

STUDI URBINATI/B2

FILOSOFIA PEDAGOGIA PSICOLOGIA

Ἄγραφα δόγματα. Una recente interpretazione di Platone

di Raffaella Santi

Un gruppo di testimonianze antiche¹ (di Alessandro d'Afrodisia, Simplicio, Teofrasto, Giamblico, Aristosseno, Sesto Empirico e, soprattutto, di Aristotele) si riferisce a teorie platoniche diverse da quelle presenti nei dialoghi o comunque non direttamente attingibili da essi. Si tratta della teoria dei principi (o protologia) e delle sue implicanze, la dottrina delle idee-numeri e quella degli enti matematici intermedi. Queste dottrine, sviluppate da Platone all'interno dell'Accademia e denominate «non scritte», ἄγραφα δόγματα (come si legge in Aristotele, *Phys.* 209 b15), sono oggetto di indagine da parte di alcuni studiosi contemporanei (la scuola di Tubinga – Hans Krämer, Konrad Gaiser, Th. Alexander Szlezák, ed altri – e quella di Milano – Università Cattolica sotto la guida di Giovanni Reale ed altri studiosi italiani), che su di esse fondano una nuova interpretazione del pensiero platonico².

* *Presentato dall'Istituto di Filosofia.*

¹ Questo lavoro costituisce una sintesi della Dissertazione di Laurea *ἈΓΡΑΦΑ ΔΟΓΜΑΤΑ. Studi recenti sull'insegnamento orale di Platone*, presentata nel dicembre 1995. Desidero ringraziare il Prof. Italo Cubeddu per i consigli pazientemente forniti durante la stesura dei due lavori e il Prof. Renzo Vitali per avere proposto in sede di esame di Laurea la 'Dignità di stampa' della Dissertazione. Un ringraziamento particolare devo al Prof. Giovanni Reale per le sue preziose indicazioni e per avere suggerito questa pubblicazione.

² Una analisi fortemente critica delle tesi di questi studiosi si legge nel libro di Giancarlo Duranti, *Verso un Platone 'terzo'. Intuizioni e decezioni nella scuola di Tübingen*, Venezia 1995. L'autore accetta l'idea che Platone non avrebbe esplicitato tutto per iscritto, temendo di non essere compreso dai più; tuttavia per lui il pensiero platonico – in cui risultano fondamentali gli elementi

I. Due paradigmi a confronto

Giovanni Reale colloca³ le grandi linee interpretative di Platone che si sono succedute nella storia fino ai nostri giorni all'interno del modello epistemologico elaborato da Thomas Kuhn in *The Structure of scientific Revolutions*. La tesi kuhniana di fondo è che lo sviluppo scientifico non avviene per processi incrementativi ma rivoluzionari; la sua analisi si incentra su alcuni concetti basilari, fra cui quello di paradigma. Per 'paradigma' si intende un «modello interpretativo fatto di un insieme di concetti-base (leggi, teorie, applicazioni, strumenti)⁴ che sono punti di riferimento per formulare i problemi e le soluzioni»⁵ in un dato ambito di ricerca. Nella storia delle interpretazioni di Platone, Reale individua⁶, oltre a quello degli Accademici antichi, tutto incentrato sulla considerazione delle dottrine non scritte, tre paradigmi fondamentali: 1) il neoplatonico: si basa su un'interpretazione fortemente allegorica degli scritti e, a partire dal II s.d.C., influenza gli studi platonici fino al XVIII secolo; 2) lo schleiermacheriano: dà un'assoluta preminenza agli scritti, considerati del tutto autarchici e si impone nel XIX secolo, perdurando tuttora; 3) quello della scuola di Tubinga: rivaluta le dottrine non scritte, anche in funzione della comprensione di quelle scritte e si presenta alla fine degli anni '50. Oltre a rendere possibile questa collocazione storica delle diverse interpretazioni di Platone, la teoria kuhniana permetterebbe di considerare le ricerche platoniche svoltesi fra '800 e '900 come una fase

di filosofia della matematica – può essere ricostruito tenendo conto dell'asse Dialoghi + *Epimonte*, *Metafisica* aristotelica e X libro degli *Elementi* di Euclide. Alla scuola di Tubinga-Milano egli rimprovera l'utilizzazione di testimonianze dossografiche, che porterebbero ad accogliere come platoniche dottrine che non lo sono, come la contrapposizione della Diade = Male all'Uno, la funzione duplicante-dimezzante della Diade, la concezione del Demiurgo come causa a cui è sovraordinato il Bene e così via.

³ G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle 'Dottrine non scritte'*, Milano 1991¹⁰ (d'ora in avanti NIP), pp. 3-30.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ *Idem*, *La lezione non scritta del grande pensatore*, «L'Unità» 20 giugno 1994.

⁶ Cfr. NIP, pp. 31-74.

di 'scienza normale', che il sorgere di gravi 'anomalie', dovute soprattutto al mancato confronto con la tradizione indiretta, fa passare allo stadio di 'scienza straordinaria', con la conseguente richiesta di un nuovo paradigma in grado di risolvere tali anomalie. Proponendo un modello generale di orientamento ermeneutico, quest'ultimo paradigma è di carattere storico e metateoretico⁷.

Fra i difensori del paradigma schleiermacheriano e i rappresentanti della scuola di Tubinga è tuttora in corso un acceso dibattito filosofico, poiché gli uni non accettano la tradizione indiretta o tendono a riferirla esclusivamente agli ultimi anni dell'attività di Platone, mentre gli altri la pongono come base per la comprensione di tutto il suo pensiero.

Nei primi decenni del XIX secolo Schleiermacher aveva proposto, nella sua *Einleitung ai Platons Werke*, un nuovo canone ermeneutico della filosofia platonica, incentrato su tre concetti fondamentali⁸: a) l'idea dell'inscindibilità di forma artistica e contenuto filosofico; b) quella della sistematicità degli scritti e c) quella della loro autonomia-autarchia. Come ha mostrato Hans Krämer⁹, questa concezione è influenzata, oltre che dal principio, di origine luterana, secondo cui uno scritto va compreso per sé, senza bisogno di mediazioni, anche e soprattutto dal clima culturale della Germania del primo Ottocento: dal Romanticismo di Schlegel e Novalis e dalla speculazione schellinghiana, Schleiermacher riprende infatti l'idea dell'unità di arte e filosofia, e quella per cui «...il dialogo platonico nella sua forma artistica rispecchia l'infinito e l'identità assoluta di soggetto e oggetto»¹⁰. Anche indipendentemente dai suoi presupposti filosofici, questa tesi si è imposta come paradigma ermeneutico e nel

⁷ Cfr. Idem, *Precisazioni metodologiche sulle implicanze e sulle dimensioni storiche del nuovo paradigma ermeneutico nell'interpretazione di Platone*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica» 1992, pp. 219-248, alle pp. 237-8.

⁸ Cfr. NIP, pp. 56-7.

⁹ Cfr. *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1989³ (d'ora in avanti PFM), pp. 51-75.

¹⁰ Idem, *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*, in AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. Reale, Napoli 1991, f.n. 4, p. 22.

nostro secolo è stata abbracciata da diversi studiosi, come Natorp e Ritter, poi, soprattutto, dall'americano Harold Cherniss e, in Italia, da Margherita Isnardi-Parente. Per quanto riguarda l'esistenza delle dottrine non scritte, Cherniss afferma infatti che «...il solo metodo valido e ragionevole è quello di scartare questa ipotesi e di formularne un'altra: accettare quella parte della testimonianza di Aristotele che si accorda con gli scritti platonici, e, allorché per l'identificazione di idee e numeri questo accordo cessa, vedere se questa identificazione non abbia la sua origine e la sua spiegazione piuttosto nella interpretazione critica aristotelica del pensiero accademico, anziché in una ipotetica esposizione orale di Platone»¹¹. Se altri studiosi, come Stenzel, Robin, Wilpert e Ross, pur rimanendo legati al paradigma schleiermacheriano, hanno tuttavia ammesso l'esistenza di dottrine orali nel periodo della vecchiaia di Platone, alle tesi chernissiane si è riallacciata soprattutto Margherita Isnardi-Parente, che ad esse ha fatto costante riferimento nell'ambito della sua più che trentennale ricerca su Platone e l'Accademia antica¹². La studiosa ammette, nell'ultimo Platone, una «...crescente tendenza alla matematizzazione del suo pensiero...»¹³ e l'esistenza di «spunti» di «una dottrina dei principi allo stato incoativo»¹⁴, rintracciabili, ad esempio, nel linguaggio pitagorizzante del *Filebo*, ma ricorda che sarà Speusippo e non Platone ad elaborare una vera e propria teoria dei principi, rinunciando a quella delle idee, e che è di Senocrate il tentativo di conciliarle; per cui giudica inattendibili le testimonianze aristoteliche e senocratee che attribuiscono a Platone una protologia, le prime perché viziate da una volontà polemica, le seconde da una volontà di difendere il maestro, che porta comunque a «forzarne il pensiero»¹⁵.

Il paradigma di Tubinga-Milano, come si è detto, muove da presupposti completamente diversi, in primo luogo dalla necessità di rivalutare la tradizione indiretta. La data di nascita del

¹¹ *L'enigma dell'Accademia antica*, Firenze 1974, p. 34.

¹² Cfr. ad esempio il recente *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milano 1989, a p. 47.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze 1979, p. 96.

¹⁵ *Il problema della 'dottrina non scritta' di Platone*, «La parola del passato» 1986, pp. 5-30, p. 15.

nuovo paradigma può essere fissata nel 1959, anno della pubblicazione dello studio di Hans Krämer *Arete bei Platon und Aristoteles*¹⁶; di lì a poco avrebbe visto la luce anche il libro di Konrad Gaiser *Platons ungeschriebene Lehre*¹⁷, che comprende una raccolta commentata dei *Testimonia Platonica*. Le concezioni essenziali del paradigma possono essere individuate nei seguenti punti¹⁸: 1) la non-autarchia dei dialoghi; 2) l'idea che i fondamenti della filosofia platonica sono stati affidati all'oralità; 3) quella che i dialoghi (almeno quelli posteriori alla fondazione dell'Accademia: 387 a.C.) vanno riletti sulla base delle dottrine non scritte; 4) quella che i fondamenti ultimi della filosofia platonica sono racchiusi nella teoria dei principi, con le conseguenze che essa comporta, e sono ricostruibili attraverso la tradizione indiretta; 5) l'idea che alla teoria delle idee va quindi anteposta quella dei principi; 6) quella che la teoria delle idee-numeri è anch'essa collocabile almeno nell'epoca della fondazione dell'Accademia e, infine, 7) la considerazione che i dialoghi, una volta riletti alla luce delle dottrine non scritte, acquistano «...quella coerenza e quella unitarietà, che con il paradigma tradizionale non si è potuto trovare»¹⁹. I dialoghi, quindi (soprattutto dalla Repubblica in poi, in quanto questi hanno funzione ipomnemata, mentre quelli precedenti sono principalmente di carattere protrettico²⁰), vanno letti come lo sviluppo della filosofia platonica per quanto riguarda i temi di filosofia seconda e alcuni aspetti di filosofia prima (teoria delle idee), mentre i fon-

¹⁶ *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959.

¹⁷ *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1963, 1968².

¹⁸ Cfr. G. Reale, *I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma*, in AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, cit., f.n. 8, pp. 70-3.

¹⁹ *Ibid.*, p. 73.

²⁰ Cfr. NIP, pp. 113-6, PFM, pp. 145-6 e K. Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, presentazione di G. Reale, introduzione di H. Krämer, Milano 1994, pp. 9-10 e n. 3 (d'ora in avanti DNSP; questo libro costituisce la traduzione delle parti prima e terza della seconda edizione di *Platons ungeschriebene Lehre*, cit. sopra).

damenti ultimativi (teoria dei principi) vanno ricercati nell'insegnamento orale di Platone; le due tradizioni vengono quindi integrate: la tradizione diretta trova la sua fondazione in quella indiretta, che è «filosoficamente superiore»²¹ e, viceversa, la tradizione indiretta vede esplicitati i propri contenuti in quella diretta, ricchissima di spunti e di riflessioni. Con i suoi studi su Platone, Reale ha dato inizio ad una ulteriore fase di ricerca nell'ambito del nuovo paradigma, muovendosi proprio sulla strada dell'integrazione delle due fonti, e ha promosso tutta una serie di iniziative in tal senso, in primo luogo alcuni commentari dei dialoghi che, per la prima volta, tengono conto anche delle dottrine non scritte. Inoltre, egli è autore di contributi che hanno ampliato l'orizzonte del paradigma, come l'importanza riconosciuta al concetto di «seconda navigazione», ricavato dal *Fedone*, che spiega il percorso della metafisica platonica come passaggio da un'indagine di stampo naturalistico, inadeguata, alla scoperta del sovrasensibile (idee e principi)²²; e, ancora, l'insistenza sul legame fra le dottrine non scritte e il modo di pensare tipico dei Greci: la teoria dei principi si riallaccia alla concezione 'bipolare', che struttura la visione del mondo in coppie di contrari, e la teoria delle idee-numeri può essere accostata al 'canone' delle arti plastiche, che riduce la forma (artistica) a proporzione numerica²³.

II. *I documenti sulle dottrine non scritte*

1. *Le testimonianze dossografiche*

La prima raccolta sistematica di testimonianze sulle dottrine non scritte risale, come si è detto, al 1963 ed è opera di Konrad Gaiser²⁴. Nella sistemazione del materiale (in totale 102 passi, raccolti in 72 testimonianze non tradotte ma accompagnate da commento), Gaiser ha diviso i documenti in base al contenuto,

²¹ Cfr. PFM, p. 142.

²² Cfr. NIP, pp. 137-58.

²³ Cfr. *ibid.*, pp. 266-312.

²⁴ *Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, in *Platons ungeschriebene Lehre*, cit., pp. 441-557 (d'ora in avanti TPG).

inserendoli in due gruppi principali: la scuola e la dottrina di Platone. La morte prematura non ha consentito allo studioso di portare a termine una più ampia (e più curata dal punto di vista filologico) raccolta di testimonianze, denominata *Supplementum Platonicum*²⁵. Altre due raccolte di documenti si trovano nel volume del 1986 *L'enseignement oral de Platon* di D.M. Richard e nell'edizione italiana del 1994, curata da Reale, del libro di John N. Findlay *Plato. The Written and Unwritten Doctrines* (1974).

