicità non giunge ad esaurire il campo dell'essere e della conoscenza, ma rimanda al di là di se stessa, verso un'unità trascendente. Il motivo ora illustrato riveste un'importanza cruciale, perché apre il dialogo di Platone alle integrazioni contenute nella tradizione orale. Perciò, in vista di una corretta valutazione di tale problema, è essenziale comprendere con precisione la struttura del rapporto fra uno e molteplice nella filosofia di Platone. Solo alla luce di questa indagine è ragionevolmente possibile dire se una conoscenza specifica della tradizione indiretta sia veramente indispensabile per comprendere la posizione teorica del filosofo ateniese.

Prima di affrontare l'analisi è utile anticiparne le conclusioni, per eliminare un insidioso equivoco che minerebbe la coerenza del discorso. Il risultato cui perviene questo capitolo conferma quella sostanziale deontologizzazione della dottrina platonica dei principi (uno e diade, idee, numeri, ecc.) che già molti studiosi, con diversi scopi e obiettivi, hanno ritenuto necessaria. Questo però non significa, a mio avviso, che la filosofia platonica debba essere spogliata delle sue valenze metafisiche. La tesi da cui prendiamo le mosse è che i principi esistono, per Platone, al di là dell'esperienza sensibile e che, qualunque cosa questa separazione significhi (si tratti, cioè, di una teoria che deve essere presa alla lettera o di una pura metafora), essa implica come minimo che i principi trascendenti non si offrano come oggetti di conoscenza mondana (così come invece si offre, ad esempio,

il motore immobile di Aristotele, del quale lo Stagirita ritiene di conoscere vari attributi¹). Perciò, parlando di ridurre l'interpretazione ontologica dei principi platonici, non si vuole in alcun modo pregiudicare una possibile dimensione metafisica, ma solo escludere che tale dimensione, vuoi nella forma tradizionale della dottrina delle idee, vuoi secondo le complesse formulazioni delle dottrine non scritte, costituisca un realistico oggetto di conoscenza per l'uomo nella sua condizione terrena.

Nel suo *Platons ungeschriebene Dialektik* Gadamer², richiamandosi a una tesi che aveva già avanzato nel libro giovanile sull'etica dialettica di Platone, individua il nucleo centrale della dialettica platonica nella mescolanza, cioè nel dimostrare che e a quali condizioni l'uno è il molteplice. Egli interpreta in questa chiave anche la seconda parte del *Parmenide*. Questa tesi viene ripresa anche in *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*, dove si legge³:

Da Aristotele e soprattutto dalle posteriori esposizioni concettuali sembra si possa dedurre che il bene deve essere designato come l'uno per eccellenza, e l'uno come bene. Ciò non rappresenta una seria contrapposizione alle enunciazioni dei dialoghi. Quest' «uno», infatti, non è certamente l'Uno di Plotino, che costituisce l'unico essente e il «super essente», ma ciò che di volta in volta aiuta una molteplicità a raggiungere l'unità di fondo.

Questa frase ci permette di mettere a fuoco con precisione il problema che ci interessa: la dualità dei principi trasmessa dalle dottrine non scritte costituisce la positiva aggiunta di un contenuto (un contenuto indispensabile per capire Platone), o non rappresenta piuttosto un particolare modo di esplicitare e chiarire contenuti già di per sé esposti nei dialoghi? In essa, in altre parole, si trovano materializzati dei principi ontologici di cui i dialoghi per natura non possono o non devono parlare, oppure si devono riconoscere unicamente dei modi diversi, promossi dall'esigenza retorica che abbiamo visto precedentemente, di dire quelle medesime cose che compaiono in altra forma nel testo scritto?

¹ Concordo con Berti nel ritenere che del motore immobile si può sapere che cos'è (1983 (2), p. 451) senza pervenire alla definizione vera e propria (1993, p. 25).

² Gadamer 1968 (2).

³ Gadamer 1978, p. 170.

L'autore che con più decisione si è pronunciato contro quest'ipotesi e dunque in favore di un'interpretazione ontologico-metafisica (potenzialmente neoplatonica) della dottrina dei principi è senza dubbio Krämer⁴. Ho già detto quale sia a mio avviso la debolezza intrinseca della sua tesi. Per fondare compiutamente la predilezione filosofica delle dottrine non scritte occorrerebbe motivare in termini di contenuto i riferimenti di Platone all'oralità. Ma tali riferimenti sembrano dipendere piuttosto da motivazioni retoriche inerenti alla difficoltà di trasmettere il vero. La differente prospettiva seguita da Krämer influisce direttamente sulla sua concezione dei principi, e la curva in una direzione ermeneutica che a me non pare corretta. Secondo lo studioso tedesco l'uno e il molteplice sono due principi costitutivi della realtà, collocabili neoplatonicamente al di fuori dell'essere⁵:

sono *anteriori* all'essere, e, quindi, l'unità come principio di determinazione è *al di sopra* dell'essere, il principio materiale indeterminato come non-essere è piuttosto *al di sotto* dell'essere.

Nei confronti di questa tesi sono state sollevate varie obiezioni, perché essa sembra implicare un fondamentale dualismo nella filosofia di Platone⁶. Il problema emerge con tutta chiarezza in un articolo dello stesso Krämer di poco precedente il suo 'Platone italiano'⁷. In questo studio egli schematizza la metafisica platonica secondo quattro livelli ascendenti, di cui gli «überseienden Prinzipien» occupano il più alto⁸. Dove si trova, in questo quadro, il secondo principio, ovvero la dualità indeterminata? È forse compresa in questi «überseienden Prinzipien»? Apparentemente no, perché poche pagine prima lo stesso Krämer aveva definito «das unbestimmte Materialprinzip als Nichtseiendes eher unterseiend»⁹. Ma nemmeno questo «unterseiend» rappresenta un punto di arrivo univoco e

⁴ Cfr. Isnardi Parente 1989 (2), p. 15, n. 3; p. 17 e n. 5 e Vegetti 1991.

⁵ Krämer 1982 (2), p. 156. Krämer ha anche sostenuto che i principi sono generi supremi (pp. 165 sgg.). Contro Krämer, e contro la ripresa di questa tesi in Reale, cfr. Isnardi Parente 1989 (2) pp. 15-17.

⁶ Si veda la discussione di questo problema in de Vogel 1986, pp. 247-316.

⁷ Krämer 1981.

⁸ Ivi, pp. 13-14. Cfr. anche Krämer 1969, p. 15.

⁹ Krämer 1981, p. 10.

chiaro. In effetti scrive ancora lo studioso¹⁰:

Die Zweiheit des Groß-und-Kleinen liegt zwar allen Stufen als Materialprinzip zugrunde, aber ohne daß ihre Differenzierung weiter begründet wird; das kategoriale Novum der einzelnen Stylen bleibt daher unerklärt.

Sembra da qui potersi dedurre che il «Materialprinzip» non sta né «über» né «unter», bensì «liegt [...] allen Stufen [...] zugrunde». Sembra, come minimo, che la situazione sia piuttosto confusa¹¹. Non senza ragione Reale ha però richiamato recentemente l'attenzione su un importante passo del 'Platone italiano', in cui Krämer scrive¹²:

all'Uno-Bene risulta contrapposto un principio opposto della molteplicità (principio della moltiplicazione e della graduazione) ugualmente originario, non, però, paritetico e non di uguale rango.

Questa precisazione, peraltro, non sembra conclusiva. Non solo l'asimmetria di piani fra i due principi, che emerge da questo passo, rimane fondamentalmente indeterminata, ma sembra anche in contrasto con l'asserzione trascritta sopra, secondo cui la molteplicità si collocherebbe al di sotto dell'essere. In questo caso non avremmo in effetti un'asimmetria di piani, ma un'opposizione ai due estremi: all'uno-bene come principio ultimo non potrebbe che opporsi, alla luce di questo schema, il suo antiprincipio, ovvero la molteplicità-male (assimilabile in qualche maniera a quel particolare non essere che è la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ¹³). Ma in questo modo occorrerebbe poi rifiutare un altro modulo 'neoplatonico' indubbiamente presente (questo sì) nella filosofia

¹⁰ Ivi, p. 14.

¹¹ Cfr. anche Berti 1983 (1), p. 319: Krämer, pur sostenendo che Aristotele e Platone hanno la stessa concezione dei principi, ammette che per Platone si tratti di contraddittori, contro la tesi esplicita di Aristotele, secondo cui sarebbero dei contrari, o addirittura dei correlativi.

¹² Krämer 1982 (2), p. 154 (cfr. Reale in de Vogel 1986, p. 21).

¹³ Cfr. anche Gaiser 1980 (1), p. 66: «Platone ha identificato il Bene con l' 'Uno' e ha indicato nella 'Diade indeterminata' il suo principio opposto». Sappiamo da Plutarco (*de procr. an.* 1015d = fr. 49 Wehrli) che già Eudemo aveva accusato Platone di aver posto la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ da un lato come principio buono (definendola madre e nutrice), dall'altro come causa del male: cfr. Isnardi Parente 1989 (2), p. 58. La difficoltà insita in una posizione di questo genere consiste nel dover ammettere che il

di Platone; cioè la coincidenza dei trascendentali. In effetti sarebbe difficile sottrarre l'interpretazione ad esiti di tipo manicheo, che comportano per forza di cose la dissociazione della dimensione ontognoseologica da quella assiologica.

La difficoltà di accettare questa tesi era stata rilevata, come è noto, già da Speusippo. Secondo la testimonianza di Aristotele, egli riteneva assurdo che il principio opposto al bene fosse il molteplice, proprio perché in questo caso il molteplice medesimo veniva a identificarsi con il male¹⁴. L'esito ora evocato non sembra invece creare grande imbarazzo allo studioso di Tubinga. Nel suo *Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* egli sostiene che Platone, non diversamente da Zenone, ha contrapposto l'uno ai molti. La differenza consisterebbe piuttosto nel fatto che mentre per Zenone l'essere sta dalla parte dell'uno, per Platone l'essere sta dalla parte dei molti: l'uno, di conseguenza, non può che stare al di sopra dell'essere¹⁵. Nella prima parte dell'articolo Krämer aveva mostrato, altresì, la concordanza di questo motivo con l'espressione della *Repubblica* ripresa nel titolo dell'articolo medesimo; espressione che viene riferita, come è noto, al bene. Lo stesso studioso, del resto, elimina ogni dubbio in proposito laddove scrive che il bene non è intermedio fra i due principi, ma deve essere ascritto solamente all'uno¹⁶. Infatti l'uno, in quanto ordine, misura, distinzione¹⁷, ecc., agisce all'interno della dualità indeterminata che forma il principio

male è in un certo senso principio. Ipotesi contro la quale Simplicio (*in Arist. Phys.* 151, 6-19) manifesta apertamente la propria insoddisfazione: egli trova plausibile che per Platone l'Uno e la Diade indefinita siano principi di tutte le cose, ma non riesce a capire come possa la materia (ovvero la dualità/male), essendo limitata al mondo sensibile, essere principio anche delle idee. Graeser (1974, pp. 71-87; p. 85) ha fatto notare in proposito che da questo passo di Simplicio, così come da altri paralleli in Porfirio, sarebbe logico ricavare conclusioni in sede di *Wirkungsgeschichte*: cosa che Krämer non fa mai, e che costringerebbe a sollevare gravi dubbi sull'identificazione operata dai tubinghesi del principio materiale (ὄλη) con l'ἄπειρον - τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.

¹⁴ Arist. *Metaph.* N 4, 1091b30 sgg. = fr. 64 Isnardi Parente. Speusippo denuncia la medesima difficoltà, a ben vedere, che abbiamo segnalato nella nota precedente in Simplicio, e che si ritrova, sia pure motivata con argomenti fisici, in Ermodoro (Simpl. *In Arist. Phys.*, 256, 31 sgg. = fr. 8 Isnardi Parente), e in Teofrasto (*Metaph.* 6).

¹⁵ Krämer 1969, p. 10.

¹⁶ Ivi, p. 21.

¹⁷ Krämer 1968, pp. 141-142.

opposto, individuando il *giusto* mezzo fra due estremi altrettanto *cattivi*¹⁸. Krämer, d'altra parte, è a questo proposito molto esplicito: scrive infatti che «das Gegenprinzip [*sc.* la dualità indeterminata] als Prinzip des Schlechtes charakterisiert ist»¹⁹.

Le affermazioni ora riportate sembrano tuttavia contrastare con quanto Krämer aveva scritto in un lavoro precedente, dove aveva definito il *Gegenprinzip* come «mittelbar konstituierend für Seiendes, Wahres und Werthafes»²⁰. Krämer, insomma, non sembra aver trovato un modo soddisfacente per definire il *Gegenprinzip*: non si capisce, in particolare, se esso sia il principio del male ovvero un principio che prende parte, sia pure in forma mediata, alla costituzione dell'essere, del vero e del valore. Né d'altra parte sembra facile conciliare le due descrizioni. Questa difficoltà è la spia evidente di una difficoltà più generale, strettamente collegata alla prospettiva ermeneutica scelta da Krämer: la difficoltà di conciliare l'onto-gnoseologia con l'assiologia. E dire che questo accordo è attribuito dallo stesso studioso alla filosofia di Platone quasi come un dato implicito che non richiede nemmeno di essere dimostrato:

für Platon das Problem der Vermittlung zwischen «Ontologie» und «Axiologie», Mathematik und Politik u. dgl. gar nicht stellte, da es sozusagen im voraus gelöst war. Nicht die Vermittlung zwischen «Sein» und «Wert» hatte darum die Prinzipientheorie zu leisten, sondern lediglich die Isomorphie bereichsspezifischer Seinsstrukturen explizit zu machen und deren verbleibende Differenzen zu überbrücken²¹.

2. *L'uso di concetti aristotelici per spiegare la filosofia di Platone*

Il problema ora emerso può essere risolto, io credo, attraverso un accorto esame della natura dei principi in Platone. Supponiamo, per cominciare, che Platone abbia effettivamente sostenuto una specie di dottrina dei principi 'allargata' di cui la teoria delle idee costituisce

¹⁸ Cfr. Krämer 1981, p. 11.

¹⁹ Ivi, pp. 11-12.

²⁰ Krämer 1980, p. 27. Sul principio materiale si veda anche Krämer 1968, pp. 142-143, n. 122.

²¹ Krämer 1981, pp. 9-10.

un particolare aspetto. Partendo da qui è possibile interrogarsi sulla natura di questi principi, e chiedersi se si tratti di principi meramente funzionali²², se siano enti provvisti di una loro particolare consistenza ontologica, o se sia necessario ricorrere a una terza soluzione. Il dibattito che si è acceso in quest'ultimo secolo intorno alla filosofia platonica ha di volta in volta privilegiato la prima o la seconda tesi. Da esse si sono sviluppate, rispettivamente, l'interpretazione immanentistica della filosofia di Platone (ad esempio nella scuola di Natorp²³) e l'interpretazione metafisica: quest'ultima, in particolare, sta al centro delle ricerche dei tubinghesi, e muove alla ricostruzione di un Platone eminentemente metafisico contro quello che Szlezák ha chiamato il *Plato dimidiatus* degli anni Cinquanta²⁴. Le considerazioni che seguono hanno l'intento di suggerire una terza soluzione²⁵. Per fare questo bisogna sollevare, ancora una volta, il problema dell'attendibilità della testimonianza aristotelica. In questa sede mi limiterò, tuttavia, a mettere in luce alcuni aspetti di carattere metodologico, sperando che sia possibile partire da un punto di vista più fecondo di quello di chi si propone come obiettivo principale di stabilire se Aristotele abbia o non abbia detto il vero.

È opinione di Aristotele che la forma non possieda uno spessore ontologico, e dunque non possa fungere da causa efficiente. Anzi, è questa in fondo l'obiezione di più ampio respiro che lo Stagirita ha opposto al pensiero del suo maestro. Perciò anche la distinzione fra principi ontologici e principi funzionali risale, concettualmente parlando, allo stesso Aristotele. Dunque sarebbe per lo meno incauto vederla già all'opera nella filosofia di Platone. Ciò significa che una interpretazione funzionale dei principi in Platone non preclude in linea di massima la loro natura causale e determinante, e che anzi in Platone le due dimensioni non possono che risultare intimamente fuse e connesse. Se così non fosse, in effetti, non avrebbe alcun senso l'obiezione di Aristotele, la quale si regge appunto sull'idea che

²² Cfr. Krämer 1969, p. 19.

²³ Sul Platone di Natorp e sulle più recenti possibili diramazioni si veda ora Vegetti 1993 (1), pp. 213-214 e n. 3.

²⁴ Szlezák 1988 (2), p. 392.

²⁵ Wieland, anch'egli impegnato come altri nell'opera di sottrarre la concezione platonica delle idee alle deformazioni oggettivistiche di Aristotele (1982, pp. 95-150), ha fatto acutamente osservare che se criticare Aristotele è molto facile, ben più difficile è proporre una alternativa concreta (p. 98).

Platone abbia confuso i principi in senso funzionale (le forme) con i principi in senso ontologico (determinati enti). Le critiche di Aristotele a Platone sono, in altre parole, delle critiche di carattere teoretico, e si fondano in gran parte sul fatto che Platone non ha individuato quella rete di distinzioni concettuali e categoriali che lo Stagirita riteneva necessarie, e preliminari ad ogni indagine. Perciò le vere informazioni che si possono ricavare dalle critiche di Aristotele a Platone (prescindiamo per il momento dalle 'dottrine non scritte') non riguardano tanto determinate asserzioni, comprensibili solo all'interno della strumentazione aristotelica, ma lo stato di indistinzione originaria che ha permesso ad Aristotele di interpretare Platone in quel modo. È sicuro che Platone non ha mai scritto né detto che gli universali sono sostanza (in senso aristotelico). Ma se Aristotele ha potuto dire che per Platone gli universali sono sostanza ciò significa che egli non ha trovato traccia, in Platone, di una dottrina in grado di distinguere ciò che per lui valeva come 'sostanza' da altre forme di predicazione. Ed anzi vi ha trovato delle asserzioni che, tradotte nei suoi termini, non potevano che voler dire, *a suo giudizio*, che l'universale è sostanza.

Un esempio indicativo di questo modo di procedere è offerto da *Metaph.* A 991a 1-2 (= M 1079a 31-33, dove Aristotele scrive che ciò che significa sostanza in questo mondo significa sostanza anche nel mondo delle idee. E a giustificazione di questa tesi soggiunge:

se così non fosse, che cosa potrebbe mai significare l'affermazione che l'unità del molteplice è qualcosa esistente oltre le cose sensibili?

Con questa domanda Aristotele²⁶ ammette che l'unica affermazione veramente platonica di cui dispone è l'invito a non considerare il molteplice come attributo unico della realtà (εἶναι [...] τι παρά ταῦτα [*sc.* le cose sensibili]), e ad accorgersi che esso implica invece l'unità che lo determina (τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν). E fa anche capire, o meglio dice chiaramente, che la sostanzialità dell'idea e dell'uno è *per lui* l'unico modo logico di intendere questo motivo.

²⁶ Il brano dimostra così, sia detto per inciso, che Aristotele intendeva le idee platoniche come figure del ἐν ἐπὶ πολλῶν. Sull'uso aristotelico di παρά e di ἐπὶ in rapporto alle idee platoniche, cfr. Leszl 1975, p. 108-109.

Né si tratta di un caso unico. In *Metaph.* B 1002b 25-30, in un contesto in cui si pone proprio il problema di stabilire se oltre le cose sensibili e gli enti intermedi esistano anche le idee, Aristotele scrive:

Infatti, se anche i sostenitori delle Idee non si spiegano bene, è questo, in fondo, che essi vogliono dire; ed essi devono necessariamente affermare l'esistenza delle Idee, in quanto ciascuna Idea è sostanza e non esiste accidentalmente.

Più in generale si può dire che Aristotele considera normalmente lecito attribuire ai suoi predecessori (in particolare a Platone o ai platonici) tesi che quegli autori non hanno mai esplicitamente sostenuto, ma che egli ricava per deduzione dall'esame delle loro dottrine. Né con questo egli credeva di ingannare nessuno: sia perché in qualche caso rende esplicito il suo metodo, sia perché, soprattutto, Aristotele non è testimone consapevole, né tantomeno sarebbe partecipe, anche se lo fosse, degli ideali di obiettività filologica correnti nel mondo moderno. Ma è chiaro che lo storico che voglia capire Platone tramite Aristotele deve tenere debito conto di questo stato di cose, e riaprire quelle opzioni che Aristotele, traendo le sue 'conseguenze necessarie', ha invece deliberatamente e responsabilmente chiuso²⁷. Perciò, nel caso che ci interessa, sarebbe del tutto azzardato definire i principi platonici come sostanze aristoteliche solo sulla base della testimonianza dello Stagirita. È evidente che la posizione platonica è sotto ogni profilo anteriore alle distinzioni ora evocate.

Se decidiamo di tener presente questa circostanza, è possibile raggiungere delle conclusioni molto interessanti. I tubinghesi hanno ritenuto necessario, io credo con ragione, ripristinare la valenza fondazionale della filosofia di Platone. Essi ritengono però anche che, per tenere ferma questa asserzione, sia necessario radicalizzare la dottrina platonica dei principi in senso ontologico ovvero ipostatico. Ma ciò non significa forse attribuire aprioristicamente alla filosofia di Platone le medesime caratteristiche presenti nella filosofia di Aristotele prima e in quella dei neoplatonici poi?²⁸

²⁷ Ciò che mi pare non faccia invece Berti 1977, ad es. pp. 105-106.

²⁸ Il passo di Aristotele su cui insiste in particolare Gaiser 1968 (1), p. 47, dove lo Stagirita dice che per i platonici le lunghezze derivano (ma in greco non vi è nessun verbo particolare: solo ἔκ) «dal corto e lungo (cioè da una specie di piccolo e

La singolarità di questa situazione è eloquentemente illustrata, a me pare, dall'atteggiamento che Enrico Berti ha assunto nei confronti della scuola di Tubinga²⁹. Lo studioso italiano, interessato per ragioni di carattere teoretico (che risalgono al suo maestro Marino Gentile) a salvare una determinata forma di metafisica, ha opposto ai tubinghesi la seguente obiezione. La metafisica platonica strutturalmente non può costituirsi come una metafisica fondazionale (ovvero una metafisica della trascendenza), perché si basa sul concetto di forma e non sul concetto di essere. Ma in questo argomento si nasconde in modo abbastanza evidente una *petitio principii*, cioè la supposizione a priori che l'universo filosofico-linguistico di Aristotele sia quello vero. Detto in altre parole: la metafisica fondazionale è la metafisica dell'essere e non quella della forma, perciò è quella di Aristotele e non quella di Platone. Questa *petitio principii* non è infrequente nelle indagini di Berti, e poiché risulta indicativa per capire anche l'atteggiamento dei tubinghesi, non sarà inutile esaminarla un po' più da vicino³⁰.

In un saggio dal titolo *Struttura e significato del Parmenide di Platone*³¹, Berti ha sostenuto, fra le altre, la tesi seguente. Nell'ultima parte del *Parmenide* Platone si sarebbe avvicinato di molto alle nozioni [aristoteliche] di soggetto e predicato. Tuttavia egli non avrebbe condotto questa scoperta fino alle sue estreme conseguenze, perché in tal caso sarebbe giunto ad interpretare anche il rapporto fra cose e idee in termini di soggetto e predicato (ciò che invece non accade, teste il *Timeo*). Sempre nello stesso studio Berti dimostra di riconoscere solo due modi di interpretare il rapporto molteplice-uno in Platone: o secondo il modello (per lui corretto) soggetto-predicato, oppure secondo il modello ('giustamente' criticato dallo Stagirita) della 'separazione'. Egli così scrive³²:

grande), la superficie dal largo e stretto e il corpo dall'alto e basso» (*Metaph.* A 992a10-13) difficilmente può essere messo in rapporto con la derivazione di matrice neoplatonica.

²⁹ Per una più accurata discussione su questo tema cfr. Trabattoni 1993 (1). Per la posizione di Berti si veda soprattutto 1964 (1); 1964 (2); 1974; 1983 (1); 1987 (2); 1989 (2); 1990; 1992 (1), pp. 254-260.

³⁰ Cfr. anche Trabattoni 1993 (2).

³¹ Berti 1971.

³² Ivi, p. 323.

Per mantenere fede al guadagno fatto nel *Parmenide* [*sc.* la distinzione tra soggetto e predicato], Platone non avrebbe dovuto concepire l'uno né come essenza né come sostanza, e anziché tentare di dedurre dall'uno i molti, avrebbe dovuto cercare nei molti la necessità dell'uno.

Questa maniera di interpretare il nodo teorico 'Aristotele *vs.* Platone' non documenta solo una esplicita (e perciò storiograficamente innocua) scelta di campo. Essa rivela anche il pericoloso tranello ermeneutico (nel senso di Gadamer) in cui Berti è incappato, quello di considerare irrilevante il fatto che i termini/concetti soggetto, predicato, separazione, essenza e sostanza, ecc. siano termini/concetti individuati ed isolati, per la prima volta, da Aristotele; termini e concetti, dunque, che Platone non aveva ancora circoscritto, e perciò non poteva usare. Solo alla luce di questo equivoco Berti può dire che l'uno di Platone, nel momento in cui non è predicato, diviene automaticamente sostanza (*tertium*, per Berti e per i tuinghesi, *non datur*). È del tutto ovvio, invece, che per Platone l'uno non può essere né predicato, né essenza né sostanza. Aristotele, infatti, trova necessario definire queste nozioni in maniera precisa proprio perché non le trova nella filosofia del suo antico maestro. Di conseguenza rimane perfettamente aperta e plausibile l'ipotesi che la relazione 'uno-molti', in Platone, si configuri in modi che sfuggono alla rigida alternativa imposta da Aristotele.

Sospinti dal medesimo equivoco ora visto in Berti³³, i tuinghesi riescono a leggere la dottrina platonica dei principi solo alla luce dell'ontologia aristotelica; perciò ritengono che tali principi siano rappresentabili solo come sostanze, certo assai particolari, ma indipendenti e oggettive. Essi, insomma, per difendere la metafisica di Platone (sia dalle critiche di Aristotele sia da quelle di Berti), finiscono semplicemente per dire che essa assomiglia in modo molto stretto

³³ Recensendo il 'Platone italiano' di Krämer, Berti 1993 (1), p. 321, ha individuato il maggior motivo di contrasto fra la sua posizione e quella dello studioso tedesco nella diversa valutazione della tradizione ellenistico-neoplatonica da un lato e di quella aristotelica dall'altro. A suo parere tali tradizioni «si divaricano in direzioni opposte», mentre «Krämer propende piuttosto a porle su una stessa linea di continuità». Ma l'equivoco metodologico è il medesimo. Se infatti Berti tenta di dimostrare che Platone non è il padre della metafisica d'occidente in quanto non è un metafisico in senso aristotelico, Krämer cerca di dimostrare l'assunto opposto assimilando la filosofia di Platone a quella di Aristotele, e dunque utilizzando anch'egli il pensiero dello Stagirita come metro di giudizio.

a quella di Aristotele. O meglio: Platone sarebbe a loro parere il fondatore di un percorso metafisico sostanzialmente omogeneo, di stampo ontologico, che lungo il corso del pensiero antico si sviluppa attraverso la filosofia della prima Accademia, la speculazione aristotelica e infine il pensiero neoplatonico. Risulta da questo quadro che il vero fondatore dell'ontologia e della metafisica occidentale sarebbe non già Aristotele, ma Platone. Lo Stagirita avrebbe preso posizione all'interno di una tradizione metafisica consolidata, differenziandosi da Platone e dagli accademici da un lato per la tendenza a semplificare e abbreviare il sistema, dall'altro per aver posto l'accento più sulla cosmologia che sull'ontologia propriamente detta³⁴.

Un'identica continuità del pensiero di Platone con quello di Aristotele, sia pure secondo una prospettiva assai diversa, si riscontra anche nel ponderoso lavoro del tubinghese H. Happ sul concetto di materia in Aristotele. Lo studioso ritiene che Aristotele abbia erroneamente interpretato le dottrine di Platone in senso ultrarealistico, ma che a ben guardare la sua posizione non sarebbe che un semplice proseguimento di quella platonica³⁵. Il motivo di convergenza consisterebbe, a parere di Happ, nel fatto che tanto Platone quanto Aristotele intendono i principi non già come oggetti concreti, bensì come strutture spirituali a priori che stanno a fondamento dell'essere nel suo complesso. Questa nozione è ulteriormente chiarita da Happ mediante il paragone con gli enti matematici. Secondo lo Stagirita i principi avrebbero il medesimo statuto ontologico degli enti matematici, come essere in potenza o essere materiale; ciò varrebbe in modo eminente per i principi più alti come l'essere stesso, che a parere di Happ fungerebbe in Aristotele da principio primo identificabile con l'uno, e che sarebbe semplicemente definibile come ὅλη νοητή. L'ontologia aristotelica, corretta e attenuata alla luce delle considerazioni ora esposte, sarebbe così facilmente interpretabile come un particolare sviluppo dell'ontologia platonica (purché quest'ultima, beninteso, non venga interpretata in senso ultrarealistico).

Walter Leszl ha mostrato, sulla base di forti evidenze testuali, i gravi fraintendimenti del pensiero di Aristotele di cui Happ si rende colpevole. Con ragione egli denuncia come erronea l'interpretazione dei principi aristotelici nei termini di entità ideali o latenti (si pensi

³⁴ Cfr. Krämer 1967.

³⁵ Happ 1971, pp. 615 sgg.

alla cosmologia); alla base di questa singolare lettura ci sarebbe un'indebita estensione dello statuto ontologico degli enti matematici (per Aristotele indubbiamente un'eccezione) a tutto il mondo ideale³⁶. Ma soprattutto Leszl mostra che se si accetta la definizione aristotelica dei principi platonici come ὄντα κυρίως ο ἅπλως, la sostanzializzazione e separazione di tali principi è ineludibile, e non può essere considerata una deformazione di Aristotele³⁷. Se perciò nell'interpretazione aristotelica dei principi platonici v'è un errore, esso può consistere solo nell'aver inteso questi principi in maniera eminentemente ontologica. Tornano così in primo piano i rischi cui si va incontro se si tenta di comprendere la filosofia di Platone alla luce delle categorie aristoteliche.

3. *Il problema del male: la posizione di Gaiser*

L'interpretazione offerta dai tuinghesi della dottrina platonica dei principi riflette a mio avviso l'uso latente di questo metodo inaffidabile. Già abbiamo visto sopra le incertezze che Krämer manifesta al momento di stabilire che cosa effettivamente siano questi principi, a quale rango debbano essere collocati, e che rapporto abbiano con il valore. Ma questa difficoltà è forse ancora più palese nell'imponente mole di indagini raccolta da Gaiser in *Platons ungeschriebene Lehre*. Il motivo di fondo che regge l'opera, come si ricava anche dai titoli delle prime due e più importanti sezioni (*Mathematik und Ontologie. Geschichte und Ontologie*), consiste nell'interpretare la dottrina platonica dei principi in chiave dichiaratamente ontologica: affermazioni in questo senso sono nel libro molto frequenti (se ne possono trovare quasi ad apertura di pagina³⁸), così da far supporre che tale ipotesi costituisca per Gaiser la chiave di volta sia delle dottrine non scritte sia

³⁶ Leszl 1974, pp. 145-146.

³⁷ Ivi, p. 151.

³⁸ Gaiser 1968 (1). Qualche esempio: «Was Platon jedoch in jedem Fall neu einführt, ist die entscheidende *ontologische Differenzierung zwischen Peras und Apeiron*» (p. 57); «Das heißt aber, daß der *ontologische und der kategoriale Gegensatz hier, bei der regelmäßigen Gestalt, gleichgerichtet sind*» (p. 58); «Wenn sich dabei herausstellen wird, daß der Gegensatz von ἀγαθόν und κακόν ebenso aus dem Gegensatz der Prinzipien (Einheit und unbestimmte Vielheit, Peras und Apeiron) entspringt wie der ontologische und der logisch-kategoriale Gegensatz, so wird dies für die Lehre

di tutta la filosofia platonica. Lo studioso ritiene, insomma, che la realtà secondo Platone costituisca quella che egli chiama una «Fülle von ontologischen Beziehungen und Einteilungen»³⁹, in cima e in fondo alla quale stanno i due principi ontologici dell'unità (l'idea del bene) e della molteplicità (ovvero la materia priva di forma, l'*apeiron*, la *kakia*, ecc.). Tutto ciò che sta in mezzo, pur conservando le proprie differenze regionali, è analogicamente determinato dalla stessa struttura fondativa (il rapporto unità-molteplicità), che si esprime attraverso il modello matematico-geometrico dei numeri, delle linee, delle superfici e dei corpi⁴⁰.

Nelle pagine che chiudono la prima parte del libro, ma in parte già anche nell'*Introduzione*⁴¹, Gaiser si dimostra peraltro consapevole che l'interpretazione sopra riassunta presenta alcune difficoltà strutturali difficili da risolvere e rileva, in primo luogo, quanto segue⁴²:

Wenn beide Prinzipien, die demiurgische Kraft des Nus und die Kraft der Ananke, immer gleich wirken würden, könnte sich der Prozeß des Entstehens und Vergehens nicht ständig von neuem ereignen.

Perciò conclude:

Ein starrer Dualismus reicht also nicht aus, um das Phänomen der dauernden Entwicklung in der Welt zu erklären.

Di conseguenza il problema cruciale, sempre a parere di Gaiser, è quello di sapere se il dualismo platonico dei principi rimandi o non rimandi a un principio unitario più alto: un problema al quale né i dialoghi né la tradizione indiretta, precisa ulteriormente lo studioso,

von der Seele, mit der wir und bisher befaßt haben, bedeuten, daß auch *Arete und Kakia* mit der Verbindung von οὐσία, ταυτόν und ἄτερον in die Form der Seele eingehen» (p. 66), ecc. Dello stesso parere di Gaiser è naturalmente anche Krämer (1959, pp. 41-243), il quale si sforza con lunghe analisi di dimostrare che la natura ontologica, almeno per quanto riguarda il primo principio, emerge chiaramente anche dai dialoghi. Krämer dal canto suo insiste però come già abbiamo visto, nel qualificare il primo principio non come *Seiendes* ma come *Überseiendes*.

³⁹ Gaiser 1968 (1), p. 169.

⁴⁰ Ivi vedi, come schema riassuntivo, la fig. 48 a p. 170.

⁴¹ Ivi, pp. 8-11.

⁴² Ivi, p. 199.

danno alcuna risposta. Non è chiaro, in particolare⁴³,

Wie ist es möglich, die beiden Prinzipien der *Potenz* nach als gleichwertig, *ontologisch* und *axiologisch* aber doch nur das eine als positiv (Seinsgrund), das andere als negativ (Grund des Nichtseins) zu verstehen?

Per una parziale spiegazione del dilemma Gaiser invoca sia, da un lato, la natura provvisoria, di *hypothetische Entwurf*, della filosofia platonica, sia, dall'altro, il ruolo mediatore dell'anima⁴⁴. Sulla medesima questione, Gaiser è poi nuovamente tornato a interrogarsi⁴⁵:

Warum gibt es, wenn das Gute und Eine dominieren soll, auch das Viele und Schlecht?

La risposta dello studioso ancora una volta si richiama alla necessità di interpretare la dottrina platonica dei principi in modo né monistico né dualistico, considerando che per Platone «das absolut Erste 'Einheit von Einheit und Vielheit' war»⁴⁶. Egli rileva, inoltre, che ogni espressione concreta dei principi è pur povera e provvisoria in rapporto alla verità.

Se questo è vero, se tali sono le spiegazioni obbligate cui l'arduo dilemma del dualismo platonico conduce, non sarà difficile riconoscere la radice del problema proprio nella pretesa di trovare in Platone il discorso privilegiato in cui viene detta, in modo rigidamente ontologico, la verità dell'essere. Tale pretesa, per cui ci sarebbe da un lato il discorso vero, eseguibile solo oralmente, dall'altro le due realtà prime cui questo discorso si riferisce, non fa che avallare l'immagine della filosofia di Platone proposta da Aristotele, ed è perciò naturale che denunci al suo interno *proprio quelle aporie* che lo Stagirita vi ha individuato. Aristotele, insomma, ha prestato ai principi platonici il proprio concetto di sostanza, dopodiché ha potuto dimostrarne senza alcuna fatica la natura contraddittoria.

Questo genere di problemi emerge con grande evidenza, in Gaiser così come in Krämer, nel confronto con la dimensione assiologica. Se in effetti a parere di Gaiser il secondo principio, collegabile

⁴³ Ivi, p. 200.

⁴⁴ Ivi, pp. 200-201; p. 580.

⁴⁵ Gaiser 1987, p. 88.

⁴⁶ Ivi, p. 89.

al movimento di cui si parla in *Soph.* 248e-249a, ha un'incidenza 'causale' su tutta la realtà⁴⁷, e se tale principio si pone in rapporto al suo contrario come il non essere all'essere, come la diversità all'identità, come la *kakia* all'*areté*, come sottrarsi alla conclusione secondo cui anche il mondo delle idee è prodotto, in un senso sia pur limitato quanto si vuole, dalla *kakia*? La medesima conclusione, come sopra abbiamo accennato, si ricava dalle indagini di Krämer. Il fatto è che il secondo principio, nella misura in cui è principio, dovrebbe essere «überseiend», e nella misura in cui è principio di male e disordine, non può occupare quel rango senza grave imbarazzo: se il principio del male si trova in cima alla scala ontologica («über»), non è certo possibile intendere il rapporto tra «Sein» e «Wert» come una «Isomorphie bereichspezifischer Seinsstrukturen»⁴⁸. Se invece esso si trova al fondo della scala ontologica, non si capisce a che titolo possa essere detto un principio; e in particolare la metafisica 'sinagogica' dei tuinghesi ne viene irrimediabilmente scossa.

4. *Ascendenza pitagorica della dottrina dei principi*

Il problema del male, connesso alla valutazione del secondo principio, costituisce, in base a quello che si è detto, un grave motivo di difficoltà all'interno della dottrina dei principi, e invita a supporre una interpretazione di tale dottrina in più sensi diversa da quella proposta dai tuinghesi. A livello più generale l'aporia ora evocata riguarda la possibilità di coordinare in Platone l'ontologia e l'assiologia in modo tale che l'affermazione della prima non vada a scapito della seconda. La speculazione platonica è motivata in modo essenziale da un'esigenza deontologica ed assiologica insieme, compromettendo la quale si comprometterebbe in un certo senso tutto l'intero. Osservazioni importanti, sotto questo profilo, ha avanzato a più riprese Isnardi Parente. Ella ritiene, in particolare, che il travestimento ontologico della filosofia platonica sarebbe soprattutto dovuto all'opera della scuola, con il risultato che

il deontologismo, il confronto continuo col modello che costituiva l'essenza

⁴⁷ Gaiser 1968 (1), p. 190

⁴⁸ Krämer 1981, p. 10.

della filosofia di Platone, è venuto meno a favore di un ontologismo di tipo derivativo, di una struttura graduale dell'essere, in cui l'elemento matematico assume particolare rilievo⁴⁹.

Il principio dell'unità rappresenta per la studiosa il momento ontologico quantitativo della filosofia platonica, contrapposto a quello qualitativo deontologico delle idee, né sarebbe corretto confondere i piani⁵⁰. Questo errore è stato compiuto in primo luogo da Aristotele, il quale non si è accorto che la filosofia di Platone si incentra soprattutto sulle idee come presupposti normativi (ancor più che come entità metafisiche⁵¹), e di conseguenza ha scambiato l'assiologia del maestro per una ontologia⁵². Sulla strada di Aristotele si sarebbero mossi, sempre a parere di Isnardi Parente, anche i primi accademici. Tutti insieme questi personaggi avrebbero contribuito a edificare la dottrina dei principi; che non sarebbe di conseguenza la filosofia platonica, ma il modo in cui la prima Accademia, attraverso una particolare esegesi, continuava la dottrina di Platone⁵³. Gli accademici, così facendo, riuscirono in effetti a risolvere le aporie celate nell'insegnamento del maestro, ma non si accorsero di snaturarlo completamente⁵⁴: alla dottrina platonica delle idee viene infatti sostituita la dottrina accademica dei principi, che risulta però incompatibile con la prima⁵⁵.

Pensare che la dottrina dei principi sia solo il frutto di una deformazione accademica mi sembra una tesi che oggi, pur con le

⁴⁹ Isnardi Parente 1989 (2), p. 28.

⁵⁰ Ivi, p. 17 e n. 5.

⁵¹ Cfr. Isnardi Parente 1970, p. 122, n. 23; 1986 (1), p. 11, dove ella rammenta, approvando, l'accusa di *Verdinglichung* mossa a suo tempo da Natorp ad Aristotele, e rileva che proprio il *Fedone*, cioè il dialogo esplicitamente invocato da Aristotele in *Metaph.* A 991b per dimostrare la sostanzializzazione platonica delle idee, sia anche il dialogo dove più chiaramente Platone si è sforzato di presentare le idee come funzioni normative del conoscere.

⁵² Isnardi Parente 1986 (1), p. 12. Si veda anche 1981, p. 135 e n. 4 (pp. 144-145). Il rilievo di Berti (1991 (1), pp. 87-88), secondo cui dalla testimonianza aristotelica si deduce che Platone nelle dottrine orali esponeva «più una metafisica che un'etica, più una ontologia che un'assiologia» non è certo in grado di smentire questa ipotesi, proprio perché si tratta dell'interpretazione di Aristotele.

⁵³ Isnardi Parente 1986 (1), p. 17.

⁵⁴ Isnardi Parente 1989 (2), p. 29.

⁵⁵ Isnardi Parente 1982, p. 35.

dovute correzioni, non si possa più sostenere. A mio parere Isnardi Parente riesce a dimostrare in modo convincente che l'ipostatizzazione dei principi, e la derivazione ontologicamente realistica delle idee dai principi medesimi, è in gran parte frutto della deformazione aristotelica ed accademica⁵⁶. Meno persuasiva è, invece, l'analisi che la studiosa italiana offre dell'idea del bene, e la correlativa giustificazione dei luoghi cruciali della *Repubblica* in cui se ne parla. Nella sua interpretazione il bene sarebbe in effetti non già la «perfezione realizzata fino al suo limite estremo che si proietta nell'infinito», ma «modello e dover essere, sublimazione di un concetto positivo»⁵⁷. Così, una volta esclusa l'interpretazione ontologica, all'idea del bene non rimane che un significato metaforico in senso lato: la sua introduzione sarebbe semplicemente un modo concettuale/linguistico per affermare la deontologia universale in cui Platone credeva.

Certamente il motivo deontologico è molto rilevante. Non a caso Platone ha denominato il luogo centrale della sua filosofia mediante un'espressione assiologicamente forte, scartando modi di dire puramente ontologico-causativi: principio per lui non è né 'causa' né 'motore', ma in primo luogo 'bene'. Tuttavia io credo che occorra rendere ragione anche del motivo pitagorico, cui Platone si dimostra in più modi fedele, secondo cui il bene è essenzialmente limite, unità contrapposta alla molteplicità. Questo motivo è stato frequentemente sottolineato dai tubinghesi, e trova in effetti ampie conferme in numerosi luoghi dei dialoghi dialettici⁵⁸. La giusta esigenza avanzata da Isnardi Parente, di non stemperare l'assiologia platonica nell'ontologia, non impedisce in realtà di accettare la definizione matematica del valore cui Platone fa così spesso riferimento. In effetti non è per nulla un errore ritenere, con i tubinghesi, che il massimo bene coincida per Platone con la suprema unità. Anzi, la relazione che intercorre fra uno/limite da un lato e bene/valore dall'altro è uno dei motivi su cui le prove addotte dagli studiosi di Tubinga appaiono davvero imponenti⁵⁹.

⁵⁶ Isnardi Parente 1986 (1), pp. 17 sgg.; 1989 (2), pp. 19 sgg.

⁵⁷ Isnardi Parente 1986 (1), p. 23.

⁵⁸ Cfr. Sayre 1983, pp.168-174 (conferma interessante perché proviene da un autorevole studioso antiesoterico).

⁵⁹ Questo tema è trattato in numerosi scritti di Krämer. Se ne veda una sintesi efficace in 1982 (2), pp. 186-196.

Chi non accetta quest'ipotesi lo fa in genere per non dover ridurre la filosofia platonica, almeno per quanto riguarda i suoi principi più alti, ad una semplice ontologia, a quella sistematica descrizione di oggetti intelligibili e trascendenti cui l'opera di Platone per la verità assomiglia ben poco. Così, mentre gli studiosi della scuola di Tubinga attribuiscono al bene platonico caratteristiche matematiche ed ontologiche al tempo stesso, alcuni studiosi antiesoterici, vuoi persuasi che le due prospettive siano del tutto inseparabili, vuoi 'strategicamente' diffidenti verso la possibile convergenza di bene e uno, muovono verso una 'terza' concezione del bene, ugualmente distante dal numero e dalla sostanza, e nella sua essenza non rappresentabile né descrivibile. Così pongono il problema, ad esempio, Wieland, Ferber e Vegetti⁶⁰. Sta di fatto però che in questo modo la concezione platonica del bene rimane completamente vuota. Nessuno degli studiosi ora menzionati riesce veramente a giustificare la dimensione normativa del bene di Platone, che viene confinato oltre i limiti del comprensibile (Ferber, Vegetti) o sepolto nell'imperscrutabile arbitrio delle esperienze individuali (Wieland). Emblematica a tal proposito è la posizione di Vegetti. Il suo tentativo di ricavare dei vincoli normativi da un bene completamente indeterminato non può che fallire. Il 'vincolo' che spinge al cambiamento di sé, cui a suo parere è soggetto chi entra in rapporto col bene⁶¹, non muove neppure un passo al di là della proposta socratica, cosicché la filosofia di Platone finisce per appiattirsi in modo inaccettabile su quella più debole, dal punto di vista epistemologico, del suo maestro. In realtà Vegetti rimane prigioniero, non meno di altri, del punto di vista di Aristotele, secondo cui un bene che non coincida con nessuno dei beni perseguiti è vuoto (*Eth. Nic.* I 4): egli prende le mosse proprio da qui, per mostrare come la 'vacuità' del bene platonico si traduca nella sua forza.

⁶⁰ Per Wieland 1982, pp. 159-185, il bene è un principio, inoggettivabile e non proposizionale, del sapere pratico. Non senza ragione Vegetti (1993 (1), p. 214, n. 3) ha inteso la sua posizione come una variante del neokantismo. Per Ferber (1989, ad es. pp. 76 sgg.; ma è la tesi centrale del libro) la filosofia di Platone non è né un monismo né un dualismo, ma un 'trialismo', in cui l'idea del bene (da tenere per lui accuratamente distinta dall'uno) funge da terzo principio accanto a pensiero e verità (cioè il pensato). Alla tesi di Ferber si richiama esplicitamente, approvando, anche Vegetti 1993 (1), pp. 223-227.

⁶¹ Vegetti 1993, p. 226.

Ma se vogliamo veramente comprendere che cosa fosse il bene per Platone, la prospettiva aristotelica deve essere abbandonata. Non solo si deve rinunciare ad intendere il bene come sostanza, ma bisogna ripristinare il nesso pitagorico bene-limite-valore che Aristotele ha lasciato cadere. In effetti è ben possibile dare alla matematica in Platone tutto il peso che il filosofo le attribuiva, senza per questo sovrapporre lo struttura ontologica a quella deontologica. In un certo senso vale anzi la relazione contraria. Il numero è invocato da Platone non certo in quanto oggetto o sostanza, ma come custode della proporzione, dell'armonia e dell'ordine. L'indipendenza fra l'essere ed il valore, che è tipica di Aristotele, in Platone ancora non si profila⁶². Informazioni precise a questo riguardo si ricavano, ancora una volta, da un attento esame della stessa testimonianza aristotelica. Come ho cercato di mostrare altrove⁶³, esistono in Aristotele dei passi dove lo Stagirita, pur vedendo la correlazione presente in Platone fra numeri e valori, non può fare a meno di leggere la numerologia platonica come un'ontologia, per poi biasimare la confusione, nella filosofia di Platone, fra piano ontologico e piano assiologico.

Le considerazioni che abbiamo ora svolto sono valide anche per la dottrina delle idee. Isnardi Parente, come abbiamo ricordato sopra, ritiene che la dottrina delle idee e la dottrina dei principi siano incompatibili. Berti⁶⁴ ha sostanzialmente accolto questa tesi, con la differenza che egli non vede in tale circostanza un motivo sufficiente per negare che la dottrina dei principi sia stata effettivamente sostenuta da Platone. Aggiunge Berti, in coerenza con il suo esoterismo moderato, che la discrepanza fra le due dottrine tradisce la loro origine indipendente, se non successiva: i principi, e la numerologia che vi è collegata, avrebbero origine pitagorica, mentre le idee si richiamerebbero piuttosto all'insegnamento socratico⁶⁵. Ma non pare cor-

⁶² Questo motivo, unitamente al nesso numeri-valori, è stato compreso da Ferber (1989, pp. 28-38), il quale però ne ha offerto una spiegazione a mio avviso completamente sbagliata. I numeri hanno valore, per Platone, non già per il presupposto eleatico dell'intemporalità, ma per il presupposto pitagorico dell'ordine e della misura. È ancora la scelta dello sfondo eleatico contro quello pitagorico il motivo per cui Ferber nega che l'idea del bene possa essere uguagliata all'uno (p. 78).

⁶³ Cfr. Trabattoni 1993 (2).

⁶⁴ Berti 1983 (3), p. 356.

⁶⁵ Ivi, p. 357.

retto sottolineare solo questa differenza. In effetti uno dei tratti fondamentali della filosofia di Platone è proprio quello di aver interpretato la *reductio ad unum* tipica del metodo socratico alla luce della deontologia matematica dei pitagorici (considerando cioè il limite e l'unità come segni privilegiati del valore). Il collegamento con la matematica pitagorica permette altresì alla filosofia di Platone di configurarsi come dialettica dell'uno e dei molti (dunque di spiegare la realtà sotto il profilo relazionale), scartando la pericolosa alternativa proposta dal socratico Euclide di Megara, il quale, collegando l'unità socratica non già al pitagorismo ma a Parmenide, era giunto alla conseguente negazione di ogni pluralità.

Premesso questo, la linea di continuità che stringe insieme le idee e i principi non è più difficile da trovare: si tratta, come detto, del motivo assiologico e deontologico. Le idee possono ambire in effetti a un ruolo deontologico, come modelli supremi della realtà, proprio perché rappresentano l'unità contrapposta al molteplice⁶⁶. In altre parole esse costituiscono il segno che determina la bellezza e la bontà dell'universo proprio perché sono il termine di un processo sinagogico che dal molteplice porta all'uno: alle spalle della realtà molteplice, diveniente, 'infinita', e perciò imperfetta, si manifesta la presenza attiva di principi unificanti, immobili, limitanti, e perciò provvisti del valore nel suo grado più alto. Questo è ciò che Platone intende dire quando parla di ὄντα κυρίως e ἀπλῶς, ovvero di ὄντως ὄν⁶⁷. Dire poi che tali principi sono 'separati', secondo la famosa locuzione aristotelica, è corretto solo se equivale ad affermare la purezza del valore, la sua intangibile stabilità di fronte alla mescolanza di essere e non essere, bene e male che si riscontra nel divenire⁶⁸. Salvare i valori, per Platone, significa escludere l'ipotesi che il bene possa apparire male (come sosteneva una certa sofistica), anche se le cose buone sotto determinati aspetti possono sotto altri apparire cattive. Ma questo non significa certo che Platone avrebbe accettato di definire il bene nei termini della sostanza aristotelica. Anzi, se è vero che per Aristotele la sostanza in modo pieno è il sinolo di forma e materia, la forzatura in senso aristotelico di espressioni del tipo «per

⁶⁶ Questa definizione è ben attestata dai dialoghi, ed è comunemente ammessa dagli studiosi. Per una discussione più dettagliata, cfr. Ferber 1989, pp. 19-21.

⁶⁷ Cfr. Cavareto 1976, pp. 66-67.

⁶⁸ Cfr. Isnardi Parente 1986 (2), p. 816; 1986 (1), p. 23.

Platone l'universale è sostanza» non merita forse nemmeno di essere dimostrata. Ugualmente sarebbe difficile ritenere che la forma (εἶδος) platonica coincida immediatamente con la forma di Aristotele, e coniare frasi ancora peggiori del tipo «per Aristotele la vera sostanza è il sinolo, mentre per Platone vera sostanza era la forma». E se per certi versi è inevitabile che noi occidentali, nel tentativo di approfondire la natura dei principi platonici, siamo spontaneamente propensi ad usare le definizioni di Aristotele, non dobbiamo per altri versi dimenticare che tutto ciò vale solamente *aequivoce*. Non è un caso che risulti così difficile rinvenire nei dialoghi una concezione schiettamente o prevalentemente ontologica delle idee: esse in effetti interessavano a Platone non già come oggetto ma come unità, cioè come 'segni' del bene.

Se così stanno le cose è senz'altro corretto, in pieno accordo con Isnardi Parente, negare che la dottrina dei principi sia una ontologia *superaddita* all'ontologia che è costituita dalle idee. Ma allo stesso modo è necessario negare che la stessa dottrina delle idee rappresenti una vera e propria ontologia: anche in questo caso l'interpretazione ontologica è da imputare a chi è venuto dopo. Sotto questo profilo la 'scuola di Platone' si dimostra singolarmente compatta. Dovendo scegliere fra la dottrina delle idee e quella dei principi, Speusippo lascia senz'altro cadere la prima; Senocrate si lancia invece in quelle che Berti ha chiamato «acrobazie conciliatorie»; Aristotele, infine, critica in modo assai più radicale la determinazione 'ontologista' che Platone avrebbe dato alle forme e ai principi in genere. Ma tutti e tre sono d'accordo sulla necessità di interpretare in modo 'cosale' e oggettivo i principi platonici; cioè in un modo che Platone non aveva privilegiato né ritenuto essenziale. Essenziale per Platone era stabilire il principio che tutto è bene perché tutto è uno. Perciò, se la teoria delle idee rappresenta uno dei modi (per certi versi il più importante) che Platone ha escogitato per esprimere questa concezione, la dottrina dei principi ne rappresenta un ulteriore, ed assai elaborato, prolungamento teorico. L' 'incompatibilità' fra il primo e il secondo punto di vista, come ben risulta dalle argomentazioni con cui Isnardi Parente sottolinea questo divario, si sviluppa solo all'interno di una visione oggettiva, 'cosale', dei principi platonici⁶⁹. Ove questa interpretazione

⁶⁹ Isnardi Parente 1982, pp. 35-36.

venga rigettata, l'incompatibilità fra idee e principi automaticamente scompare. Abbiamo in questo modo trovato, seguendo la corretta richiesta di Wieland, una concreta alternativa alla sostanzializzazione dei principi platonici operata da Aristotele. Tali principi, dalle idee, ai numeri, alle idee-numeri fino all'unità pura non sono né 'cose' (Aristotele) né concetti (ciò che li farebbe comunque ricadere nell'universo concettuale di Aristotele): sono dei valori.

5. *Unità e molteplicità nel Parmenide e nel Filebo*

Lo scopo delle pagine che seguono è quello di offrire, attraverso l'esame di alcuni passi tolti dal *Parmenide* e dal *Filebo*, casi esemplari di come certi problemi inerenti ai dialoghi dialettici si possano più facilmente interpretare e risolvere se si rinuncia al paradigma ontologico. Si provi, in primo luogo, ad esaminare la struttura argomentativa del *Parmenide*. Platone inizia, in quel dialogo, evocando una concezione ingenua delle idee, che come tale appare soggetta a numerose e gravi aporie. Queste aporie potrebbero ben costringere a rigettare la teoria tutta quanta. Ma prima di risolversi a questo sacrificio occorre precisare la funzione teorica che le idee sono chiamate ad assolvere, e vedere se a tale funzione è veramente lecito rinunciare. Platone così fa capire che il ruolo delle idee è quello di individuare «la permanenza dell'identità della nota caratteristica di ciascuna delle cose che sono» (135c). Le idee, in altre parole, rappresentano l'unità presupposta nel molteplice, e necessaria ad ogni conoscenza o discorso in generale. Che questo sia il motivo ultimo per cui sono state introdotte si ricava con grande chiarezza da quanto Parmenide dice a Socrate (131e-132a):

Io credo che tu sia indotto a concepire ciascun genere delle cose come una unità da questo: ogni qual volta tu ritieni di trovarti di fronte ad un certo numero di cose grandi, ti pare, direi, che ci sia un certo aspetto caratteristico, unico e proprio lo stesso, visibile a chi getta lo sguardo su tutte e così tu opini che la grandezza sia come tale un'unità.

Perciò, ove la dottrina delle idee sollevasse, come sembra essere il caso, aporie tali da renderla poco persuasiva, quella che verrebbe a

cadere sotto i colpi dell'*elenchos* sarebbe soltanto una raffigurazione parziale del principio, il quale rimarrebbe comunque salvo nella sua necessità.

Lungo la medesima prospettiva si muovono anche importanti sezioni del *Filebo*. Iniziando l'analisi sulla natura del piacere Socrate mette in luce il rapporto dialettico uno-molti che complica ogni tentativo di definire univocamente una cosa (12c-13a). Muovendosi faticosamente attraverso le resistenze di Protarco, questo discorso approda ad un *logos* che è causa di turbamento per tutti gli uomini, lo vogliano o no; un *logos*, prosegue Socrate, «per natura sua [...] straordinario». Esso dice che i molti sono uno, o viceversa che l'uno è molti (14c). Socrate si rende conto che si tratta di un discorso piuttosto strano, che chiunque potrebbe facilmente mettere in dubbio⁷⁰. Eppure tale stranezza rispecchia in maniera esatta non solo la realtà delle cose concrete (che nascono e muoiono), ma anche la realtà ideale. Siamo con ciò di fronte allo stesso problema che Socrate aveva sollevato nel *Parmenide*. La difficoltà avanzata nel libro di Zenone, cioè di concepire le cose concrete come une e molteplici al tempo stesso, è una difficoltà da poco, e può essere facilmente risolta: è sufficiente distinguere accuratamente fra le cose e i loro concetti (128e-129c). È precisamente a questa difficoltà che si riferisce Protarco nel *Filebo* (14cd), e Socrate ha buon gioco nel dire che si tratta di giochetti infantili e facili a farsi: ovvero di semplici intralci per il discorso. Ma la vera difficoltà, nel *Parmenide* come nel *Filebo*, è ben più grave, e riguarda le idee stesse. Non c'è da stupirsi, dice Socrate nel *Parmenide* (129c), del fatto che io stesso sia uno e molti; veramente stupefacente, invece, sarebbe

sentir dimostrare che un genere o una specie, come tali, siano affetti entro se stessi da queste stesse affezioni.

Così, Socrate precisa (*Phil.* 15a) che non sta parlando di

un oggetto che nasce e perisce come noi dicemmo poco fa. In questo caso infatti, nel caso di un simile uno, di cui noi parlammo or ora, si è d'accordo che non vi è ragione di confutazione. Ma quando invece si prova a porre

⁷⁰ Cfr. anche *Soph.* 251c: «È infatti alla portata di ognuno obiettare immediatamente che è impossibile che i molti siano uno, e l'uno molti».

come uno l'uomo, uno il bue e uno il bello e uno il buono, a proposito di queste e di altre siffatte unità il grande sforzo per suddividere si risolve in contestazioni.

Difficile, insomma, è mostrare che anche i concetti puri tollerano la compresenza di uno e molteplice, e che dunque sono soggetti a divisione e ad unione. Ciò non va inteso, naturalmente, nel senso che le idee (o i generi) possano contraddirsi diametralmente l'un l'altra, ma nel senso che anche nel mondo ideale deve sussistere un rapporto organico e non contraddittorio fra uno e molti. È in questo senso che Socrate nel *Parmenide* (129de) manifesta il suo desiderio di ascoltare uno che sappia prendere

dapprima separatamente gli aspetti (εἶδη) uno per uno, per esempio somiglianza, dissomiglianza, pluralità, uno, quiete, moto e ogni altro simile, e poi li dimostri tali da potersi mescolare insieme e poi ancora distinguersi.

Le difficoltà cui va incontro il discorso sull'uno e sui molti, una volta che esso venga trasferito a livello ideale, sono acutamente illustrate dalle difficoltà che Parmenide solleva contro la dottrina delle idee nel dialogo che da lui prende il nome. Tali difficoltà, su cui è inutile soffermarsi ora, trovano la loro radice nella concezione realistica delle idee, che vengono interpretate più o meno alla stregua di oggetti⁷¹. Non risulta possibile, come ritengono i turinghesi (e in particolare Maurizio Migliori) ridurre questo rifiuto della natura oggettivo-ontologica delle idee al rifiuto di una concezione ingenuamente fisicistica delle stesse. Per Migliori gli arresti problematici del *Parmenide* si possono spiegare scaricando tutta la responsabilità su questo 'fisicismo': troppo fisica sarebbe la dottrina delle idee esposta da Socrate nella prima parte del dialogo⁷², e le aporie che intralciano il cammino dialettico nella seconda sarebbero ancora prodotte da ricadute di ordine materialistico⁷³. Ho già cercato di mostrare altrove⁷⁴ che quest'ipotesi è inverosimile per più di un motivo. Se fosse valida, dovremmo ritenere, in primo luogo, che

⁷¹ Cfr. Wieland 1982, pp. 112-124; Sayre 1983, pp. 18-36.

⁷² Migliori 1990, p. 158; Migliori 1991 (1), pp. 25, 29, 31.

⁷³ Quest'ipotesi è spesso ribadita nell'opera maggiore (Migliori 1990). Cfr. ad es. p. 269 e Migliori 1991 (1), p. 78.

⁷⁴ Trabattoni 1993 (2).

le critiche avanzate da Aristotele nei confronti delle idee e dei principi platonici (strutturalmente simili a quelle presenti nel *Parmenide*) sottintendano nello Stagirita un'analoga interpretazione materiale delle idee e dei principi platonici; e ciò non è molto probabile. È la struttura stessa del *Parmenide*, in secondo luogo, che si oppone all'idea di Migliori. Il punto di vista materiale viene abbandonato definitivamente nel momento in cui la teoria delle idee introdotta da Socrate scioglie i paradossi fisicistici di Zenone (129e-130a). Fuorviante, almeno così come lo presenta Migliori, è anche il paragone tra il *Parmenide* ed il *Fedone*⁷⁵. È vero che anche nel *Parmenide* si può parlare in un certo senso di 'seconda navigazione', cioè di un passaggio da problemi di carattere fisico (Zenone) ai *logoi* (la teoria delle idee). Ciò che dal *Parmenide* non si ricava, invece, è un'ulteriore tappa della 'seconda navigazione'⁷⁶, capace di condurre verticalmente a principi ontologici di rango superiore alle idee. Ciò che il *Parmenide* aggiunge alla seconda navigazione del *Fedone* è il rifiuto, ben visibile sia attraverso le critiche alla dottrina delle idee che compaiono nella prima parte, sia attraverso le aporie sollevate dal rapporto uno-molti nella seconda, di intendere il passaggio ai *logoi* come una dottrina dei principi ingenuamente oggettivistica ed ontologica. Se la seconda navigazione ha davvero una seconda tappa, essa non avvicina la dottrina platonica dei principi all'ontologia, ma la allontana.

Questo motivo antiontologico è esplicitamente richiamato anche nel luogo parallelo del *Filebo* (15ab):

La prima questione è se bisogna assumere che alcune di tali unità ($\mu\upsilon\upsilon\acute{\alpha}\delta\alpha\varsigma$) realmente siano; e poi vedere anche in che modo si deve intendere che ciascuna di queste essendo sempre identica, immune sia da nascita che da corruzione, può appunto rimanere saldamente tale, una. E dopo di ciò bisogna ciascuna di queste unità anche considerarla presente nelle infinite cose che divengono, o dilacerata, o divenuta essa stessa in tal modo molteplice, oppure nella sua interezza e totalità, separata così da se stessa, il che potrebbe apparire come l'impossibilità più assoluta, che essa cioè sia in una e insieme in molte cose sempre una ed identica.

Si noti in primo luogo che, esattamente come accadeva nel

⁷⁵ Migliori 1991 (1), pp. 14-20.

⁷⁶ L'idea di questa seconda tappa è di Reale; cfr. 1991 (2), pp. 215-227 e l'*Introduzione* a Migliori 1990, pp. 17 sgg.

Parmenide, anche qui la natura delle idee viene ricondotta alla natura più generale dell'unità. Inoltre il passo ora letto richiama da vicino una delle obiezioni che Parmenide nel dialogo omonimo (131a8 sgg.) aveva sollevato contro la dottrina delle idee: se è vero che una medesima idea è applicabile a più oggetti, bisogna supporre che essa sia al tempo stesso una e molteplice: il che appare contraddittorio. Assai più difficile è invece capire che cosa significhi la seconda delle questioni qui sollevate da Socrate. Che senso può avere, in effetti, chiedersi come può una cosa, pur essendo immune da nascita e da corruzione, rimanere ciononostante una? Tale domanda, soprattutto se considerata alla luce della 'dottrina platonica delle idee', sembra del tutto assurda. Il problema è stato variamente discusso dagli studiosi, che hanno proposto numerose e diverse interpretazioni. Un quadro sintetico e chiaro dello *status quaestionis* si legge ora in un penetrante saggio di R. M. Dancy, e ad esso rimando per informazioni ulteriori⁷⁷. L'autore di questo articolo propone a sua volta una propria interpretazione, che pur non coincidendo perfettamente con quanto a me pare di poter concludere, trovo ricca di interessanti suggerimenti. In primo luogo sarebbe opportuno, egli osserva, tentare di spiegare la seconda domanda così com'è, senza ricorrere a varianti o aggiustamenti di vario tipo⁷⁸. In secondo luogo, ed è questo il suggerimento più interessante, si può sperare di risolvere l'enigma solo cercando di capire perché Socrate pone la sua domanda proprio a questo punto; in altre parole occorre organicamente inserire il passo controverso nel decorso logico da cui dipende⁷⁹.

Da una conseguente applicazione del metodo ora enunciato è possibile a mio avviso ricavare questo esito. Come già abbiamo visto, nel brano che immediatamente precede Socrate ha detto a Protarco che non vi è nessuna vera difficoltà nel ritenere le cose sensibili una e molteplici al tempo stesso. E ha aggiunto che la vera difficoltà nasce invece quando si tratti di parlare di altre unità (le idee): i grandi sforzi che si fanno per suddividerle producono infatti molte contestazioni (14d-15a). Le tre domande di 15b1-8 intendono appunto mettere in luce la radice di queste contestazioni. In primo luogo bisogna chiedersi se le unità in questione veramente esistano:

⁷⁷ Dancy 1984, con accurata bibliografia.

⁷⁸ Ivi, pp. 162-163.

⁷⁹ Ivi, pp. 165-166.

εἰ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας. Con questa espressione Platone non vuol domandare se esistano le unità/idee come *ciò che è veramente essere* (ἀληθῶς ὄντως ὄν); più semplicemente egli pone il problema se tali unità *veramente ci siano* oppure no. La seconda domanda è direttamente collegata a questo primo punto. Una volta ammesso che le unità anzidette esistono, Platone si chiede *come* (πῶς) esse esistano. Il riferimento alla loro natura incorruttibile è chiarito, come ha egregiamente mostrato Dancy, da quanto precede. Se non vi è nessun problema, per le realtà corruttibili, nel pensarle une e divisibili al tempo stesso, il problema si pone invece per le realtà non soggette al divenire: se sono divisibili, come possono essere delle unità?⁸⁰ In altre parole: ammesso che le unità esistono, esistono forse al modo delle cose sensibili, così che il problema dell'uno e dei molti che le riguarda si possa risolvere facilmente? O esistono in un modo diverso, che correlativamente richiede un diverso trattamento del problema della loro divisione? Come sappiamo dal *Parmenide*, questa seconda è l'ipotesi corretta: è facile dimostrare la compresenza di uno e molteplice nelle cose sensibili, mentre molto più difficile è mostrare la medesima compresenza nelle idee (che proprio in quanto unità pure difficilmente possono apparire molteplici). Affrontare ora il problema della divisione delle idee non è rilevante per i nostri scopi. Importante è invece sottolineare la differenza che sta alla base del problema medesimo. La divisione fra le idee costituisce una grave aporia proprio perché sembra che le idee non possano essere trattate alla stessa stregua delle cose sensibili; cioè non possono essere trattate come oggetti; se l'analogia fosse possibile, l'aporia scomparirebbe.

Se le unità che sono le idee veramente ci sono, di che genere è questa loro esistenza? Posso dire anche delle idee, che sono immuni da generazione e corruzione, ciò che dico senz'altro delle cose sensibili, cioè che sono *con la massima sicurezza questa unica cosa* (βεβαιότατα μίαν ταύτην)? Viene in mente a questo proposito un celebre brano del *Timeo* (52b), dove Platone afferma che l'esistenza in un luogo (χώρα) è presupposto necessario affinché noi diciamo che una cosa è qualcosa e non nulla. Quale diritto abbiamo, insomma, di definire semplicemente come 'una cosa' entità che non esistono né in cielo né in terra

⁸⁰ Ivi, p. 176.

(*Tim.* 52b5), che sono immuni da nascita e corruzione (*Phileb.* 15b3-4), e dunque prive dell'individualità che caratterizza gli oggetti ordinari? Se ci atteniamo alle obiezioni sollevate nel *Parmenide* contro la dottrina delle idee, il tentativo di trattare le idee come degli oggetti sembra destinato a fallire. Né certamente è un caso che lo stesso problema venga evocato nella terza questione posta da Socrate in *Phileb.* 15b1-8. Le cose concrete sono oggetti cui ineriscono attributi diversi (possono partecipare a idee differenti ed anche opposte). Ma le idee, dal canto loro, come possono inerire a più oggetti? Come devono essere intese, affinché valga per loro la possibilità effettiva di comunicarsi a molte e diverse cose? La condizione minima enunciata nel *Parmenide* e nel *Filebo*, e che qui specificamente ci interessa, è appunto che le idee non vengano intese come sostanze, che assurdamente si dividerebbero per entrare nelle cose concrete, ma come unità fondanti, per le quali valgono considerazioni meno semplici e meno ingenui e realistiche di quelle che valgono per le cose⁸¹. Le analisi ora condotte ci portano a concludere, in definitiva, che la dottrina delle idee crea dei problemi nella misura in cui viene considerata semplicemente come un'ontologia, e l'origine e la natura deontologica delle idee vengono messe in parentesi a beneficio di una considerazione di esse come oggetti puramente esistenti.

La centralità dell'aspetto deontologico è chiaramente visibile nella struttura con cui si articola la critica alla dottrina delle idee che si incontra nella prima parte del *Parmenide*. Il motivo di apertura di queste critiche, cioè la difficoltà di attribuire un'idea anche ad oggetti di scarso valore come il fango o lo sporco (130b-e)⁸², sospinge l'indagine non già verso l'eliminazione della dottrina dei principi, bensì verso un suo significativo aggiornamento. Questo è il motivo

⁸¹ Questo è il motivo che mi porta a dissentire con l'interpretazione del *Filebo* proposta da Cristina Bonagura (1990). Condivido pienamente le sue conclusioni circa il rapporto fondativo uno-molti cui alludono varie sezioni del dialogo, ed anche sulla determinazione della natura assiologica dell'unità. Il problema è che i due motivi non sono facilmente compatibili con la descrizione ontologico-ipostatica dei principi corrente presso gli interpreti esoterici fatta propria anche da Bonagura (cfr. in particolare pp. 70 sgg.). Lo stesso genere di rilievi si applica anche alle analisi dedicate da Reale [1991 (2), pp. 435-453] al *Filebo*.

⁸² Questa limitazione è presente anche nel brano del *Filebo* che abbiamo citato per ultimo, dove Socrate dice che occorre assumere come esistenti solo alcune di tali unità (τινας δεῖ τοιαῦτας εἶναι μονάδας; 15b1).

per cui Platone fa dire a Parmenide (135b5-c2) che a dispetto di tutte le critiche l'esistenza delle idee è indispensabile alla dialettica. Se infatti l'atto proprio della dialettica è quello di ricondurre il molteplice all'unità e viceversa, l'esistenza di principi unitari e fondativi rispetto al molteplice è il suo presupposto ineliminabile: senza tali principi cesserebbe del tutto la possibilità di λόγον δίδοναι. Ho già cercato di mostrare altrove⁸³ che questo aggiornamento, se deve essere in grado di salvare ciò che per Platone era il significato essenziale dei principi, cioè quello di fondamenti assiologici, può essere efficace solo se muove in direzione antiontologica, cioè in senso contrario a quell'ontologia rafforzata che i tubinghesi sono soliti chiamare protologia.

Quest'ipotesi è confermata anche dalle indicazioni che Parmenide rivolge al giovane Socrate (cioè al portavoce di una dottrina dei principi puramente duplicativa) di fronte a una decisiva ma feconda difficoltà. Consideriamo le domande che l'eleata rivolge a Socrate in 135c5-6: quale strada batterà ora Socrate per risolvere i problemi ora sollevati? Se una dottrina metempirica dei principi è necessaria per salvare la filosofia dai paradossi di Zenone (se cioè il *logos*, limitandosi alla realtà empirica, entra in contraddizione), è però necessario che tale dottrina sia a sua volta capace di difendersi contro le obiezioni che le ha opposto Parmenide. L'indicazione della corretta via da seguire è segnalata dallo stesso Parmenide nel brano che subito segue (135cd):

Tu infatti, Socrate, prima del tempo, prima di esserti ben esercitato, affronti la definizione di un qualche cosa che sia la bellezza e poi di un qualche cosa che sia la giustizia e così del bene e di ciascuno dei generi delle cose. Lo capii ascoltandoti anche l'altro ieri qui e parlavi a questo nostro Aristotele. Ora, sappilo bene, il tuo slancio è bello e divino l'impeto con cui intervieni nei discorsi; però, finché sei ancora giovane, orienta te stesso piuttosto a quell'esercizio che è ritenuto inutile e dai più è detto esercizio di vane ciarle, altrimenti la verità ti sfuggirà.

L'intenzione di Socrate è buona; cioè, come si chiarisce meglio poco dopo, il programma di ricercare contro Zenone dei principi

⁸³ Cfr. Trabattoni 1993 (1). Analoghe considerazioni valgono anche per l'esposizione di Radice (1991) e il saggio di Pezzolato (1992) che si sviluppano in sintonia con il libro di Migliori (1990).

metasensibili è senz'altro lodevole. Errato è però il metodo. Stimolato dalle contraddizioni della realtà sensibile, Socrate muove immediatamente a stabilire la realtà oggettiva dell'idea (τ). Né è certo un caso che Parmenide riferisca questo tipo di indagine anche a un compagno che significativamente si chiama Aristotele. Come sospetta anche Migliori⁸⁴, così facendo Platone vuole con ogni probabilità sottolineare un difetto di procedura che a suo avviso era comune anche al suo grande discepolo. Esso consiste in una concezione sbagliata delle idee, intese semplicemente come altri oggetti che fanno da *pendant* agli oggetti sensibili. Tale era probabilmente anche la posizione di Antistene, che ingenuamente chiedeva di 'vedere' quella 'cosa' che è la 'cavallinità'⁸⁵. È questa una maniera non dialettica, dunque non platonica, di considerare i principi. Per Platone lo studio dei principi non si esaurisce nella definizione dell'idea, ma implica l'indagine della struttura relazionale che governa l'intera realtà. Questa natura relazionale dei principi è il fondamento che permette di superare le aporie sollevate, nella prima parte del *Parmenide*, dal modello ontologico-duplicativo; modello cui Aristotele, che aveva interpretato a suo modo la dialettica platonica, si era sostanzialmente attenuto. Secondo Platone la conoscenza dei principi non è il coglimento noetico o la definizione razionale di oggetti intelligibili, duplicati degli oggetti mondani; bensì dialettica, cioè dialogo in cui emergono le relazioni concettuali fra le cose, il loro articolarsi in insiemi molteplici tutti a vari livelli ordinati dal principio dell'unità. In tal modo viene alla luce la natura onnipervasiva del rapporto fondazionale uno-molti: rapporto che, come si ricava anche a parere di Migliori dalla seconda parte del *Parmenide*, non può essere mai eluso né sciolto. Il *Parmenide*, dove non a caso compaiono delle critiche alla dottrina delle idee che anticipano quelle di Aristotele, fa capire che Platone stesso per primo, probabilmente prendendo posizione sulle discussioni che si svolgevano nell'Accademia, aveva cercato di escludere un'interpretazione sostanzialistica dei suoi principi. Non sappiamo che cosa Platone pensasse circa la possibilità di concepire una sostanza puramente intelligibile. Quello che sappiamo è che egli non ha ritenuto disponibile al-

⁸⁴ Migliori 1990, p. 169, n. 16.

⁸⁵ Cfr. Brancacci 1990, pp. 190-193, che mostra l'esistenza di qualche affinità tra la posizione di Antistene e e quella di Aristotele (in part. pp. 199-226).

l'uomo, almeno nella sua condizione mondana, un'intellezione di questo tipo, e che di conseguenza ogni tentativo di sostanzializzare le idee, riducendole a oggetti, necessariamente le compromette con le regole meschine che governano i rapporti fra le cose concrete; mentre egli considerava le idee come principi di valore provvisti di esistenza diversa, più pura e perfetta, di quella delle cose. Le idee sono il modo che Platone ha trovato per mettere in luce la necessaria incidenza dell'uno (dunque del bene) anche in una realtà che appare, come quella mondana, solamente molteplice (e perciò dominata dal disordine e dal male). L'esercizio che dai più è ritenuto inutile, quasi si tratti soltanto di vane ciarle, è l'esercizio volto a mostrare e capire la necessità che lega uno e molti, sia in riferimento all'esperienza sensibile sia, e soprattutto, in riferimento ai concetti.

6. *La dialettica di Platone come arte di 'fare uno e molti'*

Nell'invito di Parmenide a superare una certa concezione dei principi è dunque indicata, in conclusione, una maniera di intenderli assai differente dall'ingenuo dualismo ontologico fatto proprio da Socrate nella prima parte del dialogo. Tale maniera è alla base del progetto abbozzato congiuntamente (se non proprio realizzato) dal *Timeo*⁸⁶ e dai dialoghi dialettici come il *Filebo*: opere in cui Platone mostra concretamente, a vari livelli, la funzione ordinatrice dell'unità (e più in generale dei principi), al di là e al di sopra degli equivoci ontologistici presenti nella teoria delle idee così come viene proposta nel *Parmenide*. Attraverso l'analisi pitagorico-geometrica degli elementi materiali che compare nel *Timeo* si può dimostrare, ad esempio, che anche una realtà infima come lo sporco partecipa, nella misura in cui le è possibile, dell'ordine universale, senza che sia necessario ammettere l'esistenza 'ridicola' di quella 'cosa', distinta dalla sporcizia concreta, che è l'idea dello sporco.

Se consideriamo la questione sotto questo profilo possono venir meno anche i motivi che hanno indotto Isnardi Parente a negare l'ascendenza platonica della teoria dei principi⁸⁷. La studiosa ha ragione

⁸⁶ È ovvio da quanto qui si dice che non condivido il tentativo di Sayre 1983, pp. 256-267, di porre il *Parmenide* cronologicamente dopo il *Timeo*.

⁸⁷ Isnardi Parente 1982, p. 35.

nel dire che la dottrina dei principi, così come riferita nella *Metafisica* di Aristotele, è incompatibile con la teoria delle idee. Ella vuol dire però che gli accademici hanno finito per contrapporre, ben oltre le intenzioni di Platone, un'inesistente ontologia dei principi all'unica vera ontologia platonica, cioè alla dottrina delle idee. Ma il prezzo che bisogna pagare per sostenere questa tesi è troppo alto. Se è vero, come fa notare Berti, che Isnardi Parente non condivide le posizioni antiesoteriche estreme di Cherniss e Tarán⁸⁸, è anche vero che nella sua prospettiva la dottrina dei principi finisce per occupare in Platone uno spazio un po' troppo ridotto (stando almeno alla quantità delle testimonianze). La situazione cambia radicalmente aspetto una volta che vengano messe in forse le ovvietà 'ontologistiche' con cui spesso il pensiero platonico è stato interpretato. La dottrina dei principi non è un'ontologia capace di fare una concorrenza esiziale alla dottrina delle idee nella misura in cui neppure la dottrina delle idee, rigorosamente parlando, può essere considerata un'ontologia. È questo un argomento cui si è dimostrata sensibile la stessa Isnardi Parente, che più volte richiama con approvazione l'accusa di *Verdinglichung* che Paul Natorp, con riferimento alla teoria delle idee, aveva mosso ad Aristotele⁸⁹.

La coerenza ultima della 'dottrina platonica dei principi', in tutte le diverse forme che essa può aver assunto nello sviluppo del pensiero platonico (le idee, i generi sommi del *Sofista*, l'uno-bene delle dottrine orali), consiste nell'unico e medesimo fine, prioritario in rapporto ad ogni altra considerazione (prioritario, in particolare, in rapporto ad ogni 'accidentale' considerazione ontologica), per cui sono state pensate: dimostrare l'orientamento della realtà verso una dimensione unitaria, e perciò superiore e buona. Viceversa le connotazioni di carattere realistico, ove pure vengano introdotte o sembra che siano in qualche modo implicate, non sono essenziali, e vengono messe in parentesi quando sorgono problemi che possano mettere in dubbio la necessità stessa dell'ordinamento assiologico. Così Platone, sospinto da tale esigenza, può certo permettersi di dire che esiste l'idea del giusto in sé, ma è assai riluttante ad ammettere che esista l'idea del fango. Può anche, in secondo luogo, sostenere che le idee

⁸⁸ Berti 1983 (3), p. 356.

⁸⁹ Si veda *supra* p.225, n. 54.

sono autopredicative senza per questo doversi impegnare nelle sottili (e interminabili) disquisizioni logiche che gli studiosi contemporanei hanno avviato in proposito. Esse dipendono infatti dal tentativo di interpretare in chiave ontologica e gnoseologica dei principi che per Platone erano essenzialmente segno e indicazione di valori. Ove, per converso, alle idee venga restituito il significato assiologico che compete loro, l'ipotesi che esse possiedano in modo eminente il valore che rappresentano cessa di produrre difficoltà insuperabili. Platone infine può dire, in base alla prospettiva ora enunciata, che tutto è uno, nella misura in cui in tutte le cose si riconosce la traccia del bene; ma può anche astenersi dal dire, non ritenendolo né possibile né utile, che l'uno sia qualche cosa al di là del principio che rende buone le cose (il bene), e a maggior ragione che cosa esso sia.