Anche Krämer ha raccolto nel suo 'Platone italiano' i documenti più importanti²⁶, distinguendo le autotestimonianze, i rimandi degli scritti platonici al non scritto e le relazioni sulle dottrine non scritte, con queste ultime, che costituiscono le testimonianze vere e proprie, divise in tre gruppi: 1) le testimonianze sull'esistenza di dottrine non scritte; 2) il sistema nel suo complesso con la dottrina delle 'dimensioni' e delle categorie e 3) l'assiologia. Nel primo gruppo occorre ricordare: a) la testimonianza di Aristosseno (*Elementi di armonia*, II 39-40, Da Rios: TPK 1, TPG 7) a proposito della conferenza platonica (ἀκρόασις) *Intorno al bene* (Περὶ τὸγαθοῦ), che aveva suscitato negli ascoltatori reazioni di «disprezzo» e di «biasimo», in quanto si incentrava su argomenti esclusivamente matematici; questa 'lezione pubblica' è da porsi agli inizi dell'attività accademica di Platone: sarebbe stato proprio questo insuccesso a determinare in lui la sfiducia nella capacità di comprensione del 'pubblico' e a spingerlo a riservare i fondamenti del suo sapere all'insegnamento orale all'interno della scuola; b) due passi di Simplicio (*Commentario alla Fisica di Aristotele*, p. 151, 6-19 e p. 453, 22-30 ed. Diels: TPK 2 e 3, TPG 8 e 23B) da cui si ricava che Platone ha posto alla base di ogni cosa due principi (ἀρχαί), l'Uno e la Diade indefinita, e che questo risulta dai suoi discorsi intorno al bene (ἐν τοῖς περὶ τὸγαθοῦ λόγοις), messi per iscritto dai discepoli; queste lezioni, riservate ai membri dell'Accademia,

²⁵ Dei nove volumi previsti Gaiser ha potuto pubblicare soltanto il primo, contenente la ricostruzione dell'*Index Academicorum Herculensis* di Filodemo di Gadara (cfr. TPG 17): *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Stuttgart-Bad conntstatt 1988, su cui si veda T. Dorandi, *Gli 'Academica' filodemei di Konrad Gaiser*, «Cronache Ercolanesi» 1988, pp. 193-8.

²⁶ Cfr. PFM, pp. 335-417 (d'ora in avanti TPK).

avrebbero costituito il modo in cui il filosofo era solito spiegare la propria dottrina. Nel secondo gruppo rientrano queste altre testimonianze: a) di Teofrasto (*Metafisica* 6 a15-b17: TPK 8, TPG 30), il quale afferma che, mentre Speusippo e altri trattano solo dei principi, Platone collega le cose sensibili alle idee, riconduce queste ultime ai numeri e da questi risale ai principi, per poi ripercorrere, attraverso la generazione, il processo contrario; b) di Simplicio (*Commentario alla Fisica di Aristotele*, pp. 453, 30-455,11: TPK 11, TPG 23B), che riporta un passo del commentario di Porfirio al *Filebo*, in cui questi afferma di riferire le cose dette da Platone nel corso (*συνουσία*) sul bene e parla della dualità indefinita di grande e piccolo (Diade), che viene determinata per partecipazione dell'Uno; riporta poi un passo di Alessandro a proposito dei discorsi (*λόγοι*) di Platone intorno al bene, in cui questi afferma che, essendo il numero primo per natura fra tutti gli enti e la dualità prima fra i numeri, poiché i principi di questa sono l'Uno ed il grande e il piccolo, ne consegue che questi sono i principi di tutti gli enti; c) sempre in Simplicio (*Comment.*, pp. 247,30-248,15: TPK 13, TPG 31) si trova poi un passo di Porfirio, che costituisce una citazione di Ermodoro desunta da Dercillide, in cui si parla della platonica divisione categoriale della realtà: gli enti si dividono in enti per sé ed in enti in relazione ad altro (contrari e correlativi); d) di Sesto Empirico (*Contro i matematici*, X 248-283: TPK 12, TPG 32) è la spiegazione della teoria dei principi e dei suoi risvolti, nel doppio processo di riduzione e derivazione, attraverso i seguenti passaggi: 1) riduzione: α) come tutte le cose si riducono ai principi (Uno e Diade) e β) divisione categoriale della realtà; 2) derivazione: α) generazione dei numeri dai principi; β) generazione dei corpi geometrici (punti, linee, superfici, solidi) dai numeri e γ) generazione, in base a rapporti numerici, delle cose sensibili (i quattro elementi ed il cosmo in generale) dai corpi geometrici. Nel terzo gruppo di testimonianze rientrano infine: a) un passo di Giamblico (*Prorettico*, cap. 6, pp. 37,26-39,8: TPK 26, TPG 34) in cui viene evidenziato il legame fra l'essere causa e principio (*στοιχείον*: elemento) delle cose, l'essere presupposto di ogni conoscenza, l'essere determinato-ordinato e l'essere buono, e b) le cosiddette *Divisioni aristoteliche* (D.Laerzio, III 108; Cod. Marc. 67 e 68; D.Laerzio, III 104 ss.; Cod. Marc. 23: TPK 27-31, TPG 43 e 44A-B), in cui vengono di-

stinti, in base alla loro valenza assiologica, tre tipi di contrarietà: fra ciò che è male e ciò che è bene (malattia-salute), fra ciò che non è né male né bene (nero-bianco) e fra ciò che è male e ciò che è male (caldo-freddo: l'eccesso rispetto al difetto).

2. *Le testimonianze di Aristotele*

Fra le testimonianze sugli ἄγραφα δόγματα quelle aristoteliche, contenute negli scritti conservati e nei frammenti dell'opera perduta *Sul bene* (citati da Alessandro d'Afrodisia nel suo commentario alla *Metafisica*), sono le più numerose. Della loro ricostruzione si è occupato Enrico Berti²⁷, che si colloca, si può dire, all'esterno del nuovo paradigma, ma non in una posizione di rifiuto. Poiché dalle testimonianze risulta che Platone ammetteva un processo di riduzione ed uno di derivazione delle cose rispetto ai principi, nella sua ricostruzione Berti segue lo schema interpretativo seguente.

Inizia dal brano di *Metafisica* A6 987 b 18-22 (cfr. TPK 26, TPG 34), in cui Aristotele attribuisce a Platone queste vedute: a) le idee (εἶδη) sono causa di ogni cosa (poiché ogni cosa esiste per partecipazione di un'idea); b) esistono elementi (στοιχεῖα), l'Uno e il grande e piccolo, che sono principi delle idee (poiché le idee ed i numeri esistono per partecipazione del grande e piccolo – elemento materiale – all'Uno – elemento formale) e c) questi elementi sono principi di tutte le cose. Qui il riferimento è alle due fasi del processo elementarizzante: la riduzione dei sensibili alle idee e di queste ai principi, e le idee sono equiparate ai numeri. In effetti, evidenzia Berti, «...Aristotele attribuiva a Platone due argomenti con cui ricondurre le realtà sensibili ai numeri, uno fondato sul concetto matematico di limite e l'altro fondato sulla dottrina delle idee»²⁸, come emerge da *Met.* A9, 991 b 9-21 (le idee possono essere cause degli enti, se sono numeri,

²⁷ Di cui è stato considerato soprattutto il saggio *Le dottrine non scritte di Platone 'Intorno al Bene' nelle testimonianze di Aristotele*, in AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, cit., f. n. 2, integrato con *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, pp. 264-97 e *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977, pp. 96-142.

²⁸ E. Berti, *Le dottrine*, cit., p. 34. Per quanto segue cfr. pp. 25-33.

perché o gli enti sono altri numeri – ἕτεροι ἀριθμοί – o sono rapporti di numeri – λόγοι) e da *Met.* N5, 1092 b 8-15 (i platonici non definiscono in che modo i numeri sono cause degli enti, se come limiti – ὡς ὄροι – dei corpi o come rapporti numerici – λόγοι). Da *Met.* B 5, 1002 a 4-12 si ricava che i numeri possono essere sostanza se si pongono come ciò da cui viene delimitato (ὄρισται) un corpo (infatti, un corpo è formato da superfici, che sono formate da linee, a loro volta formate da punti; ma i punti sono unità – μονάδες – e quindi sono numeri) e da *Et. Eud.* 18, 1218 a 15-24 l'idea che per i platonici le cose sensibili possono essere buone perché, essendo fondate su rapporti numerici, sono forme di ordine (τάξεις) ed ai numeri appartiene il bene in quanto l'Uno è bene. Infine, nei frammenti dell'opera *Sul Bene* si legge che i platonici e i pitagorici pongono come principio il semplice, l'incomposto, perché sussiste di per sé; ma le realtà semplici dei corpi sono le unità, che sono numeri, per cui i numeri sono principi degli enti (A. d'Afrodisia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, 55,20-26; cfr. TPK 10, TPG 22B); per i platonici, poi, le idee sono unità formali (τὸ μονοειδέες) e sono prime rispetto alle cose, che ne ricevono l'essere per partecipazione; quindi, le idee sono causa di unità; ma i numeri sono espressione di unità, per cui le idee sono numeri e i principi dei numeri sono anche principi delle idee e l'Uno è principio di tutte le cose (Ibid., 26-56,5). Anche se Aristotele ripete più volte che le idee sono numeri e viceversa, tuttavia tale «...identità deve essere intesa, più che come interscambiabilità, come riduzione a senso unico, cioè come riduzione della molteplicità delle idee ad una molteplicità più limitata di numeri [una decade], i quali verranno ad essere in tal modo più universali e quindi sovraordinati rispetto alle idee»²⁹. Affermando che le idee sono numeri, lo stagirita vuol probabilmente dire che esse si predicano (εἶναι nel senso di ὑπάρχειν) dei numeri, i quali sono predicati più universali; ed è in virtù di questa loro funzione predicativa che i numeri possono essere detti idee: non sono infatti numeri matematici ma numeri ideali (εἰδητικοί), cioè, appunto, idee: le idee più universali. Questi numeri ideali sono inaddizionabili (ἀσύμβλητοι), quindi non possono essere sottoposti a nessuna opera-

²⁹ Idem, *Aristotele: dalla dialettica*, cit., p. 115.

zione di carattere aritmetico, e differiscono l'uno dall'altro per qualità, cioè per la loro posizione nella serie. Aristotele attribuisce al maestro anche una dottrina delle grandezze geometriche ideali: la linea indivisibile, che svolge la funzione del punto, non ammesso da Platone, e corrisponde al numero 1; la linea, che funge da limite della superficie e corrisponde al 2; la superficie, che è il limite del solido e che, strutturata su tre dimensioni, corrisponde al 3; infine il solido, che corrisponde al 4. I numeri corrispondenti, sommati fra loro, ridanno la decade. Berti passa poi a considerare la riduzione dei numeri ai principi. Stando alla *Metafisica*, Platone ha compiuto la riduzione sulla base di questi ragionamenti: 1) l'Uno è principio dei numeri, e quindi di tutto il resto, in quanto può essere considerato: matematicamente, come l'elemento-base che li costituisce (l'unità) e, predicativamente, come il loro predicato universale (ogni numero in quanto uno si predica dell'unità); 2) la Diade viene posta come secondo principio per poter giustificare la molteplicità ontologica del reale, che viene meno (come ha dimostrato l'eleatismo) se si pone l'Uno come unico principio. Nello scritto *Sul Bene* sono rintracciabili tre argomentazioni: 1) una di carattere aritmetico, basata sulla serie numerica, per cui l'Uno è principio in quanto unità presente nei numeri, e la Diade in quanto «prima espressione»³⁰ della molteplicità, caratterizzata come *πολλὰ καὶ ὀλίγα*, presente nei numeri (la Diade contiene il doppio e la metà e quindi il molto e il poco; così caratterizzata viene però a coincidere con il numero due, per cui Berti giudica quest'argomento imperfetto³¹); 2) una di carattere geometrico, in cui si dimostra che il primo fra i numeri ideali, il due, è costituito dalla Diade, e cioè dall'eccedente (il grande) e dall'ecceduto (il piccolo), determinati da parte dell'Uno come doppio e metà, cioè, appunto, come due; questo ragionamento vale per tutti gli altri numeri e quindi per ogni ente; 3) una di carattere logico, per cui ogni cosa può essere ricondotta a due classi di enti: gli enti per sé e gli enti contrapposti, che hanno per principi rispettivamente l'uguale e il disuguale (*τὸ ἴσον καὶ ἄνισον*), corrispondenti all'Uno e alla Diade indefinita. Per quanto riguar-

³⁰ Idem, *La filosofia*, cit., p. 277.

³¹ Cfr. *ibid.*

da il processo di derivazione degli enti dai principi, Berti considera un passo della *Metafisica* (A6, 987 b 33-988 a 4) e il relativo commento di Alessandro (*Comm.*, 57,3-28), da cui emerge che la Diade è stata posta come secondo principio perché funge da matrice numerica (ἐκμαγείον), cioè attraverso di essa si generano, per duplicazione, i numeri pari: «...per Platone l'Uno interviene una sola volta nella generazione dei numeri, cioè solo nella generazione del numero due, precisamente rendendo uguali il grande e il piccolo che formano la Diade indefinita, mentre la Diade produce molti numeri, cioè, oltre al due, anche il quattro e l'otto, dividendoli l'uno per l'altro»³². Riguardo ai numeri dispari, Aristotele a volte afferma che si generano aggiungendo una unità al numero pari, altre che i platonici non ne spiegano la generazione; parla anche di una generazione delle grandezze, in cui la linea indivisibile funge da principio formale, mentre il principio materiale è costituito dalle specie del grande e del piccolo: lungo-corto per la linea, largo-stretto per la superficie e alto-basso per il solido.

Alla fine della sua analisi Berti mette in evidenza il fatto che da una testimonianza di Alessandro (*Comm.*, 59,28-60,2), in cui questi rileva che Aristotele ha attribuito a Platone l'ammissione della causa formale (l'Uno) e di quella materiale (la Diade), ma non di quelle efficiente e finale, di cui si parla nel *Timeo* e nella *Seconda Lettera*, «...risulta che Aristotele considerava come unica vera esposizione della filosofia di Platone la dottrina dei due principi, cioè le dottrine orali, e svalutava completamente le opere scritte, cioè i dialoghi e le lettere»³³.

3. Le 'autotestimonianze'

Oltre alle testimonianze indirette, il paradigma di Tubinga-Milano tiene in gran conto anche due passi platonici che definisce 'autotestimonianze'; si tratta dell'*excursus* della *Lettera Settima* e della parte finale del *Fedro*, in cui compare la giustificazione platonica della necessità pedagogico-teoretica di un conte-

³² Idem, *Le dottrine*, cit., p. 72.