Il progressivo spostamento di interesse di Platone dalle 'idee' ai 'numeri' riflette perciò la sua intenzione di mostrare l'ordine a un tempo razionale e buono dell'universo scartando i problemi non pertinenti che potrebbero nascere da una concezione troppo realistica dei principi. Questo spostamento risulta con tutta evidenza dal *Timeo*, ma soprattutto, ancora, dal *Filebo*. Subito dopo aver esposto le difficoltà procurate dalla concezione realistica del rapporto uno-molti, prima ancora di aver tentato un'analisi risolutiva, Socrate solennemente proclama (15d):

Noi possiamo affermare, direi, che l'identità tra l'uno e i molti, la quale risulta nei discorsi, d'ogni parte ricorre per ciascuno dei discorsi che si fanno sempre, già fin dal lontano passato ed anche ora. Questo fatto appunto non viene mai meno né comincia ora, ma tale, così appare, è una affezione immortale e senza decadimento del discorso stesso degli uomini.

Il tono solenne di questa affermazione fa capire che Platone intende attribuire all'implicazione reciproca di uno e molti il grado più ampio possibile di universalità. E non sarà inopportuno notare che tale coimplicazione riguarda per esteso anche quella forma particolare di rapporto uno-molti rappresentato dalla coppia idee-mondo sensibile. Nel libro V della *Repubblica*, là dove per la prima volta si accenna in quel dialogo alle idee, Socrate dice (476a):

Lo stesso discorso vale per il giusto e l'ingiusto, per il bene e il male, e per ogni altra idea: ciascuna in sé è una, ma, comparando dovunque in co-

munione con le azioni, con i corpi e l'una con l'altra, ciascuna si manifesta come molteplice.

Come si spiega l'apparentemente contraddittoria unità di uno e molti, l'impossibilità di isolare l'unità in sé e per sé separandola dal suo opposto? Evidentemente da scartare è la soluzione tentata da Parmenide nell'omonimo dialogo. In effetti, pur concordando con Socrate nel desiderio di trovare un uomo in grado di comprendere «che v'è un genere per ogni cosa e per ognuna un essere» (135ab), quando però in concreto tenta egli stesso questa impresa deve riconoscere che si tratta di un lavoro impossibile: infatti l'uno è sempre legato ai molti e viceversa. Parmenide, in altre parole, non riesce a mostrare la necessità del nesso uno-molti in modo non contraddittorio (ciò che Socrate, rispondendo a Zenone, aveva fatto per la realtà sensibile). L'ipotesi che l'uno sia non può essere affermata in coerenza con i principi dell'eleatismo, a causa della continua e inevitabile insorgenza dei molti che negano l'ipotesi. L'intento che Platone qui manifesta è perciò quello di trovare un modo per salvare la necessità dell'uno pur all'interno di un rapporto dialettico uno-molti in cui entrambi gli estremi sono essenziali. Ma questo intento prevede, come si chiarisce a partire dal *Sofista*, la rinuncia alla monolitica identificazione di soggetto e predicato messa in opera da Parmenide, per il quale l'essere è ed è uno, nella sua inconcussa sfericità, e non v'è spazio né per il molteplice, né per il diverso, né per il moto.

Nel *Parmenide* Platone vuole perciò sia indicare in modo corretto la natura del problema, sia escludere un emblematico ed erroneo tentativo di soluzione: quello eleatico e presumibilmente megarico. Il problema consiste nel trovare un modo di 'fare uno e molti' senza incorrere in assurdità. Una chiara indicazione verso la risposta corretta si trova già in *Phaedr.* 266b, nella sezione del dialogo in cui Platone allude in modo perspicuo, sia pure sommario, alla dialettica. Dopo aver esposto sinteticamente il duplice metodo analitico e sintetico, Socrate così prosegue (266b5-7):

E se ritengo che qualcun altro sia capace per sua natura di vedere l'unità che è naturalmente nel molteplice, lo seguo, «tenendo dietro alla sua traccia, come quella di un dio»⁹⁰.

⁹⁰ Il testo greco consente anche altre possibili traduzioni. Si veda in proposito l'*Appendice 2*, dove viene anche discussa l'interpretazione proposta da Reale.

L'uomo di cui qui si parla come di un dio, capace di vedere l'unità di uno e molti, è evidentemente lo stesso uomo cui Parmenide (135ab) allude nel dialogo omonimo: cioè il dialettico. Nel *Fedro*, come già sappiamo, la dialettica è indicata allusivamente ma non è posta a tema in maniera diretta. Ciò si verifica invece nel *Filebo*, dove il problema uno-molti è discusso in modo molto più ampio e completo. Ma la conclusione è identica a quella ora vista nel *Fedro*. In *Phileb.* 16b Socrate inizia a indicare una strada attraverso la quale sarà possibile uscire dall'*impasse* dell'uno e dei molti. Tale strada viene definita più sotto «un dono degli dei agli uomini». Un dono, aggiunge Socrate (16cd), che

un giorno sulla terra fu gettato, per mezzo di un Prometeo, insieme ad un fuoco di una chiarezza abbagliante e gli antichi (che erano più valenti di noi e vivevano più vicini agli dèi) ce l'hanno tramandata questa rivelazione e cioè che risultando dall'unità e dalla molteplicità le cose che sono, le cose che sempre sono state dette e saranno dette 'cose che sono', esse portano in sé connaturato finito ed infinito. Di conseguenza, essendo appunto le cose ordinate così, noi dobbiamo sempre ammettere e sempre ricercare ovunque una nota caratteristica unitaria (e noi sempre in tutto la ritroveremo poiché vi è) e come allora l'abbiamo colta [...] bisogna cercarne ed esaminarne, dopo e subordinatamente alla prima, altre due, se in qualche modo ce ne sono due, e se no tre o un qualche altro numero e poi rifare l'operazione per ciascuna di queste ultime unità, finché la prima unità non solo si veda che è unità e pure molteplicità e anzi infinita molteplicità, ma si veda anche la sua struttura numerica. Non bisogna riferire il carattere di infinità alla molteplicità prima che si sia vista tutta la complessiva struttura numerica di questa struttura che sta nell'intervallo fra la sua unità e la sua molteplicità.

Il lavoro che qui viene descritto deve essere svolto con molta attenzione, affinché non si unifichi come capita, e si tenga debito conto di tutto lo spazio che sta in mezzo fra l'uno e la molteplicità indefinita (17a).

Dunque Platone risolve il problema dell'uno e dei molti, come si è visto, sostenendo che l'unità e la molteplicità, il finito e l'infinito, sono i principi costitutivi, sia pure in modi diversi, di tutte le cose che esistono. Ciò che esiste occupa precisamente lo spazio interposto fra i limiti estremi dell'uno e dei molti. Di conseguenza il lavoro del dialettico, quel dialettico o uomo divino di cui parlano in vario modo la *Repubblica*, il *Parmenide*, il *Sofista* e il *Filebo*, non consiste nel disve-

lare la natura, il che cos'è ontologico di quella realtà metafisica che sono l'uno e i molti. Esso consiste, al contrario, nel determinare in modo esatto in che misura quella tal cosa è una (partecipa dell'unità) e in che misura è molteplice (partecipa dell'infinito): cioè nel lavorare sulle cose e mostrare l'unità di fondo che esse non sono ma alla quale necessariamente rinviano. Questo lavoro deve essere fatto in modo preciso, e non a casaccio. Ma soprattutto deve essere fatto senza cadere nelle posizioni estreme di chi ritiene che tutto sia molteplice (eraclitei, protagorei, relativisti in genere) e di chi ritiene che tutto sia uno (gli amici delle forme del *Sofista*, eleati, megarici o altri ancora). La prima posizione viene a significare l'esistenza del molteplice senza l'uno, la seconda prevede l'esistenza dell'uno senza il molteplice. Entrambe sono da scartare perché, per Platone, non si può dire a nessun titolo che l'uno o i molti semplicemente esistono. Si ricadrebbe nella prospettiva dimostrata assurda nell'ultima parte del *Parmenide*: porre che l'uno esiste o che i molti esistono crea delle situazioni contraddittorie, così che né l'uno può esistere senza i molti (e viceversa) né i molti possono esistere insieme all'uno (e viceversa).

La coappartenenza dell'uno e dei molti ora illustrata non impedisce di riconoscere la preminenza dell'uno. In effetti il lavoro del dialettico, che esplicita il collegamento fra l'uno e i molti, è anche il lavoro di colui che dimostra la bontà e la bellezza dell'intero universo, nella misura in cui l'unità rappresenta appunto ciò che è bello e buono. Il nesso ora evocato appare con chiarezza nelle ultime pagine del *Filebo*, dove si dice che la bellezza consta di misura e di simmetria, e che la natura del bene si manifesta a sua volta come bellezza, verità e proporzione (64e-65a). In tal modo Platone raggiunge il principio sufficiente per dichiarare la bontà del reale, e per proporre un cammino di vita alla luce dell'ordine razionale e della misura che in essa si esprime. Non a caso il tema centrale del *Filebo* è squisitamente etico, e cioè se il piacere possa veramente coincidere con il bene. La preminenza del finito sull'infinito, ovvero dell'uno sui molti, che nel dialogo si manifesta, permette di escludere l'ipotesi che il comportamento umano sia governato da una forza irrazionale, né cattiva né buona, e di affermare al contrario che il bene-uno-misura è la regola utile e buona cui conviene attenersi.

Questo stato di cose, cioè il valore assiologico e non sostanziale-oggettivo dell'unità, è confermato dal celebre resoconto di Aristos-

seno sulla conferenza di Platone intorno al bene. Egli ricorda che⁹¹

ciascuno vi era andato, pensando di poter apprendere uno di questi che sono considerati beni umani, come la ricchezza, la salute e la forza e, in generale, una meravigliosa felicità (εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν).

Ma gli uditori rimasero delusi, perché

i discorsi vertevano intorno a cose matematiche, numeri, geometria e astronomia, e, da ultimo, si sosteneva che bene è uno.

I tubinghesi intendono questo passo nel senso che il bene è l'uno, ossia che l'uno esiste come oggetto metafisico identico al bene⁹². Ma questa interpretazione, come ha notato Isnardi Parente⁹³, non è confortata dal greco, dove la parola ἀγαθόν compare senza articolo. Gli stessi tubinghesi ne sono d'altra parte consapevoli, dal momento che il testo a fronte alla traduzione del passo di Aristosseno che compare in Krämer⁹⁴ integra <τ>ἀγαθόν ἐστὶν ἓν, accogliendo una vecchia congettura di H. Macran (1902), filologicamente infondata, e giustamente omessa nel testo critico stabilito da Rosetta da Rios⁹⁵. È vero che la frase di Aristosseno non si riduce alla generica e banale asserzione secondo cui esiste un solo bene (quale?). Neppure Aristosseno vuol dire «semplicemente», come ritiene Isnardi Parente,

⁹¹ Aristox. *Elem. harm.*, II, 39-40 da Rios. Per quanto riguarda le circostanze esterne concernenti il resoconto di Aristosseno mi attengo, in gran parte, alle ipotesi di Gaiser 1980 (2), che trovo nel complesso convincenti e perfettamente compatibili con le tesi che vengono affermate in questo volume. In particolare mi sembra plausibile che la lezione cui si riferisce Aristosseno fosse pubblica e «einmalig». Questa tesi, sostenuta a suo tempo da De Vries (1968) e da Merlan (1968) contro l'opinione inizialmente contraria di Krämer 1966 (1) è ora divenuta la posizione ufficiale della scuola di Tubinga (cfr. Krämer 1982 (2), pp. 104-105, n. 79). È plausibile l'ipotesi di Isnardi Parente (1989 (2), p. 35, n. 8), secondo cui i tubinghesi avrebbero cambiato opinione per essersi accorti dell'incompatibilità fra la tesi che la lezione sul bene facesse parte di corsi pubblici e regolari, e il carattere esoterico e riservato, da loro ammesso, della filosofia di Platone. Ciononostante gli argomenti invocati da Isnardi Parente contro l'unicità della lezione (pp. 35-36) non mi sembrano decisivi.

⁹² Cfr. Reale 1991 (2), p. 221. Così interpreta anche Berti 1962, p. 311.

⁹³ Isnardi Parente 1986 (1), p. 8; 1989 (2), p. 32.

⁹⁴ Krämer 1982, p. 370. Cfr. Krämer 1959, pp. 423-427.

⁹⁵ Da Rios 1954, p. 40.

che «esiste un bene in sé di natura unica ed assoluta»⁹⁶. In questo caso il nesso fra il bene da un lato, l'uno e la matematica dall'altro sarebbe troppo labile, e tale da non giustificare il contenuto matematico della lezione⁹⁷. L'allusione alle scienze matematiche, che compare in questo passo, chiarisce ad usura lo sfondo pitagorico retrostante⁹⁸. Per mostrare la vera natura del bene, Platone chiama in causa le scienze del numero. Tali scienze risultano propedeutiche alla conoscenza vera ed ultima, cioè a quella dialettica che consiste nel ricondurre sempre il molteplice (particolare) all'unità (universale). Il perché di questo tirocinio, d'altra parte, è del tutto chiaro. Platone, come già sappiamo, collegava al numero importanti valenze assiologiche di stampo pitagorico. Perciò lo studio delle scienze matematiche costituisce il modo di gran lunga migliore per stimolare la persuasione che la realtà è governata dal bene: il che equivale appunto a dire, in termini platonici, governata dall'ordine e dalla misura. Attraverso lo studio della matematica ciò che a uno sguardo superficiale potrebbe apparire sorprendente, cioè la fondamentale unità e bontà del reale, si rivela vero. Alla radice di questa consapevolezza stanno la reiterata soluzione dei dubbi contrari e la continua riprova che il molteplice, nonostante tutte le risorgenti apparenze, non sa giustificarsi da solo.

⁹⁶ Isnardi Parente 1989 (1), p. 159.

⁹⁷ Se la matematica, come ritiene Isnardi Parente avesse costituito solo la propedeutica della *akroasis*, non si capirebbe l'insoddisfazione degli uditori: al termine della propedeutica Platone avrebbe dovuto comunque dire che cos'è il bene, e le critiche avrebbero dovuto prendere le mosse soprattutto da qui. Né d'altra parte si capisce come mai Platone, per disvelare la natura del bene in sé, avrebbe dovuto utilizzare una propedeutica di questo tipo. Ogni cosa torna invece al suo posto se si ipotizza che per Platone il rapporto fra matematica e assiologia fosse assai più stretto di quanto ritiene la studiosa.

⁹⁸ Ciò si intuisce perfettamente dalla stessa testimonianza di Aristotele, il quale attribuisce la sostanzialità dell'uno non solo a Platone ma anche ai pitagorici (*Metaph.* 1001a4-12) e più in generale colloca i pitagorici in relazione molto stretta con i platonici (cfr. Krämer 1964 (1), pp. 53-54; non posso che rinviare, in proposito, a Trabattoni 1993 (2). È vero in effetti che non solo la tradizione platonica posteriore, ma anche la prima Accademia e lo stesso Platone tendevano a riallacciare le proprie dottrine a quelle pitagoriche. Ciò è dimostrato dall'ormai classico lavoro di W. Burkert (1972: si veda tutta la prima parte del libro fino a p. 80), la cui impostazione è stata accolta anche da Krämer. Ciò non toglie che si possano condividere le riserve avanzate da Isnardi Parente (1982, p. 31, n. 6) alla drastica riduzione della tradizione pitagorica.

Chi è riuscito a maturare questa persuasione, cioè chi ha sperimentato dentro di sé lo scoccare della scintilla, è divenuto dialettico: un uomo consapevole che l'unico ragionamento corretto in ogni frangente dell'esistenza è quello che riconduce il molteplice all'uno/bene che lo determina, e capace di favorire l'insorgere in altri di un identico 'sapere'.

Gli ascoltatori delusi di cui parla Aristosseno non appartengono certo a questa cerchia privilegiata di discepoli, dal momento che non hanno invece saputo fruire nel modo giusto della lezione platonica. In che cosa consiste il loro errore? Esso consiste di due momenti diversi. Gli uditori della lezione, in primo luogo, si sono presentati ad ascoltare Platone pensando già di conoscere, in linea di massima, che cos'è il bene: qualcosa del genere della salute, della forza, della ricchezza, cioè di quegli enti che si pensa possano dare la felicità. Sulla base di queste preconoscenze vogliono sapere quale delle cose anzidette sia il bene (e dunque sia preferibile) e perché. Perciò essi si trovano nella situazione tipica di certi interlocutori di Socrate⁹⁹: non solo non sanno, ma credono di sapere, e perciò non sono nella condizione migliore per poter apprendere. Con loro sarebbe necessario esercitare, previamente, l'*elenchos* socratico, per sgombrare il campo dalle opinioni preconette e metterli nella migliore disposizione per imparare qualcosa di nuovo: la disposizione corretta, per intenderci, che dimostrano di possedere personaggi come Simmia, Cebete, Adimanto, Glaucone e Clinia. È chiaro che questo può avvenire solo nel colloquio personalizzato di tipo socratico, accuratamente descritto nel *Fedro*, e di cui molti dialoghi sono un ottimo esempio: non è certo possibile in una lezione pubblica.

Questa errata posizione iniziale contribuisce a giustificare, in secondo luogo, le informazioni sbagliate e più in generale lo scarso profitto che gli ascoltatori di Platone ricavarono dalla lezione sul bene. Se essi si aspettavano che il bene fosse una determinata cosa, e speravano che Platone ne parlasse in modo adeguato, la loro sorpresa davanti alle argomentazioni matematiche di Platone è del tutto naturale. Essi volevano sapere *che cos'è il bene*, cioè quale fra le cose che gli uomini comunemente ritengono buone possa essere detta 'bene' a miglior diritto, e perché. Anche sotto questo profilo essi appaiono simili a certi interlocutori di Socrate; a coloro cioè che non riescono a porsi al livello della domanda socratica, che non muove alla ricerca di

casi o di esempi concreti, ma alla ricerca della forma o del concetto universale. Né questo basta. All'epoca in cui tenne le sue lezioni, Platone stava approfondendo e precisando il significato matematico-pitagorico della sua teoria dei principi, già del resto del tutto implicito nel concetto di idea come unità del molteplice. Così gli uditori della lezione si vedono inopinatamente trasportati su un terreno del tutto diverso da quello che si aspettavano, e si trovano ad ascoltare uno che parla di *cose* che sono, dal punto di vista del bene umano, apparentemente indifferenti: numeri, figure geometriche, astri, fino alla conclusione, in sé e per sé così sciocca e banale, secondo cui «bene è (l')uno». Ma il fatto è che Platone, come abbiamo visto, non intendeva dire *che cos'è quella cosa che è il bene*: non intendeva dirlo nella *Repubblica* e non lo dice neppure nelle lezioni orali. Egli voleva dire piuttosto che il bene è l'unità che necessariamente si dispiega in ogni campo del reale. Un discepolo che fosse in grado di comprendere fino in fondo questo principio certo si accorgerebbe che Platone sta dicendo una cosa non solo non irrilevante sotto il profilo assiologico, ma addirittura capace di valere, almeno entro certi limiti, come concreto criterio di scelta. Chi si persuadea, con Platone, che il bene è l'uno, condurrà la sua vita alla luce dell'ordine e del limite, evitando per esempio il piacere non regolato, non definito all'interno di una norma precisa¹⁰⁰.

7. *La natura dei principi platonici*

Se quanto abbiamo ora osservato è corretto, abbiamo in un certo senso trovato la chiave per comprendere la teoria dei principi in modo non aporetico, o almeno senza stridenti contraddizioni. Con tale teoria Platone intende mostrare, in modi più o meno elaborati suggeriti dalle esigenze della persuasione, che il molteplice è determinato dall'unità che esso capillarmente implica, e che in tale misura si dimostra

⁹⁹ Ma tale è anche Dionisio il giovane nei confronti di Platone.

¹⁰⁰ L'interpretazione proposta da Ilting della lezione platonica (1968), secondo cui si tratterebbe di un abbozzo di dottrina come tale ancora pervaso di incertezze e aporie, è del tutto errata. Le aporie riscontrate da Ilting mostrano soltanto che egli, non diversamente da quanti ascoltarono Platone quella volta e in parte anche dallo stesso Aristotele, non riesce a vedere il nesso che lega la matematica all'assiologia.

pregno di ordine e di valore. Le modalità di questo lavoro (o 'esercizio', come lo chiama Parmenide nel dialogo omonimo) sono intimamente connesse al carattere puramente relazionale della dialettica e rivelano la natura in un certo senso 'postulatoria' dei principi. Questa idea sembra essere condivisa da Migliori¹⁰¹, secondo il quale i principi

non possono essere spiegati, ma devono essere scoperti come il postulato risolutorio di una serie di fondamentali problemi metafisici,

e se

la deduzione di un postulato [*sc.* le Idee] è una *contradictio in terminis*, l'unica cosa da fare è mostrare che, sulla base di questo postulato, assunto come tale, il discorso trova una sua ordinata organizzazione¹⁰².

Più o meno nello stesso modo si esprime G. Movia, un altro studioso italiano che interpreta Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico. Gli uomini non hanno una percezione immediata e diretta dei principi, ma possono arrivare a stabilirli come ipotesi attraverso l'opera dialettica fatta di domande, risposte e confutazioni, così che la posizione di quei principi diventi indispensabile per spiegare la problematicità dell'esperienza¹⁰³. Nonostante gli equivoci di tipo kantiano che possono insinuarsi nel termine postulato (Movia parla però di ipotesi), per cui la metafisica potrebbe essere ridotta a pura esigenza etica, questi giudizi di Migliori e di Movia colgono in modo

¹⁰¹ Migliori 1990, p. 182; ad essere precisi, più che 'problemi metafisici', si dovrebbe dire 'problemi filosofici'. I problemi che Platone studia non hanno nulla, in effetti, di metafisico; metafisica, sia pure con molte cautele, può essere semmai definita la procedura che Platone ritiene necessaria per risolverli. Né condivido, in generale, la tendenza di Migliori e di altri studiosi del pensiero antico ad utilizzare indiscriminatamente il termine 'metafisica' anche per qualificare pensatori presocratici come gli eleati (cfr. ad es. Migliori 1990, p. 123; cfr. anche Pezzolato 1992, p. 391).

¹⁰² Migliori 1990, p. 183.

¹⁰³ Movia 1991 (1), p. 58. Questo schema argomentativo è stato applicato dalla scuola padovana di Gentile e di Berti soprattutto alla metafisica di Aristotele; uno schema che però Platone avrebbe imperfettamente anticipato, almeno secondo Berti, a partire dal *Parmenide*. Per una discussione più specifica cfr. Trabattoni 1993 (2).

adeguato la struttura di fondo della filosofia di Platone¹⁰⁴. Ma allora, stante il fatto che i principi platonici hanno carattere di postulato, e che dunque non si può saperne altro se non che devono essere posti, ci si dovrebbe anche rendere conto che la dialettica platonica *non può* coincidere con la *dottrina* che descrive razionalmente determinati *oggetti* metafisici, ma deve invece risolversi nella *retorica* che sempre e di nuovo torna a mostrare la necessità di determinate *ipotesi*. Se Dio è un postulato della ragione filosofica, è chiaro che *non può* più esistere, su queste basi, una teologia razionale. Allo stesso modo, se i principi sono dei postulati della ragione filosofica, l'oggetto della filosofia non può essere quello di modellare una teoria dei principi, bensì quello di condurre gli uomini a riconoscere la necessità di porli come ipotesi o postulati. Questo è appunto il lavoro che Platone svolge nei dialoghi.

Ciò è dimostrato dal fatto che il tentativo di tradurre la concezione platonica dei principi in una dottrina ontologista, con la corrispondente entificazione di limite e di illimitato in due essenze metafisiche trascendenti, comporta problemi ermeneutici di impossibile soluzione. Un caso emblematico è rappresentato dal problema 'metafisico' del male, cioè di trovare quel principio 'ontologico' che ne spieghi l'esistenza'. Ora, è chiaro che tale domanda può sorgere solo se si è già interpretato l'uno-bene in maniera ontica, come un oggetto o causa disponibile e comunicabile: è proprio da qui, infatti, che sorge inevitabilmente la domanda sulla natura del suo opposto ontologico: *che cos'è il male?* Ma questo non è Platone. Non a caso Platone ha collocato l'uno al di sopra dell'essere¹⁰⁵. L'uno *esiste*, insom-

¹⁰⁴ Sulle idee come postulati o ipotesi, in un contesto estraneo al neokantismo, cfr. Erbse 1962, pp. 11-12; Wieland 1982, pp. 150-159.

¹⁰⁵ Questo problema è stato discusso a fondo in Krämer 1966 (2) e 1969, in part. pp. 10-15. Nel primo di questi due saggi si legge «Ebbene, poiché i Molti (πολλά) sono ora divenuti [*sc.*, nel passaggio dalla dialettica di Zenone a quella di Platone] Esseri (ὄντα), l'Uno (ἓν), inevitabilmente, si pone anche nella posizione opposta agli Esseri (ὄντα). Di conseguenza, l'Uno (ἓν) non è più un essere (ὄν), ma un non-essere, nel senso di altro dall'Essere. In altri termini: in quanto l'essere viene abbassato al livello della molteplicità, il contrario della molteplicità, l'Uno, diviene un al di sopra dell'essere e, conseguentemente, si sposta in una posizione ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ο ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» (p. 70). Ma se i πολλά coincidono con gli ὄντα (cfr. Krämer 1969, p. 10), come evitare la difficoltà assiologica sopra evocata? Come evitare la divisione della realtà in un principio trascendente, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, qualificabile come uno-bene da un lato, e una realtà molteplice e negativa, dominata dall'opposto principio dell'illimitato e del male?

ma, come principio della realtà stessa, e questa è tutta la realtà che possiamo attribuirgli. A sua volta il molteplice non è un oggetto metafisico di incerto rango e collocazione, affiancabile, opponibile o più o meno vicino all'altro principio dell'unità. Esso non deve mai decadere ad ipostasi negativa, come di necessità avverrebbe isolando il principio di moltiplicazione dall'unità che lo fonda: in questo caso avremmo in effetti isolato il male e il nulla nella sua forma pura¹⁰⁶. Ma questo male e questo nulla, per Platone, 'non esistono' in senso stretto, dal momento che la realtà inizia e finisce là dove l'uno e il molteplice si congiungono: se infatti in un certo senso è possibile dire, ma solamente *aequivoce*, che *esiste* un principio che è unità pura (in realtà tale principio è al di sopra dell'essere), neppure *aequivoce* si può tollerare che *esista* il principio della pura molteplicità¹⁰⁷. Esso è al contrario la realtà medesima vista nella sua dimensione universale, e come tale è principio ontologico (ma non separato) nel medesimo tempo e funzionale di tutto ciò che esiste: da un lato la molteplicità è tutto ciò che esiste¹⁰⁸, dall'altro rappresenta uno dei due poli di quella struttura razionale-fondante (il rapporto dialettico molteplicità-unità) che permea universalmente e capillarmente il reale.

A tal proposito è interessante richiamare le conclusioni cui è giunto Migliori riguardo la presenza dei due principi nel *Parmenide*. Anche in questo dialogo vi sarebbero, secondo lo studioso italiano, allusioni al secondo principio, tali da far risultare

il principio della molteplicità in qualche modo interno allo stesso essere [...] mentre [Platone] sottolinea spesso, e con forza, l'alterità radicale del principio di unificazione, dell'Uno.

Tale circostanza sarebbe dovuta al fatto che

i due principi non sono affatto sullo stesso piano, ma l'Uno è *sopra l'Essere*,

¹⁰⁶ Cfr. Isnardi Parente 1989 (2), p. 25, n. 15 e i richiami bibliografici ivi riportati (1986 (1), pp. 18 sgg.; 1984 (1), pp. 9 sgg.).

¹⁰⁷ Cfr. Isnardi Parente 1989 (2), p. 25: l'incertezza di Aristotele circa la definizione del «secondo principio» dimostra con chiarezza che Platone non aveva discusso a fondo il problema (almeno, possiamo aggiungere, non nei termini ontologici pretesi da Aristotele).

¹⁰⁸ Che gli ὄντα coincidano con i πολλά è del resto opinione, come sopra abbiamo già visto, dello stesso Krämer (1969, p. 10).

ed è, per così dire, principio in senso pieno, mentre l'altro è *sotto l'Essere* ed è quindi difficile attribuirgli un ruolo in qualche modo positivo¹⁰⁹.

In questo modo, però, le difficoltà cui accennavamo sopra non vengono superate. Migliori da un lato ben vede che il principio materiale deve essere interno allo stesso essere, ma poi, per coerenza con la posizione tubinghese secondo cui i due principi sarebbero degli enti separati e distinti dalla realtà esistente, è costretto a porlo al di sotto di tale realtà, ricadendo così nel solito equivoco di considerare, del tutto antiplatonicamente, uno dei principi ultimi e più elevati come causa del negativo e del male¹¹⁰.

Forse ancora più interessante è sottolineare la lontana ma chiara matrice aristotelica di questo equivoco. Aristotele, che non aveva particolare interesse per la dialettica relazionale che abbiamo sopra descritto, né per una interpretazione dei principi come postulati e valori, aveva letto la dottrina platonica dell'unità in chiave ontologico-parmenidea. Il risultato di questa interpretazione è che ai suoi occhi Platone si trovava costretto a dedurre il molteplice, posto che l'essere è essenzialmente uno, dall'interazione dell'uno con un *Gegenprinzip a fortiori* identificabile con il non essere (*Metaph.* 1088b35-1089a6)¹¹¹. Né gli fu difficile sottolineare l'assurdità di questa posizione (la stessa assurdità che aveva suggerito, come già abbiamo visto, le correzioni di Speusippo). Ma in realtà, proprio come ha ben visto Migliori, il principio della molteplicità è interno allo stesso essere, perché in un certo senso con questo essere coincide. Il secondo principio, in altre parole, è la constatazione della irriducibile originarietà del molteplice, non già un principio ad esso esterno da cui il molteplice debba essere dedotto (cosicché, stante l'eccellenza dell'uno, sarebbe comunque un principio negativo). Dire che la molteplicità è principio significa dire, per Platone, che il molteplice è il punto di parten-

¹⁰⁹ Migliori 1990, pp. 471-472.

¹¹⁰ Commentando *Parm.* 150c-e Migliori (1990, p. 272) afferma peraltro che sotto il profilo del passo esaminato l'uno e la diade hanno un rapporto paritetico, cfr. anche Migliori 1991 (1), p. 88. Dunque per certi versi i due principi intrattengono un rapporto paritetico; per altri versi non sono affatto sullo stesso piano. Esistono certamente delle sottili distinzioni per risolvere tale contrasto; ma forse sono troppo sottili per essere davvero convincenti.

¹¹¹ Ho già cercato di mostrare perché questa prospettiva non sia accettabile in Trabattoni 1993 (1), pp. 683-684.

za dell'analisi. Il compito della dialettica è quello di mostrare che questo molteplice, a qualunque livello lo si voglia intendere, postula sempre una unità fondativa che lo spieghi e giustifichi.

Le ipotesi ora avanzate chiariscono in modo ragionevole, occorre aggiungere, una difficoltà sulla quale gli antiesoterici hanno di frequente posto l'accento. I tubinghesi ritengono essenziale alla loro interpretazione sostenere che la dottrina dei due principi fosse già adombrata in molti dialoghi (se non proprio in tutti). Contro questa tesi alcuni studiosi hanno notato in primo luogo che essa appare sospesa a spiegazioni in vari modi forzate di determinati passi platonici, in secondo luogo che in molti di essi compare sì il primo principio, ma non il secondo¹¹². Alla luce di quanto abbiamo detto sopra, questa situazione diviene perfettamente comprensibile: solo l'unità, in effetti, è il vero principio, mentre il molteplice rappresenta piuttosto l'ambito della realtà estensivamente presa (con l'eccezione, appunto, del suo principio)¹¹³. Il problema, insomma, non consiste tanto nel verificare se i due principi delle dottrine non scritte compaiano o non compaiano nei dialoghi: anzi, posta in questo modo la questione è mal formulata. Occorre al contrario valutare anzitutto fino a che punto sia legittima l'immagine 'ontologista' dei principi desumibile dalle relazioni a noi pervenute sul Platone orale¹¹⁴.

La concezione 'non ontologista' dei principi, di cui ora abbiamo detto, è strettamente correlativa ai metodi che Platone ha utilizzato per indicare la verità. Se infatti i principi si potessero intendere

¹¹² Cfr. Voigtländer 1963, pp. 198, 204 e *passim*; Berti 1983 (1), p. 318. A Voigtländer, Krämer ha replicato che la mancata menzione del secondo principio nei dialoghi non intacca la dimostrabile esistenza del primo, cfr. 1964 (3), p. 166. Per quanto riguarda la *Repubblica* egli ritiene in particolare che Platone abbia appositamente ommesso di parlare del secondo principio a causa della natura politica dello scritto (1968, pp. 135-136, n. 101; 1969, p. 18). Ma questa soluzione appare nel complesso troppo generica.

¹¹³ Si può essere in un certo senso d'accordo con Sayre (1983, pp. 95 sgg.), nel dire che il secondo principio è la realtà vista nel suo oscillare quantitativo, prescindendo dal limite (unità) che fissa e individua le cose singole.

¹¹⁴ A ben guardare non aveva tutti i torti Voigtländer (1963, pp. 195-201), quando notava che nei dialoghi le menzioni dell'uno, o comunque del principio limitante e positivo, non rivelano la determinatezza metafisica che attribuisce loro Krämer. Voigtländer, peraltro, non metteva in discussione la legittimità di attribuire in generale a Platone un'ontologia di questo genere.

more aristotelico come delle sostanze, la filosofia potrebbe procedere a identificarli per mezzo della logica e della definizione. Ma appunto poiché sostanze non sono, ciò risulta impossibile¹¹⁵. È precisamente da questa circostanza che derivano, in modo del tutto logico e consequenziale, i tratti del filosofare platonico che abbiamo illustrato nei primi capitoli di questo libro: l'uso reiterato di un dialogo senza fine, la critica della scrittura come metodo per fissare una volta per tutte l'essenza di determinati oggetti, e infine l'assimilazione di filosofia e di retorica. Le dottrine non scritte sarebbero indispensabili per l'interprete solo se i principi platonici fossero delle sostanze 'aristoteliche' che i dialoghi rinunciano a definire, perché in questo caso sarebbe necessario procurarsi quelle definizioni fuori dai dialoghi. Tale è in effetti l'opinione di Krämer, per il quale «il *Parmenide* [...] può essere capito solo da chi posseda già cognizioni preliminari sulla teoria dei principi»¹¹⁶. Se invece si considerano gli accenni platonici ai principi in termini non sostanzialistici, e come segni della dialettica uno-molti, allora le dottrine orali appariranno semplicemente come il prolungamento di questa dialettica, e i dialoghi appariranno provvisti di tutto ciò che è veramente essenziale¹¹⁷: che la pluralità non possa né esistere né essere pensata senza unità non è in effetti una scoperta delle dottrine non scritte, ma è già evidente nei dialoghi¹¹⁸, dai primi dia-

¹¹⁵ Napolitano Valditara (1991, p.100) ha rilevato che nei dialoghi platonici i principi appaiono di volta in volta uno, due o anche tre. Non a torto ella ritiene, di conseguenza, che tali oscillazioni potrebbero indicare che la «collocazione storica e teoretica di Platone» si trova «al di qua» di una soluzione sistematica della questione di un solo Principio o di due Principi».

¹¹⁶ Krämer 1986, p. 28.

¹¹⁷ Non è mio intento prendere qui in considerazione i numerosi tentativi che sono stati fatti nel corso di questo secolo per ricostruire la numerologia platonica. Vi si sono impegnati, come è noto, studiosi del calibro di Robin, Stenzel, Gaiser, Krämer, Findlay, Sayre, Annas, Ferber, ecc. Quello che vorrei suggerire è che il significato ultimo della filosofia di Platone difficilmente può essere colto attraverso accertamenti formali di questo genere, se non si fa costante riferimento al motivo assiologico che governa per intero l'interesse di Platone per le scienze matematiche.

¹¹⁸ Su questo problema si può vedere Gundert 1973. Lo studioso ritiene che la necessità di un principio unitario di misura (le idee) sia già perfettamente manifesta nei dialoghi fino alla *Repubblica*, mentre solo a partire dai dialoghi dialettici, dal momento che il problema del rapporto uno-molti è trasferito all'interno del mondo ideale, si rende necessario indagare anche il fondamento del molteplice, e del suo intrecciarsi con l'uno (cfr. in part. pp. 176-177). Cfr. anche Kuhn (1968, p. 166), se-

loghi definitivi fino ai dialoghi dialettici, in particolare il *Parmenide*¹¹⁹ e il *Filebo*.

Krämer ha più volte controbattuto questo argomento sostenendo che è comunque impossibile per noi sapere che cosa si ricaverebbe dai dialoghi senza la tradizione indiretta, poiché tale tradizione ci è già, irrevocabilmente nota¹²⁰. Ciò è senza dubbio vero: esistono modi infiniti di mostrare l'accordo fra certi dialoghi e la dottrina orale, una volta che questa sia conosciuta. Ma qui non si tratta di far dire ai dialoghi precisamente le stesse cose che si ricavano dalla tradizione indiretta; si tratta invece di mostrare che entrambi mirano allo stesso principio di fondo, ovvero a quell'unità del molteplice che è ricavabile dai dialoghi senza nessuna aggiunta.

condo il quale nei dialoghi esiste già una configurazione dei principi (essere, uno in relazione ai molti, bene) che si ricavano agevolmente anche senza ricorrere alla tradizione orale.

¹¹⁹ Cfr. Gadamer 1968 (1), pp. 98 sgg.; 1968 (2), pp. 128 sgg. Cfr. anche Gaiser 1987, pp. 95 sgg.; Krämer 1980, p. 13.

¹²⁰ Cfr. ad esempio 1968, p. 138, n. 111.

L'ORIGINALITÀ DEL PENSIERO PLATONICO

1. *Quale Platone? La mediazione aristotelica*

I tubinghesi (Gaiser, Szlezák, Reale e soprattutto Krämer) ci hanno raccontato spesso la loro storia della *Platonforschung* in questi ultimi due secoli, e i gravi errori che secondo loro questa storia porta con sé. Sappiamo, ad esempio, del 'torto' di Schleiermacher e dei suoi veri, ideali o presunti discepoli (almeno in sede di esegesi platonica): essi pretendono che il dialogo sia autarchico, e limitano di conseguenza il peso della tradizione indiretta. I modi in cui gli studiosi ora indicati hanno agito sono per la verità piuttosto diversi, ma ciò non ha impedito a Krämer di elevare lo 'schleiermacherismo' a vera e propria categoria intellettuale. Dello 'schleiermacherismo' avrebbero inoltre profittato, soprattutto nel Novecento, molti filosofi che in varie maniere hanno sentito l'esigenza di costruire una filosofia non conclusiva, non sistematica e non metafisica, i quali hanno creduto di trovare in Platone ampie consonanze con il pensiero contemporaneo. Mi riferisco in particolare agli interpreti di estrazione esistenzialista, che sulle orme di Jaspers e di Friedländer hanno edificato un Platone 'filosofo aperto', interessato più ai quesiti che alle risposte, modernamente consapevole dell'infinità della ricerca, della limitatezza della condizione umana, e in un certo senso anche dell'impossibilità ermeneutica di definire il vero. Molto distanti da questi interpreti, ma sostanzialmente concordi nell'impostazione antimetafisica, sarebbero poi gli studiosi di indirizzo analitico, soprattutto anglosassoni: ricercatori i quali hanno accuratamente e dettagliatamente esaminato l'epistemologia, la logica, la politica, l'etica e la poetica in Platone, in

genere poco preoccupandosi dei principi metafisici generali che stanno alla base dell'impianto, ovvero riducendoli alla luce di moderne categorie gnoseologiche. Così, si è parlato di un Platone soprattutto o solo politico, soprattutto o solo educatore, soprattutto o solo poeta, soprattutto o solo epistemologo (più o meno mancato). Ma è inutile dilungarsi; colui che voglia conoscere la lista completa di queste 'deviazioni' interpretative può trovare le informazioni che gli servono in più di uno scritto di parte tubinghese¹.

L'immagine di Platone proposta dagli studiosi di Tubinga, in gran parte orientata proprio a correggere queste deformazioni, ha però sollevato vivaci reazioni fin dalla pubblicazione dei primi libri di Krämer e Gaiser. Chi volesse scrivere la storia di questa complessa vicenda si accorgerebbe ben presto che il gioco delle recensioni severe, delle repliche aspre e polemiche, dei giudizi malevoli ha ormai inquinato in maniera inconsueta il dibattito scientifico sul Platone non scritto. Sarebbe puerile andare alla ricerca di 'chi ha incominciato', nel tentativo di distribuire con sicurezza le colpe. Mi sembra più utile studiare con calma i motivi che hanno reso la disputa così accesa, nella persuasione che proprio da qui si possa ricavare la prima informazione interessante per risolvere il problema. Krämer ha frequentemente accusato i suoi oppositori di mettere in atto, nei confronti delle sue tesi, una specie di rimozione psicoanalitica: non sarebbero motivi 'scientifici' ad aver sollecitato i critici, bensì il timore psicologico di dover abbandonare un determinato terreno di studio, e una certa particolare immagine della filosofia di Platone.

È innegabile che la critica platonica di questo secolo abbia spesso esagerato nel piegare o distorcere il pensiero platonico alla luce di esigenze teoretiche contemporanee. La maggior parte di questi tentativi ha prodotto un'immagine di Platone dove manca non solo la dimensione metafisica (secondo il rimprovero dei tubinghesi) ma anche una vera ed organica prospettiva di insieme. La filosofia di Platone è provvista, al contrario, di ben determinate sequenze, di domande e risposte, di obiettivi che vengono indicati e raggiunti; essa possiede, in altre parole, una struttura, anche gerarchica, che non può essere in alcun modo dissolta nel dialogare allusivo e metaforico tipico della sfiducia contemporanea nei confronti del *logos*, e del quale i dialoghi,

¹ La duplice menzione esistenzialismo-filosofia analitica si legge ora anche in Erler 1991, pp. 16-17.

nonostante certe apparenze, non sono affatto un documento probante. È anche vero però che le critiche di Krämer, in cui più volte viene messa in dubbio la buona fede degli oppositori², sono andate spesso oltre il segno. Per non dire che critiche di tal fatta sono poco rilevanti dal punto di vista scientifico.

Nessuno può escludere, nell'atto di effettuare le sue scelte interpretative, l'incidenza di motivazioni personali più o meno consapevoli. Ma è questa una sfera che riguarda lo psicologo, non lo studioso di filosofia antica; il quale deve attenersi agli argomenti, e saggiarne la validità con mezzi impersonali. E se è vero, da un lato, che qualche avversario dei tubinghesi ha prodotto argomenti di poco peso, dettati soprattutto dalla repulsione che le tesi 'esoteriche' suscitavano in lui, è anche vero (come ho cercato di mettere in luce in alcuni luoghi di questo lavoro) che non sempre Krämer ha affrontato i punti più seri dei suoi avversari con il dovuto impegno, speculando in parte proprio sull'ipotesi che i motivi del rifiuto non fossero dettati da considerazioni propriamente scientifiche. In realtà, molti antiesoterici hanno reagito al Platone di Tubinga sinceramente preoccupati da un'interpretazione che appariva loro, aldilà di ogni motivazione psicologica (o peggio di basso interesse), come inverosimile. Indicativi, a questo proposito, sono i due studi che von Fritz ha dedicato negli anni Sessanta al Platone non scritto. Come già abbiamo rilevato, anche questi studi non sono immuni dal difetto che più di tutti – *et merito* – ha suscitato le proteste di Krämer: almeno sotto un certo profilo, von Fritz finisce per avvicinare pericolosamente l'oralità platonica a certe strutture fondazionali prelogiche di moda nella filosofia del Novecento (ad esempio il precategoryale di Husserl). Ciò non toglie che la reazione dello studioso, una volta depurata da queste aggiunte, appaia per più versi ragionevole. Egli trovava inverosimile l'immagine di un Platone che semplicemente tace nei suoi scritti quello che dice oralmente; che ha fissato i cardini ultimi della sua filosofia ma li ha tenuti nascosti; che nella sua opera scritta ha posto i problemi e nella sua opera orale ha meccanicamente fornito le risposte. Credo che ciò appaia inverosimile non tanto e non solo alla luce di una moderna concezione della filosofia e della letteratura, ma anche tenuto conto delle coordinate storico-

² Nel 'Platone italiano' di Krämer ci sono anche accuse di questo genere. Cfr. le recensioni di Isnardi Parente 1985 e di Berti 1983 (1).

geografiche in cui Platone ha operato; e soprattutto tenuto conto che la sua opera, scritta e non scritta, tende piuttosto a smentire che a confermare l'ipotesi esoterica meccanicamente intesa.

Il fatto che Platone abbia detto nelle sue lezioni orali qualche cosa che nei dialoghi non dice è fuori discussione; ed è fuori discussione, in secondo luogo, che le cose dette solo oralmente costituiscano un approfondimento, un'ulteriore determinazione, dei problemi già posti e parzialmente risolti dai dialoghi. Ciò che è da respingere, viceversa, è l'ipotesi secondo cui il Platone scritto e non scritto si configurino semplicemente, e correlativamente, come 'domanda' il primo e come 'risposta' a quella domanda il secondo. Accogliere un'interpretazione di questo tipo significa non già, come ritengono molti studiosi antiesoterici, sopravvalutare la teoria della comunicazione enunciata nella *VII Lettera* e nel *Fedro*, bensì, al contrario, sottovalutarla. Sottovalutarla, intendo, riducendola a una pura contingenza storica priva di valore intrinseco e di contenuto filosofico.

Un'accorta lettura dell'opera di Platone dimostra, per converso, che le cose stanno diversamente. Platone non ha passivamente subito i condizionamenti imposti da una tradizione letteraria ancora in gran parte orale. Egli, al contrario, ha consapevolmente ritenuto necessario elaborare una precisa e raffinata teoria della comunicazione³; e ciò ha fatto con l'obiettivo di risolvere problemi filosofici inerenti alla cultura del suo tempo, sollevati per la prima volta in parte dalla sofistica e in parte dallo stesso Socrate. Sotto questo profilo il lavoro di Platone per un verso appare paragonabile a quello di Aristotele, per un altro verso è completamente differente. Anche Aristotele ha lavorato nelle sue opere logiche con l'intento di salvaguardare l'*episteme* dalla minaccia sofistica. Ma il suo problema consisteva soprattutto nel definire un modo di conoscenza primario ed univoco, inattaccabile dalla confutazione: l'inesauribile capacità di confutare, propria di certi sofisti, per Aristotele nasconde semplicemente la scorrettezza di molti ragionamenti. Di conseguenza è possibile, a suo parere, isolare il novero dei ragionamenti corretti dal novero di quelli falsi, e dunque conquistare al dominio dell'*episteme* un terreno immune dal dubbio e dalla confutazione. Platone, al contrario, intende il problema della confutazione e del dubbio come strettamente legato al problema

³ In questa direzione si muovono i volumi già citati, di Cerri e di Erler.

della comunicazione in quanto tale. Non può esistere un ragionamento, per quanto scientifico, che garantisca, in modo automatico, la propria verità. Il dubbio, la domanda, l'obiezione, non appartengono né ai discorsi né tantomeno alla natura delle cose di cui si discute: se così fosse, sarebbero eliminabili attraverso una corretta definizione della cosa medesima, o un corretto uso del metodo scientifico. Al contrario, essi costituiscono delle possibilità inerenti alle anime di chi ascolta o di chi legge: e proprio per tale motivo non sono eliminabili né attraverso una corretta definizione della cosa né attraverso un corretto uso del metodo: dunque, almeno potenzialmente, sono inesauribili.

Questa differenza spiega il diverso atteggiamento di Platone e di Aristotele nei confronti dell'opera letteraria. È chiaro, in primo luogo, che il preteso parallelismo fra opere esoteriche ed opere esoteriche non deve ingannare nessuno. Vi sono motivi per credere che Aristotele abbia scritto le opere letterarie e le opere acroamatiche non solo con scopi diversi, ma anche in tempi diversi, e che il pensiero maturo dello Stagirita si trovi soltanto nelle seconde. Platone, come i tubinghesi stessi hanno in più modi mostrato, sembra piuttosto essersi dedicato contemporaneamente alla stesura dei dialoghi e alle lezioni orali. Occorre aggiungere, in secondo luogo, che mentre Aristotele ha scritto egli stesso i propri trattati esoterici, Platone dice esplicitamente nella *VII Lettera* di non averlo fatto. Aristotele non ha pubblicato i suoi trattati, si può supporre, semplicemente perché si trattava di canovacci strettamente legati alle lezioni, ed egli non vedeva lo scopo di divulgarli al di fuori dalla scuola. Ma possiamo anche andare oltre e ritenere che lo Stagirita, non diversamente da Platone, trovasse inutile o dannoso rendere noti al pubblico degli scritti muti, senza la possibilità di spiegarli personalmente e di risolvere le possibili obiezioni⁴. Ma la differenza con Platone resterebbe ugualmente grande. Aristotele, così facendo, manifesterebbe solo un generico e normale timore di essere frainteso. I motivi specifici, filosofici, che limitano in Platone l'uso della scrittura e la divulgazione non giocano in lui nessun ruolo. Su questi motivi Platone ha invece insistito con frequenza e con grande energia, e sarebbe ermeneuticamente scorretto non coglierne tutte le implicazioni.

⁴ La natura zetetica degli scritti di Aristotele è tale da far sorgere naturalmente questo sospetto.

Se assumiamo questo punto di vista, il problema dei 'fraitendimenti' di Platone da parte di Aristotele (problema che da Cherniss ai giorni nostri si continua a torto a ritenere centrale per la comprensione del non scritto platonico) acquista connotati in parte nuovi. In un certo senso non si può negare che Aristotele, scrivendo la filosofia di Platone, l'abbia sostanzialmente fraintesa. Ma si tratta del fraintendimento fecondo e ordinario che si instaura fra un grande maestro e un grande discepolo, non di banali errori di testimonianza, né di astuta malevolenza⁵. A tale proposito Gadamer⁶ ha scritto pagine illuminanti già molti anni fa:

Aristotele ha proiettato Platone sul piano di una chiarificazione concettuale. E il Platone, che risulta da questa proiezione, costituisce l'oggetto della sua critica. Ma è evidente il carattere problematico di una simile critica: questa proiezione non è in grado di fissare la tensione e la forza interiore del filosofare platonico, che dai dialoghi ci parlano con accento incomparabilmente persuasivo.

La deformazione aristotelica consiste dunque, secondo Gadamer, non già nell'aver frainteso le dottrine di Platone, ma nell'aver ridotto la dinamicità dialettica e retorico-persuasiva della sua filosofia al livello non più dialogico dell'*episteme*⁷:

La scienza aristotelica è, infatti, caratterizzata dalla sua indipendenza da qualsiasi forma di consenso esplicito da parte dell'interlocutore; essa è un presentare con necessità, senza preoccuparsi dell'effettivo consenso degli altri. La dialettica invece vive della forza intrinseca all'intesa dialogica, della partecipazione comprendente dell'altro, e, ad ogni passo del suo cammino, è sostenuta dall'accertato consenso dell'interlocutore.

Di conseguenza è possibile rinunciare all'ipotesi, «storicamente

⁵ Cfr. in proposito Napolitano Valditara 1991, p. 101.

⁶ Gadamer 1968 (1), p. 10.

⁷ Ivi, p. 17. I rilievi di Gadamer ora riportati costituiscono una seria obiezione all'immagine presocratica e metafisica che di Platone hanno dato i tubinghesi. Non a caso Krämer (1980, p. 27, n. 62) ha scritto, riferendosi al saggio gadameriano *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*, che l'autore di *Verità e Metodo* ha sopravvalutato «das sokratisch-praktische Moment bei Platon gegenüber den metaphysischen». Ma, come meglio vedremo più avanti, a me pare più corretto ritenere che sia Krämer a rendersi responsabile della sopravvalutazione inversa.

incomprensibile»⁸, di un Aristotele che non sa leggere i dialoghi e capisce male Platone. La proiezione compiuta dallo Stagirita, sottolinea infatti Gadamer, è «perfettamente corretta». Se Aristotele ritiene possibile scrivere la filosofia di Platone, ciò significa semplicemente che egli non ha interesse per il motivo dialogico-persuasivo che anima il pensiero platonico⁹: l'esclusione di tale motivo, che Platone riteneva *essenziale*, è a sua volta una caratteristica *essenziale* del modo aristotelico di fare filosofia. Ma ciò significa altresì che la filosofia platonica scritta e non scritta, se riprodotta attraverso il filtro dell'*episteme* aristotelica, risulta priva non già di un puro e semplice orpello formale (la forma dialogica), ma di una dinamica e di una dialettica che sono inscindibili dalla speculazione platonica proprio sotto il profilo dei contenuti¹⁰. Ciò vale in primo luogo per il Platone non scritto, dove la mediazione dello Stagirita risulta indispensabile.

2. Scrivere sul non scritto

Non è forse un caso che le relazioni di cui disponiamo delle dottrine orali di Platone, tutte filtrate presto o tardi dalla mediazione aristotelica, appaiano nel complesso troppo schematiche, e comunque

⁸ Gadamer 1980, p. 10.

⁹ Aristotele, in altre parole, non era abbastanza platonico per capire fino in fondo questo importante aspetto del pensiero del suo maestro. Cfr. Klagge 1992, p. 3: Aristotele, ben prima dei filosofi analitici contemporanei, è il più antico responsabile della riduzione del dialogo platonico a una pura cornice quasi del tutto priva di rilievo filosofico. Spesso noi ci dimentichiamo, altresì, di ciò che tutti sanno e ripetono, cioè che Aristotele non si comporta come un moderno storico della filosofia. Cfr. Trabattoni 1992, pp. 12-13 e 1993 (1), pp. 679-684.

¹⁰ Criticando la il paradigma di Schleiermacher e la teoria del dialogo da lui creata, Krämer rileva l'erroneità del presupposto secondo cui ogni contenuto, in Platone, sarebbe mediato da una certa forma (cfr. ad es. 1986, p. 40). Come spero risulti chiaro, non è certo mia intenzione avallare questa ipotesi. Al contrario io ritengo che per Platone il contenuto ecceda sempre e comunque la forma; non nel senso che sia inefabile, ma nel senso che esistono sempre forme diverse, e adeguate alle possibili contingenze, per esprimerlo (l'unica cosa comunicabile in assoluto, come già detto, è la persuasione). Ma ciò significa appunto che il 'contenuto' non può essere 'fermato' in nessuna forma, tantomeno quella che appare dalla tradizione indiretta così come l'hanno fissata per iscritto i discepoli.

scarsamente soddisfacenti (ciò è stato osservato da più studiosi, fra cui anche il tubinghese Gaiser¹¹). Pare difficile da accettare il fatto che esse rappresentino, nella loro scheletricità (l'espressione è di Gaiser), la vera filosofia di Platone. I tubinghesi, come è noto, si sono difesi in più modi da queste obiezioni. Essi hanno in primo luogo affermato che la scheletricità delle dottrine non scritte deriva in gran parte dalle carenze della tradizione. Tale circostanza è naturalmente innegabile. Ma forse mai come in questo caso risulta impossibile interpretare la carenza di informazioni in chiave puramente archeologica. In realtà nessuna considerazione di carattere storico riesce a rimuovere per intero l'impressione che il Platone orale corrisponda solo in ben modesta misura a quel grande filosofo di cui si è nutrita tutta la tradizione speculativa dell'occidente. La tesi proposta in questo libro sottintende l'ipotesi che questa impressione non sia casuale. Non è casuale, in effetti, che al moto di insoddisfazione prodotto in noi dalle dottrine non scritte corrisponda con incastro perfetto l'intenzione platonica di non rivelarcele. La carenza della tradizione circa il Platone esoterico non è perciò semplicemente un fatto, ma piuttosto il segno che indica un importante problema filosofico.

Questo problema può essere ben messo a fuoco mediante un'attenta lettura del passo della *VII Lettera* in cui Platone proclama la sua sfiducia verso la scrittura (341bc):

Questo tuttavia io posso dire di tutti quelli che hanno scritto e scriveranno dicendo di conoscere ciò di cui io mi occupo per averlo sentito esporre o da me o da altri o per averlo scoperto essi stessi, che non capiscono nulla, a mio giudizio, di queste cose. Su di esse non c'è, né vi sarà, alcun mio scritto.

È una frase straordinariamente rivelatrice. Platone parla in primo luogo di quelli che scrivono o scriveranno cose udite da lui o sentite esporre da altri: come non pensare ad Aristotele, ad Ermodoro, ad Aristosseno? Platone ha infirmato la validità della loro testimonianza molto tempo prima che i posteri cominciassero a litigarvi intorno. O

¹¹ Cfr. ad esempio, oltre a Gadamer, Hadot (in Richard 1986, p. 15). Per quanto riguarda Gaiser cfr. 1968 (1), pp. 584-586; 1980 (1), p. 27. Cfr. anche Krämer 1982 (2), p. 141.

ancora, e a maggior ragione: come potranno scrivere sul non scritto platonico i posteri, per i quali ovviamente il divieto raddoppia?

Contro questa obiezione si sono mossi, si può dire, tutti i maggiori esponenti della scuola di Tubinga. Nel suo 'Platone italiano' Krämer notava in effetti che Cherniss e i suoi discepoli avevano spesso insistito sull'illegittimità di scrivere la filosofia di Platone, poiché ciò infrangerebbe gli espliciti divieti dell'autore. Ma egli risponde che la

limitazione della legittimità dello scritto da parte di Platone [...] può essere [...] solamente *oggetto* di indagine, e non già norma teoreticamente vincolante¹².

Perciò sarebbe per Krämer piuttosto ingenuo, dal punto di vista ermeneutico, confondere i due piani, e applicare anche alle indagini moderne principi operanti in un'epoca storica ancora pesantemente influenzata dall'oralità della cultura arcaica. E aggiunge:

Istruttiva, a questo proposito, è la situazione, a questa comparabile, che si verifica nel caso di Socrate e di altri filosofi che hanno svolto la loro attività solo oralmente (Pirrone, Arcesilao, Carneade, Ammonio), sui quali gli storici moderni hanno in ogni tempo scritto senza esitazione¹³.

Dunque non solo è lecito, ma è addirittura necessario lasciare libero corso all'indagine, e completare il quadro della filosofia platonica con tutto ciò che risulta dalle dottrine non scritte: tanto più che ogni tentativo di rinnovare il divieto giungerebbe comunque troppo tardi, perché sul Platone orale molto, nel corso di più di duemila anni, è già stato scritto. Krämer può dunque concludere¹⁴:

Perciò si potrà eliminare questa argomentazione dalla successiva discussione come poco perspicace ed ingenua.

¹² Krämer 1982 (2), p. 130. Ma cfr. anche 1968, p. 148 e 1980, pp. 19-20. L'argomento è brevemente ridiscusso anche in Krämer 1986, pp. 59-60, dove l'autore peraltro rileva che in tempi recenti questa obiezione non è stata più sollevata. La risposta di Krämer rimane, in ogni caso, la medesima.

¹³ Krämer 1982 (2), p. 131.

¹⁴ Krämer 1986, p. 60. Concetti analoghi in 1980, p. 20.

G. Reale ha dedicato al problema una trattazione breve ma molto densa¹⁵, alla cui base troviamo le medesime considerazioni storico-contingenti che già abbiamo visto in Szlezák ed ora in Krämer: Platone non ha scritto determinate dottrine in forza di motivi superati, che oggi non valgono più. A riprova di quanto afferma, lo studioso italiano invoca un passo della *VII Lettera* (341d: si trova quasi immediatamente dopo quello sopra riportato) dove Platone scrive che le cose di cui si occupa,

se dovessero essere messe per iscritto o essere dette, lo sarebbero nel miglior modo possibile da me, e [...] se fossero scritte male io me ne addolorerei moltissimo¹⁶.

Questo brano dimostra senza equivoci, per Reale, che Platone riteneva che le sue opinioni potessero in qualche modo essere scritte¹⁷.

In effetti, le argomentazioni di Krämer e di Reale appaiono, sotto molti punti di vista, veramente efficaci: nessuno potrebbe ragionevolmente negare i condizionamenti storici tipici della cultura arcaica, né tantomeno potrebbe pretendere di vietare in base al *Fedro* e alla *VII Lettera* le ricerche intorno alla tradizione indiretta. È assai pertinente, in particolare, l'osservazione di Krämer secondo cui le limitazioni platoniche possono costituire «oggetto di indagine storica». Ma proprio questo è il motivo che può far apparire il problema sotto un profilo completamente diverso. I turinghesi tematizzano *in modo completo e adeguato* il divieto platonico alla scrittura come «oggetto di indagine»? In realtà lo fanno a metà, indagando il divieto di scrivere solo dal punto di vista storico. Essi non si preoccupano di vedere se, accanto alle considerazioni di carattere storico, il divieto opposto da

¹⁵ Reale 1991 (2), pp. 104-111. Cfr. anche 1991 (1), pp. 45-50.

¹⁶ ὅτι γραφέντα ἢ λεχθέντα ὑπ' ἐμοῦ βέλτιστ' ἂν λεχθείη. La traduzione di Reale, che qui si riporta, non rende piena giustizia alla lettera del testo, dal momento che rende λεχθείη con un generico «lo sarebbero», che in italiano vuole essere riferito sia a γραφέντα che a λεχθέντα; ma il greco λεχθείη specifica il senso della frase in un modo assai più preciso. La traduzione esatta, di conseguenza, non può che suonare così: «Se [quelle cose] fosse possibile scriverle o dirle, sarebbero dette nella maniera migliore da me». La versione di Reale, invece, occulta il fatto (importante, e sul quale abbiamo già avuto occasione di insistere) che Platone, qui, non fa evidentemente alcuna differenza fra oralità e scrittura, ma sta evidenziando genericamente i limiti di qualsiasi comunicazione.

¹⁷ Cfr. Krämer 1969, p. 22, n. 67; Gaiser 1968 (1), pp. 584-585.

Platone alla scrittura non offra anche delle informazioni di tenore molto diverso, e cioè filosofico. Scartando a priori questo tipo di ricerca, possono così approdare velocemente al 'contenuto' delle dottrine orali, e fare di questo 'contenuto' il loro principale «oggetto di indagine»¹⁸. Come più volte ho suggerito nel corso di questo studio, credo che l'intenzione di lasciare orali determinate dottrine faccia parte della stessa filosofia di Platone, e che solo dopo che si sia compresa questa intenzione il contenuto della filosofia platonica, orale o scritta che sia, possa apparire nella sua giusta luce.

Proviamo, di conseguenza, a porre il divieto platonico che compare nella *VII Lettera* come oggetto di indagine filosofica. Platone non nega, bisogna senz'altro riconoscere, che le sue dottrine possano materialmente essere scritte. Né in fondo avrebbe potuto farlo: chiunque fra i suoi ascoltatori poteva trascrivere e diffondere quanto udiva alle sue lezioni. Il suo dubbio riguarda piuttosto la *qualità* del risultato: egli sembra voler dire che nessuno, nemmeno lui stesso, sarebbe in condizione di compiere *bene* questo lavoro. Questa confessione di impotenza è di per sé assai indicativa. Ma ancora più indicativo è il fatto che Platone abbia negato la sua approvazione anche a tutti quelli che avrebbero scritto le sue dottrine in futuro, contestando in anticipo la validità della loro testimonianza. Ebbene, se la diffidenza di Platone nei confronti della scrittura fosse stata dettata da contingenti timori di fraintendimento, come si giustificerebbe un'affermazione così forte? Come poteva essere sicuro che nessuno sarebbe stato in grado di riportare fedelmente per iscritto il suo pensiero? Come poteva dire con certezza che questi ipotetici redattori «non capiscono nulla» della sua filosofia? È sufficiente, per spiegare questa assoluta certezza, queste espressioni così dogmatiche e forti, riferirsi ai 'condizionamenti storici'? Ovvero a contingenze diverse come la prevedibile stizza di un filosofo che si sente in parte plagiato, in parte ingiustamente offeso? Sarebbe difficile crederlo. Sarebbe difficile soprattutto perché Platone parla esplicitamente di interpreti futuri che non conosce, e dei quali non può aver valutato la competenza filosofica né la capacità di comprendere. Sembra perciò necessario rintracciare la causa di un giudizio così perentorio in una caratteristica che sia già conosciuta, che Platone aveva per ipotesi già attribuito all'ignota

¹⁸ Cfr. Krämer 1988, p. 435, per il quale il dialogo è solo una 'Mitteilungsform' del tutto indifferente al contenuto che si esprime.

schiera di futuri discepoli da lui evocata. Il testo platonico consente di attribuire a questa schiera di falsi discepoli solo un tratto distintivo, ma un tratto distintivo essenziale, sufficiente di per sé a definire il gruppo di cui Platone sta parlando. Questo tratto distintivo è l'uso della scrittura. Platone si riferisce a coloro i quali *ritengono possibile scrivere la sua filosofia*. Di questi discepoli non sappiamo nient'altro. Né noi né Platone sappiamo se siano intelligenti o tardi, se siano moralmente sani o corrotti, se abbiano buona memoria oppure no. Il drastico giudizio di Platone non può dunque che derivare dalla sola cosa che egli di loro ci ha detto. Platone sa, con certezza che non attende prove, che chi comprende la sua filosofia *non la scrive*. L'ipotesi che la reticenza di Platone sia dovuta a motivi storici o inessenziali, a una sensibilità quanto si voglia acuta nei confronti di possibili fraintendimenti¹⁹, non potrà mai spiegare la drasticità di tale asserzione. Per fare questo bisogna far intervenire un motivo filosofico. Platone vuol dire che chi ha veramente compreso il suo pensiero sa anche che egli ritiene la persuasione dell'anima una parte essenziale della filosofia; perciò, dovendo per forza rinunciare a scrivere proprio la parte più importante della filosofia (la persuasione non si può scrivere), non pretenderà mai di aver raccolto in un testo la 'filosofia di Platone'. Ed è chiaro che tale motivo, proprio per la sua natura schiettamente filosofica, è vincolante anche per gli interpreti posteriori.

Qualora questa ipotesi fosse corretta, tutta l'impalcatura su cui si regge il nuovo paradigma ermeneutico si dimostrerebbe inconsistente. Per scansare tale rischio Reale²⁰ ha cercato di dimostrare che

fra coloro che non hanno capito alcunché di tali cose, non sono assolutamente da includere i suoi discepoli.

A riprova di questo fatto egli trascrive un altro passo della *VII Lettera* (345b5-7), dove Platone parla di moltissimi testimoni che hanno apprezzato le sue dottrine, e che sono dei giudici molto più autorevoli di Dionisio²¹. Ma nel brano ora evocato si dice soltanto che

¹⁹ Cfr. ad es. Szlezák 1991 (2), p. 35.

²⁰ Reale 1991 (2), p. 109. Cfr. anche Krämer 1986, pp. 57-59 (in particolare n. 12); Gaiser 1968 (1), p. 584; Movia 1991 (1), p. 61.

²¹ Reale 1991 (2), p. 109.

Platone riconosceva ad alcuni il diritto di giudicare con una certa competenza della sua filosofia. Ciò del resto è ben naturale: è impensabile, per più motivi, che Platone si ritenesse il solo in grado di capire il proprio pensiero. Al contrario, il giudizio negativo sui testimoni passati e futuri che compare in 341bc riguarda esclusivamente «quelli che hanno scritto e che scriveranno» (τῶν γεγραφότων καὶ γραψόντων): è proprio in questo fatto, cioè lo scrivere/fissare, che deve di conseguenza essere individuata la discriminante essenziale. Ciò risulta del resto con tutta evidenza da un altro brano ancora della *VII Lettera*, che qui riporto nella traduzione che ne ha dato lo stesso Reale (344d4-7):

Chi mi ha seguito in questa narrazione e digressione comprenderà bene che, *se Dionigi ha scritto* sui principi primi e supremi della realtà, o *se lo ha fatto qualcuno inferiore o superiore a lui*, non può aver appreso né ascoltato da me alcunché di sano sulle cose di cui ha scritto, come io penso [i corsivi sono miei].

Nel testo ora in esame la correlazione fra l'atto di scrivere la filosofia di Platone e il fatto di non conoscerla/capirla si ricava in modo inoppugnabile dalla struttura logica 'se [...] allora'. Non importa sapere, dice qui esplicitamente Platone, quali capacità intellettuali possiedano coloro che pretendono di scrivere sui principi primi e supremi della realtà (anzi, egli sottolinea appositamente che questa conoscenza non è importante), né che cosa hanno scritto o scriveranno. Si può infatti comunque dire con sicurezza che, se ne hanno scritto, allora non hanno appreso nulla da me. Ovvero non conoscono la mia filosofia né sono miei discepoli. Se perciò è vero che Platone non nega in assoluto la competenza dei suoi discepoli circa la propria filosofia, è anche vero che egli intende escludere da questo gruppo di competenti proprio quelli che ne hanno scritto o che ne scriveranno. È facile riconoscere sotto questo atteggiamento di Platone la sicurezza di un uomo che sa di poter smentire in modo inequivocabile quanti pretendono di sapere cose che, proprio per il modo scorretto in cui ne parlano, dimostrano di non sapere affatto. Allo stesso modo Kant avrebbe potuto dire con sicurezza assoluta, pur senza conoscere gli individui in questione, che chiunque ritenga conoscibile la cosa in sé non è stato mai suo discepolo e non capisce nulla della sua filosofia. Tale è infatti chi non ne conosce una parte essenziale, così come essen-

ziale era alla filosofia di Platone, per i motivi che sappiamo, il divieto di un certo tipo di comunicazione.

È per certi versi singolare che i tubinghesi da un lato si prodighino per far prendere sul serio il ripudio platonico della scrittura, dall'altro non sappiano o non vogliano accettare tutte le conseguenze che ne derivano. Il fatto è che essi non colgono il piano semantico su cui vanno collocati i divieti platonici. È strutturale, e non contingente, il fatto che nessuno possa screditare, storicamente e filologicamente parlando, la testimonianza di Aristotele, di Ermodoro o di altri (come pretenderebbero, cadendo nel medesimo errore di prospettiva, alcuni interpreti antiesoterici). Tutto lascia presagire, in effetti, che Aristotele e gli altri testimoni riferiscano in maniera accettabile le teorie che Platone esponeva oralmente (ed è dunque vero che tali teorie, materialmente parlando, possono essere scritte). I divieti platonici hanno perciò un valore non già filologico o storico, bensì filosofico: ossia mettono in gioco il significato stesso della filosofia secondo Platone. Risulta così che le dottrine platoniche più elevate, quelle che il maestro esponeva oralmente, una volta scritte non sono più la filosofia di Platone: scrivere quello che Platone diceva non significa infatti scrivere la filosofia di Platone, ovvero ciò che per Platone era la verità filosofica.

Bisogna perciò concludere che nel paradossale comportamento del filosofo c'è qualcosa che i tubinghesi, con le loro considerazioni di carattere storico, non riescono a giustificare. In effetti non è molto significativo paragonare come fa Krämer l'oralità platonica all'oralità di Pirrone, di Arcesilao, ecc. Questi filosofi non hanno scritto nulla. Platone invece, pur enunciando sotto il profilo teorico l'insufficienza della scrittura, ha scritto ugualmente. Questo significa che la sua 'critica alla scrittura' deve essere intesa come un problema teoretico: non come un dato di fatto esterno, ma come una parte integrante del suo pensiero. Ancor meno pertinente è l'esempio della dossografia presocratica. Krämer²² confronta questo esempio con quello della dossografia platonica, rilevando come solo per un grave pregiudizio possa sembrare che

nel caso di Platone, debbano applicarsi parametri differenti rispetto a tutti gli altri casi.

²² Krämer 1982 (1), p. 119.

Si può tuttavia obiettare che il diverso criterio è richiesto dal fatto che, mentre la frammentarietà dei testi presocratici dipende da motivi fortuiti, la frammentarietà del non scritto platonico dipende da una scelta dell'autore filosoficamente motivata. Perciò Krämer può aver ragione a richiedere uniformità di criterio quando si tratta di sapere che cosa abbiano detto, scritto e pensato filosofi come Parmenide, Protagora, Socrate, Platone o Aristotele. Ma quando si tratta di *capire la filosofia di Platone*, il caso diventa singolo e irripetibile, e per lui dobbiamo applicare «parametri differenti rispetto a tutti gli altri casi». Non è perciò sufficiente, per ignorare il divieto platonico della scrittura, essere dei platonici del ventesimo secolo e nemmeno non essere affatto platonici. Come Platone esplicitamente dice nella *VII Lettera*, chi scrive la sua filosofia dimostra semplicemente di non averne capito nulla: e io credo che colui che scrive una determinata filosofia anche solo con intenzione storiografica e senza coinvolgimenti ulteriori, pretenda almeno di averla capita.

Occorre ammettere, in definitiva, che Platone ha ideato una teoria della verità e della comunicazione di cui è indispensabile tenere conto per comprendere la sua filosofia: una teoria sua propria ed originale che non troviamo né in Aristotele, né in altri accademici e nemmeno nella tradizione medio e neoplatonica. Ciò non significa, d'altra parte, che tale teoria sia priva di collegamenti storici; e nemmeno che possa essere incautamente paragonata ed avvicinata a modelli teorici contemporanei. È possibile, al contrario, mostrare la profonda ed organica storicità del progetto platonico: un pensiero che riunisce in una sintesi peculiare ed inconfondibile le diverse matrici presocratica, sofistica, socratica e metafisica (nel senso in cui in Platone risulta in qualche modo prefigurata la metafisica posteriore).

3. *Platone tra pensiero presocratico e sofistica*

Per ripercorrere le tappe di questo progetto il documento più significativo è ancora una volta la *VII Lettera*: un documento che è possibile difendere contro le ricorrenti minacce di atetesi proprio e soprattutto mostrando con quale efficacia e precisione esso riproduca ciò che da altre fonti ci appare tipicamente platonico.

La prima informazione che ricaviamo dalla *Lettera* è l'originaria matrice politica dei primi impulsi che hanno condotto Platone alla

filosofia. La storia è nota. Platone ben presto si rende conto che la vita pubblica nell'Atene di allora è profondamente corrotta, e difficile da sanare. *L'experimentum crucis* che rende il filosofo certo di questa amara verità è la vicenda socratica: ovvero l'uccisione, da parte della colta e civilissima città di Atene, dell'uomo fra tutti più ragionevole e giusto. Alle spalle di una situazione così acutamente paradossale, argomenta Platone, ci deve essere uno spaventoso equivoco, un errore di portata universale che inverte grottescamente il segno di ciò che accade o dovrebbe accadere nella vita morale e civile di Atene. Platone individua questo errore nel vuoto conoscitivo, nell'assenza di parametri certi e saldi che fa capolino sotto l'apparente sicumera delle classi dirigenti e delle élites culturali di allora. La cultura tradizionale, con i suoi valori obsoleti e irriflessi, con la sua fedeltà a un modello di uomo antiquato sotto il profilo etico, da un lato affermava orgogliose pretese normative, dall'altro non riusciva a superare felicemente la prova dell'*elenchos* sofistico e socratico. La sofistica, dal canto suo, possedeva gli strumenti per demolire o promuovere qualsiasi valore, ma dimostrava di non possedere valori in proprio; anzi, sotto un certo profilo finiva per dare manforte alla stessa cultura tradizionale già criticata, mettendosi al servizio dell'orgoglio aristocratico, dell'agonismo economico e bellico, dell'interpretazione riduttiva e rozzamente utilitaristica della morale.

Platone riconosce perciò che vi era stato un solo uomo, nell'Atene del suo tempo, in grado di trasmettere ai concittadini il suggerimento giusto; e cioè Socrate. Ma il messaggio socratico andava rafforzato con precise motivazioni teoriche e reso esplicito ben al di là di quel cauto scetticismo di cui aveva dato più volte prova il Socrate storico. Non è un caso, deve aver pensato Platone, che Socrate sia stato condannato proprio da quei cittadini ateniesi in mezzo ai quali aveva vissuto per settant'anni. Un educatore che non ha riscosso il consenso degli educandi – questa riflessione si trova esposta nei dialoghi più di una volta – ha certamente fallito la sua opera. Il minimo che si potesse dire è che gli ateniesi non avevano capito nulla della lezione socratica: nell'*Apologia di Socrate* i tratti di questa incomprendimento emergono in tutta chiarezza. Perciò Platone, che riconosceva all'esperienza socratica significato filosofico ed etico decisivo, si impegna in molti suoi dialoghi a restituire al maestro quel ruolo di educatore misconosciuto dagli ateniesi, a spiegare ai propri concittadini ciò che essi non avevano capito, e che solo lui riteneva di avere visto con esattezza e lucidità.

Per fare questo Platone si accorge, tuttavia, che non può limitarsi a riprodurre in modo generico il pensiero del suo maestro. Egli ha colto nella parola di Socrate un invito, inevitabile e necessario, verso una conoscenza stabile sul piano teorico e feconda sul piano pratico. Platone sente perciò il dovere di rendere esplicito questo nesso, di far risaltare nella ricerca socratica i motivi che conducono alla certezza, isolandoli dallo scetticismo che a suo parere ha la sola funzione di sfondo dialettico. Da Socrate Platone è persuaso di aver appreso non tanto e non solo che la ricerca non ha mai fine, ma soprattutto che attraverso la ricerca medesima emerge necessariamente la verità.

Questa direzione di indagine conduce Platone ad affrontare direttamente il problema 'ontologico': quel problema che il Socrate storico per parte sua aveva trascurato, relegandosi così nelle secche dello scetticismo, di una ricerca che non raggiunge mai il proprio fine. Platone ritiene che una verità stabile e certa sia possibile solo se esiste una realtà immutabile, e provvista delle medesime caratteristiche. È questa, se così possiamo chiamarla, la via eleatica e parmenidea della filosofia platonica. L'esistenza di una realtà provvista delle caratteristiche sopra elencate è, d'altra parte, tutt'altro che garantita. Platone si imbatte in questo terreno soprattutto nelle due scepsti di Protagora e Gorgia: la prima impegnata a difendere il flusso relativistico della tradizione eraclitea (almeno così pensava Platone), la seconda a indicare i limiti della comunicazione e ad accentuare, correlativamente, il momento della persuasione. Ma Platone si trova davanti, come ostacolo che impedisce una pura e semplice ricostruzione ontologica di una verità oggettiva, *more eleatico*, anche l'interrogare socratico; si trova di fronte al principio secondo cui la verità accade solo nel dialogo, e si manifesta sempre come educazione maieutica. Con la sofistica e con Socrate, insomma, fa il suo ingresso in filosofia il mondo dei soggetti, delle anime, per i quali e nei quali soltanto la verità esiste.

Ecco perché, alla luce di quanto ora detto, l'insistenza dei tubinghesi (soprattutto di Krämer) nel 'presocratizzare' la filosofia di Platone appare fuorviante. In un certo senso è vero, come sopra ho riconosciuto, che esiste in Platone una via eleatica, in marcia verso l'individuazione di principi stabili e certi. Si può anzi dire di più. Krämer ha sicuramente ragione sia quando collega la speculazione platonica all'indagine presocratica intorno all'*arché*, sia quando la col-

lega in modo specifico al problema eleatico ὄν-ἔν-πολλά²³. Ma questo riconoscimento non deve far perdere di vista le differenze. Decisive, in particolare, non sono tanto le differenze di contenuto: cioè le differenze oggettive fra i principi individuati dai vari presocratici e da Platone. Più importanti sono le differenze di metodo: da questo punto di vista l'apparente continuità dell'indagine (tale quale appariva all'Aristotele del primo libro della *Metafisica*) si è rotta in maniera netta. E la rottura evocata consiste in questo: nella seconda metà del V secolo, soprattutto per opera della sofistica e di Socrate, i rapporti fra la cosa, la parola e il pensiero hanno assunto una natura problematica, e sono stati posti al centro dell'attenzione e dell'indagine proprio per il loro carattere fortemente aporetico. Platone è consapevole di questa situazione. Egli sa bene, in particolare, che l'unità inscindibile dell'oggetto e della sua verità, caratteristica del pensiero arcaico, si è incrinata. Il discorso di cui parla Platone è sempre un discorso rivolto a qualcuno, che deve tenere debito conto delle esigenze della comunicazione e della persuasione: e ciò vale, come abbiamo visto, anche quando uno parla interiormente a se stesso. La comunicazione e la persuasione sono, d'altra parte, proprio gli aspetti del discorso che i presocratici hanno orgogliosamente trascurato. Può essere invocato, a questo proposito, un significativo passo del *Sofista* (243ab), dove Platone critica il modo di procedere dei presocratici proprio per il motivo che essi

hanno troppo avuto in dispregio la moltitudine che noi siamo guardandoci dall'alto: infatti senza badare minimamente se noi seguiamo le loro parole oppure se noi li lasciamo andare soli, ciascuno di essi batte la propria strada fino in fondo.

Il modo di filosofare ora esposto risulta, a ben guardare, diametralmente opposto a quello illustrato nel *Fedro*, molto attento alla natura dell'interlocutore e concentrato sullo scopo ultimo di persuaderlo con mezzi opportuni. I presocratici, al contrario, non badano affatto a chi

²³ Sono temi che Krämer ha trattato molto spesso nel corso dei suoi lavori. In 1968, p. 139 e più di recente in 1981, p. 4 egli ha parlato di «Aitiologie im Sinne der Vorsokratik». Per il rapporto con la filosofia eleatica si veda in particolare Krämer 1969, pp. 7-9. Su questa linea si è posto di recente Halfwassen 1991.

ascolta e proseguono fino in fondo per la loro strada. Emblematico è il caso di Eraclito, che espone in tono solenne ed oscuro un *logos* che ritiene intrinsecamente vero, senza preoccuparsi molto di far sì che la sua comunicazione abbia successo.