³³ *Ibid.*, p. 86.

nuto filosofico che deve programmaticamente rimanere non scritto. L'atteggiamento platonico di sfiducia nei confronti della scrittura va inserito³⁴ nella fase del passaggio dalla cultura orale a quella scritta nell'Atene fra V e IV secolo, periodo in cui si assiste alla diffusione del 'libro' quale strumento di raccolta del sapere non più necessariamente collegato con il suo autore, ma fruibile da chiunque ne entri in possesso.

Ma ecco, brevemente, che cosa dice Platone nelle autotestimonianze.

In *Fedro* 274B6-278E3 sviluppa le seguenti considerazioni: a) argomento: la convenienza/dignità o meno della scrittura; b) effetti della scrittura (mito di Theuth): non aiuta la memorizzazione, ma produce dimenticanza; non crea il vero sapere e la ἀλήθεια, ma l'illusione del sapere e la δόξα; serve soltanto a far ricordare (ὑπομνήσαι) ciò che già si sa (εἰδόμενα) delle cose che racconta; c) caratteri 'negativi' della scrittura (paragone dei 'giardini di Adone'): si limita a ripetere sempre le stesse cose; può finire in mano a chi non interessa; se le viene domandato qualcosa non può rispondere, ma ha sempre bisogno del soccorso (βοηθοῦ) del proprio autore; è solo un'immagine (εἶδολον) del discorso parlato; d) caratteri 'positivi' della scrittura: è un gioco (παιδιᾶς) che sa richiamare alla memoria nozioni acquisite ed è utile nella vecchiaia dell'autore e per i suoi seguaci; è composto a regola d'arte se ha alle spalle la conoscenza del vero e se si adatta alla psicologia di coloro a cui si rivolge; e) caratteri del discorso parlato: è vivente e animato ed è messo in opera dalla tecnica dialettica, che è «conoscenza del giusto, del bello e del buono»; è quel λόγος che «...con cognizione viene scritto nell'anima di chi apprende, è capace di autodifendersi e sa a chi deve parlare e con chi deve mantenere il silenzio»; è chiaro, compiuto, e, a differenza di quello scritto, serio (ἄξιον); f) caratteri del filosofo-scrittore: è degno di essere chiamato filosofo «...chi ha composto degli scritti (συγγράμματα), se li ha creati sapendo come sta il vero, se sa portar loro soccorso (βοηθεῖν) venendo alla prova riguardo a ciò che ha scritto e se ha la capacità, par-

³⁴ Cfr. G. Reale, *Prefazione, Introduzione generale al pensiero di Platone e Notizie in Platone, Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1991, pp. xii-xvi e *Idem, Ecco il Platone non scritto*, «Il Sole 24 ore» 12 febbraio 1995.

lando, di dimostrare che essi sono di poco conto (φαῦλα)...», se possiede cioè cose di maggior valore (τὰ τιμιώτερα) rispetto a ciò che ha scritto.

I contenuti di *Lettera Settima* 340B1-345C3 sono invece i seguenti: a) argomento: riflessioni sull'episodio di Dionigi di Siracusa, il quale ha messo per iscritto le cose che ha udito (ἤκουσε) da Platone; b) come riconoscere chi è portato per la filosofia: è adatto alla filosofia chi ha una reazione positiva ed entusiastica al racconto dell'impegno e delle fatiche che essa comporta; c) realtà, discorso e conoscenza: la filosofia è una pratica di vita (τροφή) che rende capaci di apprendere, ricordare, ragionare ed essere padroni di sé; la conoscenza (ἐπιστήμη) è intuizione noetica (νοῦς) che si avvale di alcuni strumenti conoscitivi: ὄνομα, λόγος e εἶδολον, di per sé instabili (i nomi sono convenzionali e possono essere mutati in qualsiasi momento; il discorso si compone di nomi e di verbi; l'immagine è ὄψις e αἴσθησις, per cui è legata alla mutevolezza della realtà sensibile) ed oscuri (ἄσαφές), che tuttavia, se utilizzati nell'ambito della discussione orale (συνοουσία) e della pratica confutatoria (ἐλεγχος), «procedendo verso l'alto e verso il basso (ἄνω καὶ κάτω) per ciascuno di essi», producono la conoscenza dell'essere, seppure in una dimensione qualitativa e non essenziale; d) giudizio sulla scrittura delle cose più serie: sulle cose più serie (τὰ σπουδαιότατα), cioè i principi primi e supremi della realtà (τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρώτα), Platone dice che non esiste un suo scritto (σύγγραμμα) né ci sarà mai, perché non sono conoscibili e comunicabili (ῥητόν) come le altre cose: la loro conoscenza, infatti, è insieme la conoscenza della virtù e del vizio (ἀρετή e κακία) e del vero e del falso (ἀληθές e ψεῦδος) di tutto l'essere (τῆς ὅλης οὐσίας) e nasce all'improvviso dopo molte discussioni praticate nella vita in comune con gli altri spiriti filosofici, per cui non può essere ottenuta dalla semplice lettura di un testo scritto; in più, uno scritto sulle cose più serie non è necessario nemmeno come promemoria, poiché esse sono racchiuse in pochissime parole (ἐν βραχυτάτοις κεῖται) che, una volta apprese, non si dimenticano; quindi non è utile per chi già le conosce ed è addirittura pericoloso se cade in mano a chi non le conosce, perché questi può fraintenderle e denigarle o può vantarsi di averle comprese senza che questo sia possibile.

Da questi passi risulta in modo evidente che per Platone

esiste una netta differenza tra la filosofia 'parlata', che è seria (ἄξιον) e si occupa delle cose più serie ed importanti (τὰ σπουδαιότατα, τὰ τιμιώτερα), e quella 'scritta', che è solo un gioco (παιδιᾶς) e riguarda cose di poco conto (τὰ φαῦλα): per cui la tesi schleiermacheriana viene fortemente indebolita dalle stesse parole del filosofo.

III. *Il contenuto delle dottrine non scritte*

Il contenuto delle dottrine non scritte è ricostruibile nei suoi tratti essenziali, ma non in tutti i suoi risvolti particolari, attraverso la tradizione indiretta, che fornisce diversi ritagli di quello che doveva essere un disegno abbastanza compiuto, anche se aperto a possibili varianti³⁵. Lo storico della filosofia platonica non scritta si trova così a dover lavorare nelle stesse condizioni dello storico della filosofia presocratica, deve cioè unificare un materiale composto da frammenti indipendenti e dotarlo di senso. In questa direzione si sono mossi gli studiosi di Tubinga-Milano, ricostruendo con la massima precisione possibile il pensiero non scritto di Platone³⁶.

La teoria dei principi viene riferita a una tendenza tipica del pensiero greco: conoscere la realtà significa individuarne le cause prime e cioè i principi costitutivi. Anche la teoria delle idee nasce da un'esigenza analoga, quella di unificare il mondo delle realtà sensibili per poterle comprendere e spiegare. La molteplicità delle idee rimane però di per sé irrisolta e fa nascere importanti aporie (compaiono nel *Parmenide* e nel primo libro della *Metafisica* aristotelica); da qui la necessità di trascendere lo stesso mondo ideale e di porre a fondamento della realtà due principi anipotetici, a cui può essere ricondotta ogni cosa: l'Uno (ἓν) e la Diade indefinita (ἀόριστος δυάς). L'Uno è principio delimitante: definisce (ὁρίζει) e determina il principio op-

³⁵ Come spiega Reale, quello di Platone è «...un sistema aperto, che include la possibilità di sviluppi ulteriori e la ricezione di ulteriori singole conoscenze», in *Precisazioni metodologiche*, cit., pp. 239-40. Cfr. anche PFM, pp. 177-8.

³⁶ Cfr. soprattutto PFM, pp. 153-78 e NIP, pp. 214-65, con la specificazione della documentazione di volta in volta utilizzata per ricavare i dati.

posto, la Diade, che di per sé è indeterminatezza e molteplicità illimitata. La Diade, infatti, non è altro che infinita possibilità di aumento e di diminuzione, per cui è anche detta dualità di grande e piccolo (μέγα καὶ μικρόν) o di molto e poco (πολὸν καὶ ὀλίγον) e costituisce «un principio di graduazione generale (μεῖζον-ἔλαττον, πλεῖον-μείον, μᾶλλον-ἥττον)»³⁷ del reale. Lo schema dell'unità che determina la molteplicità si riproduce ad ogni livello della realtà (un'idea o una cosa determinata, in quanto è una, partecipa dell'unità, ma, dovendo rimanere qualcosa di diverso dall'unità stessa, partecipa anche della molteplicità), ed ogni ente costituisce una sintesi dei due principi. Infatti, l'Uno esplica la propria funzione definitoria ad ogni livello dell'essere, determinando ogni ente come uno e uguale a se stesso, mentre la Diade funge da sostrato-molteplice a questo tipo di operazione, per cui l'Uno è detto anche ἕσσον e la Diade ἄνισον (al livello sensibile la Diade rappresenta il sostrato materiale dei molteplici fenomeni, per cui è riferibile alla Diade principio solo in senso analogico). I due principi sono co-originari, perché l'uno «...esige l'altro in materia strutturale»³⁸, cioè sussiste in funzione dell'altro; tuttavia l'Uno è concepito come superiore: in quanto principio determinante, esso si pone al di sopra dell'essere, mentre la Diade, portando con sé la molteplicità e quindi il non essere come essere-diverso, si colloca al di sotto dell'essere³⁹. E poiché è dall'interazione dei due principi che si origina l'essere, è chiaro che i principi sono metafisicamente anteriori all'essere e quindi non sono di per sé sottoposti a nessun condizionamento di carattere logico (come le leggi di contraddizione e del terzo escluso)⁴⁰, sono cioè anipotetici. Tuttavia, il rapporto contraddittorio di unità-molteplicità che si instaura al contatto fra i due principi, a cui può essere accostato il rapporto di contrarietà fra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo all'interno della Diade, costituisce la forma di opposizione primaria del reale e proprio «...su queste relazioni sono fondate le strutture della dialettica platonica (diairesi, sinossi, distinzione

³⁷ PFM, p. 155.

³⁸ NIP, p. 225.

³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 226.

⁴⁰ Cfr. PFM, p. 155.

degli opposti)»⁴¹. Rispetto ai metodi dialettici i principi svolgono una duplice funzione: rispetto al procedimento elementarizzante, che risale ad essi attraverso la riduzione delle idee ai numeri, fungono da elementi semplici, mentre rispetto al procedimento generalizzante, che va dal particolare all'universale, fungono da generi supremi; all'interno di questi due metodi possono essere alternativamente operanti il procedimento regressivo – riduzione – che sale dal basso verso l'alto in base ai gradi della conoscenza e il procedimento derivativo – deduzione – che scende dall'alto al basso in base ai gradi dell'essere⁴². Ai principi Platone conferisce, oltre alla valenza ontologico-gnoseologica, anche un valore assiologico, dotandoli così di una certa 'polivalenza funzionale'⁴³. L'Uno coincide con il Bene (ἀγαθόν; infatti, le fonti parlano di lezioni *Intorno al Bene*) o meglio ne costituisce l'essenza: l'unità è perfetta misura (ἀκριβέστατον μέτρον) perché attraverso la propria azione delimitante produce l'ordine (τάξις) nella realtà e quindi è bella (καλόν) e buona. La Diade, che di per sé è dispersione infinita nelle sue due opposte tendenze e quindi non ha limite, coincide, nel suo aspetto sensibile, con il male (κακόν). Le dottrine non scritte presentano quindi una dualità primitiva di principi da cui scaturiscono tutti gli enti, enti in cui è esemplato l'originario rapporto uno-molti. Per Platone, cioè, «...ogni essere, nella misura in cui è, è sempre, ad un tempo, altresì buono e conoscibile (vero). Ma esso è nella misura in cui, in quanto delimitato, si approssima allo *status* della unità originaria. E, con questo, l'impostazione ontologica generale di Platone rimane conclusa»⁴⁴.

Dalle dottrine non scritte emerge anche che Platone concepiva la realtà come strutturata su tre diversi livelli: intellegibile, intermedio e sensibile (struttura gerarchica della realtà). Mentre i principi si situano su un piano metaontologico, i tre livelli dell'essere, che è sempre il derivato dell'azione dell'Uno sulla Diade, si caratterizzano come segue: 1) il livello degli enti intel-

⁴¹ *Ibid.* Sul ruolo costitutivo della teoria dei principi e di quella delle idee-numeri per la dialettica platonica si veda H.G. Gadamer, *Dialettica non scritta di Platone* in Idem, *Studi platonici*, II, Casale Monferrato 1983-84, pp. 121-50.

⁴² Cfr. PFM, pp. 160-3.

⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 171 e ss. e NIP, p. 248 e ss.

⁴⁴ PFM, p. 171.

legibili si suddivide, in base al criterio della maggiore/minore universalità, in più piani, comprendendo: numeri e figure ideali, metaidee e idee; 2) il livello intermedio (μεταξύ) comprende gli enti matematici – a loro volta suddivisi negli oggetti dell'aritmetica, della geometria, della stereometria, dell'astronomia pura e della musicologia, che occupano questa posizione in quanto molteplici come i sensibili ma immobili ed eterni come gli intellegibili – e l'anima, che svolge una funzione mediatrice fra corpo e intelletto, perché, «...partecipando dell'Idea mediante la conoscenza, può 'imitare' la forza plasmante di questa e produrre così, attraverso una continua attività formatrice del mondo corporeo, la metessi fra Idea e apparenza»⁴⁵; 3) il livello delle realtà sensibili, infine, vede prevalere il principio diadico ed è quindi dominato da mutevolezza, instabilità, movimento e moltiplicazione degli enti⁴⁶. Sul rapporto che si stabilisce fra i vari livelli è

⁴⁵ DNSP, p. 31; cfr. pp. 67-72.

⁴⁶ Lo schema seguente, ricavato dalle dottrine non scritte e dal *Timeo*, rende immediatamente visibile la struttura della realtà pensata da Platone:

LIVELLO PRINCIPIALE:	UNO-BENE E DIADE INDEFINITA
LIVELLO INTELLEGIBILE:	NUMERI IDEALI FIGURE IDEALI METAIDEE IDEE GENERALI IDEE PARTICOLARI INTELLETTO (DEMIURGO)
LIVELLO INTERMEDIO:	ANIMA COSMICA ANIME CELESTI E UMANE INTELLIGENZE CELESTI E UMANE SENTIMENTI D'AMORE E D'AMICIZIA NUMERI MATEMATICI FIGURE GEOMETRICHE ENTI STEREOMETRICI ENTITÀ ASTRONOMICHE PURE OGGETTI DELLA MUSICOLOGIA
LIVELLO SENSIBILE:	DIADÈ SENSIBILE-MALE ELEMENTI NATURALI COSMO SENSIBILE ANIMALI VEGETALI OGGETTI INANIMATI

molto chiaro Krämer: «...in generale, si tratta di un rapporto ontologico di derivazione, nel quale il gradino più alto possiede sempre un *prius* ontico rispetto a quello più basso (πρότερον-ὑστερον φύσει) e in cui, per dirla con formula platonica, il primo può essere o essere pensato senza il secondo, ma non, viceversa, il secondo senza il primo (συναναίρειν καὶ μὴ συναναίρεισθαι). Si ha, dunque, un rapporto di dipendenza unilaterale non rovesciabile, in cui, tuttavia, il piano più alto offre solamente condizioni necessarie, ma non anche sufficienti per il piano successivo»⁴⁷.

Nell'ambito degli intellegibili, i numeri ideali costituiscono il gradino più alto ed universale e si presentano come il primo prodotto dell'attività generatrice dei principi. Come riferisce Aristotele, essi giungono soltanto fino alla decade, e questo fatto non ha ancora trovato una spiegazione unanime fra gli interpreti, che concordano soltanto nel rintracciarvi un influsso pitagorico. Gaiser propende per una «...interpretazione 'dimensionale' della dottrina platonica della produzione dei Numeri ideali...»⁴⁸ e vede nel dieci un «numero perfetto»⁴⁹ in quanto somma dei primi quattro numeri, che sono espressione della serie dimensionale numero-linea-superficie-corpo e che, quindi, contengono in senso originario l'intera realtà. Vittorio Hösle, invece, ritiene che «dietro la violenza del passaggio dalla tetrade alla decade stia la volontà di 'fondare' il sistema numerico decadico»⁵⁰. Anche a proposito della deduzione dei numeri ideali dai principi non è stata fatta molta chiarezza, data l'esiguità delle testimonianze su questo aspetto, e Krämer giunge addirittura ad ipotizzare che Platone abbia lasciato questa questione «...programmaticamente in sospeso»⁵¹. Comunque, dato che «l'essenza del numero ideale consiste in una determinazione e delimitazione specifica prodotta dall'Uno sulla Diade...»⁵², si può affermare che i numeri ideali «...svolgono un ruolo di mediazione nella gerarchia dell'essere fra i principi e le restanti idee, perché rappresentano in forma paradigmatica le caratteristiche dell'es-

⁴⁷ PFM, p. 164.

⁴⁸ DNSP, p. 130.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁰ *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, introduzione di G. Reale, Milano 1994, p. 65.

⁵¹ PFM, p. 158, n. 12.

⁵² NIP, p. 229.

sere, ossia delimitazione, determinazione e ordine»⁵³. La riconduzione delle idee ai numeri ideali è nota come dottrina delle idee-numeri: la struttura relazionale dei dieci numeri ideali fa in modo che le idee possano essere riferite ad essi come al sostrato di rapporti e proporzioni numeriche che le fonda, determinandone la posizione più o meno universale; è per questo che le idee possono essere dette numeri, nel senso di «λόγοι numericamente determinati»⁵⁴, per cui si può dire che «la teoria delle 'Idee-numeri' formula espressamente la struttura della relazione degli universali su basi matematiche, e, di conseguenza, riconduce, mediante riduzione ontologica, gli universali nell'ambito dei numeri ideali, dei quali partecipano nella loro determinazione e nella loro regolarità»⁵⁵.

Dato che le idee costituiscono le essenze delle cose sensibili e, basandosi su rapporti numerici, sono riferibili ai numeri ideali, i quali si generano per duplicazione della Diade, che funge da sostrato (ἐκμαγειον) all'azione delimitante ed uguagliante (ισόζειν) dell'Uno, allora tutta la realtà a tutti i livelli può essere ricondotta ai principi. Per provare ulteriormente questo meccanismo di riconduzione Platone introduce un modello di divisione ontologico-categoriale: gli enti si dividono in sussistenti per sé e in rapporto ad altro; questi ultimi sono i contrari, che non possono coesistere e non ammettono termini medi, e i correlativi, che sussistono insieme ed ammettono un medio (ad esempio l'uguale fra il grande e il piccolo). Procedendo dalle specie ai generi, Platone mostra come questi siano riconducibili ai principi; i generi più universali sono le idee generalissime o metaidee, in parte utilizzate anche negli scritti: unità-molteplicità, essere-non essere, identità-differenza, uguaglianza-disuguaglianza, quiete-movimento, somiglianza-dissomiglianza, bene-male, dispari-pari e così via, la cui «...sistemazione in coppie di contrari era resa necessaria dalla struttura dualistico-polare dei Principi primi supremi, e dalla struttura polare che si estende, di conseguenza, a tutto il reale»⁵⁶. Riguardo alle

⁵³ PFM, p. 158.

⁵⁴ DNSP, p. 134.

⁵⁵ PFM, pp. 157-8.

⁵⁶ NIP, p. 394.

metaidee bisogna tener presente che «...tutte quante queste coppie di opposti partecipano di ambedue i principi, però in modo che ora prevale l'uno ora prevale l'altro»⁵⁷, per cui esse manifestano in modo chiaro la struttura fondante dell'ontologia platonica: l'essere come misto di unità e molteplicità, come determinato dall'interazione dei due principi.

Infine, le dottrine non scritte, con la teoria degli enti matematici intermedi, chiariscono l'importanza attribuita da Platone alla matematica, che, occupandosi di oggetti immobili ed eterni come gli intellegibili e molteplici come i sensibili, è in grado di esibire alcuni caratteri del mondo sensibile trasposti al livello ideale e cioè fornisce 'un modello analogico dell'intera realtà'⁵⁸. Ed è per questo che lo studio di tale disciplina rappresenta un momento fondamentale nel programma formativo dell'Accademia: «...la conoscenza matematica di tipo dianoetico (διάνοια), con il suo ascendere oltre l'esperienza sensibile, costituisce una condizione di genesi ed un livello preparatorio irrinunciabile per la conoscenza di tipo noetico (νοῦς)»⁵⁹.

IV. Le dottrine non scritte e il pensiero antico

Questi contenuti non scritti si inseriscono in modo organico nel più ampio contesto della storia della filosofia antica, anche perché è possibile considerarli come 'elaborazione più avanzata' di alcune istanze presocratiche e socratiche. Rientrano infatti nella linea del pensiero presocratico volto alla ricerca dell'ἀρχή e fra le dottrine presocratiche si ricollegano soprattutto a quella

⁵⁷ PFM, p. 160. Il processo che porta ai principi può essere visualizzato nel seguente modo:

DISTINZIONE CATEGORIALE:	GENERE:	PRINCIPIO:
enti per sé	unità	Uno
contrari	{ uguaglianza	< Uno
	{ disuguaglianza	< Diade
correlativi	{ eccesso	Diade
	{ difetto	

⁵⁸ Cfr. DNSP, pp. 95 e 219 e NIP, p. 240.

⁵⁹ V. Hösle, *I fondamenti dell'aritmetica*, cit., p. 43.

eleatica, per cui il principio è l'Uni-totalità del reale (la prospettiva henologica, che caratterizza la platonica teoria dei principi, è un guadagno della scuola eleatica: inizia con Senofane, che parla dello ἐν καὶ πᾶν, è portata avanti da Parmenide, per cui l'essere è «...insieme tutto, uno, contiguo»⁶⁰, viene poi evidenziata da Zenone con la dimostrazione della contraddittorietà del molteplice e trova la sua teorizzazione più compiuta in Melisso, che aggiunge all'essere parmenideo una nuova caratteristica: l'infinitezza spazio-temporale – l'essere «...è e sempre fu e sarà e non ha inizio né fine, ma è infinito»⁶¹ e «bisogna che anche per la grandezza sia infinito»⁶² –, da cui deduce l'unità dell'essere – «...se fossero due, non potrebbero essere infiniti, ma avrebbero limiti l'uno nell'altro»⁶³; «se pertanto è, bisogna che esso sia uno»⁶⁴ –; in Platone, però, l'Uno non coincide con l'essere ma si trova al di sopra di esso, e l'essere diviene un misto di unità e molteplicità), e a quella pitagorica, per cui il principio è il numero e alla base del numero c'è il rapporto fra Limite e Illimitato (come infatti si apprende da Aristotele – *Met.* A6 – «...già i Pitagorici vedevano nell'opposizione di *peras* e *apeiron* (e nelle analoghe coppie di opposti come unità e molteplicità, quiete e movimento, ecc.) i due Principi originari del mondo, e... consideravano le cose essenzialmente in quanto numeri... Sembra però che Platone sia stato il primo a cogliere in questa opposizione di Principi (*peras* e *apeiron*, uguaglianza e disuguaglianza) la differenza tra essere e non-essere, tra l'Idea in sé sempre stabile e l'apparenza mutevole, e dunque a stabilire fra i Principi una differenza ontologica»⁶⁵). Dall'insegnamento eracliteo le dottrine non scritte riprendono la concezione della realtà come armonia di opposti e da quello socratico traggono la propria ragione di essere, poiché la scrittura ne esce completamente svalutata come metodo paideutico; si tenga anche presente che «...la

⁶⁰ Fr. B8, in R. Vitali, *Parmenide di Elea. Poema fisico. Una ricostruzione del poema*, Faenza 1977, p. 35.

⁶¹ Fr. B2, in Idem, *Melisso di Samo, sul mondo o sull'essere. Una interpretazione dell'eleatismo*, Urbino 1973, pp. 132-3.

⁶² Fr. B3, *ibid.*

⁶³ Fr. B6, *ibid.*, pp. 150-1.

⁶⁴ Fr. B9, *ibid.*, pp. 134-5.

⁶⁵ DNSP, pp. 216-7.

problematica dell'Uno risulta un asse portante della stessa filosofia di Socrate, che ha concentrato gran parte delle sue riflessioni proprio nella dimostrazione – che per i Greci di allora era del tutto paradossale – che le molte virtù sono una unità, sono la suprema e autentica 'scienza'. E proprio come 'scienza' (del Bene) la virtù è l'Uno che si esplica nei molti»⁶⁶.

Per quanto riguarda, poi, la filosofia posteriore, le dottrine non scritte esercitano un certo influsso in primo luogo sui diretti discepoli di Platone: Speusippo e Senocrate mantengono, non senza considerevoli varianti, la teoria dei principi e la suddivisione gerarchica della realtà (per Speusippo non esistono le idee e la realtà si compone di enti matematici – i numeri, che hanno per principi l'Uno e la Molteplicità, e le entità geometriche, che hanno per principi il Punto e l'Estensione – e di enti sensibili – che hanno per secondo principio la Materia –, fra i quali trova posto l'anima, che ha per secondo principio il Movimento; per Senocrate i principi della realtà sono l'Uno e il perennemente non uno; egli compie una parziale riduzione degli enti matematici a quelli ideali, per cui il piano degli intermedi risulta occupato dagli enti astronomici, dai demoni e dall'anima) e persino Aristotele, fra tutti il più critico delle lezioni orali del maestro, ne rimane influenzato nella sua ricerca delle cause prime e dei principi, ad esempio quando pone i concetti di materia e forma e la loro relazione dinamica alla base del costituirsi e dell'essere delle cose⁶⁷ o quando concepisce tre diversi tipi di sostanze, di

⁶⁶ G. Reale, *L'«henologia» nella «Repubblica» di Platone: suoi presupposti e sue conseguenze*, in AA.VV., *L'Uno e i molti*, a cura di V. Melchiorre, Milano 1990, pp. 113-53, p. 115.

⁶⁷ In coerenza con l'impostazione seguita nel primo libro della *Metafisica* – in cui vengono considerate le dottrine metafisiche di altri filosofi, citati dapprima come precedenti autorevoli (per Aristotele il sapere non nasce mai dal nulla, ma presuppone sempre conoscenze preesistenti – cfr. *Top.* A1) e poi, in parte, criticati, e dove Platone viene citato 'in positivo' (A6) per avere ammesso una causa di tipo formale ed una di tipo materiale e 'in negativo' (A9) per avere elaborato una dottrina delle idee come universali dotati di esistenza separata –, Aristotele mantiene lo schema metafisico di base della teoria dei principi, mentre modifica la concezione del rapporto universali-cose tramite una critica del concetto platonico di partecipazione. Questo impegno nella ricerca dei principi è confermato dalla seguente affermazione: «e in generale gli argomenti sulle idee (οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι) distruggono (ἀναιροῦσιν) le cose alla cui esi-

cui uno, quello degli enti astronomici, ontologicamente intermedio. Anche la dottrina delle categorie ha alle spalle uno spunto platonico approfondito nelle lezioni orali: la divisione categoriale della realtà in enti sostanziali e relativi, che in Platone

stenza teniamo di più (ἂ μάλλον εἶναι βουλόμεθα) che a quella delle idee; infatti, ne consegue che non è prima la Diade ma il numero e che il relativo è prima del per sé, e ne derivano tutte quante le conseguenze a cui sono giunti i sostenitori delle idee, che hanno finito con il contraddire i principi (ἠναντιώθησαν ταῖς ἀρχαῖς, *Met.* A9, 990 b 17-22)». La stessa affermazione ricompare nel tredicesimo libro (M4, 1079 a 14-19), con la differenza che qui il verbo βούλομαι passa dalla prima alla terza persona plurale e si riferisce ai sostenitori delle idee – il che, comunque, non indica due diverse fasi del pensiero aristotelico, perché gli argomenti utilizzati contro le idee qui e nel primo libro sono i medesimi. Le cose che premono maggiormente ad Aristotele (e ai sostenitori delle idee) sono quindi i principi (ἀρχαί), e questo corrisponde a quanto viene affermato anche da Platone, per il quale i principi sono «le cose più serie» (τὰ σπουδαιότατα, *Let.* VII 344D) e «di maggior valore» (τὰ τιμιώτερα, *Fedro* 278D). L'impianto metafisico di fondo rimane lo stesso nei due filosofi: c'è un principio indeterminato (Diade/Materia) ed uno che lo determina (Uno/Forma) e la realtà si presenta come unità sintetica di questi due principi originari. Questo processo di determinazione dell'indeterminato (si noti che mentre la Diade è potenzialità attiva, di per sé tendente all'eccesso e al difetto, e viene costretta dall'Uno ad assumere una condizione 'ordinata' per essa innaturale, la materia aristotelica è invece naturalmente predisposta a ricevere la forma e subisce il processo informativo passivamente) si codifica in Aristotele come passaggio dalla potenza all'atto. Il dato innovativo è che da una metafisica dei principi incentrata sulla preminenza degli elementi dei numeri si passa ad una metafisica orientata sull'indagine delle cause prime della realtà fisica. Questo cambiamento di prospettiva è in linea con il rifiuto della teoria delle idee e quindi della spiegazione platonica del rapporto fra idee (pensiero) e realtà. Quello che Aristotele non accetta è il concetto platonico di partecipazione (μέτεξις). L'ipotesi che le idee siano ad un tempo sostanze di per sé sussistenti e predicati di un sostrato sensibile è assurda, anche perché i generi (gli universali, le idee) non partecipano delle specie, cioè non ne contengono la definizione (*Top.* Δ1) e quindi non possono essere sostanza. La sostanza, per Aristotele, è la forma, ma la forma è processualmente collegata alla materia e l'immediata conseguenza di questo assunto è l'abbandono dell'Uno e della Diade indefinita come principi primi della realtà: la realtà non si struttura in base a rapporti numerico-geometrici, ma è un complesso organico di σύνολα le cui proprietà generali (e solo queste) sono oggetto di scienza. Quello che cambia, insomma, è l'indirizzo metodologico. Nell'ottica aristotelica, le idee finiscono con il distruggere le cose più importanti, i principi, perché rovesciano i rapporti fra pensiero e realtà: il pensiero si rivolge a se medesimo dimenticandosi della realtà concreta; da qui la necessità di rivalutare il mondo empirico e di restituire dignità scientifica alla fisica, che, se non esistesse una sostanza immobile, sarebbe la scienza prima (*Met.* E1).