L'idea che Platone sia essenzialmente, o soprattutto, il continuatore dei filosofi dell'*arché* è in fondo un'idea di Aristotele. Sostenere oggi quest'idea significa perciò perseverare nell'equivoco di considerare la relazione aristotelica esposta nel primo libro della *Metafisica* come un racconto attendibile. L'esposizione delle filosofie precedenti è condotta, in quel testo, seguendo la medesima falsariga in cui si sviluppa il primo libro della *Fisica*: cioè alla luce dei principi. Le varie teorie vengono divise, elencate ed esposte in base al numero e alla natura dei principi che i filosofi e le scuole nominati via via hanno posto. È troppo chiaro che questa semplificazione vada ascritta a carico dello stesso Aristotele, che in questo modo effettua il taglio teorico più consonante con i propri interessi filosofici e con gli obiettivi che si proponeva di raggiungere. In questo quadro risulta persino ovvio il fatto che Platone venga menzionato solo in riferimento ai principi che ha posto: le idee e i numeri. La stessa cosa, d'altra parte, accade con Socrate. Aristotele non riporta nessuna delle dottrine che di lui ci sono note per altra via, non i suoi principi morali, non la dialogicità del suo metodo, non la maieutica, ecc. Socrate, al contrario, appare ridotto al rango di precursore di Platone, e dello stesso Aristotele, lungo la via che porta a scoprire determinati principi (gli universali). Per lo stesso motivo, infine, né i sofisti né i socratici minori trovano menzione nella storia della filosofia di Aristotele.

Platone prende nettamente le distanze dalla speculazione presocratica (sfuggendo in pari tempo allo schema aitiologico di Aristotele) dando un rilievo essenziale al problema della comunicazione. L'insorgenza del soggetto, istanza affermata congiuntamente dalla sofistica e da Socrate, porta ad escludere la possibilità che esista un 'essere' semplicemente e intrinsecamente vero. L'essere vero, per Platone, è quell'essere che il soggetto riconosce per vero attraverso le sue facoltà intellettuali. Il vero abita non già nelle cose ma nell'anima di chi le conosce; di chi, al livello più alto possibile di conoscenza, è persuaso che un'unità intrascendibile fonda e spiega la molteplicità di tutto ciò che esiste. Non è possibile, viceversa, esibire un oggetto che abbia quelle caratteristiche, che sia il vero cercato, e che si imponga con evidenza automatica a chi lo contempla.

Se quest'analisi è fondata, è chiaro che la filosofia platonica è costretta ad aprirsi una difficile strada fra due alternative impraticabili ed apparentemente esclusive. Affinché la verità sia solida e certa, tale da garantire un modello incontrovertibile per la vita morale e civile, sarebbe auspicabile porre l'esistenza di una verità oggettiva, assoluta, e immodificabile. Questa pretesa deve però fare i conti con il motivo di cui sopra abbiamo detto: cioè che la verità non è mai totalmente *a parte objecti*, ma richiede l'intervento determinante dell'anima (cioè del soggetto). Né si tratta di una circostanza irrilevante od innocua. La mediazione del soggetto rischia di condurre al relativismo o addirittura allo scetticismo. Attraverso il confronto con l'esperienza presocratica e sofistica Platone vedeva perciò, in tutta chiarezza, i due opposti scogli che occorreva evitare: contro i presocratici la filosofia deve tener fermo il fatto che la verità diviene vera solo nel momento in cui persuade; contro i sofisti deve tener fermo il fatto che non ogni persuasione corrisponde al vero. La persuasione, in altre parole, è condizione necessaria ma non sufficiente affinché si possa parlare di verità.

Ma allora qual è, stando così le cose, la condizione che, aggiungendosi alla persuasione, fa sì che si tratti di una persuasione vera? Questa aggiunta, se quanto abbiamo detto finora è accettabile, non può essere assolutamente effettuata *a parte objecti*, in quanto nessun oggetto può fornire la garanzia mancante. Non solo i sofisti, ma anche lo stesso Socrate aveva insegnato che ogni oggetto può essere indifferentemente investito dall'*elenchos*: non sarà mai sottolineato abbastanza, a tal proposito, quanto poco Platone si preoccupi di distinguere nell'arte dialettica del suo Socrate (*more aristotelico*) gli argomenti validi dai sofismi. Se dunque l'*elenchos* può applicarsi a qualsiasi discorso, può scalfire qualsiasi persuasione, dove si trova la verità? Platone risponde così: se la verità esiste, essa non può che risiedere in una persuasione capace, *immer wieder*, di vincere nuovi e diversi modi di confutazione (ossia di soccorrere sempre il discorso). La persuasione nasce quando il reiterato esame di una domanda propone sempre la stessa risposta, perciò convince della sua verità, e permette di rispondere a tutte le domande simili. È questo il motivo per cui la filosofia si risolve, in un certo senso, in retorica.

Gli elementi che abbiamo sopra illustrato costituiscono la soluzione platonica al problema della verità e della conoscenza (e, mediamente, dell'etica e della politica). Una soluzione che certamen-

te richiede un sfondo di tipo metafisico, ma che, in base alle premesse retorico-persuasive da cui muove, non può mai convertirsi in una ontologia vera e propria, nella descrizione di una verità oggettiva che sia capace di garantirsi da sé. Questa provvisorietà non deriva, come abbiamo già visto, dal fatto che Platone abbia riconosciuto l'incapacità dell'uomo di conoscere l'intero, né implica l'eterna inesauritività dell'indagine. È questa una ipotesi suggestiva, ma sostanzialmente inesatta. Se l'uomo non può conoscere l'intero, non può nemmeno conoscere la verità, e la filosofia si riduce a quell'anelito mai soddisfatto che molti interpreti ricavano dal termine *filosofia*. Se questo fosse il presupposto di base, la filosofia non giungerebbe mai a un traguardo *sufficiente* per consentire all'uomo l'azione etica e politica. Il problema consiste invece nel fatto che le 'teorie' umane sono perennemente sospese alle oscillazioni della persuasione, all'intermittenza di una verità che rimane provvisoria non perché le manchi qualcosa in quanto verità, ma perché incapace di confutare in anticipo, se non in maniera del tutto potenziale, il prossimo dubbio.

4. *Il primato dell'etica*

I motivi che abbiamo ora illustrato ci permettono di collocare nella sua giusta luce anche un altro tema di fondo della filosofia platonica: cioè la sua politicità intrinseca, la sua tensione verso la sfera dell'agire pratico e dei valori etici. L'interpretazione politica del pensiero platonico costituisce una parte consistente della *Platonforschung* del nostro secolo, soprattutto nella cultura di area germanica. La storia di questa vicenda, che risale principalmente a studiosi come Wilamowitz, Jaeger, Stenzel, Friedländer, e passa attraverso movimenti come lo Stefan George Kreis o il Nuovo Umanesimo Tedesco, è già stata più volte ricostruita. Né gli autori di queste ricostruzioni (fra cui gli stessi turinghesi) hanno mancato di sottolineare i numerosi motivi di perplessità suscitati da una visione di questo genere: motivi che vanno, con continuità tutto sommato naturale, dalle inaccurately storiografiche alle vere e proprie deformazioni strumentali. Naturalmente non è in questa prospettiva che qui si parla di 'politicità' del pensiero platonico. A tal proposito è forse opportuno richiamare l'osservazione, ovvia ma nel complesso utile, secondo la quale

sarebbe assai difficile proclamare il primato della politica in un filosofo che di politica, fatta salva l'autenticità della *VII Lettera*, si è in concreto occupato poco o nulla. Né la politicità di Platone ha nulla a che fare, come molti studiosi hanno ritenuto e ritengono (sia pure con opposte valutazioni), con la pretesa centralità dello stato, e la conseguente riduzione dei diritti dell'individuo a profitto di strutture universali e totalizzanti.

Per comprendere veramente che cosa significhi affermare la centralità della dimensione politica in Platone, occorre, in altre parole, affrancare questo dibattito dai presupposti che reggono la nascita della filosofia politica nel mondo moderno, e ricondurre i termini del problema nei limiti propri del mondo greco classico. Come ha acutamente sottolineato Isnardi Parente²⁴, in quel mondo

lo stato non fu mai totalità armonica, perché dilacerato nella lotta di gruppi, in cui la stessa idea di stato si formò con grande ed estrema fatica nell'ambito di una società pluralistica e complessa, e i cui intellettuali non ebbero certo l'idea di una personalità sopraindividuale dello stato come totalità organica, proprio perché di ciò mancavano le condizioni storiche e giuridico-politiche.

Alle spalle della politicità del pensiero platonico si profila dunque non già lo stato, ma la dimensione che in un certo senso è il referente primo di tutta la letteratura greca classica: cioè l'etica, la sfera del comportamento individuale e sociale cui a vario titolo si riferiscono, anche se non sempre in modo direttamente normativo, la poesia, la tragedia, la commedia, la retorica e la stessa filosofia. Come ha giustamente affermato F. Adorno, il passo che Platone muove oltre l'impoliticità di Socrate non è che un rafforzamento di ciò che in Socrate tiene il posto della politica; cioè appunto dell'etica, secondo una prospettiva che non permette ancora alla politica di costituirsi come ambito indipendente ed autonomo²⁵. Questo è il significato, io credo, della grande metafora della *Repubblica*: la perfetta corrispondenza fra anima e stato significa appunto che le radici della politica vanno ricercate nel mondo degli affetti, dei comportamenti e dei fini individuali.

²⁴ In Zeller-Mondolfo 1974, p. 580.

²⁵ Adorno 1987, p. 14.

Ma anche se traduciamo la politicità del pensiero platonico in termini etici, i problemi di interpretazione non sembrano destinati a diminuire. La controversia, anch'essa molto vivace nel corso di questo secolo, riguarda la scelta fra il primato della vita attiva e quello della vita contemplativa. Il cuore pulsante della filosofia platonica, ci si chiede, è quella contemplazione di essenze, attuabile solo con la fuga dal mondo di cui si parla in testi come il *Fedone* o il *Teeteto*, o non è piuttosto l'azione pratica a cui quella contemplazione funge da presupposto (per cui si potrebbero invocare altri testi, per certi versi più determinanti, come la *Repubblica*, il *Fedro*, le *Leggi*, ecc.)? Alla base di questo dilemma vi è la secolare ambivalenza fra un Platone ascetico, volto al raggiungimento di quegli oggetti metafisici percepibili nella loro purezza solo fuori dal mondo, e il Platone 'politico', che ha interesse soprattutto per il mondo e la sua organizzazione. È importante notare fin d'ora che questa ambiguità non è mai completamente riducibile. Ma tale irriducibilità non è certo una singolare caratteristica di Platone. Anzi, essa riguarda in maniera pressoché analoga tutti i filosofi in qualche modo orientati ad ammettere una dimensione metempirica. Tolta la sporadica eventualità che la dimensione metempirica sia priva di valore (come ad esempio in Schopenhauer), in tutti gli altri casi la dimensione empirica non manca di apparire come cosa di minor valore, suscitando così il problema di giustificare la necessità di occuparsene. Quale necessità potrebbe costringere i filosofi a rientrare nella caverna?

È interessante notare la particolare forma che questo dissidio assume, senza dissolversi, nel pensiero di Aristotele. La dimensione sostanzialmente politica dell'essere umano, garantita in parte dall'esercizio delle virtù etiche e in parte da quello della φρόνησις, risulta in qualche modo contraddetta dal primato della σοφία, che emerge in modo netto nell'ultimo libro dell'*Etica Nicomachea*. Il risultato, secondo il penetrante giudizio di Vegetti²⁶, è che

l'incremento di divinità del filosofo è parallelo ad una sorta di amputazione di umanità; la sua signoria nella teoria e nella scuola è pagata con un esilio dal potere e dalla città.

Il punto determinante di questo discorso è che «questa amputazio-

²⁶ Vegetti 1989 (2), p. 209.

ne di umanità», capace di infirmare la valenza etica della filosofia, è possibile solo all'interno di una dimensione teoretico-contemplativa abbastanza ampia, quale è quella di Aristotele. La tesi che io sostengo in questo lavoro presuppone al contrario che non vi sia in Platone una ampiezza di questo genere.

Prendiamo le mosse, per comprendere questo motivo, dalla succinta ma acuta analisi della filosofia platonica che Hannah Arendt ha svolto nel suo libro più celebre²⁷. Secondo Arendt il primato della *vita activa* vigente nella *polis* dell'età classica è stato soppiantato, ancor prima che dal cristianesimo, dalla concezione platonica delle idee. Con lo scopo di strutturare la *vita activa* in modi programmabili e ripetibili, Platone avrebbe scelto il mondo delle tecniche come modello della politica. L'azione politica viene così a configurarsi identica all'azione dell'artigiano, che prima deve possedere la visione ideale del modello, e poi realizza l'opera in base a quella visione. In tale maniera la contemplazione dell'idea finisce per dominare completamente l'azione, con il risultato di eliminare dalla dottrina platonica del governo ogni elemento personale. Caratteristica della tecnica, infatti, è l'infinita, impersonale riproducibilità degli oggetti concessa dall'eterna invarianza del modello contemplato²⁸.

La tesi di Hannah Arendt sarebbe corretta se veramente il modello delle tecniche artigianali fungesse senza residui, in Platone, da guida ideale della conoscenza e della politica che ne deriva; solo se, in altre parole, anche il filosofo/politico disponesse di una visione tecnica delle idee oggettivamente paragonabile a quella dell'artigiano. In tal caso sarebbe proprio la tecnicità di questa contemplazione ad espellere l'elemento individuale. Ma abbiamo già visto nei precedenti capitoli che le cose non stanno affatto così. La *craft-analogy* (per usare l'espressione di Irwin) si dimostra un paradigma singolarmente ambiguo: se da un lato esso funge da idea regolativa per la filosofia, dimostra però dall'altro tutta la insufficienza quando la filosofia si pone concretamente all'opera per determinare principi e valori. A questo punto è facile accorgersi che il modello tecnico (almeno inteso nel suo senso specifico, artigianale) non è più sufficiente, perché non esiste una visione oggettiva dell'idea. Ecco allora che tornano forzatamente in gioco, in base a quello che abbiamo visto soprattutto nel

²⁷ Arendt 1958.

²⁸ Ivi, pp. 165-167.

Fedro, gli elementi individuali e la persuasione che li governa²⁹. Questi elementi risultano motivi qualificanti di quella che nel *Fedro* è riconosciuta come la vera *techne*, ma che ovviamente non è più la *techne* con fondamento eidetico tipica dell'artigiano. Questa *techne*, come sappiamo, è per Platone sufficiente (ικανή) a determinare la sfera etico-politica; ma non è sufficiente, proprio perché non ha fondamento eidetico, per dare luogo ad una vita contemplativa tale da costituirsi come più forte e legittima concorrente della *vita activa*³⁰. Il vero motivo per cui il filosofo deve ritornare dentro la caverna è che quel poco che egli riesce a vedere fuori di essa non basta certo a riempire le sue giornate.

5. Julius Stenzel: azione e contemplazione, politica e conoscenza

Emblematiche a questo proposito sono le approfondite e plurienali ricerche di Julius Stenzel. Pur avendo egli sostenuto, per riprendere le parole di Isnardi Parente, «un Platone metafisico, autore della dottrina dei principi e impegnato in una sistematica concezione ontologica del reale» (talché è stato annoverato dai tubinghesi come uno dei precursori del nuovo paradigma ermeneutico), con il suo *Platon der Erzieher* Stenzel sembrò poi fare una «sostanziale concessione [...] all'interpretazione di Platone in senso pratico»³¹. In realtà ha ben ragione Gaiser scrivendo, nell'introduzione al *Sonderdruck* di quest'ultima opera, che Stenzel ha avuto il merito di saper conciliare in Platone le istanze metafisiche (verticali) con quelle pedagogico-comunicative (orizzontali), così da far consistere l'essenziale della *paideia*

²⁹ Del tentativo di Wieland di collegare tecnica e filosofia per mezzo del sapere non proposizionale (1982, cfr. in proposito tutto il terzo capitolo, pp. 225 sgg.; per l' 'infallibilità' del sapere non proposizionale cfr. in particolare pp. 292 sgg.) già abbiamo detto. Aggiungiamo ora, in sede di valutazione, che si tratta di un ennesimo tentativo di affrancare la filosofia di Platone dalla metafisica, conservandone però le tradizionali caratteristiche di sapere *bene fundatum*, inattaccabile da condizionamenti storici o soggettivi (il sapere tecnico sarebbe per definizione non doxastico, cioè superiore all'alternativa vero/falso). Ma è vero il contrario: la filosofia di Platone è una metafisica, ma non è un sapere *bene fundatum* (né proposizionale né non proposizionale) perché è condizionato dalle «avventure dell'anima».

³⁰ Così anche Cavarero 1976, p. 270.

³¹ Isnardi Parente in Zeller-Mondolfo 1974, pp. 569-570.

platonica nella coappartenenza di conoscenza scientifica e formazione etico-politica³². Questo programma può essere riassunto nel modo più efficace con una frase tolta dalla stenzeliana *Metaphysik des Altertums*³³:

das Wissenschaftliche, und zwar Mathematisch-Logische in Platons Werk muß mit dem Politisch-Pädagogischen und Philosophisch-Metaphysischen in die richtige Beziehung gesetzt werden.

Non tutti i tuinghesi hanno mostrato però lo stesso apprezzamento per i tentativi di conciliazione messi in opera da Stenzel. Al contrario per Krämer e Szlezák lo spazio concesso da Stenzel alla prospettiva orizzontale finisce per offuscare i meriti da lui conquistati con *Zahl und Gestalt*³⁴, e per farlo annoverare nel gruppo degli 'schleiermacheriani' che difendono il dialogo scritto considerandolo la vera manifestazione dell' 'oralità' platonica³⁵.

Sarebbe certamente azzardato sostenere che il progetto di Stenzel sia pienamente riuscito. Il fatto è però che Stenzel, tutt'altro che disposto per un verso a rimuovere la metafisica platonica o a ridurre Platone entro i canoni dell'irrazionalismo³⁶, aveva anche capito, per un altro verso, proprio a partire da una analisi interna dell'opera platonica non ignara delle dottrine non scritte, quello che i tuinghesi non vogliono assolutamente capire, e cioè che la *theoria* platonica è sempre funzionale a un determinato progetto sull'uomo e sulla società³⁷. E aveva anche capito che proprio questo era il modo platonico di

³² Gaiser 1961, pp. XI-XII (si vedano anche i riferimenti alle opere di Stenzel ivi riportati).

³³ Stenzel 1931 (1), p. 105.

³⁴ Stenzel 1933. Questo volume è apprezzato dai tuinghesi perché con esso Stenzel si muoveva fra i primi, sulla scia di Robin, verso la rivalutazione della matematica e della teoria dei principi in Platone concedendo spazio anche alla tradizione indiretta. Cfr. Krämer 1982 (2), p. 95.

³⁵ Krämer 1982 (2), p. 144; Szlezák 1985, p. 435, n. 18.

³⁶ Cfr. Stenzel 1928, p. 314.

³⁷ I rapporti fra il *Platonbild* stenzeliano e quello di Tubinga sono stati felicemente descritti da Franco Repellini (1973, in part. pp. 66-84). I tuinghesi proseguono nell'opera di sistematizzare Platone lasciata incompleta da Stenzel rifiutando la centralità del «momento etico, politico ed educativo» (p. 82) che in Stenzel, se ho ben capito la tesi dello studioso italiano, funge da surrogato a quella mancanza. L'unica precisazione che vorrei fare è che a mio parere non esiste nel pensiero di Stenzel una

far metafisica; un modo che non sarebbe lecito filtrare attraverso modelli di metafisica e di contemplazione 'pura' che con Platone non hanno nulla a che fare.

Stenzel ha manifestato questa sua convinzione in più modi nella sua opera e non solo nel suo *Platon der Erzieher*. In un breve saggio dedicato all'illuminazione nella *VII Lettera* egli notava che la trattazione del bene che compare nel sesto libro della *Repubblica* è funzionale a tutto il piano educativo del dialogo³⁸, e che l'idea del bene, come ribadiva anche nell'opera maggiore, è anzitutto uno stimolo per l'azione³⁹. In effetti la domanda socratica non si attende come risposta alcuna rigida formulazione di significato; essa ha piuttosto lo scopo, alla luce di quanto si legge nella *VII Lettera*, di

far sprigionare dall'anima stessa dell'uomo una scintilla, che non solo illuminasse quel puro significato, ma da questa intima essenza dell'uomo facesse scaturire l'azione⁴⁰.

Né tale scintilla, come abbiamo già visto in un precedente capitolo, è per Stenzel il segnale di un'esperienza privilegiata, ma è ciò che permette di scoprire il senso vero e proprio del mondo che all'uomo è familiare⁴¹; non

un mistico senso universo, un innalzamento estatico dell'anima a un più alto sentimento di sé; esso è null'altro che la semplice eppur così difficile conoscenza di ogni qualsivoglia cosa⁴².

vera e propria tensione tra una esigenza sistematico-fondazionale e una esigenza etico-politica, nella stessa misura in cui non esiste in Platone, le cui indagini dialettiche possono apparire incompiute solo a chi pretenda che la dialettica sia un sistema chiuso in se stesso, separato dalla sfera etico-politica, e non lo strumento teorico adatto a raggiungere ipotesi sufficienti a governare l'agire pratico. Chi lamenta la mancanza di una chiusura teoretica dà per scontata una frattura fra teoria e prassi, fra filosofia ed etica, che nel pensiero platonico non esiste affatto e cerca un sistema di principi, laddove Platone indagava i principi nell'esatta misura, e non di più, in cui tale indagine sia sufficiente a vivere.

³⁸ Stenzel 1966 (1), pp. 160-163.

³⁹ Stenzel 1928, p. 256.

⁴⁰ Ivi, p. 173.

⁴¹ Stenzel 1966 (1), p. 165.

⁴² Stenzel 1928, p. 309.

Tutti questi motivi dipendono dalle radici inguaribilmente socratiche del filosofare platonico, dal fatto che

Platone non ebbe mai di mira la pura scienza, ma vide in lei sempre il mezzo più alto e decisivo per costruire l'uomo, formantesi a persona attraverso la comunità, perciò Socrate non fu solo l'occasione e il punto di partenza d'una evoluzione che nel suo corso da lui si allontanasse, e restò invece la mèta inamovibile che segnava la direzione del cammino, per quanto questo potesse ampliarsi e allargarsi. Socrate tenne uniti con la massima energia il sapere e lo scibile nel campo della vita personale, e nel suo non-sapere rinunziò a ogni proiezione della cosa saputa entro l'esistenza obiettiva, ciò che solo può a rigore avere il nome di scienza; così, in un'epoca di ricchissima vita scientifica, egli frenò con piena consapevolezza la cristallizzazione delle scienze obiettive, per serbare intatta al sapere la forza di formazione della personalità⁴³.

L'identico freno, se così si può dire, è azionato anche da Platone. Ma è un freno che Platone può far funzionare senza fatiche né forzature, proprio perché si è accorto che la verità non si presenta all'uomo sotto forma di oggetto: il pericolo della contemplazione pura che disumanizza la filosofia è per sempre evitato dalla constatazione, pienamente credibile perché in fondo non gradita, che la filosofia non somiglia all'opera dell'artigiano, e che l'intelletto umano, finché resta puramente umano, non ha nulla da contemplare. La forzatura sta tutta dalla parte di quelli che credono alla pura contemplazione. Essi hanno l'onere di mostrare quali sono gli oggetti che contemplano, descriverli con un testo o con una dottrina impermeabile all'*elenchos* e indipendente dai modi individuali di persuasione. Platone, insomma, non si lascia sedurre dai suoi amici discepoli che lavorano con lui all'interno dell'Accademia, ma resta fino in fondo fedele al magistero di Socrate.

Socrate gli ha insegnato anzitutto che qualunque ricerca etica (e dunque anche politica) è inscindibile da una correlativa riflessione teorica sui principi: senza la quale nessuna azione umana può veramente essere favorita o promossa. Anzi, come abbiamo visto all'inizio di questo capitolo, Platone aveva ben chiaro il nesso che esiste fra una determinata prassi etico-politica e le nozioni di fondo che la determinano: se la vita politica nell'Atene a cavallo fra V e IV secolo si dimostrava all'atto pratico così scadente, la causa per Platone consisteva

⁴³ Ivi, p. 292.

proprio nel vuoto teorico-conoscitivo da Socrate indicato e denunciato. Ma Socrate era anche convinto che la riflessione teorica delle persone fosse inscindibilmente fusa con il loro comportamento pratico. È vero, come abbiamo detto sopra, che per Platone la verità accade solo nel dialogo, e precisamente nel momento in cui l'interlocutore è persuaso della verità di un determinato principio. Ma ciò è vero, dobbiamo aggiungere, anche perché per Platone la verità acquista una sua dimensione compiuta solo quando si traduce in azioni e comportamenti corrispondenti. La 'verità' che si pretende racchiusa in un testo è di conseguenza doppiamente falsa: in primo luogo perché non è in grado di stimolare la persuasione, e in secondo luogo perché non sa produrre nessun atteggiamento pratico ad essa relativo. Questi due momenti, d'altra parte, non possono essere disgiunti. Platone in effetti riteneva, come discepolo di Socrate, che il divario fra la persuasione e l'azione corrispondente fosse nullo: una volta che l'individuo è convinto di un certo principio, si comporterà di conseguenza; se viceversa il comportamento non è quello previsto, ciò significa che la convinzione non era sufficientemente salda.

Il nocciolo della tesi platonica che stiamo qui cercando di illustrare è già tutto compreso, almeno sotto un certo profilo, nella nozione di *ἰκανόν* di cui abbiamo parlato all'inizio di questo libro. Il problema che ha attanagliato Platone durante tutta la sua attività di ricerca è quello di trovare una conoscenza 'sufficiente' (*ἰκανή*)⁴⁴. Sufficiente, potremmo chiederci, in che senso? Platone intendeva la parola *ἰκανός*, come pure abbiamo visto, sia in senso assoluto che in senso relativo. È essenziale che esistano discorsi sufficienti a risolvere qualsiasi dubbio e a superare qualunque obiezione. Ma d'altra parte non esiste alcun testo, né scritto né orale, che sia in grado di soddisfare in linea di principio tale richiesta. Questa considerazione, se presa nel suo valore immediato, costringerebbe il filosofo a dichiararsi sconfitto: se non esistono argomenti universalmente persuasivi, occorrerebbe concludere che la verità non è umanamente raggiungibile. Ovvero l'attesa di trovare un argomento verace si farebbe decisamente troppo lunga, e la vita etico-civile rimarrebbe in balia del caso, dei demagoghi, dei profittatori, dei sofisti. La riflessione platonica ha lo scopo,

⁴⁴ Potremmo dire, prendendo a prestito l'espressione di Paolo cara a Lutero, che il vero problema di Platone era quello della «giustificazione».

fra le altre cose, di dimostrare che l'irrealizzabilità di questo progetto di massima non rappresenta né la bancarotta della filosofia, né la rinuncia a un'etica e a una politica normative. Pur nell'assenza del testo universale rimane vero, in effetti, che gli uomini agiscono, e che agiscono in base a determinate persuasioni. È un dato di fatto, insomma, che l'azione è necessaria e che la persuasione è possibile. Al momento di agire, come acutamente fa notare Simmia nel *Fedone* (che anche in questo caso si dimostra modello del discepolo ideale), gli uomini scelgono il ragionamento più solido: ossia il ragionamento che più di altri si dimostra sufficiente a (cioè in grado di) promuovere la persuasione e l'azione.

Emerge così il secondo significato di *ικανός*, e cioè quello relativo. Se non dovessimo agire, se non agissimo necessariamente in concreto, potremmo fare a meno di fare filosofia (cioè di cercare i ragionamenti sufficienti a suscitare determinate decisioni). La filosofia è invece necessaria proprio perché questa rinuncia non è possibile. Poiché l'azione dipende sempre, senza intermediari, da una determinata conoscenza/persuasione, esiste per ogni azione un ragionamento persuasivo sufficiente a giustificarla: la possibilità di fare filosofia, cioè di trovare quel ragionamento o discorso che appaia come il migliore, è garantita in anticipo dal fatto che noi comunque agiremo, e che agiremo in base a un determinato ragionamento. Noi siamo in un certo senso costretti a fare filosofia per una ragione molto più pregnante di quella che anima il celebre argomento aristotelico (*Protr.* fr. 2). Tale argomento lascia aperta la possibilità che molti uomini siano filosofi solo per un quarto d'ora, per il poco tempo utile a trovare qualche ragione contro la necessità della filosofia. In Socrate e in Platone, dove la filosofia è indissolubilmente legata alla vita, questa scappatoia non è possibile. Mentre in Aristotele il non filosofo paga la sua colpa con la confutazione, per Socrate e per Platone ne va della sua vita stessa. Come non essere allora d'accordo con Socrate, nel dire che il più utile e nobile compito cui l'uomo può dedicarsi è quello di analizzare i propri discorsi, di distinguere quelli che sono buoni da quelli che non lo sono, di individuare quelli che sono relativamente migliori? Tale è il lavoro della dialettica, cioè di quel contatto fra anime volto a suscitare, attraverso mezzi opportuni, una persuasione potenzialmente infinita (dunque sufficiente) verso un certo genere di principi. Proprio perché la verità esiste solo e unicamente nella persuasione, e negli atti che da tale persuasione necessariamente conseguono (dimostrandone

appunto l'esistenza) la filosofia non è separabile dall'etica e dalla politica. E viceversa: proprio perché la filosofia è, nella sua accezione più vera, azione etica e politica, il cuore della filosofia è la persuasione 'sufficiente' a determinare un certo tipo di comportamento. La verità coincide con l'attività conseguente alla convinzione: così come la vera giustizia coincide con il modo di agire ordinato dello stato e dell'anima giusta. Senza questo agire, senza questo spazio animato da uomini che credono ed agiscono di conseguenza, per Platone non si può nemmeno parlare di verità.

Sarebbe perciò privo di senso chiedersi quale dei due momenti venga per primo: chiedersi, cioè, se la filosofia divenga retorica spinta dall'urgenza di interessi etici, o se viceversa la natura persuasiva della verità faccia sì che non ci sia filosofia senza prassi. Sarebbe come chiedersi che tipo di uomo fosse Platone: e in fondo questa non è una domanda che interessi la storia delle idee. Noi sappiamo, e questo ci deve bastare, che l'unità di retorica e filosofia, di azione e contemplazione, costituisce il nocciolo del pensiero platonico.

6. Conclusioni

In base agli argomenti che abbiamo esposto in questo studio ci è ora possibile valutare, in sede di conclusione, l'importanza e l'efficacia, dal punto di vista storico-filosofico, della nuova esegesi platonica offerta dalla scuola di Tubinga. Come più volte abbiamo scritto, il delicato problema del Platone orale non si risolve né rifiutando l'attendibilità della tradizione indiretta, né confinando la dottrina dei principi all'ultimo stadio del pensiero platonico, né tentando di mostrare che tale dottrina è già presente nei dialoghi né, infine, cercando di sottrarre i dialoghi alle critiche che Platone ha avanzato nei confronti della scrittura. Tale problema non può insomma essere risolto (potremmo dire in termini riassuntivi) con nessuna di quelle scappatoie atte a spostarlo dalla via maestra, e ridurne l'azione di disturbo entro valori marginali: al di là dei quali ciascuno potrebbe poi continuare a spiegare Platone nel modo che più gli è congeniale. Occorre al contrario affrontare la questione nel modo più serio, nella consapevolezza che questa indagine farà inevitabilmente maturare qualcosa di decisivo per capire la filosofia platonica.

Ma, paradossalmente, è proprio per tale motivo che anche l'interpretazione dei tubinghesi si rivela insufficiente. Per loro Platone alluderebbe semplicemente a una differenza, storicamente motivabile, fra ciò che può essere scritto e ciò che deve rimanere orale. Tale differenza rimarrebbe così totalmente estranea alla filosofia di Platone considerata nella sua sostanza. Per cogliere il significato intimo del pensiero platonico è invece necessario, come abbiamo ampiamente illustrato, intendere alcuni luoghi del *Fedro* e della *VII Lettera* come testimonianze eminenti di un nodo teorico che ne costituisce in un certo senso il cuore: cioè il nesso verità-persuasione-anima. Tale nesso è visibile, sia pure in misura variabile e a differenti livelli di approfondimento, in tutto l'insieme di quel testo singolare e complesso che è la filosofia di Platone. Esso è presente nei temi almeno in parte socratici della maieutica e della reminiscenza e nel tema dell'eros (che non a caso ritorna proprio nel *Fedro*, in apparente contrasto con la stesura tarda dell'opera); esso ricopre un ruolo decisivo nella scelta di mezzi linguistici che Platone via via effettua, dal dialogo scritto, al mito, alla conversazione orale; ed esso ritorna, ancora, nel tema della dialettica così come è concepito nella *Repubblica*, nei dialoghi tardi e nelle dottrine non scritte: cioè come metodo per far emergere, attraverso il dialogo, la verità come persuasione; lo si ritrova, infine, nel tema della *paideia* e in generale ogni volta che Platone sottolinea la contiguità, mediata proprio dalla persuasione, del momento teorico con quello etico.

Sottolineare questo aspetto significa, in pari tempo, indicare *e converso* i difetti di fondo dell'interpretazione tubinghese: la sottovalutazione del momento retorico-persuasivo, di marca socratica, e il parallelo privilegiamento della linea aitiologica presocratica; o meglio, della visione aristotelica che ha creato questa categoria storica, e che vi ha inserito lo stesso Platone. Conseguenza di queste scelte è un'immagine della filosofia di Platone in cui le istanze etico-politiche, di ascendenza socratica, risultano nettamente subordinate rispetto a quelle ontologico-metafisiche. Uno schema storiografico molto diffuso prevede che quanto più Platone venga allontanato da Aristotele, dalla tradizione accademica e dal neoplatonismo, per avvicinarlo a Socrate, tanto meno la sua filosofia possa apparire come metafisica. O ancora, quanto più sbiadita appaia l'ontologia di Platone, tanto meno facile risulti capire in che cosa consista il passo avanti che Platone avrebbe fatto oltre la scepsti del suo maestro. Per molti studiosi, indi-

pendentemente dal loro orientamento in un senso o in un altro, questa alternativa appare assolutamente obbligata: o Platone ha costruito un'ontologia metafisica, e allora è approdato a una filosofia dogmatico-conclusiva; ovvero non ha costruito un'ontologia, e allora è rimasto più o meno felicemente impigliato tra le maglie dell'*elenchos* e del linguaggio, approdando a conclusioni fondamentalmente relativistiche. Intermedia a questa alternativa è la posizione che potremmo genericamente chiamare neokantiana: Platone è sfuggito allo scetticismo non già per mezzo di una metafisica, ma individuando le strutture logico-concettuali invariante che presiedono alla conoscenza. Per quanto riguarda la posizione neokantiana è sufficiente notare che essa dipende, non diversamente dal kantismo stesso, dai medesimi presupposti logici che stanno alla base dell'ontologia di Aristotele (la dottrina delle categorie): si tratta dunque di uno svuotamento della posizione ontologica, che in quanto tale si muove totalmente al suo interno⁴⁵, e comunque ha caratteri squisitamente moderni. Il problema è piuttosto quello di capire se l'unico modello metafisico sia il modello oggettivo-ontologico di Aristotele, o se invece si possa parlare, in Platone, di una metafisica di stampo diverso. Se non si mette in questione la nozione di metafisica così come si è costituita da Aristotele in poi, il dibattito sulla 'metafisicità' del pensiero platonico diviene in realtà il libero spazio per ogni tipo di soluzione, tutte legittimate dalla *quaterna terminorum* che di quel dibattito costituisce la base latente e mai indagata.

L'immagine che i tubinghesi hanno della metafisica platonica, nella misura in cui vedono in Platone un'ontologia, una dottrina che indica e descrive le cose che esistono al di là della realtà sensibile, è indubbiamente quella di Aristotele. Ciò mi sembra vero anche per l'interpretazione di Reale: per quanto lo studioso italiano si sforzi di contrapporre il paradigma 'henologico' a quello 'ontologico'⁴⁶, l'he-

⁴⁵ Ciò è mostrato dal fatto che Natorp, nel *Metakritischer Anhang* aggiunto all'edizione del '21 della sua opera maggiore, sembra chiarire alcuni punti affrontati in *Platons Ideenlehre* facendo importanti concessioni all'ontologia (cfr. Pozzato 1987). Questo fatto non è tanto la spia di un cambiamento di opinione, ma del comune fondamento che regge aristotelismo e kantismo. La dottrina kantiana della cosa in sé non è altro, in fondo, che il grado zero dell'ontologia. Ciò che difficilmente si riesce a dimostrare, invece, è la presenza in Platone di un'ontologia di tipo aristotelico, di qualunque grado.

⁴⁶ Si veda Reale 1990.

nologia' è comunque una forma di ontologia, nella misura in cui anch'essa prevede l'esistenza di 'oggetti' trascendenti⁴⁷. La loro ipotesi secondo cui Platone sarebbe il fondatore di una metafisica proseguita e corretta poi da Aristotele è solo l'effetto deformante del loro voler guardare a Platone con gli occhi di Aristotele (e in parte degli altri accademici). Perciò il loro tentativo di restaurare la metafisica platonica⁴⁸ è in realtà un'opzione a favore di una certa forma di metafisica, che con Heidegger potremmo forse chiamare onto-teologica. È utile però osservare che questa opzione non ha a che vedere in modo essenziale con l'alternativa scritto/non scritto, e che la categoria dello 'schleiermacherismo' non riesce affatto a selezionare gli oppositori di tale punto di vista⁴⁹. È vero in primo luogo, come sa bene anche Reale⁵⁰, che tra i sostenitori dell'autarchia del dialogo vi sono esponenti dei più vari indirizzi: neokantiani, esistenzialisti, ermeneuti, e anche moltissimi metafisici, cioè tutti quelli che identificano la metafisica di Platone con la dottrina che concretamente descrive quegli oggetti trascendenti che sono le idee. Ma è anche vero, contrariamente a quanto ritiene Reale⁵¹, che l'accettazione del 'nuovo paradigma ermeneutico' in quello che per i tubinghesi è il suo tratto distintivo (cioè la non autarchia dei dialoghi) non basta ad escludere interpretazioni non metafisiche, non sistematiche, scettiche, aporetiche, ecc. L'insufficienza della parola scritta, e la correlativa esistenza di integrazioni che devono restare orali, potrebbe ben dipendere dal fatto che per Platone la verità non è mai sistematica e conclusiva, e dunque deve sempre rimanere *in fieri*. Il problema vero non è dunque quello di stabilire se esistono delle dottrine orali destinate ad integrare ciò che è scritto nei dialoghi, ma quello di stabilire se questa integrazione ha carattere ontologico, sistematico ed ultimativo. Accettare questo secondo punto di vista significa, in effetti, accettare l'interpretazione scolasticamente più diffusa del pensiero platonico, che vede in esso un sistema ontologico e metafisico; e ciò dimostra che il 'nuovo paradigma ermeneutico' non implica affatto (per parafrasare titoli di

⁴⁷ Cfr. la trattazione della teoria delle idee in Reale 1991 (2), pp. 167-186.

⁴⁸ Cfr. Erler 1987, p. 54, n. 62.

⁴⁹ Cfr. Isnardi Parente 1988 (2).

⁵⁰ Reale 1991 (2), p. 716.

⁵¹ Ivi, p. 781.

libri di Reale e Krämer) 'una nuova immagine o interpretazione di Platone'. È vero piuttosto che la dottrina dei principi così come la ricostruiscono i tubinghesi rende l'interpretazione metafisica in qualche modo obbligata, perché vengono meno tutte le possibili deviazioni 'immanentistiche' consentite all'interno del paradigma schleiermacheriano.

Che in Platone esistano delle istanze di carattere metafisico è cosa che non si può certo negare: basti pensare ai testi su cui in questo lavoro ci siamo maggiormente soffermati: il *Fedro*, il *Fedone*, i libri centrali della *Repubblica*. Se d'altra parte Platone è stato così spesso interpretato in chiave non metafisica, bisogna oggettivamente rassegnarsi a pensare che vi sono, nell'opera stessa di Platone, dei buoni motivi per farlo: motivi che non possono certo essere ridotti al disinteresse per la tradizione indiretta. Il fatto è che numerosi interpreti dell'opera di Platone non vi hanno trovato quell'ontologia che costituisce, a partire da Aristotele, il modello indiscusso della metafisica d'occidente. Lo studio che abbiamo condotto in questo libro ha appunto lo scopo di illustrare le ragioni di questo stato di cose, e di chiarire quale sia il significato della metafisica platonica: una metafisica non ontologica ma dialettica, che si esaurisce nella persuasione, sporgente al di là di qualsiasi *elenchos*, che l'esperienza mondana non è in grado di giustificarsi da sola.

ALCUNI PASSI DELL'*EPINOMIDE*

L'*Epinomide* è un dialogo oggi comunemente ritenuto spurio, e per lo più attribuito a Filippo di Opunte. Un motivo per avallare l'atetesi consiste forse anche nel fatto che nell'*Epinomide* l'Ateniese promette di adempiere l'opera che era rimasta sospesa nelle *Leggi*: un compito, se ben si comprende la filosofia di Platone, in verità irrealizzabile nella forma di un testo. Tuttavia sono presenti nel dialogo numerosi motivi che rispecchiano l'orientamento platonico, e che dunque possono essere valutati come una testimonianza efficace del clima teorico-culturale che il fondatore dell'Accademia aveva imposto ai suoi collaboratori e discepoli. Il tema di fondo è la ricerca di quella particolare sapienza che possa permettere di parlare degli dèi e del divino in modo corretto. Tale scienza si trova al termine di un percorso che attraversa l'aritmetica, la geometria, la musica e l'astronomia (ossia le quattro scienze del numero) e che conduce da ultimo alla dialettica. Quest'ultima scienza non viene mai menzionata con il suo nome, ma viene comunque descritta, in 991c, in modo chiaro: è quel tipo di procedimento che riconduce sempre il molteplice all'uno, domandando e confutando ciò che non viene detto in maniera corretta¹. Tale procedimento viene meglio illustrato subito sotto (991d-992a):

ogni figura, ogni sistema numerico, ogni composizione armonica, come l'accordo di tutte le rivoluzioni astrali, necessariamente rivelano, a chi apprende tutto questo seguendo il vero metodo, la loro unità, e tale unità si mani-

¹ Τὸ καθ' ἓν τῶ κατ' εἶδη προσακτέον ἐν ἐκάσταις ταῖς συνουσίαις, ἐρωτῶντά τε καὶ ἐλέγχοντα τὰ μὴ καλῶς ῥηθέντα (991c2-4).

festerà quando, lo ripeto, rettamente si apprenda, mai perdendo di vista l'unità medesima: a chi rifletta apparirà, infatti, che un solo naturale vincolo articola tutti i fenomeni; chi altrimenti intraprenda tali studi deve, ripetiamo, invocare la fortuna. In effetti, mancando tali conoscenze non si troverà mai nelle città chi possa divenire pienamente felice.

Chiunque ne sia l'autore, questo brano offre una sintesi efficace di alcuni temi di fondo della filosofia platonica. Come era stato dimostrato nelle pagine precedenti, l'universo è molteplicità e mobilità *misurabili*. Così (978a) si spiega ciò che vi è di bello e di divino in lui, poiché

il numero è causa di tutti i beni, ma di nessun male [...]. Anzi, il movimento irrazionale, informe, disordinato aritmico e disarmonico, come tutto ciò che partecipa di qualsivoglia vizio, manca assolutamente di numero.

Tale misurabilità è dimostrata dalle quattro scienze del numero, aritmetica, geometria, musica e astronomia. Il fondamento del numero, a sua volta, è l'unità. Si può parlare, cioè, di molteplicità ordinata ed organica solo se esiste il limite dell'unità, che permette di dare al molteplice una definizione numerica. Ovvero: al di là di ogni molteplice, in quanto deve e può venire detto un molteplice e non un illimitato privo di forma, deve essere posto l'uno. Questo intende l'autore dell'*Epinomide* dicendo che un solo naturale vincolo articola tutti i fenomeni studiati dalle quattro scienze numeriche.

Esiste, sotto questo profilo, fra le *Leggi* e l'*Epinomide* una significativa analogia. Nel momento in cui il lettore si aspetterebbe un discorso sull'unità, sul modo di conoscerla e/o di introdurre questa conoscenza nello stato, l'Ateniese inizia, in entrambi i dialoghi (*Leg.* 966c e *Epin.* 980a), a parlare in maniera abbastanza inopinata degli dèi². Ma in nessuno dei due l'unità viene immediatamente identificata con dio, né la dialettica si converte in teologia. Il procedimento 'he-nologico', al contrario, sembrerebbe piuttosto il buon metodo che permette, in ogni campo a cui lo si applica, di condurre la ricerca verso i principi.

La 'teologia' che compare nelle *Leggi* e nell'*Epinomide* appare un

² Una scelta che, secondo de Strycker 1970, pp. 461-462, sarebbe dovuta a motivi tattici.

esempio significativo (forse l'esempio fra tutti più nobile) di come possa correttamente esercitarsi l'arte dialettica: il percorso che muove verso il divino è articolato in maniera tipicamente sinagogica, dal momento che l'anima funge da unità limitante in rapporto al molteplice disordinato della realtà corporea³. Quanto detto è un chiaro indizio, almeno così a me pare, della natura fondamentalmente funzionale e metodologica della dialettica platonica, il cui scopo non è tanto di trovare, *more theologico*, quell'ente primo che unifica tutto il reale, ma di mostrare la natura necessaria e universale (valida, cioè, sempre ed in tutti i campi) del procedimento sinagogico: qualsiasi sia il molteplice di cui c'è discorso, compreso l'universo nella sua interezza, tale discorso presuppone l'unità ad esso relativa; di modo che risulta contraddittorio, e destinato a soccombere all'*elenchos*, ogni discorso sul molteplice che voglia negare l'unità. Ecco il motivo per cui l'autore dell'*Epinomide*, al momento di definire la dialettica, nomina il metodo socratico della domanda e della confutazione. La confutazione è in effetti l'atto in cui qualcuno viene messo in contraddizione con se stesso; un atto che Socrate esercita mostrando a un determinato interlocutore la contraddizione fra il suo non vedere (e dunque negare) l'unità, e la supposizione inconsciamente implicita nei suoi discorsi, che l'unità esiste. L'opera 'educativa' del Socrate platonico consiste proprio nel far nascere in altri questa consapevolezza – ovvero, come si è visto, questa convinzione. Ecco dunque un altro motivo per credere che nell'Accademia platonica non si pensasse affatto a quella differenza, evocata da alcuni studiosi moderni, fra una dialettica di tipo socratico (come discussione fatta di domande e risposte) e una dialettica platonico-accademica (come conoscenza dei principi primi).

Anche il retrostante motivo etico, che abbiamo visto in azione sia nella *Repubblica* sia nelle *Leggi*, appare nell'*Epinomide*. Esso si articola in due momenti: uno più specificamente teorico e uno di carattere pratico. Incominciamo dal primo. In 992a si legge che

³ La problematica uno-molti non è immediatamente esplicita nel decimo libro delle *Leggi* (si parla invece di un dualismo fra ciò che è mosso da altro e ciò che è mosso da sé). Ma è chiaro che l'anima è intesa come il principio spirituale dell'ordine, in grado di dare struttura e coesione alla molteplicità indeterminata delle materie. Alle spalle del ragionamento è riconoscibile, insomma, un procedimento di carattere pitagorico, sostanzialmente non dissimile a quello che porterà Leibniz a concepire la monade come punto spirituale.

chi altrimenti [*sc.* senza il metodo sinagogico] intraprenda tali studi deve, ripetiamo, invocare la fortuna (τύχην).

A che cosa si riferisce questo «ripetiamo» (ὥσπερ καὶ λέγομεν)? Forse potrà risultare sorprendente sapere che qui l'autore si riferisce all'aiuto divino di 991d8. Può sembrare sorprendente, voglio dire, che in un dialogo consacrato in buona parte a parlare del divino e della sua sublime natura θεός venga assimilato a τύχη. Eppure tutto ciò è tipico di Platone. Il suo progetto di rifondazione dell'etica e della politica prevedeva, come necessario gradino intermedio, la scoperta di un sapere sicuro ed incontrovertibile, oggetto di insegnamento e di educazione. Platone era consapevole di quanto fosse difficile trasmettere un vero sapere e di quanto fosse fuorviante la divulgazione a basso profilo di gran parte della sofistica. Ma era per lui ugualmente essenziale demolire l'ipotesi opposta, secondo la quale la virtù e, in generale, ogni valore dipendono da una condizione fortunata e felice: da quella θεία μοῖρα che appare identica, almeno dal punto di vista gnoseologico, alla ὀρθὴ δόξα⁴, che in Platone significa la capacità accidentale di raggiungere determinati effetti pur senza possedere il metodo adeguato.

Se dunque non esiste una scienza in grado di condurre dal particolare all'universale, argomenta l'autore dell'*Epinomide*, non esisterà scienza né metodo alcuno, e l'unico modo per acquisire un sapere, una virtù, un'abilità tecnica sarà quello di affidarsi alla sorte: ovvero di tentare di indovinare, sperando che qualche dio all'occorrenza ci illumini. D'altra parte le difficoltà di trovare la scienza ultima, e di organizzare l'educazione e la trasmissione del sapere (difficoltà ancora evocate da Platone proprio nelle *Leggi* e richiamate anche in *Epin.* 980a), sembrerebbero ridurre al minimo i margini di azione della filosofia. Questa dichiarazione di fallimento avrebbe conseguenze catastrofiche sul piano morale e politico: mancando tali conoscenze nessun cittadino potrà mai divenire felice. La scienza e il metodo di cui si dice devono dunque esistere, perché altrimenti né la conoscenza né la vita etico-civile avrebbero alcun significato. Ciò l'autore dell'*Epinomide* fa capire in modo chiaro nella frase in calce a 978a, già citato, dove (978ab) si dice che il numero è principio del bene:

⁴ Ho cercato di mostrare l'identità di θεία μοῖρα e di ὀρθὴ δόξα in Trabattoni 1986.

questo deve chiaramente pensare chiunque voglia morire felice; e nessuno, ignorando il giusto, il buono, il bello, tutto il resto dello stesso genere, senza averne una retta opinione, non potrà mai renderne conto per generare in sé e negli altri una completa convinzione.

Appare qui chiaramente quello che abbiamo chiamato il motivo deontologico, o almeno una sua parte. Così come Platone nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, anche l'autore dell'*Epinomide* condivide un'identica, fondamentale preoccupazione: è necessario che tutti siano *convinti*, per la felicità individuale e collettiva, che tutta la realtà è regolata dal bene (cioè sia organizzata secondo armoniose ed esatte proporzioni numeriche). Questa necessità, d'altra parte, ha due valenze. La prima valenza, cui ora ci stiamo riferendo in modo specifico, è quella del verbo tedesco *sollen*, della necessità morale cui ambiscono determinate ipotesi. Ma questa necessità è in Platone indissolubilmente fusa con una necessità di altro tipo, quella identificata nel verbo *missen*. Che la realtà intera sia buona perché regolata dall'uno è per Platone sia una ragionevole esigenza morale sia una necessità logica inerente al discorso: chiedersi quale dei due motivi sia prevalente, o precedente, sarebbe, ancor più che inutile, privo di senso. Speculando sul principio ora evocato Platone riesce a trovare un'efficace via di intervento fra l'ambizione delle sue pretese teoriche (una scienza universale, sicura, trasmissibile in modo programmato) e il carattere limitato dei mezzi umani (ogni uomo è legato alla sua porzione di verità, ai modi singolari e transeunti in cui ciascuno, diversamente da tutti gli altri, *potrebbe* essere convinto): non è possibile mostrare a tutti che cos'è il bene, ma è ragionevolmente possibile convincere molti, se non proprio tutti, che fondamento della realtà, comunque la si guardi, è l'uno, dunque il bene. Lo scopo della filosofia platonica, insomma, non è tanto quello di mostrare, nei modi della metafisica classica, un bene separato che esiste al di là dell'esperienza mondana; bensì quello di dimostrare che la realtà è buona, portando gli uomini alla massima consapevolezza possibile di quel principio buono e invisibile che agisce al suo interno.

Ecco il passo nell'edizione di Burnet:

ἐάν τε τιν' ἄλλον ἡγήσομαι δυνατόν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄρων
κτλ.

Esiste però una variante, offerta da B T e da Stobeo, che legge πεφυκός al posto di πεφυκόθ'. Questa lezione è stata preferita da Robin, nella sua vecchia edizione del *Fedro* per Les Belles Lettres, da Moreschini e Paul Vicaire (che hanno curato il testo greco per la nuova edizione Budé¹). Robin di conseguenza traduce²:

si je crois voir chez quelqu'un d'autre une aptitude à porter ses regards dans la direction d'une unité et qui soit l'unité naturelle d'une multiplicité.

Non diversamente Vicaire parla di «une unité qui soit, aussi, par sa nature, l'unité d'une multiplicité»³. Mantenendo invece πεφυκόθ', si presentano due possibilità: considerare questa parola come un neutro plurale concordato con πολλά, oppure come un accusativo maschile concordato con τιν' ἄλλον. Ne derivano altri due esiti: se πεφυκόθ' è neutro plurale, il brano può essere tradotto con Vicaire «voir les choses dans l'unité et la multiplicité qui par nature

¹ Moreschini 1985, p. 69. Il testo di Moreschini si fonda sull'edizione critica del *Fedro* da lui curata (insieme al *Parmenide*) una ventina di anni prima (1966). In entrambe le edizioni πεφυκόθ' è lasciato in apparato, ma in quella più recente appare il commento *fortasse recte*.

² Robin 1947, p. 73.

³ Vicaire 1985, p. 69.

leur sont propres»⁴, oppure con Pucci «abbracciare l'unità che è naturalmente nel molteplice»⁵; se invece è accusativo maschile, l'accenno alla «natura» si riferirebbe alle felici attitudini del dialettico. Le due varianti $\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\acute{o}\varsigma$ e $\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\acute{o}\theta'$ (neutro plurale), pur provocando risultati in qualche misura diversi, offrono però del dialettico la medesima sostanziale definizione: dialettico è colui che sa vedere la naturale correlazione che unisce l'uno ai molti (e/o viceversa⁶). È chiaro peraltro che lettura di questo genere, poco idonea a interpretare il dialettico come colui che conosce i principi metafisici dell'uno e dei molti, non può risultare troppo gradita ai tubinghesi. Assai caratteristico, in particolare, è il modo in cui Reale affronta il problema. Nel suo libro su Platone egli traduce, intendendo $\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\acute{o}\theta'$ come accusativo maschile, e in ogni caso senza minimamente accennare alle difficoltà testuali, nella seguente maniera:

E se riterrò qualcun altro capace per sua natura di vedere l'uno e i molti, io correrò⁷.

Ancora più indicativa è la versione che egli introduce nella sua recente traduzione del *Fedro*⁸, dove non v'è più traccia di «per sua natura»: il $\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\acute{o}\theta'/\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\acute{o}\varsigma$ è semplicemente omissis. In effetti la scelta compiuta da Reale nella sua prima versione è grammaticalmente, fra tutte, la più improbabile, perché suppone un legame fra due vocaboli abbastanza lontani e spezza in un certo senso il ritmo naturale della frase. Invece le altre due, come ora abbiamo visto, costringono in vario modo ad escludere che in questo passo si faccia questione di un'ontologia, più o meno esoterica. La soluzione migliore, dal punto di vista tubinghese, è dunque senz'altro quella di omettere il vocabolo. Ma a ben guardare neppure questo espediente è utile.

⁴ Ivi p. 100.

⁵ In Platone, *Opere complete*, Bari 1971, vol. 3, p. 271. Pucci per la verità duplica il $\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\acute{o}\theta'$, perché parla di «qualcun altro che *per sua natura*».

⁶ La difficoltà sollevata da Pucci (ivi, n. 90), secondo cui $\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\acute{o}\varsigma$ darebbe l'esito non platonico di una «unità naturalmente incline alla molteplicità» non mi pare decisiva. È del tutto platonico dire che l'unità è unità in rapporto a un molteplice, mentre l'obiezione di Pucci suppone uno sfondo teoretico di carattere latamente neoplatonico.

⁷ Reale 1991, p. 213 e n. 74.

⁸ Reale 1993, p. 139.

Anche ammettendo che il riferimento alla natura non riguardi il rapporto uno-molti, non è in ogni caso corretto tradurre, come fa Reale, «vedere l'uno e i molti». In questo caso avremmo dovuto trovare εἰς τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ ὁρᾶν. Invece la frase è totalmente asimmetrica, perché πολλά, senza articolo, è retto da una diversa preposizione. È chiaro insomma che questa frase, per quanto manomessa, non è comunque disponibile a dire ciò che le fa dire Reale; e tutto fa pensare che la lezione πεφυκόθ' / πεφυκός sia indispensabile per capire che cosa Platone voglia dire dell'uno e dei molti⁹.

⁹ Il fatto che Platone, nel *Filebo*, davanti a «uno e molti» talvolta metta l'articolo (es. 14c8) e talvolta non lo faccia (es. 15b8) non può che significare che egli non pensava in modo determinato a principi metafisici. Si veda, *contra*, Movia 1991 (1), p. 68.

DIALETTICA PLATONICA E DIALETTICA ARISTOTELICA
I RISVOLTI TEORETICI

La fondamentale diversità della filosofia di Platone rispetto a quella di Aristotele può essere misurata attraverso la differente concezione che i due pensatori ebbero della dialettica. Lo Stagirita contrappone frequentemente la dialettica alla scienza e alla filosofia, mostrando che mentre la prima fa sempre riferimento a un'opinione sostenuta da qualcuno (e dunque è sempre un argomentare *ad hominem*), la scienza è vera di per sé, indipendentemente dall'opinione¹. Si sa invece che per Platone il sapere più elevato è proprio quello dialettico. Ma sarebbe un errore ritenere che la dialettica platonica corrisponda, sia pure con tutte le variazioni del caso, alla scienza di Aristotele. La dialettica di Platone corrisponde piuttosto alla dialettica di Aristotele, poiché entrambe comportano un riferimento essenziale alle persone concrete e alle opinioni che tali persone sostengono. La svalutazione della dialettica che compare in alcuni passi di Aristotele (una svalutazione per certi versi strana, dal momento che Aristotele riconosce alla dialettica un valore non puramente diatribico, e ne fa egli stesso un uso positivo) diviene perciò più comprensibile se interpretata anche come polemica contro il modo socratico-platonico di fare filosofia. A questo modo di argomentare, sempre rivolto a persone (e dunque orale, dialogico, duttile), Aristotele contrappone la sua scienza dimostrativa, solida e impersonale, rappresentata dal sillogismo: una scienza nuova, che Aristotele in Platone non aveva trovato semplicemente perché non c'era.

Quanto ora detto non pregiudica l'interpretazione di Aristotele

¹ Cfr. in proposito Berti 1972 (2), in part. p. 116.

in chiave problematica, interpretazione che non senza ragione si è venuta imponendo soprattutto negli ultimi trent'anni², né tantomeno ha lo scopo di contrapporre genericamente il metodo problematico di Socrate e di Platone a quello 'sistematico' di Aristotele. E neppure voglio mettere in dubbio che il metodo privilegiato della filosofia di Aristotele possa a certe condizioni qualificarsi come dialettico (come ritiene Berti³). È però necessario distinguere fra il tipo di apertura caratteristica della dialettica platonica e l'assai diversa problematicità della filosofia 'dialettica' di Aristotele (ove essa entra in gioco). Berti ritiene che la dialettica aristotelica sia divisibile in due grandi sottospecie, peraltro pienamente congruenti fra di loro. In primo luogo abbiamo la dialettica in senso debole, cioè quel metodo di argomentazione che si sviluppa attraverso l'esame delle opinioni (in particolare delle più autorevoli, i cosiddetti *ἔνδοξα*). In secondo luogo abbiamo la dialettica in senso forte, di cui Aristotele fa uso ad esempio per confutare i negatori del principio di non contraddizione, e che ha un carattere dimostrativo se pur non in maniera assiomatico-deduttiva. Il primo modo ha il compito di scegliere fra opinioni che sono semplicemente contrarie (nel senso del quadrato logico di Aristotele-Boezio), mentre il secondo modo permette di discriminare fra asserzioni contraddittorie. In questo secondo modo, che è caratteristico della filosofia prima e della fisica ma è estensibile anche alla filosofia pratica⁴, è possibile far valere, oltre al principio di non contraddizione, anche il principio del terzo escluso, e dunque utilizzare il procedimento dialettico con valenza effettivamente dimostrativa⁵.

² Così Berti (1977, pp. 43 e 47) sulla scorta di Jaeger; cfr. anche Berti 1989 (1), pp. XIII sgg. e la recensione di Vegetti 1989 (3), pp. 451-454.

³ Berti ha esposto questa sua tesi in numerosi studi: 1972; 1982; 1987 (1) (dove addirittura la dialettica viene elevata a via regia della filosofia d'occidente); 1992 (1), pp. 193-194; v. anche 1991 (2), recensione a Irwin 1988 (un libro in cui viene esposta appunto un'interpretazione prevalentemente dialettica del pensiero di Aristotele). In generale Berti mostra di aderire con convinzione all'interpretazione problematica (dunque dialettica e non apodittica né tantomeno dogmatica) del pensiero aristotelico. Cfr. in proposito Berti 1989 (1).

⁴ Ciò accade quando l'indagine pratica ha a che fare con proposizioni contraddittorie. Cfr. Berti 1989 (1), p. 134; 1992 (1), p. 202.

⁵ Questo motivo è ripreso molto spesso in Berti 1987 (3) e discusso dettagliatamente in 1987 (1), pp. 126 sgg., pp. 134-141. Cfr. anche Berti 1989 (1), pp. 37 sgg; 1992 (1), p. 237.

Si tratterebbe in questo caso di una dialettica «forte, cioè che punta alla verità, intesa come necessità, incontrovertibilità»⁶.

Per quanto riguarda la dialettica in senso 'debole' occorre osservare che Aristotele la contrappone alla scienza, collocandola su un gradino inferiore, proprio in quanto procedimento *ad hominem*. Non è importante qui stabilire se tale dialettica abbia o non abbia per Aristotele *anche* una dignità superiore a quella che si può attribuire agli argomenti *ad hominem*. Importante è invece notare che quello che per Aristotele è sicuramente un motivo di debolezza, cioè l'orientamento *ad hominem*, è invece motivo qualificante ed essenziale del sapere secondo Platone: la scienza, che per il filosofo ateniese coincide con la dialettica, è sempre *ad hominem*, ed è proprio per questo motivo che non può essere scritta. In questo primo senso, dunque, le due rispettive dialettiche sono valutate dai due filosofi in maniera molto diversa.

Un discorso più sottile si deve fare per il secondo genere di dialettica. Come abbiamo già anticipato sopra, Berti ha rivendicato la piena congruenza fra questi due modi. A tal proposito egli in primo luogo ha osservato che anche la dialettica forte, non diversamente da quella debole, si configura come un processo inesauribile di ricerca, e più precisamente come confutazione di tutte le tesi contraddittorie su un determinato soggetto⁷. In secondo luogo ha sottolineato la tangenza di questa dialettica con la retorica, nella misura in cui la confutazione è possibile solo in presenza di un interlocutore «il quale assuma una posizione opposta alla nostra»⁸. Le osservazioni di Berti ora riassunte hanno l'effetto di attenuare notevolmente le differenze, più volte sottolineate in questo lavoro, tra il modo platonico e quello aristotelico di fare filosofia, e dunque mettono in discussione una delle sue tesi di fondo. È perciò necessario sottoporre il problema ad analisi.

L'argomentazione di Berti non mi sembra convincente, anzitutto-

⁶ Berti 1987 (3), p. 127.

⁷ Cfr. Berti 1982, p. 53. La descrizione di una metafisica dialettica di stampo aristotelico, pensata come inesauribile lavoro di confutazione di una tesi contraddittoria e di dimostrazione indiretta della sua antitesi, è un tema che Berti tocca nella maggior parte dei saggi raccolti in Berti 1987 (3) (ad es. pp. 53, 73, 95-96, 127, 147), e che viene esaminato a fondo in Berti 1987 (1), pp. 133 sgg. Si veda anche Berti 1992 (1), pp. 261 sgg.

⁸ Cfr. Berti 1983 (4), p. 95.

to, da un punto di vista teorico generale. Se infatti si persegue l'ideale di una filosofia aperta si è costretti a rinunciare all'ideale di una verità necessaria e incontrovertibile. Non a caso la stessa dialettica filosofica di cui parla Berti, attribuendola ad Aristotele, appare scarsamente compatibile con questo secondo ideale. Essa consente di confutare una volta per tutte una delle due tesi contraddittorie, ma non consente di dimostrare una volta per tutte la tesi opposta, nella misura in cui esistono modi sempre nuovi di porre la contraddizione⁹. Ma questo significa appunto che la tesi in oggetto è sempre confutabile. Né capisco come possa Berti parlare di una incontrovertibilità sempre riconquistata attraverso le successive confutazioni. Ciò che si riconquista attraverso la confutazione è uno stato di cose in cui tale tesi non è controversa (cioè è ritenuta vera), pur restando ovviamente 'controvertibile' da successive obiezioni. Il fatto è che Berti dispone sotto questo profilo di un margine di manovra alquanto ridotto, rigidamente fissato dai modelli da cui prende le mosse. Abbiamo visto che per lui il modo privilegiato in cui si sviluppa la dialettica filosofica di Aristotele è la confutazione dei negatori del principio di non contraddizione che compare in *Metaph.* Γ. Non credo tuttavia che tale confutazione possa essere letta alla luce dei parametri con cui Berti qualifica la dialettica filosofica di Aristotele (inesausta apertura della ricerca, rapporto non accidentale con il momento retorico-persuasivo). In verità la dimostrazione del principio di non contraddizione, pur non avendo carattere sillogistico né assiomatico-deduttivo (nella misura in cui non dispone preventivamente di nessun assioma), ha comunque natura apodittica, né sembra avere molto a che fare con la *doxa* o con la retorica. Il fatto che la 'dimostrazione' del principio di non contraddizione preveda l'effettiva presenza dell'opinione contraria è una circostanza puramente accidentale, perché il principio di non contraddizione è vero in modo necessario e definitivo. Se pure infatti per dimostrarne la sua verità è necessaria la presenza di un negatore, questa presenza appare e scompare ogni volta che viene richiesta, ma non mette in moto nessun processo dialettico di aggiornamento e nessuna reale apertura. Chi negasse oggi il principio di non contraddizione riceverebbe ancora la medesima confutazione fornita a suo tempo da Aristotele: la *materiale* presenza di un negatore su-

⁹ Cfr. Berti 1987 (3), pp. 53, 73, 147, 185 ecc.

sciterebbe solo la necessità di ripetere *materialmente* la confutazione. In effetti fra il procedimento dialettico di Platone e quello di Aristotele esiste una differenza sostanziale, che Berti sembra trascurare. Entrambi ritengono che una dimostrazione dialettica possa dirsi completa (cioè, nei termini di Berti, necessaria e incontrovertibile) solo quando siano state sviluppate e risolte tutte le aporie, e quando tutte le obiezioni abbiano ottenuto risposta. Mentre però Aristotele ritiene che almeno per determinati temi questa completezza sia pienamente attingibile (prova ne sono gli esempi che adduce lo stesso Berti¹⁰), Platone ritiene al contrario che siano possibili sempre e nuove obiezioni, e che dunque l'*elenchos* non sia mai terminato. Spero di avere chiarito a sufficienza questo punto nei capitoli III e IV, dove ho mostrato attraverso l'esempio del *Fedone* e di alcuni passi della *Repubblica* e del *Gorgia*, che il passaggio attraverso tutte le obiezioni non chiude affatto l'indagine, e che Platone riconosce esplicitamente, con il metodo dei passi di omissione, l'inesauribile possibilità di sollevare obiezioni ulteriori.

Al contrario Aristotele considerava la sua dimostrazione del principio di non contraddizione non già, platonicamente e dialetticamente, come la tesi meno confutabile, ma come una prova incontrovertibile, definitiva e valida una volta per tutte. Ciò si desume dalle stesse analisi di Berti, secondo il quale la dialettica aristotelica produce delle vere e proprie «dimostrazioni scientifiche, cioè dotate di necessità, e capaci di costringere all'assenso»¹¹: dimostrazioni, in altre parole, incontrovertibili e incontestabili¹², la cui necessità è uguale a quella delle dimostrazioni matematiche¹³. Una volta stabilito questo, per quante distinzioni si vogliano e debbano fare fra la dialettica e la scienza deduttiva, ce n'è comunque abbastanza per escludere che la filosofia possa realmente avere un carattere problema-

¹⁰ Ad esempio la celebre discussione sul numero dei principi affrontata nel primo libro della *Fisica*, che approda per esclusione (dopo aver confutato tutte le altre posizioni) all'unica vera soluzione. Lo stesso Berti ha richiamato in proposito *Metaph.* 995a33-b2, dove Aristotele insiste proprio «sulla necessità di esaminare "tutte" le difficoltà, cioè le obiezioni, le argomentazioni opposte, le possibili soluzioni».

¹¹ Berti 1989 (1), p. 72.

¹² Ivi, pp. 54-55.

¹³ Ivi, p. 97.

tico e aperto, e le dichiarazioni in tal senso rappresentano per forza di cose delle garanzie date totalmente in astratto¹⁴. Né certo è un caso che anche la sollecitudine nell'offrire esplicitamente queste garanzie risulti identica sia nei tubinghesi che in Berti. Si tratta infatti di garanzie che il Platone di Tubinga e l'Aristotele di Berti¹⁵ di per sé non forniscono¹⁶.

La filosofia che punta a una verità sempre aperta, cioè a quella verità che *fino a questo momento* ha superato tutte le confutazioni, non è infatti la filosofia di Aristotele (che vagheggiava un sapere necessario e incontrovertibile, scientifico o dialettico che fosse, in grado di superare *tutte le confutazioni in generale*) ma la filosofia di Platone. Ma naturalmente non quella del Platone di Tubinga. Certamente Platone

¹⁴ Peggio ancora si mettono le cose, volendo dimostrare l'apertura della filosofia aristotelica, se Berti [cfr. 1972 (1)] ha ragione nel ritenere che la dimostrazione del principio di non contraddizione ha un valore teologico, nel senso che comprende dentro di sé, in forma contratta, il necessario esito metafisico della filosofia aristotelica. Ciò significa che una lettura corretta di tale principio (e qui Berti ha preso le distanze sia da Bontadini sia da Severino, che partono invece dal cosiddetto principio di Parmenide), e soprattutto della sua 'dimostrazione', è già in grado di per sé stessa di risolvere il problema principale della filosofia. Non v'è dunque nemmeno la possibilità che la dialettica filosofica prosegua oltre questa dimostrazione, sciogliendo altre coppie di contraddittori. Se l'interpretazione di Berti è corretta, chi al giorno d'oggi continua a porsi domande filosofiche (nel senso classico del termine) potrebbe dunque venire a capo del suo lavoro semplicemente leggendo nel modo 'esatto' la confutazione del principio di non contraddizione scritta da Aristotele più di duemila anni fa, e ricavandone le conseguenze 'logicamente' necessarie. In rapporto al principio così scoperto gli aspetti inesauriti della filosofia verrebbero ad avere un valore comunque marginale, e le tracce di ricerca rimaste aperte non riuscirebbero a smentire la sostanziale chiusura dell'insieme.

¹⁵ Per quanto riguarda la filosofia di Aristotele nel suo complesso non mi sento in grado di formulare un giudizio personale adeguatamente motivato. Opinativamente inclino per la soluzione di Pierre Aubenque (1962), secondo il quale la filosofia aristotelica «aspira [...] ad essere scienza, anche se in realtà non riesce ad essere se non dialettica» (sono parole di Berti, che riferisce il pensiero di Aubenque, in 1972 (1), p. 123). L'interpretazione di Berti implica in effetti (almeno così mi pare) che negli *Analitici* Aristotele fosse già consapevole che il metodo deduttivo ivi descritto si può applicare solo alla matematica (che diventa in questo caso l'unica vera scienza); ciò mi sembra difficile da accettare.

¹⁶ Il passo della *Vita Marciana* di Aristotele dove si illustra una disposizione moderata ed aperta nei confronti della dimostrazione (146-159 Gigon = Aristotele *De bono*, fr. 86, 1 Gigon) può essere riferito, secondo lo stesso Berti, sia a Platone sia allo Stagirita (Berti 1991 (1), pp. 89-91).

pensava a una filosofia non scettica, costruttiva sotto il profilo teoretico e fiduciosa nella scoperta del vero. In effetti l'alternativa sollevata dai metafisici fra un sapere necessario e incontrovertibile (o «sistemico e ultimativo») da un lato, e lo scetticismo (comunque lo si voglia intendere) dall'altro, costituisce, nei termini di Aristotele cari a Berti, una coppia di contrari, non di contraddittori: si dà dunque la possibilità che entrambe le proposizioni siano false. Esistono in effetti le proposizioni semplicemente vere (ossia che appaiono vere): sono le proposizioni non ancora confutate ma non inconfutabili in generale. Su queste proposizioni si fonda la filosofia di Platone. Se la possibilità di fare obiezioni è irriducibile, è necessario che la filosofia rinunci a forme di esposizione non passibili di obiezioni, non interrogabili: in primo luogo al testo scritto. In realtà l'assimilazione di dialettica platonica e dialettica aristotelica minimizza il fatto che la dialettica platonica, a differenza di quella di Aristotele, deve rimanere orale, e sottovaluta l'aspetto filosofico di questa differenza. È in effetti assai significativo il fatto che Aristotele, diversamente da Platone, scriva più o meno come se stesse parlando, e dimostri così di non vedere nessuna importante differenza fra i due modi di esprimersi¹⁷.

Questa differenza risulta strettamente legata al motivo della persuasione: un motivo che Platone e Aristotele trattano in modo differente, nella misura in cui il primo riconosce nell'indagine filosofica la necessaria mediazione delle anime (che come si ricava dal *Fedro* si orientano nella ricerca tutte in modo diverso), mentre il secondo era chiaramente orientato verso un ideale di sapere indipendente dalle *doxai* e dalle anime che le ospitano. Questa conclusione mi sembra vera, come detto, non solo per la scienza, ma anche per la dialettica di Aristotele. Nella dialettica aristotelica la presenza dell'interlocutore non tocca dall'interno la nozione di verità. Non così in Platone, dove la verità appare come attributo dell'anima e non dei discorsi. Perciò il tentativo di Berti di dimostrare, contro Gadamer, che la dialettica dei *Topici* aristotelici non differisce dalla domanda dell'essenza che sta alla base della dialettica platonica¹⁸, è

¹⁷ È questa l'opinione di Dirlmeier, che Berti richiama con approvazione (1977, pp. 49-50).

¹⁸ Cfr. Berti 1992 (2), pp. 22-23.

destinato a naufragare di fronte a una corretta interpretazione di quest'ultima¹⁹. La funzione essenziale che la *homologhia* svolge nella dialettica di Platone corrisponde alla stretta interdipendenza, di carattere biunivoco, che vi è nel *Fedro* fra dialettica e retorica. Al contrario in Aristotele, come lo stesso Berti ha affermato anche di recente, la retorica non è che il risvolto della dialettica, da cui interamente dipende²⁰. Né questo basta. La retorica aristotelica «deve fare a meno delle domande e delle risposte»²¹, mentre la possibilità di rispondere è proprio il tratto qualificante della retorica dialettica preconizzata da Platone nel *Fedro* (275d).

La grande distanza che intercorre fra i due punti di vista può essere misurata, in maniera sommaria ma plastica, confrontando il passo del *Gorgia* (453de) in cui Socrate dichiara la vocazione 'persuasiva' di tutte le scienze (in particolare della matematica, 453de), con un passo tolto dall'*Etica Nicomachea* (1094b22-27):

infatti è proprio dell'uomo colto richiedere in ciascun genere di ricerca tanta esattezza, quanta ne permette la natura dell'argomento: e sarebbe lo stesso lodare un matematico perché è persuasivo e richiedere all'oratore delle dimostrazioni.

Tanto Platone quanto Aristotele sono d'accordo nel ritenere che la cogenza delle proposizioni matematiche non dipende dalla persuasione o dalla *homologhia*. Ma mentre Aristotele sottolinea con ironia la differenza fra retorica e matematica, considerata nella sua verità in sé e per sé (una scienza esatta che non si preoccupa certo di persuadere), Platone rileva che ogni scienza, persino quella scienza così poco opinabile che è, appunto, la matematica, non esiste di per sé, ma vive e

¹⁹ Dunque non basta, per differenziare la dialettica platonica da quella aristotelica, insistere in modo generico sulla dialogicità del metodo platonico (cfr. Gadamer 1968, p. 17; 1960, pp. 424 sgg.). Se ciò fosse tutto avrebbe infatti ragione Berti a non vedere, almeno per certi usi aristotelici della dialettica, nessuna differenza fra le due procedure.

²⁰ Berti 1992 (2), p. 23. Quanto ora detto non esclude dunque la problematicità del pensiero aristotelico, né rende lecito qualificare la filosofia dello Stagirita come 'sistema' rigido e definitivo. Ciò che si vuol dire, invece, è che tale problematicità non va cercata nel *côté* sofistico-socratico così influente in Platone, e dal quale Aristotele, lungi dall'accettarne supinamente le suggestioni, ha tentato piuttosto di prendere le distanze.

²¹ Ivi p. 24.

si dimostra per vera attraverso la persuasione, cioè nelle anime degli uomini. Questa conclusione è confermata, come sappiamo, dall'*excursus* filosofico della *VII Lettera*. Se Aristotele ritiene il procedimento matematico il caso perfetto della dimostrazione necessaria ed incontrovertibile, Platone confessa invece che non è possibile 'mostrare' in modo incontrovertibile e definitivo neppure una cosa così semplice come un cerchio. La mediazione attiva (e non accessoria) del linguaggio e dell'anima non si lascia mettere in parentesi neppure in questo caso.

Il problema al quale abbiamo accennato in queste pagine ha un importante risvolto teoretico. Enrico Berti è appassionatamente impegnato da anni a difendere la natura argomentativa della filosofia²², contro il «pensiero debole» di J. Derrida, R. Rorty, G. Vattimo, A. G. Gargani ecc., che vorrebbero ridurla a testo narrativo. È un dato di fatto che il ripudio del discorso argomentativo, e della metafisica che da tale discorso in un modo o nell'altro prende le mosse, è spesso motivato nella cultura contemporanea dall'idea che una teoria in senso forte costituisca il migliore sostegno per opzioni etico-politiche di carattere illiberale. L'esistenza di una ragione dimostrativa avrebbe l'effetto, in altre parole, di promuovere sul terreno sociale delle forme più o meno violente di costrizione, nella misura in cui essa non lascia nessuno scampo alle opzioni che vengono confutate al lume della logica. Questa preoccupazione appare evidente soprattutto in Richard Rorty²³: il trasferimento della filosofia sul piano del linguaggio e dei mutamenti di vocabolari ha lo scopo di salvare, contro ogni forma di dogmatismo, la libera espressione dell'individuo vigente nelle società occidentali.

L'impegno principale di Berti su questo fronte è quello di mostrare l'innocenza dell'argomentazione e di chiarire che tra l'esercizio della ragione filosofica in senso classico e il dogmatismo o la violenza non c'è affatto quella connessione obbligata che vi scorgono i sostenitori del pensiero debole. Io credo che sotto questo profilo Berti abbia senza dubbio ragione. Non a caso uno dei temi di fondo di questo libro consiste nel dimostrare che l'abbandono del procedimento argomentativo, sotto qualunque veste esso si presenti, non è l'unica via di scampo contro la razionalità dogmatica, metafisica in senso forte. I problemi cominciano invece quando si tratta di definire le

²² Così anche il maestro di Berti, Gentile (1987).

²³ Cfr. Rorty 1979 e 1989.

specifiche caratteristiche della razionalità non violenta. Il modello adottato da Berti per sviluppare questa definizione, cioè la dialettica messa in opera da Aristotele per confutare i negatori del principio di non contraddizione, in realtà non è tale da tranquillizzare i sostenitori del pensiero debole *à la* Rorty, ma sembra piuttosto confermare la fondatezza delle loro preoccupazioni. Si tratta in effetti di una razionalità che punta ad essere incontrovertibile (secondo le stesse asserzioni di Berti), che pone l'interlocutore nella scomoda posizione di doversi accomodare al consenso o di ridursi allo stato vegetale. Una razionalità di questo genere ambisce ad agire con la stessa cogenza dell'energia magnetica, che per forza sua propria si irradia a tutti gli oggetti che entrano in contatto con lei, e ai quali non rimane alcuna concreta capacità di sottrarsi. In questa prospettiva si può dire perciò che esistono dei ragionamenti veri, cui le persone che in essi si imbattono devono necessariamente sottostare appunto in forza della loro verità. Se un'argomentazione viene definita incontrovertibile, il fatto che abbia una struttura dialettica non è di alcun vantaggio, poiché ad essa si riconosce la stessa, intrinseca capacità di imporsi comunemente attribuita alle argomentazioni ipotetico-deduttive. O meglio: la dialetticità è in questo caso solo un ornamento di facciata, al quale all'atto pratico non corrisponde nessuna concreta garanzia.

Io credo che l'antidoto di questa posizione, che costituisce in pari tempo la via intermedia fra la ragione violenta e il relativismo di fatto implicito nella svolta linguistica (posizione, con buona pace di Rorty, altrettanto pericolosa), sia offerto dalla ragione dialettico/retorica di Platone: una ragione in cui l'aggettivo 'dialettica' indica non solo una determinata struttura argomentativa, ma anche e soprattutto, socraticamente, la presenza della persona concreta, la necessità di avere da questa persona un consenso che non può essere in alcun modo forzato. Tale è la dialettica di platonica. La filosofia, per Platone, ha il compito di produrre argomentazioni; cioè di promuovere, in modo tutt'altro che narrativo, la maggior verità teorico-pratica (nei termini che abbiamo visto nell'ultimo capitolo) di determinate asserzioni rispetto ad altre. Platone ritiene però che la verità di tali asserzioni non sia attribuito del testo, e che al contrario si manifesti solo nella persuasione, nell'atto spontaneo di consenso che appare nell'anima come una scintilla. Questo è l'importante correttivo che sottrae alla ragione argomentativa fin dall'inizio, e in modo assoluto, ogni possibilità di violenza. La violenza inizia, in effetti, dove viene lasciata cadere la persuasione. Ma Platone ci dice appunto che la persuasione non può mai

essere lasciata cadere, perché è un attributo essenziale della verità. Platone sa che non esistono ragionamenti intrinsecamente incontrovertibili, tali da persuadere in modo meccanico chi non sia ancora persuaso. E sa pure che ci può sempre essere qualcuno che non sia ancora persuaso, qualunque sia la natura e la qualità del ragionamento. Né v'è ragionamento talmente forte da concedere di liquidare i suoi negatori, in un modo che si fa fatica a non definire violento, come persone di malafede, o come membri del regno vegetale. Tale operazione è consentita solo a chi, come Aristotele, è persuaso che la verità sia attributo dei discorsi. Poiché invece la verità è per Platone attributo dell'anima, ogni violenza è di principio bandita: a chi non sia persuaso non si può fare altro che proporre un altro ragionamento²⁴. Il fatto che in Platone compaiano molte più asserzioni perentorie che in Aristotele non basta dunque a far ritenere, come ha di recente sostenuto O. Gigon, che la sua filosofia sia più dogmatica di quella dello Stagirita²⁵. In effetti in Platone ogni asserzione, anche la più forte, è soggetta al giogo della persuasione: un giogo che ha sempre il potere, in rapporto a coloro con cui la persuasione non riesce, di moltiplicare per zero il valore di verità di quella asserzione. Il progetto di fondo che regge la filosofia di Platone è appunto quello di trovare, sempre e di nuovo, modi di ragionamento che risultino efficacemente persuasivi sul piano etico e politico.