aveva lo scopo di mostrare come le determinazioni dell'essere possano essere ricondotte ai principi e come siano intrinsecamente costituite dai principi stessi (la teoria dell'essere come misto; si noti che anche in Aristotele la sostanza come sinolo è un misto – di materia e forma), mentre in Aristotele, che non ammette l'Uno e la Diade indefinita ed immanentizza le forme, la distinzione fra i per sé e i relativi viene sistematizzata come differenza fra la categoria di sostanza, che ha significato in relazione a sé, e le altre categorie, che sono accidentali ed hanno significato in rapporto alla sostanza, al 'che cos'è' della cosa. Nel primo Aristotele le categorie sono dieci, proprio come i platonici numeri ideali, per cui «...potrebbe essere utile accertare se i dieci sommi generi di Platone non siano il germe delle dieci categorie di Aristotele, di cui verrebbe in tal modo spiegato il numero, la preminenza della sostanza (corrispondente all'Uno) e la disposizione in coppie di contrari (sostanza-relazione, quantità-qualità, fare-patire, avere-stare, tempo-luogo)»⁶⁸.

Dopo la 'crisi' ellenistica e medioplatonica, le dottrine non scritte eserciteranno di nuovo una certa influenza in età imperiale: il neoplatonismo ne riprende soprattutto l'istanza protologica, svalutando però completamente il secondo principio, e la scansione gerarchica della realtà, che diviene dottrina delle ipostasi generate dall'Uno.

Tenendo conto, quindi, dell'insegnamento orale di Platone, il ruolo del suo pensiero all'interno della filosofia antica risulta assai modificato, perché, «se si considera la storia della speculazione antica intorno al principio nel suo insieme, la teoria platonica dei principi costituisce il termine centrale nel processo di mediazione fra i presocratici, da un lato, e l'aristotelismo e il neoplatonismo dall'altro»⁶⁹.

⁶⁸ E. Berti, *Una nuova ricostruzione delle dottrine non scritte di Platone*, «Giornale di Metafisica» 1964, pp. 546-57, p. 522.

⁶⁹ PFM, pp. 236-7.

V. Il rapporto delle dottrine orali con i dialoghi di Platone

1. Elementi ermeneutici

La ricostruzione delle dottrine non scritte non può non incidere anche sull'interpretazione degli scritti platonici, dato che evidenzia un contenuto dottrinale fondativo, non affidato volutamente alla scrittura, ma che, in quanto fondativo, si rivela indispensabile per una comprensione piena ed esaustiva dei testi stessi. Nell'ambito del nuovo paradigma i più importanti contributi su questo versante vengono da Gaiser e Szlezák.

Secondo Gaiser⁷⁰, una teoria interpretativa dei dialoghi platonici non può sottrarsi dall'esaminare in modo critico un'importante componente di 'estetica della ricezione': individuare chi siano i destinatari di tali scritti e, quindi, quale ne sia lo scopo. La tesi dello studioso è che essi si rivolgevano ad un pubblico molto vasto, «non filosofico» e «...promuovevano la vita filosofica più di quanto trasmettessero dottrine filosofiche»⁷¹, svolgendo così una funzione protrettica, di stimolo verso la filosofia, in cui «...la propaganda per la scuola si unisce strettamente alla sollecitazione a condurre un'esistenza responsabile»⁷². In questo senso va inteso l'uso, accanto alla dimostrazione razionale e alla tecnica elenctica, del linguaggio poetico e mitico, che svolge un'importante funzione persuasiva. Il quadro interpretativo si completa con la considerazione delle dottrine non scritte: «...possiamo comprendere i dialoghi platonici nella loro totalità solo se ci accorgiamo che essi rimandano nei particolari e in generale a una giustificazione di vasta portata che non è esplicitata nell'opera scritta, ma è presupposta in ogni sua parte»⁷³. Con questi elementi (individuazione dei destinatari e degli scopi degli scritti ed ammissione di un sostrato concettuale inespresso) è possibile risolvere alcune importanti questioni, in primo luogo quella dell'unità del pensiero platonico, che si comprende sol-

⁷⁰ Cfr. *Questioni fondamentali di ermeneutica platonica*, in *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, premessa di M. Gigante, Napoli 1984, pp. 31-54.

⁷¹ *Ibid.*, p. 42.

⁷² *Ibid.*, p. 50.

⁷³ *Ibid.*, p. 46.

tanto attraverso la teoria dei principi. Si tratta fondamentalmente di capire come «...i testi platonici rimandino al di là di se stessi verso contesti di fondazione più profondi, che nell'opera letteraria vengono solamente accennati»⁷⁴, attraverso «...una tecnica letteraria reticente e allusiva». Su quest'ultimo punto è molto chiaro Reale: «nei suoi scritti Platone non ha rivelato *expressis verbis* i contenuti delle sue Dottrine non scritte; e tuttavia non ha taciuto *in toto* su di essi; ma ha parlato per allusioni, facendo complessi giochi di risparmio di alcune dottrine, di rimandi ad un 'dopo' che negli scritti non si verifica mai, di omissioni e di silenzi 'per il momento' e 'per ora', ma con precisi cenni che indicano l'obiettivo cui vuole arrivare, indirizzati chiaramente a coloro che erano a conoscenza delle dottrine orali che egli professava all'interno dell'Accademia»⁷⁵.

Un ulteriore contributo all'interpretazione dei testi platonici è venuto da Thomas A. Szlezák con l'elaborazione, sulla base dell'autotestimonianza del *Fedro*, dello strumento ermeneutico chiamato 'struttura di soccorso'. La sua tesi di fondo è che «la situazione di 'soccorso' (βοήθεια), cioè la situazione per cui un *logos* si trova esposto a un attacco, e il suo autore si vede quindi obbligato a venirgli in aiuto, costituisce il principio strutturale centrale dei dialoghi platonici»⁷⁶. Infatti, essendo i dialoghi scritti rappresentazioni (εἰδολα: immagini) di quelli orali, si strutturano allo stesso modo, esibiscono cioè quel «movimento ascensivo»⁷⁷ dell'argomentazione che si scandisce in diversi livelli successivi, ognuno dei quali supera il precedente e lo fonda su basi più solide. Se si prende a modello questa struttura di soccorso per comprendere il contenuto dei dialoghi platonici, si ottiene che ogni dialogo, per poter essere capito fino in fondo, ha bisogno di un apporto contenutistico aggiuntivo, che va reperito o in altre parti dello stesso dialogo o in altri dialoghi o nelle dottrine non scritte. Riemerge quindi una non-autosufficienza degli scritti, che ci costringe a guardare al di là di essi. Per capire le ragioni di questo fenomeno, occorre tener presente che Platone, nei suoi

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 150-1.

⁷⁵ *Prefazione, Introduzione generale*, cit., p. xxiv.

⁷⁶ Th. A. Szlezák, *Come leggere Platone*, presentazione di G. Reale, Milano 1991, p. 85.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 93.

dialoghi, presenta dei modelli di colloqui ideali in cui il filosofo-dialettico, per lo più Socrate, si rivolge ad un interlocutore che possiede determinate conoscenze e caratteristiche logico-cognitive, e a queste si adegua di volta in volta: «Platone imposta la trattazione proprio sulla capacità dell'anima del deuteragonista, e Socrate conduce tutta la sua operazione critico-maieutica in proporzione»⁷⁸; succede dunque che «...la conclusione della discussione non è mai determinata dalla cosa che è a tema – la quale richiederebbe piuttosto di venire ancora ulteriormente trattata –, ma dai limiti che sono insiti negli stessi partecipanti al dialogo»⁷⁹. Infatti, come appare nel *Fedro*, il vero filosofo deve essere in grado di tacere (σιγῶν) quando è opportuno, e questo è confermato dai numerosi 'passi di omissione' («...passi nei quali si afferma esplicitamente che, anche se la spiegazione non è ancora giunta al termine impostole dall'oggetto, tuttavia non è opportuno farla procedere oltre in questo momento e in questa sede»⁸⁰), riscontrabili in quasi tutti i dialoghi. Quindi, la struttura di soccorso, evidenziata da espedienti drammaturgici quali l'interruzione della narrazione e il cambio dell'interlocutore⁸¹, rappresenta la «situazione di base»⁸² degli scritti platonici, e, insieme ad altre caratteristiche presenti in modo costante, come ad esempio la forma dialogica e la presenza di passi di omissione, costituisce «la struttura di fondo della morfologia del dialogo platonico»⁸³.

Su questi rilievi ermeneutici Szlezák fonda la sua lettura dei dialoghi della giovinezza e della maturità di Platone⁸⁴. E sempre sulla base della critica platonica della scrittura si muovono altri

⁷⁸ G. Reale, *Prefazione*, cit., p. xxii.

⁷⁹ Th. A. Szlezák, *Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone*, in AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, cit., f. n. 9, p. 48.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Cfr. *Come leggere Platone*, cit., pp. 130-6.

⁸² *Idem*, *Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa 'venire in soccorso al discorso?'*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica» 1989, pp. 523-42, p. 532.

⁸³ *Ibid.*, p. 40.

⁸⁴ Cfr. *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, introduzione di G. Reale, Milano 1992³.

studiosi afferenti al nuovo paradigma: Michael Erler affronta la questione del significato dei dialoghi aporetici⁸⁵, concludendo che in questi scritti è possibile rintracciare indicazioni che indirizzano il lettore alla risoluzione delle aporie proposte, la quale si attua portando l'argomentazione sul piano più alto del pensiero noetico; Giovanni Reale, Maurizio Migliori e Giancarlo Movia, come si vedrà, reinterpretono invece i grandi dialoghi di Platone, dimostrando come questi possano essere compresi soltanto sullo sfondo delle problematiche non scritte.

2. *Giovanni Reale e l'interpretazione di alcuni passi metafisici di Fedone, Politico, Liside, Simposio, Fedro e Timeo*

Secondo Reale, in *Fedone* 96A-102A⁸⁶ Platone delinea il percorso mentale che porta alla scoperta della verità, permettendo di conoscere le cause del costituirsi, dell'essere e del perire delle cose. Questo percorso conoscitivo include due fasi, a loro volta suddivise in due momenti: una fase 'fisica', con la considerazione delle dottrine dei filosofi naturalisti e della dottrina di Anassagora, e una fase 'metafisica', con la scoperta della dottrina delle idee e di quella dei principi. Qui, sostiene Reale, Platone sta parlando della propria esperienza filosofica, che lo ha portato ad abbandonare l'indagine di tipo naturalistico perché inadeguata a risolvere le più importanti questioni metafisiche, dato che, ad esempio, non riesce a spiegare perché si generano l'uno e il due. In questo esempio e nell'affermazione che lo conclude («e neppure sono convinto di sapere come l'uno si generi, e, in una parola, come qualsiasi altra cosa si generi, si corrompa ed esista, stando a questo tipo di indagine...»), Reale rintraccia un'allusione alla protologia e sottolinea come qui l'uno e il due «...abbiano una precisa valenza ontologica e metafisica, con il vertice nel problema del generarsi dell'uno (ἐν), cui viene connessa, addirittura con un abile gioco basato su una espressione linguistica che ribadisce proprio l'uno (ἐνὶ λόγῳ), la

⁸⁵ Cfr. *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, introduzione di G. Reale, Milano 1991.

⁸⁶ Su cui cfr. NIP, pp. 137-58 e 501-11.

grande problematica del generarsi e del corrompersi delle cose»⁸⁷. Anche la dottrina anassagorea risulta inadeguata: Anassagora ha giustamente posto l'intelligenza come causa di tutte le cose, ma non ha saputo fondare quest'assunzione, rimanendo vincolato ai fenomeni fisici e non spiegando che tale entità opera (ordina gli oggetti) in base al criterio del meglio; infatti, «...porre l'Intelligenza come causa, implica *eo ipso* porre il meglio (il Bene) come condizione del generarsi, del perire e dell'essere delle cose. Ma Platone si fa ancora più esplicito nelle sue allusioni: infatti, egli precisa che chi abbraccia questa prospettiva, deve conoscere, oltre al 'perfetto' e all' 'ottimo', anche il 'peggio', perché la scienza del Meglio e del Peggio è la medesima. E questo vale, in generale, per tutti i fenomeni. Si tratta di una forte allusione alla polarità dei Principi primi e supremi...»⁸⁸. Una volta abbandonato il metodo dei fisici, si rende necessaria una «seconda navigazione» (δεύτερος πλοῦς) per ricercare la causa/forza che tiene insieme l'universo, la quale non risiede negli elementi fisici ma coincide con il bene ed il conveniente (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον). Si tratta della scoperta del sovrasensibile: la 'seconda navigazione' indica la navigazione coi remi, effettuata in assenza di vento e più faticosa; «le vele al vento dei Fisici erano i sensi e le sensazioni, i remi della 'seconda navigazione' sono i ragionamenti e i postulati: e appunto su questi si fonda il nuovo metodo»⁸⁹. Il principio da seguire è questo: assumere per ipotesi (ὑποτίθημι) il postulato più sicuro e stimare vero ciò che concorda con esso e falso ciò che non concorda. Il postulato più sicuro da cui partire è la teoria delle idee, per cui le cose ricevono spiegazione attraverso la partecipazione di un'idea, e quindi le idee sono le essenze delle cose. La teoria delle idee costituisce, così, la prima tappa della seconda navigazione. Segue un richiamo alla teoria dei principi, che costituisce la seconda tappa: se qualcuno attaccasse il postulato (teoria delle idee), bisognerebbe considerarne tutte le conseguenze e vedere se tra esse c'è o no contraddizione; per giustificarlo, poi, sarebbe necessario porre un altro postulato, quello che appaia

⁸⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 144.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 147.

«il migliore fra quelli che sono più elevati» (τῶν ἄνωθεν βελτίστη), via via fino a giungere a qualcosa di adeguato (τι ἰκανόν), senza confondere il principio (ἀρχή) e le sue conseguenze. Questo passo del *Fedone* rimanda quindi alle dottrine non scritte e suggerisce la necessità di trascendere il piano ideale per poterlo giustificare attraverso la teoria dei principi.

Un altro passo in cui emergono importanti riferimenti alla protologia si trova nel *Politico*, 273B-E⁹⁰. Qui Platone delinea il ciclico succedersi di due momenti cosmici: 1) il progressivo prevalere del disordine (ἀταξία, ἀναρμοστία) sull'ordine, fino al punto che il cosmo rischia di dissolversi nell'infinito mare della disuguaglianza insieme a tutto ciò che contiene e 2) il ripristino dell'ordine da parte dell'intelligenza cosmica (ὁ δημιουργός), che, ristabilendo l'equilibrio tra gli opposti, garantisce l'immortalità del cosmo. L'interpretazione di Reale, secondo il quale ogni trattazione platonica della storia presuppone la teoria dei principi⁹¹, è la seguente: «...il grande 'mare infinito della disuguaglianza' è una splendida metafora della Diade infinita (in particolare nella sua dimensione sensibile); mentre l'opera di Dio e il suo ordinamento in generale... esprimono, in particolare, la grande opera demiurgica che domina il disordine con l'ordine, strutturando in generale e in particolare il Principio diadico infinito in funzione del mondo intellegibile e della sua natura, che dipende dal Bene (ossia dall'Uno e dalla Misura, come ci rivela il finale dello stesso dialogo)»⁹².

Con la rilettura di alcuni passi del *Liside*, del *Simposio* e del *Fedro*, Reale mette in luce, poi, i legami delle dottrine dell'amicizia e dell'eros con la teoria dei principi⁹³. Il «primo amico» (πρῶτον φίλον: *Liside* 219C-D) è concepito come il principio

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 532-6.

⁹¹ Cfr. l'introduzione (p. 21) a K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone. Con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia*, introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1991² (traduzione, con modifiche dell'autore, della seconda parte di *Platons ungeschriebene Lehre*, cit.).

⁹² NIP, p. 535. Sul *Politico* è recentemente uscito un commentario di Migliori: *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al 'Politico' di Platone*, Milano 1996.

⁹³ Cfr. NIP, pp. 454-94.

(ἀρχή) di ogni genere di amicizia, e poiché, essendo oggetto di desiderio, è anche un bene, è riferibile al Bene e all'Uno. L'amicizia e l'eros platonici, precisa Reale, vanno visti in dimensione cosmica e non solo umana, come suggerisce un passo del *Gorgia* (507D-508A), in cui si afferma che il cosmo è tenuto insieme (συνέχειν) anche dall'ordine e dall'amicizia e si fa riferimento all'uguaglianza geometrica, la quale «...rappresenta in maniera assai significativa il modo più fecondo di realizzarsi dell'ordine nel disordine, e quindi dell'unità nella molteplicità, con chiara connessione a quella misura suprema che è appunto l'Uno, il quale, legando la molteplicità ed esplicandosi in essa, fonda la simmetria cosmica»⁹⁴. La dimensione cosmica dell'eros viene tematizzata nel *Simposio*. Esistono due tipi di amore: uno buono, basato sull'ordine ed uno cattivo, basato sul disordine ed entrambi sussistono in ogni realtà esistente. Ma i fondamenti della dottrina dell'eros vanno ricercati nella teoria dei principi, come dimostrano le allusioni ed i giochi di rimando presenti nei passi seguenti. Nella critica di Erissimaco a Eraclito (186A-B) si parla dell'Uno come di ciò che fa nascere l'armonia da cose prima discordi e nella parte conclusiva del discorso di Socrate-Diotima (211B-212A) viene delineato il processo che porta gli uomini ad elevarsi, attraverso l'amore, dalle cose belle alla bellezza in sé, cioè fino alla contemplazione del bello divino come forma unica (αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν... μονοειδὲς κατιδεῖν). In precedenza (202E), infatti, l'amore era stato presentato come entità intermedia fra mondo sensibile ed intellegibile, che, «...come un mediatore fra le due realtà, opera un completamento della realtà nel suo insieme 'in modo che il tutto sia ben collegato con se medesimo'»⁹⁵. L'amore funge quindi da tramite fra ciò che è bello e il bello in sé, e poiché il bello è un aspetto del bene, si può dire che «...Eros, inteso in generale, è il tendere al Bene, e, anzi, il tendere a possedere il Bene per sempre»⁹⁶. Nel mito del concepimento di Eros (203B-E), questi viene presentato come il figlio di Penia e Poros ed in lui «...c'è la doppia natura, sinteticamente

⁹⁴ *Ibid.*, p. 460.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 465.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 466.

mediata, della madre e del padre»⁹⁷; qui Penia rappresenta la Diade e Poros l'Uno nell'aspetto particolare di «...forza che esso ha da attirare a se medesimo, della quale risulta impressa tutta la realtà»⁹⁸ (è «...la forza che deriva dall'Uno e porta all'Uno»). Ma è soprattutto nella parte conclusiva del racconto mitico di Aristofane (189D-193C) che emerge la concezione bipolare: gli uomini, originariamente di forma sferica, sfidano gli Dei e, per punizione, vengono divisi in due; l'amore, allora, non è altro che il tendere a riconquistare l'unità perduta, facendo di due cose una sola (ποιῆσαι ἐν ἑκ δυοῖν/ἀντὶ δυοῖν ἓνα εἶναι /ἐκ δυοῖν εἰς γένεσθαι) e qui «Platone non poteva esprimere meglio, in chiave di gioco di commedia, la sua concezione esoterica che il male sta nella scissione diadica, mentre il bene sta nell'unità, e quindi Eros consiste nel superamento di ogni scissione e separazione»⁹⁹. Nel *Fedro* l'eros viene collegato ad un'altra entità di statuto ontologico intermedio: l'anima. Nel mito del carro alato (246A-D e 253C-255B), in particolare, «...il carro simboleggia l'anima razionale e comunque l'Idea di anima nella sua natura composita e sintetica in base alla dottrina dei Principi»¹⁰⁰. Quando l'anima, scrive Platone, non si nutre più dei prodotti della Pianura della verità, cioè di ciò che è bello, saggio e buono, le sue ali vengono distrutte dalla bruttezza, dal male e da tutti i contrari negativi ed essa ricade sulla terra; ma qui c'è qualcosa che ha il potere di ricondurla verso la verità e il bene e questo qualcosa è la bellezza: «la ben nota interpretazione metafisica che Platone dà della bellezza, cui Eros si connette in modo strutturale, ossia la capacità che essa ha di far rispuntare all'anima le ali, consiste nel privilegio che essa ha avuto di essere percepibile anche all'occhio sensibile nella dimensione del fisico, e quindi di costituire come un potente tralucere dell'intelligibile nel sensibile (Platone porta qui alle estreme conseguenze il privilegio che la spiritualità greca dava al vedere e alla bellezza)»¹⁰¹.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 469.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 471.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 474. Di Reale si veda anche il recente *Eros démone mediatore. Il gioco delle maschere nel 'Simposio' di Platone*, Milano 1997.

¹⁰⁰ NIP, p. 484.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 482.

Infine, Reale dedica ampio spazio al *Timeo*¹⁰², che si muove su due linee principali, l'una riguardante l'attività del demiurgo e le sue implicanze, l'altra incentrata sul tema del principio materiale (Diade sensibile). Nella trattazione del principio materiale (47E-53B), questo è presentato come elemento che funge da sostrato all'azione del demiurgo, rendendo possibile il crearsi del cosmo come mescolanza di necessità e intelligenza: il νοῦς domina la necessità e la dirige verso il Bene e l'ottimo (ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν), originando il cosmo. Platone afferma di non voler parlare dei principi delle cose (...περὶ ἀπάντων... ἀρχὰς... τὸ νῦν οὐ ῥητέον) perché il tipo di indagine che sta intraprendendo è inadeguato, per cui, «seguendo il procedimento del 'discorso plausibile', Platone caratterizza il Principio materiale con tutta una serie di connotazioni... ma non giunge mai alle conclusioni ultimative»¹⁰³. Reale divide tali connotazioni in quattro gruppi, in cui il principio viene denotato come: 1) 'necessità' (ἀνάγκη) e 'causa errante' (πλανωμένη εἶδος αἰτίας), che ne indicano rispettivamente i caratteri di casualità/caoticità e di irregolarità; 2) 'ricettacolo' (ὑποδοχή/πανδεχές/ἐκμαγεῖον) delle entità generate che si formano sul modello di quelle ideali, di per sé non strutturato (informe) ed invisibile; 3) 'spazialità' (χώρα), cioè la sede o il luogo (τόπος) in cui le cose nascono, divengono e periscono, di per sé ingenerato ed eterno; 4) 'fascio caotico di forme e forze rudimentali', che reca originariamente in sé alcune tracce (ἵχνη) dei quattro elementi naturali e delle loro affezioni, e 'movimento disordinato', che muove e viene mosso dalle entità che riceve in sé. Quello che viene taciuto è che il principio materiale si fonda sulla Diade indefinita delle dottrine non scritte, di cui costituisce «il livello più basso»¹⁰⁴, cioè quello sensibile. Dalla trattazione sul demiurgo (29D-47D e 53B-56C) emerge poi che questi opera, nella costituzione della realtà sensibile, come causa efficiente, costruendo l'ordine sul disordine in base a rapporti numerici. Fra le altre cose, l'azione del demiurgo riguarda i quattro elementi naturali, che, presenti in modo disorganico all'interno del

¹⁰² Cfr. *ibid.*, pp. 582-712. Si veda anche l'introduzione di Reale in Platone, *Timeo*, a cura di G. Reale, Milano 1994.

¹⁰³ NIP, p. 601.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 628.

principio materiale, vengono da esso costituiti in senso proprio e portati all'essere sulla base di rapporti geometrico-aritmetici, che mediano fra il livello ideale ed il sostrato materiale. Infatti, il demiurgo costruisce i solidi geometrici regolari, che costituiscono la struttura atomica dei quattro elementi (il cubo della terra, il tetraedro del fuoco, l'ottaedro dell'aria e l'icosaedro dell'acqua), combinando in vario modo i triangoli isosceli rettangoli aventi il quadrato del lato maggiore triplo di quello del lato minore (nel caso del cubo) ed i triangoli scaleni rettangoli (negli altri casi). Questi triangoli semplici sono comunque «principi intermedi»¹⁰⁵ rispetto ai quattro elementi, poiché vanno in ultima istanza ricondotti all'Uno ed alla Diade indefinita, principi dei numeri e, attraverso la serie dimensionale, dei corpi geometrici stessi; del resto, sottolinea Reale, è lo stesso Platone a dirci che qui non ha intenzione di parlare dei principi al di sopra di quelli matematici (τὰς δ'ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν). Il demiurgo porta in essere anche l'anima cosmica, che viene costruita in forma geometrica (sferica) e secondo rapporti numerici, esprimendo una struttura dimensionale di unità, lunghezza, larghezza e profondità. Essendo così costituita, l'anima funge da vero e proprio «anello di congiunzione»¹⁰⁶ fra mondo ideale e mondo sensibile: «l'anima è dunque quella dimensione di linea e superficie plasmatrice e formatrice del corpo. Pertanto, essa è ciò che delimita e de-termina il fisico, e quindi ha funzione di *peras*, ossia di limite»¹⁰⁷. Il demiurgo platonico, quindi, possiede intelligenza, volontà¹⁰⁸ e forza creatrice e, soprattutto, opera sempre in funzione del Bene¹⁰⁹, portando l'ordine nel disordine, e dell'Uno, creando l'unità nella molteplicità: «...la scienza e la potenza di Dio consistono proprio nel mescolare «i molti in uno» (τὰ πολλὰ εἰς ἓν) e nel sciogliere le cose «dall'uno in molti» (ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ)»¹¹⁰. Il demiurgo crea un cosmo unitario (ἕν-ὅλον), autarchico e moventesi di moto perfetto (circolare), costituendolo a partire dai quattro elementi naturali ed in base alla proporzione

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 638.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 671.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 668-9.

¹⁰⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 708-9.

¹⁰⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 696-8.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 673 (cfr. pp. 672-4).

numerica, che fa di tutte le cose una unità (ἐν πάντα ἕσται). Infatti, a causa della propria composizione atomica, fuoco e terra rendono possibili rispettivamente visibilità e solidità corporea; questi elementi vengono connessi da acqua e aria, che fungono da termini medi; si ha quindi la seguente proporzione: fuoco:aria = aria:acqua = acqua:terra, in cui medi ed estremi sono interscambiabili, e quindi costituiscono una unità. Reale parla giustamente di «semi-creazionismo»¹¹¹, poiché il demiurgo opera su modello di realtà intelleggibili preesistenti, a loro volta causate dai principi primi. Anche gli elementi materiali su cui si esplica l'azione del demiurgo sono ad esso anteriori, perché preesistono, seppure in modo caotico ed in tracce, all'interno del ricettacolo sensibile. Quindi il demiurgo crea, cioè costituisce il cosmo ed i suoi oggetti in modo armonico, sulla base di un modello ideale e di un materiale sensibile già dati.

3. *Le dottrine non scritte e i dialoghi dialettici*

3.1. *Il Parmenide*

Il commentario di Maurizio Migliori¹¹² al *Parmenide* intende chiarire in modo preciso lo schema teorico ed il significato complessivo del dialogo. Dal punto di vista narrativo, rileva lo studioso, il *Parmenide* si divide in due parti: «la prima parte verte sulla centrale questione della 'Seconda navigazione' fino alla famosa trattazione delle cd. aporie delle Idee; nella seconda si opera una struttura di soccorso che mette in campo riferimenti alla stessa Protologia»¹¹³; ma «...dal punto di vista logico il *Parmenide* è certamente strutturato a tre livelli...»¹¹⁴, che costituiscono tre piani metafisici diversi: 1) la critica a Zenone e il trasferimento della dialettica sul piano metafisico; 2) la discus-

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 698-700.