²⁴ *Phaedo* 106d. Platone riconosce dei casi, lo abbiamo visto più volte, in cui la persuasione non può avere successo. Allora, se necessario per fini contingenti, si potrà usare la violenza (cfr. *Leg.* 957e sgg.). Ma resta vero che la violenza non è attributo del ragionamento: non c'è per Platone né violenza che riesca a persuadere né ragionamento che abbia il diritto di essere violento. Si può in verità essere d'accordo con Griswold, allorché scrive che il quadro descritto nel *Fedro* «suggests ways of seeing the 'Socratic' virtues of toleration and open-minded inquiry as founded on 'Platonic' metaphysics» (1992, p. 175; cfr. anche p. 184).

²⁵ Gigon 1986, p. 36. Lo studioso in effetti parte dal presupposto che l'etica e la politica di Platone, non essendo la verità dei loro principi dipendente dal consenso, siano scienze cogenti in senso matematico, intrinsecamente dimostrative (pp. 77-79). Ma già si è visto che tra questi due estremi *tertium datur*: il fatto che l'*homologhia* non determini la verità non implica che si dia verità senza *homologhia*.

BIBLIOGRAFIA

(Salvo diversa indicazione, la traduzione dei dialoghi platonici è tratta da: Platone, *Opere*, due voll., Bari 1966)

AAVV 1960

Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschrift für H.-G. Gadamer, hrsg. v. D. Henrich, W. Schulz, K. Volkman, H. Schluck, Tübingen 1960

AAVV 1967

The Linguistic Turn, Chicago 1967

AAVV 1968

Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie, hrsg. v. H.-G. Gadamer, W. Schadewalt, «Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse», 1968.2, Heidelberg 1968

AAVV 1969

Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis, hrsg. v. K. Gaiser, Hildesheim 1969

AAVV 1972

Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie, hrsg. v. J. Wipperfurth, Darmstadt 1972

AAVV 1984

Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles, Akten des X. Symposium Aristotelicum (Sygriswyl), hrsg. v. A. Graeser, 1984

AAVV 1988

Platonic Writings Platonic Readings, ed. by Ch. Griswold jr., New York-London 1988

AAVV 1990

L'uno e i molti, a cura di V. Melchiorre, Milano 1990

AAVV 1991

Verso una nuova immagine di Platone, Atti del convegno di Napoli (7-9 ottobre 1991), Napoli 1991

AAVV 1992 (1)

Filosofia '91, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari 1992

AAVV 1992 (2)

Oxford Studies in Ancient Philosophy, Suppl. Vol. ed. by J. Klagge, Oxford 1992

AAVV 1992 (3)

The Cambridge Companion to Plato, ed. by R. Kraut, Cambridge 1992

AAVV 1992 (4)

Understanding the Phaedrus, Proceedings of the II Symposium Platonicum, ed. by L. Rossetti, Sankt Augustin 1992

AAVV 1993

Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico, Atti del Convegno di Bocca di Magra (18-22 marzo 1990), a cura di A. M. Battezzatore, Genova 1993

Adorno, F. 1987

Introduzione a Platone, Dialoghi politici e lettere, Torino 1987

Albert, K. 1989 (1)

Über den Begriff der Philosophie im platonischen Phaidros, in AAVV 1992 (4), pp. 236-240 (da cui citiamo) (tr. it. in «Rivista di Filosofia neoscolastica» 81 (1989), pp. 219-223)

Albert, K. 1989 (2)

Über Platons Begriff der Philosophie, Sankt Augustin 1989 (tr. it. con introduzione di G. Reale, Milano 1991)

Albert, K. 1992

Zum Philosophiebegriff Platons, «Gymnasium» 99 (1992), pp. 17-33

Ambrosio, J. 1987

Gadamer, Plato and the discipline of the dialogue, «International Philosophical Quarterly» 27 (1987), pp. 17-32

Annas, J. 1976

Aristotle's Metaphysics, Books M and N, Oxford 1976 (tr. it. con introduzione di G. Reale, Milano 1992)

Arendt, H. 1958

The Human Condition, Chicago 1958 (tr. it. Milano 1991³)

Aronadio, F. 1989

Il Parmenide di Platone e la sintassi dell' εἶδος, «Elenchos» 6 (1985), pp. 333-355

Asmis, E. 1986

Psychagogia in Plato's Phaedrus, «Illinois Classical Studies» 11 (1986), pp. 153-172

Aubenque, P. 1962

Le problème de l'être chez Aristote, Paris 1962

Babut, D. 1985

Paradoxes et énigmes dans l'argumentation de Platon au livre X de la République, in *Histoire et Structure. A la mémoire de Victor Goldschmidt*, études réunies par J. Brunschwig, C. Imbert et A. Roger, Paris 1985, pp. 123-145

Babut, D. 1987

Δεῖ ... πάντα λόγον ὡςπερ ζῶον συνεστάναι. Sur quelques énigmes du «Phèdre», «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 1987, pp. 256-284

Beierwaltes, W. 1980

Identität und Differenz, Frankfurt a. M. 1980 (tr. it. con introduzione di A. Bausola, Milano 1988)

Berti, E. 1962

La filosofia del primo Aristotele, Padova 1962

- Berti, E. 1964 (1)
Recensione a Krämer 1964 (1), «Rivista critica di Storia della Filosofia» 20 (1964), pp. 231-235
- Berti E. 1964 (2)
Una nuova ricostruzione delle dottrine non scritte di Platone, «Giornale di Metafisica» 19 (1964), pp. 546-557
- Berti, E. 1971
Struttura e significato del Parmenide di Platone, in Berti 1975, pp. 299-328
- Berti, E. 1972 (1)
Il valore teologico del principio di non contraddizione, in Berti 1975, pp. 89-108
- Berti, E. 1972 (2)
La dialettica in Aristotele, in Berti 1975, pp. 109-133
- Berti, E. 1974
Dialettica e principi nel Filebo di Platone, in Berti 1975, pp. 329-346
- Berti, E. 1975
Studi aristotelici, L'Aquila 1975
- Berti, E. 1977
Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima, Padova 1977
- Berti, E. 1978
Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech, «Journal of the History of Ideas» 39 (1978), pp. 347-370
- Berti, E. 1979
Profilo di Aristotele, Roma 1979
- Berti, E. 1982
Crisi della razionalità metafisica, in Berti 1987, pp. 17-54
- Berti, E. 1983 (1)
Il Platone di Krämer e la metafisica classica, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 75 (1983), pp. 313-326
- Berti, E. 1983 (2)
Punto di vista storico e punto di vista filosofico nello studio di Aristotele (risposta a W. Leszl), «Rivista critica di Storia della Filosofia» 38 (1983), pp. 441-456
- Berti, E. 1983 (3)
Recensione a Isnardi Parente 1982, «Elenchos» 4 (1983), pp. 351-357
- Berti, E. 1983 (4)
Retorica, dialettica e filosofia, in Berti 1987 (1), pp. 77-98
- Berti, E. 1986 (1)
Differenza tra la dialettica socratica e quella platonica secondo Aristotele, in Energeia, Etudes aristotéliciennes offertes à Mgr. Antonio Jannone, Paris 1986, pp. 50-65
- Berti, E. 1986 (2)
Sul carattere «dialettico» della storiografia filosofica di Aristotele, in Storiografia e dossografia nella filosofia antica, a cura di G. Cambiano, Torino 1986, pp. 101-125
- Berti, E. 1987 (1)
Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni, Palermo 1987

- Berti, E. 1987 (2)
L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi, in *Origini e sviluppi dell'analogia*, a cura di G. Casetta, Roma 1987, pp. 94-115
- Berti, E. 1987 (3)
Le vie della ragione, Bologna 1987
- Berti, E. 1989 (1)
Le ragioni di Aristotele, Roma-Bari 1989
- Berti, E. 1989 (2)
Strategie di interpretazione dei filosofi antichi: Platone e Aristotele, «Elenchos» 10 (1989), pp. 289-315
- Berti, E. 1990
L'uno ed i molti nella Metafisica di Aristotele, in AAVV 1990, pp. 155-180
- Berti, E. 1991 (1)
Le dottrine non scritte «Intorno al Bene» nelle testimonianze di Aristotele, in AAVV 1991
- Berti, E. 1991 (2)
Recensione a Irwin 1988, «Elenchos» 12 (1991), pp. 116-125
- Berti, E. 1992 (1)
Aristotele nel Novecento, Roma-Bari 1992
- Berti, E. 1992 (2)
Come argomentano gli ermeneutici?, in AAVV 1992 (1), pp. 13-31
- Berti, E. 1993
Intellezione e dialettica in Aristotele, Metaph. IX 10, in AAVV 1993, pp. 21-36
- Blank, D. L. 1986
Socrates' Instructions to Cebes: Plato, Phaedo 101d-e, «Hermes» 114 (1986), pp. 146-163
- Bluck, R. S. 1957
ὑποθέσεις in the Phaedo and Platonic Dialectic, «Phronesis» 2 (1957), pp. 21-31
- Bonagura, P. 1990
Il Filebo come una 'Summa' del pensiero metafisico platonico, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 82 (1990), pp. 543-577
- Bonetti, A. 1963
Intorno ad alcune interpretazioni del Fedro, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 55 (1963), pp. 407-414
- Bonetti, A. 1964
Amore e filosofia nel Fedro, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 56 (1964), pp. 561-580
- Brancacci, A. 1990
Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio di Antistene, Napoli 1990
- Brandwood, L. 1990
The Chronology of Plato's Dialogues, Cambridge 1990
- Brandwood, L. 1992
Stylometry and Chronology, in AAVV 1992 (3), pp. 90-120
- Brisson, L. 1992
L'unité du Phèdre de Platon. Rhétorique et philosophie dans le Phèdre, in AAVV 1992 (4), pp. 61-76

- Bröcker, W. 1963
Der philosophische Exkurs in Platons siebentem Brief, «Hermes» 91 (1963), pp. 416-425
- Brown, N. S. e Coulter, J. 1971
The Middle Speech of Plato's Phaedrus, «Journal of the History of Philosophy» 9 (1971), pp. 405-423
- Brownstein, O. L. 1965
Plato's Phaedo: Dialectic as the Genuine Art of Speaking, «Quarterly Journal of Speeches» 51 (1965), pp. 392-398
- Burger, R. 1980
Plato's Phaedrus. A Defense of a Philosophic Art of Writing, Univ. of Alabama 1980
- Burkert, W. 1972
Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962 (tr. inglese riveduta dall'Autore, Cambridge, Mass. 1972)
- Calvo, T. 1992
Socrates' First Speech in the Phaedrus and Plato's Criticism of Rhetoric, in AAVV 1992 (4), pp. 47-60
- Cambiano, G. 1966
Dialettica, medicina, retorica nel «Fedro» platonico, «Rivista di Filosofia» 57 (1966), pp. 284-305
- Cambiano, G. 1971
Platone e le tecniche, Torino 1971
- Cambiano, G. 1980
I rapporti tra «episteme» e «techne» nel pensiero platonico, in *Scienza e tecnica nelle letterature classiche*. Seste giornate filologiche genovesi, Genova 1980, pp. 43-61
- Canto-Sperber, M. 1991
Le paradoxe de Ménon et la connaissance définitionnelle. Réponse à Dominic Scott, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 116 (1991), pp. 659-663
- Carchia, G. 1990
Retorica del sublime, Roma-Bari 1990
- Casertano, G. 1991
L'eterna malattia del discorso, Napoli 1991
- Casertano, G. 1993
Critica delle idee ed argomentazione dialettica nella prima parte del Parmenide, in AAVV 1993, pp. 385-404
- Cavarero, A. 1976
Dialettica e politica in Platone, Padova 1976
- Cerri, G. 1991
Platone sociologo della comunicazione, Milano 1991
- Cherniss, H. 1944
Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, Baltimore 1944, New York 1962³
- Cherniss, H. 1945
The Riddle of the Early Academy, Berkeley-Los Angeles 1945 (tr. it. Firenze 1974)

- Connors, R. J. 1986
Greek Rhetoric and the Transition from Orality, «Philosophy and Rhetoric» 19 (1986), pp. 38-65
- Cook, A. 1985
Dialectic, Irony and Myth in Plato's Phaedrus, «American Journal of Philology» 106 (1985), pp. 427-441
- Curran, J. V. 1986
The Rhetorical Technique of Plato's Phaedrus, «Philosophy and Rhetoric» 19 (1986), pp. 66-72
- D'Alessandro, P. 1989
Testo Contesto Interpretazione, Milano 1989
- Dalfen, J. 1988
Kenneth Dorter's Interpretation of the Phaedo, in AAVV 1988, pp. 215-224
- Dancy, R. M. 1984
The One, the Many, and the Forms: Philebus 15b1-8, «Ancient Philosophy» 4 (1984), pp. 160-193
- Derrida, J. 1972
La pharmacie de Platon, «Tel Quel» 32-33 (1968), seconda versione in *La dissémination*, Paris 1972 (tr. it. Milano 1989, pp. 101-197)
- Desjardin, R. 1986
Knowledge and Virtue: Paradox in Plato's Meno, «The Review of Metaphysics» 39 (1985-1986), pp. 261-281
- Desjardin, R. 1988
Why Dialogues? Plato's Serious Play, in AAVV 1988, pp. 110-125; 281-284
- Diès, A. 1947
Platon, Philèbe, texte établi et traduit par A. D., Paris 1947
- Diès, A. 1972
Autour de Platon, Paris 1972²
- Dixsaut, M. 1985
Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon, Paris 1985
- Dönt, E. 1967
Platons Spätphilosophie und die Akademie. Untersuchungen zu den platonischen Briefen, zu Platons «Ungeschriebene Lehre» und zur Epinomis des Philipp von Opus, Wien 1967
- Dortner, K. 1971
Imagery and Philosophy in Plato's Phaedrus, «Journal of the History of Philosophy» 9 (1971), pp. 279-288
- Dortner, K. 1982
Plato's Phaedo. An Interpretation, Toronto 1982
- Dortner, K. 1988
Reply to Joachim Dalfen, in AAVV 1988, pp. 225-232
- Duffy, B. K. 1983
The Platonic Function of Epideictic Rhetoric, «Philosophy and Rhetoric» 14 (1983), pp. 79-93

- Ebert, Th. 1974
Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum «Charmides», «Menon» und «Staat», Berlin-New York 1974
- Edelstein, L. 1966
Plato's Seventh Letter, Leiden 1966
- Erbse, H. 1962
Platon und die Schriftlichkeit, «Antike und Abendland» 11 (1962), pp. 7-20
- Erler, M. 1985
Platons Schriftkritik im historischen Kontext, «Der Altsprachliche Unterricht» 28 (1985), pp. 27-41
- Erler, M. 1987
Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons, Berlin-New York 1987 (tr. it. con introduzione di G. Reale, Milano 1991)
- Erler, M. 1989
Natur und Wissensvermittlung. Anmerkung zum Bauernvergleich in Platons «Phaidros», «Rheinisches Museum» 132 (1989), pp. 280-293
- Erler, M. 1991
I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico, in AAVV 1991
- Erler, M. 1992
Hilfe und Hintersinn. Sokrates' Panathenaios und die Schriftkritik im Phaidros, in AAVV 1992 (4), pp. 122-137 [tr. it. «Athenaeum» 81 (1993), 149-164]
- Ferber, R. 1989
Platos Idee des Guten, Sankt Augustin 1989²
- Ferber, R. 1991
Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die «ungeschriebene Lehre» nicht geschrieben?, Sankt Augustin 1991
- Ferber, R. 1992
Warum hat Platon die «ungeschriebene Lehre» nicht geschrieben? Einige vorläufige Bemerkungen, in AAVV 1992 (4), pp. 138-155
- Ferrari, G. R. F. 1987
Listening to the Cicadas: a Study of Plato's Phaedrus, Cambridge 1987
- Findlay, J. N. 1974
Plato: The Written and Unwritten Doctrines, London 1974
- Franco Repellini, F. 1973
Gli agrapha dogmata di Platone: la loro recente ricostruzione e i suoi presupposti storico-filosofici, «Acme» 26 (1973), pp. 51-84
- Frede, D. 1989
The Soul's silent Dialogue. A non-aporetic Reading of the Theaetetus, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 35 (1989), pp. 20-49
- Frede, M. 1992
Plato's Arguments and the Dialogue Form, in AAVV 1992 (2) pp. 200-219
- Friedländer, P. 1954
Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit, Berlin 1954² (tr. it. Firenze 1979)

- von Fritz, K. 1966
Die philosophische Stelle im siebten platonischen Brief und die Frage der «esoterischen» Philosophie Platons, «Phronesis» 11 (1966), pp. 117-153
- von Fritz, K. 1967
Zur Frage der «esoterischen» Philosophie Platons, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 49 (1967), pp. 255-268
- Gadamer, H.-G. 1960
Wahrheit und Methode, Tübingen 1960 (tr. it. con intr. di G. Vattimo, Milano 1983)
- Gadamer, H.-G. 1964
Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief, Heidelberg 1964 (tr. it. in Gadamer 1983, pp. 233-268)
- Gadamer, H.-G. 1968 (1)
Platons dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie, Hamburg 1968 (tr. it. in Gadamer 1983, pp. 1-184)
- Gadamer, H.-G. 1968 (2)
Platons ungeschriebene Dialektik, in AAVV 1968 (tr. it. in Gadamer 1984, pp. 121-147)
- Gadamer, H.-G. 1977
Recensione a Findlay 1974, «Philosophische Rundschau» 24 (1977), pp. 204-209
- Gadamer, H.-G. 1978
Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles, Heidelberg 1978 (tr. it. in Gadamer 1984, pp. 149-261)
- Gadamer, H.-G. 1983
Studi Platonici I, Casale Monferrato 1983
- Gadamer, H.-G. 1984
Studi Platonici II, Casale Monferrato 1984
- Gaiser, K. 1959
Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs, Stuttgart 1959
- Gaiser, K. 1961
Einführung a Stenzel 1928, Hamburg 1961
- Gaiser, K. 1968 (1)
Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1968²
- Gaiser, K. 1968 (2)
Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung, in AAVV 1968, pp. 31-84
- Gaiser, K. 1980 (1)
La teoria dei principi in Platone, «Elenchos» 1 (1980), pp. 45-75
- Gaiser, K. 1980 (2)
Plato's enigmatic Lecture 'On the Good', «Phronesis» 25 (1980), pp. 5-37
- Gaiser, K. 1984
Platone come scrittore filosofico, Napoli 1984
- Gaiser, K. 1986
Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften, «Antike und Abendland» 32 (1986), pp. 89-124

- Gaiser, K. 1987
Platonische Dialektik - damals und heute, «Gymnasium», Beiheft 9, Heidelberg 1987, pp. 77-107
- Gaiser, K. 1988
Platons esoterische Lehre, in *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. P. Koslowski, Zürich-München 1988, pp. 13-40
- Gaiser, K. 1989
Das Gold der Weisheit. Zum Gebet des Philosophen am Schluss des «Phaidros», «Rheinisches Museum» 132 (1989), pp. 105-140 (tr. it. con intr di G. Reale, Milano 1990)
- Gentile, M. 1987
Trattato di Filosofia, Napoli 1987
- Gigon, O. 1986
La teoria e i suoi problemi in Platone e in Aristotele, Napoli 1986
- Gill, C. 1992
Dogmatic Dialogue in Phaedrus 276-277, in AAVV 1992 (4), pp. 156-172
- Goldschmidt, V. 1963
Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique, Paris 1963²
- Goldschmidt, V. 1970
Platonisme et pensée contemporaine, Paris 1970
- Gosling, J. C. B. 1975
 Plato, *Philebus*, trans. and notes by J. C. B. G., Oxford 1975
- Graeser, A. 1974
Kritische Retraktionen zur esoterischen Platon-Interpretation, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 56 (1974), pp. 71-87
- Graeser, A. 1989
Philosophische Erkenntnis und begriffliche Darstellung. Bemerkungen zum erkenntnistheoretischen Exkurs des VII. Briefs, «Abhandl. der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Kl.» 1989.4
- Griswold, Ch. L. 1981 (1)
Gadamer and the Interpretation of Plato, «Ancient Philosophy» 1 (1980-1981), pp. 171-178
- Griswold, Ch. L. 1981 (2)
Self-knowledge and the 'idéa' of the Soul in Plato's Phaedrus, «Revue de métaphysique et de morale» 86 (1981), pp. 477-494
- Griswold, Ch. L. 1986
Self-knowledge in Plato's Phaedrus, New Haven-London 1986
- Griswold, Ch. L. 1988
Plato's Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues, in AAVV 1988, pp. 143-167
- Griswold Ch. L. 1992
The Politics of Self-knowledge. Liberal Variations on the Phaedrus, in AAVV 1992 (4), pp. 173-190
- Gulley, N. 1972
The Authenticity of the Platonic Epistles, in *Pseud, epigrapha I* («Entretiens sur

- l'Antiquité classique», XVIII), Vandœuvres-Genève 1972, pp. 103-143
- Gundert, H. 1949
Enthusiasmus und Logos bei Platon, in AAVV 1969, pp. 176-197
- Gundert, H. 1968 (1)
Der platonische Dialog, Heidelberg 1968
- Gundert, H. 1968 (2)
Zum philosophischen Exkurs im 7. Brief, in Gundert 1977, pp. 99-119
- Gundert, H. 1971
Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs, Amsterdam 1971
- Gundert, H. 1973
'Perspektive Täuschung' bei Platon und die Prinzipienlehre, in Gundert 1977, pp. 160-177
- Gundert, H. 1977
Platonstudien, Amsterdam 1977
- Guthrie, W. K. C. 1975
A History of Greek Philosophy, vol. IV, Cambridge 1975
- Hackforth, R. 1952
Plato's Phaedrus, transl. with Intr. and Comm. by R. H., Cambridge 1952
- Halfwassen, J. 1991
Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Plato und Plotin, Stuttgart 1991
- Happ, H. 1971
Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff, Berlin-New York 1971
- Havelock, E. A. 1963
Preface to Plato, Cambridge, Mass. 1963 (tr. it. Roma-Bari 1973)
- Heath, M. 1989 (1)
The Unity of Plato's Phaedrus, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 7 (1989), pp. 151-173
- Heath, M. 1989 (2)
The Unity of the Phaedrus: a Postscript, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 7 (1989), pp. 189-191
- Heidegger, M. 1973
Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959 (tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Milano 1973)
- Heitsch, E. 1984
Willkür und Problembewusstsein in Platons Kratylos, «Abhandl. der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Kl.», 1984.11
- Heitsch, E. 1985
Platons Sprachphilosophie im Kratylos, «Hermes» 113 (1985), pp. 44-62
- Heitsch, E. 1987
Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben, «Abhandl. der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Kl.» 1987.4
- Heitsch, E. 1988 (1)
Platons Dialoge und Platons Leser, «Rheinisches Museum», 131 (1988), pp. 216-238

- Heitsch, E. 1988 (2)
Überlegungen Platons im Theaetetus, «Abhandl. der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Kl.» 1988.9
- Heitsch, E. 1989
Τηρωτερα, «Hermes» 117 (1989), pp. 278-287
- Heitsch, E. 1991 (1)
ΑΝΩ ΚΑΤΩ bei Platon, «Rheinisches Museum» 134 (1991), pp. 276-286
- Heitsch, E. 1991 (2)
Theaetetus 203c4-205e8, «Hermes» 119 (1991), pp. 74-83
- Heitsch, E. 1992
Phaidros 277a6-b4. Gedankenführung und Thematik im Phaidros, «Hermes» 120 (1992), pp. 169-180
- Ilting, K. H. 1968
Platons 'Ungeschriebene Lehre': der Vortrag 'über das Gute', «Phronesis» 13 (1968), pp. 1-31
- Irwin, T. 1977
Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues, Oxford 1977
- Irwin, T. 1986
Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic, «Revue internationale de Philosophie» 40 (1986), pp. 49-74
- Irwin, T. 1988
Aristotle's First Principles, Oxford 1988
- Irwin, T. 1992
Plato: The Intellectual Background, in AAVV 1992 (3), pp. 51-89
- Isnardi Parente, M. 1966
Techne. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro, Firenze 1966
- Isnardi Parente, M. 1970
Filosofia e politica nelle lettere di Platone, Napoli 1970
- Isnardi Parente, M. 1979
Studi sull'Accademia platonica antica, Firenze 1979
- Isnardi Parente, M. 1981
Le peri ideôn d'Aristote: Platon ou Xénocrate?, «Phronesis» 26 (1981), pp. 135-152
- Isnardi Parente, M. 1982
Senocrate - Ermodoro, Frammenti, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli 1982
- Isnardi Parente, M. 1984 (1)
Il Platone «non scritto» e le autotestimonianze. Alcune note a proposito di un libro recente, «Elenchos» 5 (1984), pp. 201-209
- Isnardi Parente, M. 1984 (2)
Introduzione a Plotino, Roma-Bari 1984
- Isnardi Parente, M. 1985
Recensione a Krämer 1982, «Gnomon» 57 (1985), pp. 120-127
- Isnardi Parente, M. 1986 (1)
Il problema della dottrina non scritta di Platone, «Parola del Passato» 41 (1986), pp. 5-30

- Isnardi Parente, M. 1986 (2)
Recensione alla prima ed. (1984) di Ferber 1989, «Rivista di Storia della Filosofia» 41 (1986), pp. 814-816
- Isnardi Parente, M. 1988
Recensione a Richard 1986, «Rivista di Storia della Filosofia» 43 (1988), pp. 585-588
- Isnardi Parente, M. 1989 (1)
L'akroasis di Platone, «Museum Helveticum» 46 (1989), pp. 146-162
- Isnardi Parente, M. 1989 (2)
L'eredità di Platone nell'Accademia antica, Napoli 1989
- Isnardi Parente, M. 1991
Platone e il discorso scritto, «Rivista di Storia della Filosofia» 46 (1991) pp. 437-461
- Isnardi Parente, M. 1992
Phdr. 274c ss., o il discorso orale come autoelenchos, in AAVV 1992 (4), pp. 108-121
- Jaeger, W. 1912
Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, Berlin 1912
- Jürss, F. 1991
Platon und die Schriftlichkeit, «Philologus» 135 (1991), pp. 167-176
- Klagge, J. C. 1992
Editor's Prologue, in AAVV 1992 (2), pp. 1-12
- Königshausen, J. H. 1988
Grundsätzliches der platonischen σκέψις von guter Rede und guter Schrift im Phaidros. In Anschluß an Ernst Heitsch: Plato über die rechte Art zu reden und zu schreiben, «Perspektive der Philosophie» 14 (1988), pp. 109-127
- Krämer, H. J. 1959
Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg 1959
- Krämer, H. J. 1964 (1)
Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964
- Krämer, H. J. 1964 (2)
Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons, «Kant-Studien» 55 (1964), pp. 69-101
- Krämer, H. J. 1964 (3)
Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon, «Museum Helveticum» 21 (1964), pp. 137-167
- Krämer, H. J. 1966 (1)
Aristoxenos über Platons Περὶ τὰ γαθοῦ, «Hermes» 94 (1966), pp. 111-112
- Krämer, H. J. 1966 (2)
Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534B-C, «Philologus» 110 (1966), pp. 35-70 (ora ampliato e tradotto in italiano col titolo *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, con introduzione di G. Reale, Milano 1989, da cui citiamo)

- Krämer, H. J. 1967
Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik, «Kant-Studien» 58 (1967), pp. 313-354
- Krämer, H. J. 1968
Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung, in AAVV. 1968, pp. 106-150
- Krämer, H. J. 1969
ΕΠΙΧΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509 B, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 51 (1969), pp. 1-30.
- Krämer, H. J. 1980
Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie, «Philosophische Rundschau» 27 (1980), pp. 1-38
- Krämer, H. J. 1981
Zum neuen Platon-Bild, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte» 55 (1981), pp. 1-18
- Krämer, H. J. 1982 (1)
Kritische Bemerkungen zu den jüngsten Äusserungen von W. Wieland und G. Patzig über Platons ungeschriebene Lehre, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 74 (1982), pp. 579-592
- Krämer, H. J. 1982 (2)
Platone e i fondamenti della metafisica, Milano 1982
- Krämer, H. J. 1986
La nuova immagine di Platone, Napoli 1986
- Krämer, H. J. 1988
Recensione a Slezák 1985, «Perspektive der Philosophie» 14 (1988), pp. 417-439
- Krämer, H. J. 1989
Neue Literatur zum neuen Platonbild, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» 14 (1989), pp. 59-81
- Krämer, H. J. 1991
Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone, in AAVV 1991
- Krämer, H. J. 1992
L'interpretazione di Platone della scuola di Tübinga e della scuola di Milano. A proposito della decima edizione del libro di Giovanni Reale su Platone, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 84 (1992), pp. 203-218
- Kraut, R. 1992
Introduction to the Study of Plato, in AAVV 1992 (3), pp. 1-50
- Kucharski, P. 1949
Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon, Paris 1949
- Kucharski, P. 1961
La rhétorique dans le Gorgias et le Phèdre, «Revue des études grecques» 74 (1961), pp. 371-406
- Kuhn, H. 1968
Platon und die Grenze philosophischer Mitteilung, in AAVV 1968, pp. 151-173
- Kullmann, W. 1990
Platons Schriftkritik, «Hermes» 119 (1990), pp. 1-21

- Kullmann, W. 1991
Hintergründe und Motive der platonischen Schriftkritik, in *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*, hrsg. v. W. Kullmann, M. Reichel, Tübingen 1991, pp. 317-334
- Laborderie, J. 1978
Le dialogue platonicien de la maturité, Paris 1978
- Lafrance, Y. 1981
La théorie platonicienne de la doxa, Paris 1981
- Lafrance, Y. 1987
Pour interpréter Platon. La Ligne en République VI, 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984), Montréal-Paris 1987
- Leszl, W. 1974
La materia in Aristotele, «Rivista critica di Storia della Filosofia» 28 (1973), pp. 243-270, 380-401; 29 (1974), pp. 144-170
- Leszl, W. 1975
Il «De ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle Idee, Firenze 1975
- Letwin, O. 1981
Interpreting the Philebus, «Phronesis» 26 (1981), pp. 187-206
- Luther, W. 1961
Die Schwäche des geschriebenen Logos, «Gymnasium» 68 (1961), pp. 526-548
- Mackenzie, M. 1982
Paradox in Plato's Phaedrus, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 28 (1982), pp. 64-76
- Maddalena, A. 1948
 Platone, *Lettere*, a cura di A. M., Bari 1948
- Mansfeld, J. 1989
Greek Philosophy in the 'Geschichte des Altertums', «Elenchos» 10 (1989), pp. 23-60
- Marcellino, C. 1992
Ἰμετάξυ nella Repubblica: loro significato e loro funzione, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 84 (1992), pp. 410-467
- Mathieu, V. 1991
Dalla viva voce del filosofo, «il Giornale», 10 ottobre 1991
- Mazzara, G. 1992
Lysias et Isocrate: ironie et simulation dans le Phèdre, in AAVV 1992 (4), pp. 214-217
- Mc Cumber, J. 1982
Discourse and Psyche in Plato's Phaedrus, «Apeiron» 16 (1982), pp. 27-37
- Mc Guinnes, B. 1988
Wittgenstein: a Life. Young Ludwig, London 1988 (tr. it. Milano 1990)
- Mc Kim, R. 1988
Shame and Truth in Plato's Gorgias, in AAVV 1988, pp. 34-48
- Merlan, Ph. 1947
Form and Content in Plato's Philosophy, in Merlan 1976, pp. 26-50

- Merlan, Ph. 1968
War Platons Vorlesung «Das Gute» einmalig?, in Merlan 1976, pp. 88-92
- Merlan, Ph. 1969
Bemerkungen zum neuen Platonbild, in Merlan 1976, pp. 93-108
- Merlan, Ph. 1970
The Old Academy, in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge 1970²
- Merlan, Ph. 1976
Kleine philosophische Schriften, hrsg. v. F. Merlan, Hildesheim-New York 1976
- Meyer, H. W. 1956
Das Verhältnis von Enthusiasmus und Philosophie bei Platon im Hinblick auf seinen Phaidros, «Archiv für Philosophie» 6 (1956), pp. 262-277
- Migliori, M. 1987
Il recupero della trascendenza platonica e il nuovo paradigma, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 79 (1987), pp. 351-381
- Migliori, M. 1990
Dialettica e Verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone (con introduzione di G. Reale), Milano 1990
- Migliori, M. 1991 (1)
Il «Parmenide» e le dottrine non scritte di Platone, in AAVV 1991
- Migliori, M. 1991 (2)
Il volume di Thomas Alexander Szlezák, Come Leggere Platone, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 83 (1991), pp. 36-50
- Mittelstraß, J. 1982
Versuch über den sokratischen Dialog, in *Wissenschaft als Lebensform: Reden über philosophischen Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, Frankfurt 1982, pp. 138-161 (tr. ing., in AAVV 1988, pp. 126-142)
- Mittelstraß, J. 1985
Die geometrischen Wurzeln der Platonischen Ideenlehre, «Gymnasium» 92 (1985), pp. 399-418
- Moline, J. 1988
Recollection, Dialectic and Ontology: Kenneth M. Sayre on the Solution to a Platonic Riddle, in AAVV 1988, pp. 233-239
- Montoneri, L. 1993
La dialettica platonica tra dimostrazione e argomentazione, in AAVV 1993, pp. 83-105
- Moreschini, C. 1985
Platon, Phèdre, texte établi par C. Moreschini et traduit par P. Vicaire, Paris 1985
- Movia, G. 1991 (1)
Apparenza essere e verità. Commentario storico-filosofico al «Sofista» di Platone (con introduzione di G. Reale), Milano 1991
- Movia, G. 1991 (2)
Il «Sofista» e le dottrine non scritte di Platone, in AAVV 1991
- Müller, G. 1976 (1)
Eine verkannte Lesart in Platons Phaidros, «Hermes» 105 (1976), pp. 243-246

- Müller, G. 1976 (2)
Philosophische Dialogkunst Platons (am Beispiel des Charmides), «Museum Helveticum» 33 (1976), pp. 129-161
- Murray, J. S. 1988
Disputation, Deception and Dialectic. Plato on the true Rhetoric (Phaedrus 261-266), «Philosophy and Rhetoric» 21 (1988), pp. 279-289
- Murray, J. S. 1990
Plato's Psychology of Rhetoric: Phaedrus 270d-272b, «Echos du Monde Classique» 34 (1990), pp. 17-26
- Napolitano Valditara, L. M. 1991
Le avventure del platonismo, «Elenchos» 12 (1991), pp. 95-110
- Niehues-Pröbsting, H. 1987
Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie, Frankfurt a. M. 1987
- Nonvel Pieri, S. 1991
Introduzione a Platone, Gorgia, a cura di S. N. P., Napoli 1991
- Nussbaum, M. 1986
The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy, Cambridge 1986
- O'Brien, D. 1991
Le paradoxe de Ménon et l'école d'Oxford. Réponse a Dominic Scott, «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger» 116 (1991), pp. 643-658
- Oehler, K. 1965
Der entmythologisierte Platon. Zur Lage der Platonforschung, in AAVV 1972, pp. 95-129
- Orwin, C. 1988
Liberalizing the Crito: Richard Kraut on Socrates and the State, in AAVV 1988, pp. 171-176
- Pasquali, G. 1967
Le lettere di Platone, Firenze 1967²
- Peroli, E. 1989
Cornelia de Vogel fra vecchio e nuovo paradigma ermeneutico nell'interpretazione di Platone, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 81 (1989), pp. 347-392
- Pesce, D. 1984
Le due culture dell'antichità. Isocrate e Platone, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 76 (1984), pp. 585-591
- Pesce, D. 1990
Il Platone di Tubinga, Brescia 1990
- Pezzolato, M. 1992
La funzione e la portata della critica alle Idee nel Parmenide di Platone. Dalla teoria delle Idee alla teoria dei Principi, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 84 (1992), pp. 383-409
- Pinnoy, M. 1983
L'unità del Fedro di Platone, «Aevum» 57 (1983), pp. 60-69
- Plass, P. C. 1968
The unity of the Phaedrus, «Symbolae Osloenses» 43 (1968), pp. 7-38

- Pozzato, P. 1987
Il Metakritischer Anhang del '21: Note sull'interpretazione natorpiana di Platone, «Elenchos» 8 (1987), pp. 141-158
- Radice, R. 1991
Un nuovo commentario filosofico al Parmenide di Platone, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 83 (1991), pp. 599-619
- Reale, G. 1990
L'«henologia» nella Repubblica di Platone: suoi presupposti e conseguenze, in AAVV 1990, pp. 113-153
- Reale, G. 1991 (1)
I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma, in AAVV 1991
- Reale, G. 1991 (2)
Per una nuova interpretazione di Platone, Milano 1991¹⁰
- Reale, G. 1991 (3)
Ruolo delle dottrine non scritte di Platone «Intorno al Bene» nella «Repubblica» e nel «Filebo», in AAVV 1991
- Reale, G. 1992
Precisazioni metodologiche sulle implicanze e sulle dimensioni storiche del nuovo paradigma ermeneutico nell'interpretazione di Platone, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 84 (1992), pp. 219-248
- Reale, G. 1993
Platone, Fedro, a cura di G. Reale, Milano 1993
- Rehn, R. 1987
Zur Bewertung der Sprache bei Platon, «Gymnasium» 94 (1987), pp. 421-437
- Richard, M.-D. 1986
L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme, préface de P. Hadot, Paris 1986
- Robin, L. 1908
La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, Paris 1908 (rist. 1963)
- Robin, L. 1947
Platon, Phèdre, texte établi et traduit par L. R., Paris 1947
- Robin, L. 1968
Platon, Paris 1968 (tr. it. Milano 1988²)
- Robin, L. 1985
Notice in Moreschini 1985
- Robinson, R. 1953
Plato's Earlier Dialectic, Oxford 1953
- Robinson, T. M. 1992
The Relative Dating of the Timaeus and Phaedrus, in AAVV 1992 (4), pp. 23-30
- Rodis-Lewis, G. 1975
L'articulation des thèmes du «Phèdre», «Revue Philosophique» 165 (1975), pp. 3-34

- Roochnik, D. 1984
The Riddle of the Cleitophon, «Ancient Philosophy» 4 (1984), pp. 132-145
- Roochnik, D. 1991
The Tragedy of Reason. Toward a Platonic Conception of Logos, London 1991
- Rorty, R. 1967
Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Turn, introduzione a AAVV 1967, pp. 1-38
- Rorty, R. 1979
Philosophy and the Mirror of the Nature, Princeton 1979 (tr. it. con nota introduttiva di D. Marconi e G. Vattimo, Milano 1986)
- Rorty, R. 1989
Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge 1989 (tr. it. Roma-Bari 1989)
- Ross, D. 1951
Plato's Theory of Ideas, Oxford 1951 (tr. it. Bologna 1989)
- Rossetto, C. 1978 (1)
La dialettica platonica in Aristotele, Metafisica A6 e M4, «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti» 90 (1977-1978), pp. 75-87
- Rossetto, C. 1978 (2)
La possibilità di un'indagine scientifica sugli oggetti della dialettica nella Metafisica di Aristotele, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti» 136 (1977-1978), pp. 363-389
- Rowe, Ch. 1986 (1)
 Plato, *Phaedrus*, with transl. and comm. by Ch. J. R., Warminster 1986
- Rowe, Ch. 1986 (2)
The Argument and Structure of Plato's Phaedrus, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 32 (1986), 107-125
- Rowe, Ch. 1989
The Unity of the Phaedrus: a Reply to Heath, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 7 (1989), pp. 175-188
- Rowe, Ch. 1992
La data relativa del Fedro, in AAVV 1992 (4), pp. 31-39
- Rowe, Ch. 1993
 Plato, *Phaedo*, ed. by Ch. J. R., Cambridge 1993
- Sansonetti, G. 1987
Gli Studi Platonici di H.-G. Gadamer, «Studi Urbinati» 11 (1987), pp. 41-77
- Sayre, K. 1983
Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved, Princeton 1983
- Sayre, K. 1988 (1)
Plato's Dialogues in Light of the Seventh Letter, in AAVV 1988, pp. 93-109; 280-281
- Sayre, K. 1988 (2)
Reply to John Moline, in AAVV 1988, pp. 240-246
- Sayre, K. 1992
A Maieutic View of Five Late Dialogues, in AAVV 1992 (3), pp. 221-243