¹¹² *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al 'Parmenide' di Platone*, prefazione di H. Krämer, introduzione di G. Reale, Milano 1990 (d'ora in avanti DV). Si vedano di Migliori l'introduzione e le note al testo in Platone, *Parmenide*, a cura di M. Migliori e C. Moreschini, Milano 1994.

¹¹³ DV, p. 100.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 99.

sione sulle idee e 3) la trattazione dialettica sul piano delle metaidee e dei principi. Le dottrine zenoniana e parmenidea vengono fuse, arricchite e modificate servendosi di un gioco ironico di stampo socratico: la dialettica di Zenone viene elevata dal piano fisico, inadeguato, al piano metafisico, mentre l'ontologia di Parmenide viene arricchita grazie al metodo dialettico. Nella trattazione sulle idee le aporie vere e proprie sono soltanto due («può l'idea essere separata da sé o divisa in parti?» e «può l'idea essere infinitamente molteplice?»), per il resto siamo di fronte ad un'affermazione e due ipotesi di Socrate e a due esempi di Parmenide sulle difficoltà che si possono incontrare difendendo la teoria delle idee¹¹⁵. Va sottolineato che il 'Terzo uomo' e le altre argomentazioni proposte da Parmenide non distruggono la teoria delle idee, perché risultano efficaci soltanto contro una teoria delle idee che non tenga conto di quella dei principi¹¹⁶; la protologia, infatti, elimina ogni difficoltà riesaminando la teoria delle idee in base allo schema bipolare dei rapporti fra unità e molteplicità (è lo stesso Platone a suggerire come risolvere molte delle difficoltà del *Parmenide*: due realtà possono partecipare nello stesso momento di due affezioni contrarie – ad esempio somiglianza e dissomiglianza – in quanto, se si considerano i contrari separatamente, succede che i «...due termini sono simili perché partecipano similmente all'infinito e sono simili perché partecipano similmente al limite. Invece, se si mettono in contrasto le due determinazioni opposte, giocandole entrambe insieme, le realtà tornano a mostrarsi dissimili, perché ciò che è infinito è dissimile rispetto a ciò che è limitato»¹¹⁷). Nell'ultima parte del dialogo, dove l'inesperto Socrate lascia il posto al vecchio Parmenide, siamo di fronte ad una esemplificazione, entro i limiti imposti dalla scrittura, di quel duro lavoro dialettico che, essendo lungo ed imprevedibile nei suoi risvolti, non può essere codificato in quanto tale per iscritto, ma che porta esso solo alla comprensione della verità e permette di raggiungere il piano di indagine metafisica in grado di risolvere le aporie delle idee, cioè il piano anipotetico dei principi primi. La

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 134.

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 144.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 314 (in riferimento a 158E-159B).

protologia si presenta quindi come «...quel sistema di assiomi e postulati fondanti che si manifestano alla luce delle difficoltà che l'analisi dialettica del reale svela»¹¹⁸ ed il *Parmenide* costituisce un'opera paradigmatica del percorso che porta alla conoscenza dei principi, che non possono essere dimostrati, ma è necessario che vengano postulati alla fine di un lungo lavoro di ricerca, basato sull'impostazione aporetica di una serie di questioni metafisiche di fondo (si noti la positività assunta dalla dialettica, che diviene metodo filosofico costruttivo e teoreticamente decisivo), lavoro che è esemplato, per quanto ciò è possibile, in questo dialogo, ma che trova nella oralità il suo più alto campo di applicazione¹¹⁹.

L'indagine dialettica dell'ultima parte del dialogo si articola a livello dei principi e delle metaidee. Dalla lettura di Migliori risulta che la trattazione non è impostata su due ipotesi (se l'Uno è-se l'Uno non è), ma su quattro ipotesi e otto tesi¹²⁰ e che, data l'ipotesi (l'Uno è Uno, l'Uno è, l'Uno non è ed è, l'Uno non è), se ne deducono le conseguenze per l'Uno e l'Altro dall'Uno considerati in sé o in rapporto reciproco. Schematicamente: 1) 'se l'Uno è Uno (prima ipotesi), che cosa ne consegue per l'Uno in sé (prima tesi)?'; 2) 'se l'Uno è (seconda ipotesi), che cosa ne consegue per a) l'Uno in rapporto all'Altro (seconda tesi), b) l'Altro in rapporto all'Uno (terza tesi) e c) l'Altro in sé (quarta tesi)?'; 3) 'se l'Uno non è ed è (terza ipotesi), che cosa ne consegue per l'Uno in relazione all'Altro (quinta tesi)?' e 4) 'se l'Uno non è (quarta ipotesi), che cosa ne consegue per a) l'Uno in sé (sesta tesi), b) l'Altro in rapporto all'Altro (settima tesi) e c) l'Altro in sé (ottava tesi)?'.

La seconda tesi è la più ricca: l'Uno viene considerato in rapporto all'Altro dall'Uno ed emergono tutti i significati che per Platone esso può assumere e cioè: 1) Uno-Tutto: è l'Uno come contenente, tende al limite e alla forma geometrica; 2) Uno-Parte: è l'Uno come contenuto (ogni parte di un tutto, in quanto singola parte, è una); 3) Uno-Numero: è l'uno come primo numero della serie numerica; 4) Uno-Misto: è l'Uno-che-è, l'unità

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 365.

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 182-5.

¹²⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 428-50 e la precisa analisi alle pp. 198-353.

nella molteplicità del reale; 5) Uno-Principio: è il costitutivo primo della Bipolarità originaria e non ammette numero, parti o contatto; opera in una condizione metaontica e in una dimensione atemporale (l'istante: è il momento in cui una cosa passa dalla condizione in cui era alla condizione in cui sarà; questa dimensione è necessaria per poter spiegare il divenire nel tempo). Dell'Uno come principio nel testo, ovviamente, non si parla, ma spesso vi si allude, soprattutto quando si considerano i processi di unificazione del reale. La realtà, per Platone, si comprende soltanto cogliendo i nessi che collegano unità e molteplicità e nella seconda tesi «...una totale moltiplicazione di parti si accompagna a una definizione del limite, il processo di divisione implica un processo uguale e contrario di unificazione, senza il quale la realtà appare incomprensibile e non definibile in modo coerente. Ma questo processo dipende dall'azione dell'Uno: mancando questo, resta solo il moltiplicarsi all'infinito del processo di divisione»¹²¹. Se cioè si nega l'esistenza dell'Uno, come nelle ultime quattro tesi o lo si concepisce come entità a sé stante non avente rapporti con altro, come nella prima tesi, allora non si riesce più a comprendere la realtà, perché questa si dissolve all'infinito. È ovvio, dunque, che bisognerà ammettere l'Uno e che questo dovrà avere caratteristiche differenti dall'Uno-Uno eleatico. Che si tratti dell'Uno principio, cui si collega strutturalmente la Diade indefinita, Platone lo suggerisce, secondo Migliori, in vari punti¹²², soprattutto nella seconda tesi, quando parla della diversità (l'Uno in sé esclude la diversità e il rapporto tutto-parti, quindi non coincide con l'Uno che è ma con l'Uno principio), del contatto (l'Uno e il Non Uno non ammettono contatto, per cui sono principi immateriali) e dell'uguaglianza-disuguaglianza (l'uguale interviene fra il grande e il piccolo e fra i processi di ingrandimento e di diminuzione; l'Uno e la grandezza-piccolezza non si superano reciprocamente), ma anche nella quarta (non c'è nulla che possa unificare l'Uno e gli Altri dall'Uno, che, quindi, sono primi) e nella quinta tesi («da una parte, si fa intravedere che l'Uno precede l'Essere e non parte-

¹²¹ Idem, *Il 'Parmenide' e le dottrine non scritte di Platone*, in AA.VV., *Verso una nuova immagine*, cit., f. n. 5, p. 80 n. 115.

¹²² Cfr. DV, pp. 463-6.

cipa dell'Uguale, dall'altra che conoscenza, diversità, determinatezza, pur legati intimamente all'Essere, non dipendono da questo, ma da un altro principio, visto che possiamo attribuirli anche all'Uno che non è, come viene affermato per ben due volte, in modo esplicito e per esteso»¹²³). Da questa lettura emerge quindi che il *Parmenide* risulta comprensibile, anche nella sua struttura, solo alla luce della teoria dei principi.

3.2. *Il Filebo*

Nel suo secondo commentario¹²⁴ Migliori mette a frutto l'esperienza precedente. Individua nel *Filebo* quattro livelli tematici¹²⁵, di cui due interni al testo e due, il primo e l'ultimo, proiettati, per così dire, verso l'esterno, e dimostra che in ognuno di essi è operante la struttura di soccorso. Il primo livello è evidenziato dall'apertura del dialogo su una discussione già cominciata, che si incentra sulla questione se il bene sia piacere (tesi di Filebo) o pensiero (tesi di Socrate); rispetto alla discussione precedente cambia l'interlocutore di Socrate (Protarco prende il posto di Filebo; la ricomparsa di Socrate come protagonista vuol sottolineare che qui, «stabilendo come fondamento di ogni essere l'Idea del Bene, Platone fornisce la giustificazione metafisica dell'elaborazione etica di Socrate»¹²⁶) e questo indica l'intervento di una situazione di soccorso¹²⁷. Il rinvio è alla trattazione sul piacere svolta negli scritti precedenti, cioè *Protagora*, *Gorgia* e *Repubblica*, alla quale il *Filebo* viene in soccorso portandola sul piano più alto dell'indagine dialettica¹²⁸. L'ultimo livello è in sé assente e si presenta, nelle righe finali del testo, come un'apertura verso la trattazione di un'altra 'piccola' que-

¹²³ *Ibid.*, p. 266.

¹²⁴ *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al 'Filebo' di Platone*, introduzione di Th. A. Szlezák, Milano 1993 (d'ora in avanti UPIB). Si vedano di Migliori l'introduzione e le note al testo in Platone, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Milano 1995.

¹²⁵ Cfr. UPIB, pp. 341-6.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 351, n. 12.

¹²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 335.

¹²⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 51-3 e 389.

stione, che però non viene discussa e nemmeno presentata: «sul piano drammaturgico, la sospensione della scena è uno strumento 'estremo'... Come tale poteva essere usato di fronte a uno degli argomenti cruciali, quello del Bene»¹²⁹. Dunque, questa volta il soccorso riguarda lo stesso *Filebo* e richiede tematiche, come il Bene e la protologia, non esplicitate negli scritti, richiede cioè l'intervento delle dottrine non scritte. Gli altri due livelli coincidono con il dialogo stesso (il secondo con 14C-59D, il terzo con 59D-67B) e Migliori li sintetizza nel modo seguente: «si veda lo schema ontologico, che è il più importante. Prima si evidenzia la natura uni-molteplice del reale teso tra limite e infinito; poi si precisa il senso di questo *peras* che agisce sull'*a-peiron* dando luogo a un misto, per l'azione di una causa esterna; ciò si rivela nel cosmo, che è un misto complesso retto da un'anima e voluto da una causa pensante; tale misto buono dipende da quelle caratteristiche che solo il Bene garantisce; si precisa che il Bene è causa finale, che opera come misura, accompagnata da Bellezza e Verità; si esplicita che lo stesso principio vale sul piano ontologico e su quello assiologico, e si intende che vale anche su quello gnoseologico»¹³⁰. Riguardo al tema del dialogo, Migliori formula un'ipotesi: il *Filebo* costituisce «...un'opera multidimensionale, in cui Platone vuole risolvere il problema della conduzione di una vita buona e felice, nel quadro di una visione ordinata del mondo»¹³¹. Partendo da questo assunto e tenendo presenti i quattro livelli tematici su cui si articola il discorso, si è in grado di individuare i tre assi portanti dello scritto. Si tratta dei vertici dell'etica, della metafisica e della teologia: il «tema filosofico» è la vita Buona, la «questione teoreticamente centrale» è quella del Bene ed il «tema più alto» è il *Nous*¹³². La trattazione di queste tematiche si inquadra, dal punto di vista del metodo, in una dialettica intesa soprattutto come indagine dei nessi che collegano unità e molteplicità. È proprio dall'accordo su questa tematica, «che i molti siano uno e che l'uno sia molti» (...ἐν... τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἐν πολλὰ...,

¹²⁹ *Ibid.*, p. 325.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 336-7.

¹³¹ *Ibid.*, p. 41.

¹³² Cfr. *ibid.*, p. 330.

questa frase «...sintetizza il problema per eccellenza della dialettica platonica, quale risulta dagli ultimi scritti»¹³³), che prende il via la discussione del *Filebo*. Il problema della unità-molteplicità riferito alle realtà sensibili si risolve attraverso un'analisi dei loro nessi partecipativi con le idee (teoria delle idee); lo stesso problema riferito alle idee, si risolve attraverso un ulteriore trascendimento ontologico¹³⁴, cioè riconducendo le idee ai principi (teoria dei principi). La struttura di soccorso risulta così operante anche in questo dialogo. L'enunciazione del metodo dialettico (16D-E), preceduta da quella che Migliori giudica una premessa («...le realtà che diciamo essere sempre, essendo costituite da uno e da molti, hanno in loro stesse limite e illimitato nella loro natura»; ciò significa che la realtà è un misto di unità e molteplicità ed è causata da limite ed illimitato), è qui finalizzata all'indagine metafisica: «l'obiettivo è quello di ricostruire in modo numericamente adeguato la struttura del reale»¹³⁵, e «i termini su cui gioca Platone non sono unità e molteplicità, ma unità, molteplicità e infinitezza. I molti, perciò, costituiscono una dimensione quantitativamente determinata, posta come intermedia tra unità e illimitatezza... La natura intermedia di questi numeri è enfatizzata dall'uso del termine μεταξύ»¹³⁶. L'obiettivo finale è la scoperta di «...quanti e quali sono i piaceri e i pensieri»¹³⁷, un'analisi necessaria per capire se è il piacere che si avvicina di più al Bene o il pensiero. L'indagine sui fondamenti ontologico-cosmologici del reale e sulle loro relazioni con il Bene serve a fondare metafisicamente la conclusione per cui la vita migliore per gli uomini è una vita mista di pensiero (conoscenze) e piacere. Ne emergono i seguenti dati¹³⁸: il Limite e l'Illimitato sono principi, l'uno di determinazione, poiché apporta proporzione numerica, ordine e giusta misura, l'altro di indeterminazione, essendo caratterizzato dall'eccesso e dal più-e-meno. Dall'interazione di questi due principi si origina la loro Mescolanza, cioè quel misto che caratterizza tutti gli enti. Tale

¹³³ *Ibid.*, p. 70.