- Schulz, W. 1960
Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platons, in AAVV 1960, pp. 261-275
- Scott, D. 1987
Platonic Anamnesis Revisited, «Classical Quarterly» 37 (1987), pp. 346-366
- Scott, D. 1991
Socrate prend-il au sérieux le paradoxe de Ménon?, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 116 (1991), pp. 627-641
- Severino, E. 1991
Platone, padre nostro uno e multiplo, «Corriere della sera», 29 dicembre 1991
- Shorey, P. 1903
The Unity of Plato's Thought, Chicago 1903
- Sillitti, G. 1980
Al di là della sostanza: ancora su Resp. VI 509b, «Elenchos» 1 (1980), pp. 225-244
- Stefanini, L. 1991
Platone, Padova 1949 (seconda edizione con *errata corrige*, 2 voll., Padova 1991)
- Steinthal, H. 1993
Ein esoterischer Sprachgebrauch Platons im VII. Brief, «Gymnasium» 100 (1993), pp. 244-249
- Stemmer, P. 1992
Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge, Berlin-New York 1992
- Stenzel, J. 1917
Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, Breslau 1917, Leipzig 1931² (da cui citiamo), Darmstadt 1961
- Stenzel, J. 1928
Platon der Erzieher, Leipzig 1928 (tr. it. Bari 1966)
- Stenzel, J. 1931 (1)
Metaphysik des Altertums, München-Berlin 1929-1931
- Stenzel, J. 1931 (2)
Zur Logik des Sokrates, nella seconda edizione di Stenzel 1917, pp. 142-155
- Stenzel, J. 1933
Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, Leipzig-Berlin 1933²
- Stenzel, J. 1966 (1)
Der Begriff der Erleuchtung bei Platon, in Stenzel 1966 (2), pp. 151-170
- Stenzel, J. 1966 (2)
Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Darmstadt 1966³
- de Strycker, E. 1970
L'idée du Bien dans la «République» de Platon, «L'Antiquité Classique» 39 (1970), pp. 450-467
- Szlezák, Th. A. 1978
Dialogform und Esoterik zur Deutung des platonischen Dialogs «Phaidros», «Museum Helveticum» 35 (1978), pp. 18-32

- Szlezák, Th. A. 1979
What one should know when reading «Helping the Writings». A Reply to G. J. de Vries, «Museum Helveticum» 36 (1979), pp. 164-165
- Szlezák, Th. A. 1984
Aufbau und Handlung der platonischen Politeia, «Antike und Abendland» 30 (1984), pp. 38-46
- Szlezák, Th. A. 1985
Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen, Berlin 1985 (tr. it. con introduzione di G. Reale, Milano 1988)
- Szlezák, Th. A. 1987
Platons «undemokratische» Gespräche, «Perspektive der Philosophie» 13 (1987), pp. 347-368
- Szlezák, Th. A. 1988 (1)
Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge, «Antike und Abendland» 34 (1988), pp. 99-116
- Szlezák, Th. A. 1988 (2)
Recensione a Heitsch 1987, «Gnomon» 60 (1988), pp. 390-398
- Szlezák, Th. A. 1989 (1)
Platon und die neuzeitliche Theorie des platonischen Dialogs, «Elenchos» 10 (1989), pp. 337-357
- Szlezák, Th. A. 1989 (2)
Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa «venire in soccorso al discorso»?», «Rivista di Filosofia neoscolastica» 81 (1989), pp. 523-542
- Szlezák, Th. A. 1991 (1)
Come leggere Platone (con presentazione di G. Reale), Milano 1991
- Szlezák, Th. A. 1991 (2)
Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone, in AAVV 1991
- Tarrant, H. 1983
Middle Platonism and the seventh Epistle, «Phronesis» 28 (1983), pp. 75-103
- Tarrant, H. 1990
Myth as a Tool of Persuasion in Plato, «Antichthon» 24 (1990), pp. 19-31
- Thompson, C. A. 1969
Rhetorical Madness: an Ideal in the Phaedrus, «Quarterly Journal of Speeches» 55 (1969), pp. 358-363
- Tigerstedt, E. N. 1974
The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and some Observations («Commentationes Humanarum Litterarum», 52), Helsinki 1974
- Tigerstedt, E. N. 1977
Interpreting Plato («Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in History of Literature», 17), Stockholm 1977
- Tomin, J. 1988
Dating of the Phaedrus and interpretation of Plato, «Antichthon» 22 (1988), pp. 26-41

- Tordesillas, A. 1992
Kairos dialectique, kairos rhétorique. Le projet platonicien de rhétorique philosophique perpétuelle, in AAVV 1992 (4), pp. 77-92
- Trabattoni, F. 1986
Sul significato dello Jone platonico, «Sandalion» 8-9 (1985-1986), pp. 27-57
- Trabattoni, F. 1992
Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene, I Frammenti, Milano 1992, pp. 5-21.
- Trabattoni, F. 1993 (1)
Platone, Aristotele e la «Metafisica classica». Osservazioni su un dibattito di attualità, «Rivista di Storia della filosofia» 48 (1993), pp. 665-692
- Trabattoni, F. 1993 (2)
Una nuova interpretazione del Parmenide di Platone, «Elenchos» 14 (1993), pp. 65-82
- Tulli, M. 1989
Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone, Pisa 1989
- Vegetti, M. 1989 (1)
L'etica degli antichi, Roma-Bari 1989
- Vegetti, M. 1989 (2)
Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone, in AAVV, *Sapere e scrittura in Grecia*, a cura di M. Détienne, Roma-Bari 1989, pp. 201-227
- Vegetti, M. 1989 (3)
Recensione a Berti 1989, «Elenchos» 10 (1989), pp. 451-457
- Vegetti, M. 1991
Manca solo Platone al simposio dei filosofi, «il Manifesto», 29 novembre 1991
- Vegetti, M. 1993 (1)
Κεωλογοειν in Aristotele, in AAVV 1993, pp. 37-60
- Vegetti, M. 1993 (2)
L'idea del bene nella Repubblica di Platone, «Discipline filosofiche» 1993, pp. 207-229
- Verdenius, J. 1962
Der Begriff der Mania in Platons Phaidros, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 44 (1962), pp. 132-150
- Verdenius, J. 1964
Recensione a Krämer 1959, «Mnemosyne» 17 (1964), p. 311
- Verdenius, J. 1966
Der Ursprung der Philologie, «Studium generale» 19 (1966), pp. 103-114
- Verdenius, J. 1982
Another note on Plato, Phaedrus 270AC, «Mnemosyne» 35 (1982), pp. 333-335
- Vlastos, G. 1963
Recensione a Krämer 1959, «Gnomon» 35 (1963), pp. 641-655
- Vlastos, G. 1973
Platonic Studies, Princeton 1973
- Vlastos, G. 1991
Socrates. Ironist and Moral Philosopher, Cambridge 1991

- de Vogel, C. J. 1986
Rethinking Plato and Platonism, Leiden 1986 (tr. it. con introduzione di G. Reale, Milano 1990)
- Voigtländer, H. D. 1963
Recensione a Krämer 1959, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 45 (1963), pp. 194-211
- de Vries, G. J. 1965
A Commentary on the Phaedrus of Plato, Amsterdam 1965
- de Vries, G. J. 1968
Aristoxenos über Περὶ τὰ γὰθοῦ, «Hermes» 96 (1968), pp. 124-126
- de Vries, G. J. 1975
A General Theory on Literary Composition in the Phaedrus, in *Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to prof. C. J. de Vogel*, Assen 1975
- de Vries, G. J. 1979
Helping the Writings, «Museum Helveticum» 36 (1979), pp. 60-62
- de Vries, G. J. 1980
Once more Helping the Writings, «Museum Helveticum» 37 (1980), pp. 60-61
- de Vries, G. J. 1982
A Note on Plato, Phaedrus 270AC, «Mnemosyne» 35 (1982), pp. 331-333
- Watson, G. 1973
Plato's Unwritten Teaching, Dublin 1973
- Wesoly, M. 1992
La dialettica di Platone nel Fedro come superamento della retorica e come regola metodologica, in AAVV 1992 (4), pp. 222-225
- White, N. P. 1979
Plato on Knowledge and Reality, Indianapolis 1979
- White, N. P. 1988
Observations and Questions about Hans-Georg Gadamer's Interpretation of Plato, in AAVV 1988, pp. 247-257; 298-299
- Wieland, W. 1982
Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982
- Zeller, E. - Mondolfo, R. 1974
La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, parte II, vol. III/1-2, a cura di M. Isnardi Parente, Firenze 1974

INDICE DEI PASSI PLATONICI

<i>Apologia di Socrate</i>		90d sgg.	220
31c sgg.	129 n. 52	99d sgg.	126
42a	128	99e-100a	58, 220
<i>Clitofonte</i>		100e	236
410b	130	101b-e	118
410c	129	101d4	118
<i>Critone</i>		106cd	121
45cd	131	106d	122, 220, 363
<i>Epinomide</i>		107a	121
978a	346	107ab	122
978ab	348	107b	110
980a	346, 348	107b5	126
991c	345 e n. 1	107b7-8	123
991d-992a	345	<i>Fedro</i>	
991d8	348	230d	76 n. 42
992a	347	234e3	33
<i>Fedone</i>		235b5	33
73c sgg.	61	235d6	33
63b	134 n. 57	236b2	33
64ab	131	246c	78
66b	164 n. 30	249e	79
66b-67a	126 n. 45	250a-d	78
66e-67a	78	250cd	225 n. 54
73c sgg.	61	255a sgg.	71 n. 30
78d5	235	257c	59
84b-d	117	258cd	22
84c	135, 136	258d	59
84cd	118	259e	48
85b-d	123	259e-260d	48
85cd	126, 159, 220	260d	22, 58
88c-89a	111 n. 22	260d-e	49
88e2-3	110	260e	49
89c-91c	122	262a6-7	50
		262c	58
		262b-c	50
		262e-266b	87

263a	79	<i>Filebo</i>	
263a-264e	50	12c-13a	285
264c	50	14c8	352 n. 9
264e-205c	51	14cd	285
265b8	51 n. 4	14d-15a	288
265de	51	15a	285
265e-266b	51	15ab	287
266b	296	15b1-8	288, 290 e n. 82
266b5-7	350-352, 296	15b8	352 n. 9
266b-d	51	15d	295
266cd	52	16b-d	297
266d	53	16c-17a	181
268a-269a	54	17a	297
269bc	54	18de	183
270b	55	20d	182
270c2	57	24d	248
271cd	57	28de	183
271d	246	34b2	61 n. 15
273e	59	34bc	60, 63 n. 19
274b	73	60d	207 n. 9
275a	60	61a	182
275c6	23 n. 48	64b	182
275cd	37, 62	64c-65a	170 n. 43
275d	21, 23, 360	64c5	119 n. 37
275de	64	64e-65a	182, 298
275e4-5	89 n. 74	66a	182
276a	24 n. 52, 66 e n. 25	66a7-8	77
276b	24 n. 49		
276b-d	67	<i>Gorgia</i>	
276c9	89 n. 74	452e	52
276e5-277a1	25	453d	52
277a	67	453de	253, 360
277a1	89 n. 74	463a-466a	55
277bc	56 n. 11	484c sgg.	131
277c	67, 69	503a	56
277d	73, 195	508e-509a	157
277e	68	519b-d	129
277e-278a	68	521de	129
277e-288b	21	527b	158
278a2-3	69		
278b	68, 157 n. 14	<i>Leggi</i>	
278c	35 n. 91	885c	194
278c5	89 n. 74	886de	194
278cd	12	886e-887b	194
278d	84, 87, 91	887bc	195
278d8	33	887c	197
278e-279a	81	890bc	197
279a	33	890e	62 n. 18

892a	14	<i>Repubblica</i>	
933ab	150	331ab	132 n. 55
957c	62 n. 18, 196	412e10-11	151 n. 4, 252 n. 15
957de	196	419a sgg.	134
957e sgg.	363 n. 24	420b1	134 n. 57
960c	173	434c	162
962d	173	435d	162
963c	174	449a-450b	135
964a-965b	174	450ab	135
965c-e	175	450cd	139
966a	176	476a	295
966b	176	476e-480a	164
968bc	176	477a sgg.	236 n. 81
966c	346	478e-479a	165
968c-969d	177	484b4	235 n. 78
968e	178	485ab	232 n. 72
		504bc	161, 162
		504c-e	169
<i>Menone</i>		505a	229 n. 65
70bc	84 n. 64	505ab	163
75b	137	505e-506a	157 n. 14, 163
75d4-6	138	506d	141, 142, 143
92e-93a	132	506de	140
		507a	222 n. 48
<i>Parmenide</i>		509c3	141, 142, 143
128e-129c	285	509c7	111 n. 23
129de	286	509c9-10	149
129e-130a	287	509d-511e	119
130b-e	290	510cd	235 n. 79
131e-132a	284	511b4	220
133bc	237	511c2	155
135a	237	517b	141, 143
135ab	157 n. 14, 296, 297	517c	143
135b5-c2	291	518b sgg.	252 n. 16
135b7	238	519de	241
135c	284, 291	531c	141
135cd	291	531c-535a	119
150c-e	306 n. 110	531e-532a	154
		532a	165
<i>Politico</i>		533a	141, 143, 144, 150
284d	169	533bc	159
285e-286b	220	533e-534a	153
286de	77	533c	156
309bc	93	534bd	167
		534b3-d2	152
<i>Protagora</i>		534d9-11	155
328e-329b	22, 85 n. 67	537e-539d	122
347e	22 n. 43	608d	188

<i>Settima Lettera</i>		208e	92 n. 83
340c	240	210e	78 n. 4, 225 n. 54
341ab	202		
341b	201	<i>Sofista</i>	
341bc	317, 322	243ab	327
341c	215, 216, 257	248e-249a	277
341cd	63, 213	251c	285 n. 70
341d	26, 29, 30, 240, 319	253d	179
341d4 sgg.	120	254cd	179
342a	203	259d sgg.	249 n. 13
342cd	206	263b sgg.	249 n. 13
342a-344d	200	263e	247
342e-343a	208	265c-e	184
343bc	209		
343c5	231	<i>Teeteto</i>	
343d	238	170c-171c	250
343de	210	170e-171a	250, 251
343e	212, 231	187a	63 n. 19
343e-344b	246	189e-190a	246
344a	227 n. 59, 229	190a4-6	151
344ab	65		
344b	160, 215, 217, 229, 230	<i>Timeo</i>	
344b4-7	219	28c	150
344bc	63, 214	48c	149
344c1-2	243	52b	289, 290
344d4-5	15, 229	53d sgg.	38
344d4-7	322		
344e2	214, 241		
345b5-7	321		
<i>Simposio</i>			

INDICE DEI NOMI ANTICHI

- Adimanto, 104, 108, 109 e n. 19, 112, 121, 130 n. 54, 131, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 161, 162, 178, 183, 228, 301
- Adone, 66, 67
- Adrasto, 54
- Alcibiade, 202
- Ammonio, 318
- Anassagora, 194
- Anito, 132
- Antistene, 77 n. 44, 84, 227, 254, 259, 292 e n. 85
- Arcesilao, 318, 323
- Aristofane, 122
- Aristosseno, 26 n. 57, 171, 298, 299 e n. 91, 301, 317
- Aristotele, 2, 4, 5, 6, 9, 53, 98, 99, 107, 154, 158, 168, 169, 170, 181 e n. 55, 191, 225 n. 54, 234, 235, 242 n. 88, 248 n.8, 260 e n.26, 263, 265 n. 11, 266 e n. 14, 268 e n. 25, 269 e n. 26, 270 e n. 28, 271, 272, 273, 274, 276, 278 e n. 51, n. 52, 280, 281, 282, 283, 284, 287, 292 e n. 85, 294, 300 n. 98, 305 n. 107, 306, 313, 314 e n. 4, 315 e n. 7, 316 e n. 9, 317, 323, 324, 327, 328, 332, 333, 339, 341, 342, 343, 344, 353, 354 e n. 3, 355, 356, 357 e n. 10, 358 e n. 14, n. 15, n. 16, 359, 360 e n. 20, 361, 362, 363
- Boezio, 354
- Callicle, 82, 107, 108, 131, 132, 157, 158, 228, 245, 249
- Carneade, 318
- Cebete, 108,109,112, 117, 118, 119, 121, 122, 126, 134, 135, 136, 159 n. 20, 185, 189, 228, 301
- Cefalo, 127, 132 e n. 55
- Cicerone, 122 n. 40, 204 n. 4,
- Clinia, 175, 176, 177, 178, 195, 197,255
- Clitofonte, 54, 165, 166
- Critone, 118, 131
- Crizia, 132
- Damocle, 9
- Democrito, 76 n. 42
- Dionisio II, 148, 178, 201, 202, 203, 230, 243, 301 n. 99, 321, 322
- Dionisodoro, 255
- Echecrate, 110, 118
- Eradico, 328
- Ermodoro, 266 n. 13, 317, 323
- Euclide di Megara, 282
- Eudemo, 265 n. 13
- Euripide, 54
- Eutidemo, 255
- Fedone, 110, 111, 237
- Fedro, 25, 51, 52, 53, 54, 59, 66, 68, 94
- Filippo di Opunte, 345
- Glaucone, 104, 105 n. 10, 108, 109 e n. 19, 110, 112, 121, 130 n. 54, 131, 134, 137, 139, 141, 143, 144, 161, 162, 165, 166, 183, 186, 188, 189, 228, 301
- Gorgia, 53, 54, 55, 249, 254 e n. 18, 255, 326
- Ippia, 180, 216 n. 28
- Isocrate, 44, 76, 81, 82, 83 e n. 61, 84 e n. 63, 94
- Lisia, 44, 50, 59, 68, 73, 75 n. 41, 76, 81, 85, 87, 94
- Linceo, 227

- Menone, 137, 138
- Paolo di Tarso, 338 n. 44
- Parmenide, 239, 282, 284, 286, 288, 291, 292, 296, 297, 303, 324
- Pericle, 54
- Pirrone, 318, 323
- Plotino, 9, 174, 263
- Plutarco, 85 n. 65, 265 n. 13
- Polemario, 135
- Polo, 107
- Porfirio, 266 n. 13
- Proclo, 26 n. 57, 103 n. 7
- Prodicò, 76 n. 42
- Prometeo, 297
- Protagora, 96 n. 93, 249 n. 13, 250, 251, 254, 324, 326
- Protarco, 182, 183, 184, 285, 288
- Senocrate, 283
- Senofonte, 130 n. 54
- Simmia, 105 n. 10, 108, 109, 112, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 126, 134, 135, 136, 159 n. 20, 185, 189, 220, 228, 236, 237, 301, 339
- Simplicio, 227 n. 59, 266 n. 13, n. 14
- Sisifo, 166
- Socrate, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134 n. 57, 159, 191, 223 n. 51, 233, 324, 325, 326, 328, 337, 338, 339, 341
- Sofocle, 54
- Speusippo, 266 e n. 14, 283, 306
- Stobeo, 350
- Teeteto, 184, 185, 186
- Teofrasto, 266 n. 13
- Timeo, 149, 150
- Tisia, 76
- Thamous, 60, 62
- Theuth, 60
- Trasimaco, 104, 109, 129, 130, 131, 132, 135, 166, 228
- Zenone di Elea, 266, 285, 287, 291, 296

INDICE DEGLI AUTORI MODERNI

- Adorno F., 331 e n. 25
Albert K., 42 n. 105, 91 e n. 80, 92 n. 84
Ambrosio J., 193 n. 62
Annas J., 308 n. 117
Arendt H., 258, 333 e n. 27
Asmis E., 58 n. 13
Aubenque, p. 358 n. 15
- Babut D., 74 n. 36, 75 n. 41, 76 n. 43, 189 n. 59
Bausola A., 3, n. 2
Beierwaltes W., 3 n. 2, 155 e n. 12
Berti E., 40 e n. 101, 83 n. 61, 86 n. 68, 160 e n. 22, n. 24, n. 27, 248 n. 8, 263 n. 1, 265 n. 11, 270 n. 27, 271 e n. 29, n. 31, 272 e n. 33, 278 n. 52, 281 e n. 64, 283, 294 e n. 88, 299 n. 92, 303 n. 103, 307 n. 112, 312 n. 2, 353 n. 1, 354 e n. 2, n. 3, n. 4, n. 5, 355 e n. 6, n. 7, n. 8, 356 e n. 9, 357 e n. 10, n. 11, 358 e n. 14, n. 15, n. 16, 359 e n. 17, n. 18, 360 e n. 19, n. 20, 361 e n. 22, 362
- Blank D. L., 119 n. 34
Bonagura C., 290 n. 81
Bonetti A., 90 n. 79
Bontadini G., 358 n. 14
Brancacci A., 77 n. 44, 82 n. 58, 84 n. 62, 154 n. 17, 292 n. 85
Brandwood L., 48 n. 1
Brisson L., 49 n. 3
Bröcker W., 200 n. 1, 209 n. 14
Brown N. S., 90 n. 78
Brownstein O. L., 53 n. 8
Burger R., 20 n. 36
Burkert W., 300 n. 98
Burnet J., 52 n. 6, 175 n. 50, 350
- Cambiano G., 49 n. 3, 57 n. 12, 83 n. 60
Canto-Sperber M., 255 n. 20
Carchia G., 69 n. 29, 160 n. 21
Casertano G., 150 e n. 3, 151 n.4, 254 n. 17
Cavarero A., 92 n. 81, n. 82, 160 n. 27, 192 n. 60, 216 n. 27, 234 n. 74, 236 n. 81, 282 n. 67, 334 n. 30
Cerri G., 21 e n. 39, n. 40, 27 n. 62, 69 n. 28, 313 n. 3
Cherniss H., 2, 5, 10 e n. 3, 11, 200 n. 1, 292, 318
Connors R. J., 27 n. 62
Coulter J., 90 n. 78
Cousin V., 26 n. 57
Curran J. V., 75 n. 41, 94 e n. 86, 114 n. 24
- D'Alessandro P., 248 n. 6,
Dalfen J., 117 n. 30, 249 n. 10
Dancy R. M., 288 e n. 77, 289
Da Rios R., 171 n. 47, 299 e n. 91, n. 95
Derrida J., 62 n. 17, 222 n. 48, 260 n. 26, 361
Descartes R., 224 e n. 53, 225 n. 54
Desjardin R., 27 n. 62
Diès A., 51 n. 5, 61 n. 15
Dirlmeier F., 359 n. 17
Dixsaut M., 24 n. 48, 42 n. 108
Dönt E., 11 e n. 8, 26 n. 56
Dortier K., 117 n. 30
- Ebert Th., 198 n. 64
Edelstein L., 200 n. 1
Erbse H., 234 n. 74, 304 n. 104
Erler M., 13 n. 11, 15 e n. 23, n. 24, 20

- n. 37, 27 n. 62, 32 n. 78, 35 n. 88, 41 n. 105, 62 n. 17, 63 n. 19, 68 e n. 26, 76 n. 42, 94 n. 88, 96 n. 92, n. 93, 103 n. 7, 122 n. 41, 136 n. 60, 157 e n. 17, 158, 313 n. 1, 313 n. 3, 343 n. 48
- Ferber R., 20 n. 37, 21 n. 39, 89 n. 75, 115 n. 26, 144 n. 69, 150 n. 1, 171 n. 45, 221 n. 46, 227 n. 58, 235 n. 79, n. 80, 260 n. 25, 280 e n. 60, 282 n. 66, 308 n. 117
- Ferrari G. R. F., 20 n. 37, 27 n. 62, 38 n. 98, 56 n. 10
- Findlay J., 308 n. 117
- Franco Repellini F., 145 n. 72, 335 n. 37
- Frede D., 137 n. 63
- Friedländer P., 31 n. 74, 42 n. 107, 97 n. 95, 147 n. 75, 214 n. 22, 221 n. 48, 223 n. 51, 224, 233, 234 e n. 76, 245, 246 n. 2, 252 n. 16, 255 n. 19, 258, 310, 330
- von Fritz K., 11 e n. 6, n. 8, 27 e n. 60, 28, 125 n. 44, 168 n. 40, 172 n. 49, 209 n. 14, 210 n. 15, 243 n. 90, 255 n. 19, 312
- Gadamer H. G., 92 n. 83, 98 e n. 96, n. 97, n. 99, 160 e n. 27, 193 n. 62, 207 e n. 11, 211 n. 16, 217, 227 e n. 60, 228, 237, 238 n. 83, 244, 247 n. 5, 263 e n. 2, n. 3, 272, 309 n. 119, 315 e n. 6, n. 7, 316 e n. 8, 317 n. 11, 359, 360 n. 19
- Gaiser K., 2, 4, 5, 6, 10 n. 1, 12 e n. 10, 16 e n. 25, n. 26, 17 e n. 29, 18, 19, 20 n. 36, 22 n. 42, 28, 32 n. 76, 37, 38 n. 95, 39 e n. 99, 42 e n. 107, 45 e n. 121, n. 124, 68 e n. 26, 69 n. 27, 74 n. 36, 94 n. 88, 122 n. 41, 145 n. 72, 157 n. 16, 168 n. 41, 172, 215 n. 23, 240 e n. 84, 242 e n. 86, 249 e n. 11, 256 e n. 22, 257, 265 n. 13, 270 n. 28, 274 e n. 38, 275 e n. 38, n. 39, 276 e n. 45, 277 n. 47, 299 n. 91, 308 n. 117, 309 n. 119, 310, 311, 317 e n. 11, 319 n. 17, 321 n. 20, 334
- Gargani A., 361
- Gentile M., 242 n. 88, 271, 303 n. 103
- George S., 330
- Gigon O., 358 n. 16, 363 e n. 25
- Gill C., 27 n. 62, 56 n. 11, 63 n. 19, 77 n. 47, 218 e n. 43
- Goldschmidt V., 188 e n. 57, 218 e n. 40, 232 n. 70
- Gomperz H., 2
- Graeser A., 27 n. 62, 206 n. 7, 209 n. 13, 210 n. 15, 215 e n. 25, 218 e n. 38, 221 n. 46, 232 n. 71, 257 n. 23, 266 n. 13
- Griswold Ch. L., 24 n. 48, 49 n. 3, 57 n. 12, 64 n. 22, 71 n. 32, 72 n. 32, 78 n. 49, 80 n. 54, n. 55, 81 n. 55, 88 n. 73, 90 n. 77, 114 n. 24, 188 n. 56, 193 n. 62, 224 n. 53, 260 n. 26, 363 n. 24
- Gulley N., 200 n. 1
- Gundert H., 35 n. 89, 41 e n. 103, n. 104, n. 105, 44, 46, 75 n. 40, 92 n. 81, 210 n. 15, 257 n. 23, 260 e n. 27, 308 n. 118
- Guthrie W. K. C., 32 n. 78, 33, 75 n. 41
- Hadot P., 317 n. 11
- Happ H., 10 n. 1, 273 e n. 35
- Havelock E. A., 27 n. 62, 236 n. 81
- Heath M., 48 n. 2
- Hegel G. W. F., 228
- Halfwassen J., 327 n. 23
- Heidegger M. 248 n. 8, 343
- Heindorf L., 52 n. 6
- Heitsch E., 20 n. 37, 43 e n. 110, n. 111, 44 e n. 114, n. 115, n. 116, 45 e n. 122, 46 e n. 129, 47, 48, 74 e n. 38, 75 n. 39, 102 e n. 7, 116 n. 29
- Husserl E., 312
- Ilting K. H., 302 n. 100
- Irwin T., 82 n. 57, 107 n. 16, 200 n. 1, 261 e n. 28, 333, 354 n. 3
- Isnardi Parente M., 5, 19 n. 34, 26 n. 57, 27 e n. 61, 29 e n. 69, n. 70, 30 e n. 71, n. 72, 32 n. 78, 34 n. 87, 35 n. 89 e n. 91, 40 e n. 102, 41 n. 106, 43 n. 109, 49 n. 3, 74 e n. 38, 192 e

- n. 61, 200 n. 1, 202 n. 3, 205 n. 5, n. 6, 206 n. 8, 207 e n. 9, n. 10, n. 11, 214 n. 22, 215 e n. 24, 216 e n. 28, 217 n. 32 e n. 34, 219 e n. 41, n. 44, 223, 224 e n. 53, 225 e n. 54, 229 e n. 64, 230 e n. 69, 232, 247 e n. 4, 248, 258, 264 n. 4, n. 5, 265 n. 13, 266 n. 14, 277, 278 e n. 49, n. 51, n. 52, n. 53, n. 54, n. 55, 279 e n. 56, n. 57, 281, 282 n. 68, 283 e n. 69, 293 e n. 87, 299 e n. 91, n. 93, 300 n. 96, n. 97, n. 98, 305 n. 106, n. 107, 312 n. 2, 331, 334, 343 n. 49
- Jaeger W., 234 e n. 75, 330, 354 n. 2
- Jaspers K., 2, 310
- Jürss F., 66 n. 25
- Kalbfleisch C., 227 n. 59
- Kant I., 224, 234 n. 74, 322,
- Klage J. C., 104 n. 9, 316 n. 9
- Königshausen H. J., 72 e n. 33, 75 n. 39
- Kramer H. J., 2, 3 e n. 3, 4, 5, 6, 10 n. 1, 12 e n. 10, 14 n. 16, 19 n. 34, 20 n. 36, 26 e n. 58, 27 e n. 63, n. 64, 28 e n. 64, n. 65, n. 66, n. 67, 29 e n. 69, 30 e n. 72, n. 73, 31 n. 74, 32 e n. 76, n. 77, 33 e n. 80, n. 82, n. 84, n. 85, n. 86, 34, 36 e n. 92, 39 e n. 100, 40 e n. 101, 42 n. 107, 45, 46 e n. 125, n. 129, 47, 48, 62 n. 17, 65 e n. 23, 73 n. 34, 75 n. 39, 76 n. 42, 85, 88 n. 72, 94 n. 88, 96 n. 92, 111 n. 23, 127 n. 46, 141 e n. 65, 142 e n. 66, n. 67, 145 e n. 71, n. 72, 146 n. 73, 152, 153 e n. 8, 154 e n. 10, 155, 160 e n. 26, 166, 167 e n. 35, n. 37, 168 e n. 40, 169 e n. 42, 171 e n. 48, 172, 179 e n. 52, n. 53, 212 e n. 17, 213 e n. 18, n. 20, 215 e n. 23, n. 26, n. 27, 226, 229 e n. 63, n. 64, n. 65, 230 e n. 66, n. 68, 235 n. 79, 240, 264 e n. 5, n. 7., n. 8., n. 9, 265 e n. 11, n. 12, 266 e n. 13, n. 15, n. 17, 267 e n. 18, n. 20, n. 21, 268 n. 22, 272 n. 33, 275 n. 38, 276, 277 e n. 48, 279 n. 59, 299 e n. 91, n. 94, 299 n. 98, 304 n. 105, 305 n. 108, 307 n. 112, n. 114, 308 e n. 116, n. 117, 309 e n. 119, 310, 311, 312 e n. 2, 315 n. 7, 316 n. 10, 317 n. 11, 318 e n. 12, n. 13, n. 14, 319 e n. 17, 320 n. 18, 321 n. 20, 323 e n. 22, 326, 327 n. 23, 335 e n. 34, n. 35, 344
- Kraut R., 103 n. 8
- Kucharski P., 49 n. 3, 86 n. 68
- Kuhn H., 45 n. 120, 309 n. 118
- Kuhn Th., 3, 38
- Kullmann W., 19 e n. 33, 27 n. 62, 37, 38 e n. 96, 63 n. 19
- Lafrance Y., 119 n. 36, 140 n. 64, 152 e n. 6
- Leibniz G. W., 103, 104, 347 n. 3,
- Leszl W., 269 n. 26, 273, 274 e n. 36
- Locke J., 103, 104
- Lozza G., 135
- Lutero M., 338 n. 44
- Luther W., 20 n. 36, 31 n. 74, 240 n. 85
- Maddalena A., 200 n. 1, 207
- Mansfeld J., 200 n. 1, 221 n. 47
- Mackenzie M., 102 n. 7
- Marcellino C., 127 n. 47
- Mathieu V., 32 n. 76
- Macran H., 299
- Mazzara G., 81 n. 56,
- McCumber J., 92 n. 84
- McGuinness B., 96 n. 92
- McKim R., 102 n. 7
- Merlan Ph., 26 n. 56, 27 e n. 62, 102 e n. 6, 299 n. 91
- Migliori M., 32 n. 76, 100 e n. 1, 114 n. 25, 237 n. 82, 286 e n. 72, n. 73, 287 e n. 75, n. 76, 291 n. 83, 292 e n. 84, 303 e n. 101, n. 102, 305, 306 e n. 109, n. 110
- Moline J., 62 n. 16
- Moore G. E., 96 n. 92
- Mondolfo R., 49 n. 3, 331 n. 24, 334 n. 31
- Montoneri L., 158 n. 19
- Moreschini C., 52 n. 6, 350 e n. 1
- Movia G., 79 n. 52, 179 n. 53, 303 e n. 103, 321 n. 20, 352 n. 9,
- Müller G., 20, n. 37
- Murray J.S., 51 n. 5, 64 n. 22

- Napolitano Valditara L. M., 308 n. 115, 315 n. 5
- Natorp P., 225 n. 54, 268 e n. 23, 278 n. 51, 294, 342 n. 45
- Niehues Prösting H., 52 n. 5, 63 n. 19, 77 n. 47, 80 n. 55
- Nonvel Pieri S., 79 n. 50, 157 n. 15, 249 n. 12
- Nussbaum M., 49 n. 3
- O'Brien D., 255 n. 20
- Oehler K., 39 n. 99
- Orwin C., 102 n. 7
- Pasquali G., 200 n. 1, 201 n. 2, 207 e n. 9, 216 e n. 30, 223, 224, 226 e n. 57, 227, 244
- Peroli E., 104 n. 10
- Pesce D., 83 n. 61, 223 n. 52, 225 n. 54
- Pezzolato M., 291 n. 83, 303 n. 101
- Pinnoy M., 90 n. 76
- Plass C., 22 n. 41, 90 n. 77
- Pozzato P., p. 342 n. 45
- Pucci P., p. 61 n. 15, 351 e n. 5, n. 6,
- Radice R., 291 n. 83
- Reale G., 2, 3 e nn. 3 e 4, 5, 6, 10 e n. 1, 11, 12 e n. 9, n. 10, 13, 14 n. 16, 15 e n. 20, n. 21, 24 e n. 50, 32 n. 76, n. 78, 38, 39 n. 99, 63 n. 19, 82 e n. 59, 91 n. 79, 109 n. 19, 119 n. 35, n. 37, 124 n. 42, 127 n. 46, 142 e n. 66, 150 n. 2, 170 e n. 43, n. 44, 171, 179 e n. 53, 226, 242 e n. 87, 265 e n. 12, 287 n. 76, 290 n. 81, 296 n. 90, 299 n. 92, 310, 319 e n. 15, n. 16, 321 e n. 20, n. 21, 322, 342, 343 e n. 46, n. 47, n. 50, 344, 351 e n. 7, n. 8, 352
- Rehn R., 248 n. 9
- Richard M.-D., 317 n. 11,
- Robin L., 2, 51 n. 3, 61 n. 16, 75 n. 41, 76 n. 43, 81, 82 n. 57, 83 n. 61, 308 n. 117, 350 e n. 2
- Robinson T. M., 48 n. 1
- Roochnik D., 49 n. 3, 53 n. 7, 64 n. 22, 71 n. 31, 80 n. 54, 130 n. 54, 165, 166 n. 32, 189 n. 58, 224 n. 53
- Rorty R., 72 n. 32, 130 n. 54, 224 n. 53, 260 n. 26, 361 e n. 23, 362
- Ross D., 119 e n. 33, 233 n. 73, 234, 235 n. 77
- Rossitto C., 160 e n. 25
- Rowe Ch., 23 e n. 48, 24 n. 48, 36 n. 93, 48 n. 1, n. 2, 75 n. 41, 89 n. 74, 198 n. 64
- Ryle G., 96 n. 92
- Sansonetti G., 193 n. 62
- Sayre K., 27 n. 62, 61 n. 16, 62 n. 16, 102 n. 7, 218 e n. 37, 279 n. 58, 286 n. 71, 293 n. 86, 307 n. 113, 308 n. 117
- Schlegel F., 146 n. 73
- Schleiermacher F. D. E., 11, 103 n. 7, 160, 316 n. 10
- Schneider K., 175 n. 50
- Schopenhauer A., 332
- Schulz W., 102 n. 7
- Scote D., 255 n. 20
- Segonds A., 103 n. 7
- Severino E., 63 n. 19, 115 n. 26, 358 n. 14
- Shorey P., 234 e n. 74,
- Spencer H., 234 n. 74
- Stefanini L., 56 n. 10, 60 n. 14, 129 n. 53, 155 n. 13, 156 n. 13, 164 n. 30, 235 n. 80
- Stemmer P., 153, 154 n. 9
- Stenzel J., 2, 216 e n. 27, n. 31, 223 n. 50, 308 n. 117, 330, 334, 335 e n. 32, n. 33, n. 34, n. 36, n. 37, 336 e n. 37, n. 38, n. 39, n. 41, n. 42
- Strycker E. de, 163 n. 29, 346 n. 2
- Szlezák Th., 2, 3, 5, 6, 10 n. 1, 12 e n. 10, 13 e n. 11, n. 12, 14 e n. 13, n. 16, n. 17, 15 e n. 19, n. 20, n. 21, 19, 20 e n. 36, n. 37, 21 n. 38, 23 e n. 44, n. 45, 25 n. 53, 31 e n. 75, 32 n. 76, n. 77, n. 78, 33 e n. 80, n. 81, n. 82, n. 85, 34, 35 e n. 90, n. 91, n. 92, 37, 38 e n. 97, 41 n. 105, 45, 46 e n. 128, n. 129, 47 e n. 130, n. 131, 71, 73 n. 35, 75 n. 39, 85, 86 n. 69, 87 e n. 70, n. 71, 89 n. 75, 100, 101 e n. 3, n. 4, 105 e n. 11, n. 12, 106, 107 e n. 15, 108 e n. 17, n. 18, 109, 110 e n. 20, 111 n. 22, 113, 115 n. 27, 116 n. 28,

- 117 e n. 31, 119 n. 35, 120 e n. 38, 124 e n. 42, n. 43, 125, 127 e n. 46, n. 48, 128, 129 n. 53, 131, 133 e n. 56, 134 e n. 58, 136, 137 e n. 62, 139, 142, 144 n. 68, 145 e n. 70, 146 e n. 74, 157 n. 16, 185, 226 n. 55, 268 e n. 24, 310, 319, 321 n. 19, 335 e n. 35
- Tarán L., 294
- Tarrant H., 62 n. 16, 76 n. 43, 200 n. 1
- Tiegerstedt E. N., 102 n. 7
- Tomin J., 48 n. 1
- Tordesillas A., 64 n. 22, 77 e n. 44, n. 46
- Trabattoni F., 3, n. 2, 49 n. 3, 55 n. 9, 85 n. 67, 271 n. 29 e n. 30, 281 n. 63, 286 n. 74, 291 n. 83, 300 n. 98, 303 n. 103, 306 n. 111, 316 n. 9, 348 n. 4,
- Untersteiner Candia L., 55 n. 9
- Untersteiner M., 216 n. 28
- Vattimo G., 361
- Vegetti M., 1 e n. 1, 25 n. 54, 153, 154 n. 9, 199 n. 6, 219 n. 425, 235 n. 79, 249 n. 14, 264 n. 4, 268 n. 23, 280 n. 60 e n. 61, 332 n. 26, 354 n. 2
- Verdenius J., 248 n. 9
- Vicaire P., 350 e n. 3
- Vlastos G., 11 e n. 6, n. 8, 27, 32 n. 78, 33, 35 n. 88, 46 e n. 129, 157, 158 n. 18, 159
- Vogel C. J. de, 10 e n. 2, 11 e n. 4, n. 5, n. 7, 12 e n. 9, 15, 32 n. 78, 39 e n. 99, 264 n. 6
- Voigtländer H. D., 11 e n. 8, 26 e n. 59, 27, 28 e n. 66, 307 n. 112, n. 114
- Vries G. J. de, 13 n. 12, 21 n. 37, 35 n. 91, 75 n. 41, 299 n. 91
- Watson G., 27 n. 62, 28 n. 62
- Wesoly M., 77 n. 47
- Wehrli F., 265 n. 13
- White N. P., 217 e n. 35, 218 e n. 36, 238 n. 83
- Wieland W., 50 n. 3, 61 n. 16, 63 n. 19, 79 n. 53, 80 n. 54, 94 e n. 87, 95 e n. 89, 96 e n. 92, n. 93, n. 94, 97, 144 n. 69, 165 n. 31, 171 n. 46, 223 n. 49, 226 n. 56, 232 n. 72, 234 e n. 75, 236 n. 81, 258 n. 24, 268 n. 25, 280 n. 60, 284, 286 n. 71, 304 n. 104, 334 n. 29
- von Wilamowitz-Moellendorff U. , 330
- Wittgenstein L., 96 n. 92
- Zeller E., 49 n. 3, 331 n. 24, 334 n. 31