¹³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 435.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 100.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 102.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 118.

¹³⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 143-87 e 439-69.

mescolanza è resa possibile da una Causa (efficiente), il *Nous*, che mette il Limite in condizione di operare sull'Ilimitato determinandolo. La causa rimane esterna a questo processo. La dottrina dei quattro generi sommi (Limite, Ilimitato, Mescolanza e Causa della mescolanza) è strettamente correlata alla protologia: ogniqualvolta il Limite agisce, diviene esso stesso un misto, e quindi necessita di un principio che lo fondi; ma questo procedimento non può svolgersi all'infinito, per cui bisogna ammettere che «...il processo che Platone ha cominciato a descrivere doveva culminare con un Principio primo, che sappiamo essere una polarità originaria»¹³⁹. Oltretutto, dal *Filebo* è possibile estrarre la seguente equazione¹⁴⁰: Bene = causa finale = Misura = Limite = Uno; in questo dialogo, cioè, il Bene, che risulta avere le stesse caratteristiche del Limite (è principio formale – Misura – e finale insieme), coincide con l'Uno-Bene delle dottrine non scritte¹⁴¹ ed è per questo che non ne viene data, come già nella *Repubblica*, la definizione. Fra gli scopi del *Filebo*, Migliori individua la volontà di Platone di stabilire «...un forte accordo tra le opere precedenti e quella trattazione fondante che riservava alle lezioni orali»¹⁴².

3.3. *Il Sofista*

Anche dal commentario di Movia al *Sofista*¹⁴³ emergono riferimenti importanti alla dottrina dei principi, nonché a quella delle idee-numeri. Il fine del dialogo è la ricerca dell'essenza del 'sofista' e qui la *διδάσκειν* non ha lo scopo di dimostrare alcunché, ma quello di arrivare a una definizione. Tuttavia, pur non presentandosi come un procedimento deduttivo, fa comunque uso, in senso analogico, della matematica, in primo luogo della teoria delle proporzioni e questo perché ha il com-

¹³⁹ *Ibid.*, p. 467.

¹⁴⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 486-98.

¹⁴¹ Cfr. *ibid.*, pp. 496-8 e 531.

¹⁴² *Ibid.*, p. 523.

¹⁴³ *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al 'Sofista' di Platone*, prefazione di H. Krämer, introduzione di G. Reale, Milano 1991 (d'ora in avanti AEV).

pito di «...dividere gli originali, ossia le forme, secondo un rapporto di coordinazione (per somiglianza o dissomiglianza) e di subordinazione»¹⁴⁴, stabilendo quali generi sono fra loro rapportabili e quali non lo sono: «...è Platone stesso che considera la distinzione per generi e la loro possibilità o meno di comunicazione reciproca come due lati della medesima dialettica»¹⁴⁵. Ne deriva che la diairesi non è spiegabile se non nell'ambito della teoria delle idee-numeri, che considera le idee strutturate secondo rapporti numerici: «...il concreto procedimento di divisione... ha una chiara struttura aritmetica, intendendo (almeno in linea di principio) stabilire quali e quante idee sono 'contenute' nell'unità formale da cui esso prende l'avvio»¹⁴⁶. Alla diairesi può essere accostata la tecnica opposta della riunificazione (συναγωγή), poiché si tratta di due «...procedimenti inversi ma correlativi... in certo modo interscambiabili»¹⁴⁷. Dopo aver analizzato a fondo la diairesi-modello e le diairesi da cui si ottengono le prime sei, inadeguate, definizioni della sofistica¹⁴⁸, Movia si concentra sullo sviluppo del discorso, in cui emergono alcuni riferimenti alle dottrine non scritte. Infatti, per poter dimostrare che il sofista è un produttore di apparenze che ha la falsa pretesa di conoscere tutto, Platone deve affrontare la questione del non essere, dato che il falso implica la possibilità del non essere (vero), e quella delle relazioni fra i generi sommi. Prima di operare il vero e proprio 'parricidio', cioè la violazione del principio parmenideo per cui il non essere non è mai, il filosofo considera alcune dottrine precedenti e, tracciando la confutazione delle teorie dualistiche, raggiunge due importanti esiti speculativi, evidenziando che l'essere e l'Uno hanno carattere trascendentale e che l'essere è uno e molteplice ad un tempo¹⁴⁹. La critica della posizione monistica dà luogo al «parricidio di Parmenide nella prospettiva henologica»: «...Platone, sia pure nel contesto dialettico di una discussione polemica, e quindi in

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 150-1.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 57-8.

¹⁴⁶ *Idem*, *Il 'Sofista' e le dottrine non scritte di Platone*, in AA.VV., *Verso una nuova*, cit., f. n. 6, pp. 18-9. Cfr. AEV, p. 70.

¹⁴⁷ AEV, p. 140.

¹⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 87-185.

¹⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 243.

maniera ironica e con un tono di 'gioco', chiama in causa alcuni spunti protologici di primaria importanza, che confutano Parmenide sul piano superiore della henologia e costringono ad ammettere il molteplice»¹⁵⁰. Si tratta dei seguenti punti¹⁵¹: l'Uno è privo di parti; ciò che ha parti è dotato di unità solo per partecipazione dell'Uno; l'essere non coincide con l'Uno ma partecipa dell'Uno, che è al di sopra di esso; l'intero è diverso dall'essere e dall'Uno: come 'tutto', è l'orizzonte che li include; non coincidendo con l'intero, l'essere non esaurisce la realtà, che include il non essere come essere diverso. Infine, dalla confutazione dei filosofi idealisti e materialisti scaturiscono due dati ricollegabili alle dottrine non scritte¹⁵²: la struttura gerarchia dell'essere (come intero) su due livelli (sensibile ed intellegibile), richiamata attraverso la metafora della gigantomachia, e la struttura bipolare, che caratterizza l'essere ad ogni livello, esemplata dai concetti di quiete e movimento. Il dialogo prosegue poi su un nuovo livello d'analisi, che va verso la confutazione di Parmenide sul piano propriamente ontologico: «...si tratta di determinare qual è il significato di 'sono', il concetto di essere, e di stabilire le mutue relazioni formali tra essere, quiete e movimento»¹⁵³. E il ragionamento si sviluppa in questo modo: se l'essere include e ciò che è in moto e ciò che è in quiete, si ha che moto e quiete, pur essendo sommamente contrari, 'sono' ambedue; ma allora che significato assume l'essere? Può essere pensato come una terza cosa, diversa da quiete e movimento, una entità che abbraccia entrambi i generi senza coincidere per natura con nessuno di essi. Così sorge però un'aporia: ciò che è o sta fermo o si muove e l'essere non sta fermo né si muove; ma per risolvere questa aporia Platone non definisce le idee di essere, quiete e movimento, cosa che «...lo porterebbe direttamente alla trattazione dei principi primi»¹⁵⁴, e affronta invece il problema della comunicazione tra i generi, concludendo che alcuni generi comunicano fra loro e altri no. Con l'analisi della natura dei generi (metaidee) e delle loro relazioni entra in gioco la dialettica o me-

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 249-50.

¹⁵¹ Cfr. *ibid.*

¹⁵² Cfr. *ibid.*, p. 262.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 268.

¹⁵⁴ *Il 'Sofista' e le dottrine*, cit., p. 37.

glio quella parte del metodo dialettico che serve al raggiungimento dello scopo che l'autore si è proposto. Movia sottolinea il carattere 'parziale' della dialettica qui esposta, che oltretutto opera su una 'selezione' di metaidee¹⁵⁵, osservando anche che «il metodo della diairesi dicotomica della prima parte del dialogo e l'analisi della comunione e separazione delle Idee nella parte centrale sono reciprocamente funzionali o, se si preferisce, lo studio delle Metaidee è un'estensione del metodo diairetico... In ogni caso, Platone distingue generi ordinari e generi sommi, e, tra questi, generi onnipervasivi e generi categoriali. Tutto ciò implica, in primo luogo, la graduazione gerarchica delle Idee; in secondo luogo, l'assunzione dell'Essere come un genere più universale ed un elemento più semplice rispetto alle sue 'divisioni' o articolazioni dell'Identico e del Diverso e della Quietè e del Movimento; in terzo luogo, la struttura metafisica, di carattere numerico, delle Idee»¹⁵⁶. I generi onnipervasivi sono l'essere, l'identico e il diverso, quelli pervasivi o categoriali la quiete e il movimento. La diversa natura dei cinque generi viene dimostrata dialetticamente, attraverso «le prove della non-identità»¹⁵⁷ (per dimostrare, in particolare, la non-identità di essere e diverso, viene introdotta la distinzione fra enti $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ καθ' $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ ed enti $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ ἄλλα, cioè la divisione categoriale della realtà), dopodiché vengono analizzati i loro rapporti reciproci. Ne risulta che ogni forma è un ente, in quanto partecipa dell'essere, ma è anche un non-ente, in quanto è diversa dall'essere, cioè 'non è' l'essere. Viene poi compiuto un ulteriore salto: il non essere si caratterizza come $\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ (non come $\epsilon\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu$) rispetto all'essere, indica cioè l'essere altro, è dotato di una propria natura stabile e costituisce un'unica forma ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ $\epsilon\nu$) fra i molti enti. Il parricidio è dunque completo e a questo punto Platone introduce una «teoria del discorso»¹⁵⁸ volta a dimostrare l'esistenza del non essere come falso: una proposizione è falsa se dice cose diverse da quelle che sono (secondo Movia, per Platone la falsità degli enunciati si spiega non solo attraverso l'evidenza empirica della

¹⁵⁵ Cfr. AEV, pp. 318-9.

¹⁵⁶ *Il 'Sofista' e le dottrine*, cit., pp. 41-2.

¹⁵⁷ Cfr. AEV, pp. 323-51.

¹⁵⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 422-60.

loro inveridicità, ma anche per l'incompatibilità di una certa idea riferita ad un determinato soggetto, ad esempio l'idea del 'volo' riferita a Teeteto¹⁵⁹). Una volta dimostrata l'esistenza del falso, il dialogo si chiude con l'ultima, corretta diairesi, che caratterizza la sofistica come tecnica del produrre apparenze con discorsi brevi che portano l'interlocutore a contraddirsi.

4. La trattazione 'sul Bene' in Repubblica VI-VII

Infine, un'importanza del tutto particolare viene attribuita, con il nuovo paradigma, alla *Repubblica*, dato che quest'opera «...è la sintesi più ricca e più cospicua dell'attività dello scrittore Platone... si colloca nel periodo centrale della sua vita... e per di più riassume tutti i risultati degli scritti che precedono, e costituisce la base di quelli che seguono»¹⁶⁰; è, insomma, quella più vicina alle dottrine non scritte¹⁶¹.

Szlezák ha fatto delle interessanti osservazioni sulla struttura di questo dialogo¹⁶², mostrando che «...i progressi essenziali delle concezioni della *Repubblica* sono determinati da una catena di situazioni-di-attacco-e-di-difesa»¹⁶³ e che da questa «...successione di 'prestazioni di soccorso' si ottiene come struttura della *Repubblica* una salita non continua, bensì chiaramente graduata...»¹⁶⁴, fatta di guadagni teoretici successivi. Ha anche evidenziato che la «domanda-guida»¹⁶⁵ per interpretare l'azione del dialogo consiste nel chiedersi se e fino a che punto il dialettico (Socrate) sia in grado di trattenersi dal dire tutto ciò che potrebbe a proposito dei temi trattati oppure se dagli interlocutori si lasci convincere a parlare e in che misura: «l'azione del dialogo è concepita come... una ripetuta pressione e 'costrizione' del filosofo, che si oppone. Tuttavia non si può disporre a piacimento di Socrate. È lui stesso a decidere in che misura lasciarsi

¹⁵⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 457-8.

¹⁶⁰ NIP, pp. 315-6.

¹⁶¹ Cfr. PFM, pp. 184-5.

¹⁶² Cfr. *Platone e la scrittura della filosofia*, cit., pp. 354-415.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 370.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 383.

¹⁶⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 361 e 390.

costringere. Le motivazioni più profonde le tiene fuori dalla discussione, ripetutamente, in considerazione degli interlocutori che, come dice apertamente, non sarebbero in grado di seguirlo»¹⁶⁶. La *Repubblica* è quindi costruita su un principio unitario che ingloba tre momenti¹⁶⁷: il 'non lasciare andar via' (μὴ ἀφεῖναι) il filosofo, il 'portare soccorso' (βοηθεῖν) al discorso ed il 'lasciamo stare per ora' (ἐάσομεν τὸ νῦν εἶναι), che coincide con la capacità del filosofo di tacere quando è opportuno (il σιγᾶν del *Fedro*).

Un'importanza particolare assumono i libri centrali, VI e VII, che hanno per oggetto principale il Bene come fondamento dello Stato ideale, e, all'interno di questi, il passo 503E-535A, dove il nuovo paradigma rintraccia allusioni all'essenza del Bene come Uno e al piano degli intermedi, e indizi che portano a considerare la struttura bipolare e la teoria delle idee-numeri come presupposti teoretici fondamentali.

Il passo comincia¹⁶⁸ con l'affermazione socratica della necessità che i filosofi, futuri reggitori dello Stato ideale, percorrano la via di apprendimento più lunga e faticosa, poiché questa li porterà al raggiungimento della conoscenza massima (μέγιστον μάθημα), che coincide con la conoscenza dell'idea del Bene (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, che qui sta per essenza del Bene). A questo livello è possibile individuare due tipi di richiami al non scritto¹⁶⁹: la comparsa dei concetti di esattezza (ἀκριβεία) e di misura (μέτρον, μετρώως), che rinvia alla definizione dell'Uno-Bene come misura perfettissima, e il fatto che Socrate si rivolge all'interlocutore dicendogli che, anche se ora non sembra ricordarsene, ha già sentito dire non poche volte (οὐκ ὀλίγakis ἀκήκοας) e anzi molte volte (πολλάκις ἀκήκοας) che la conoscenza massima è quella del Bene; ma negli altri dialoghi ciò non è stato mai tematizzato, per cui il riferimento è all'oralità, come del resto evidenza l'uso di ἀκούω.

Dopo aver sottolineato l'importanza della conoscenza del

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 415.

¹⁶⁷ Cfr. *ibid.*

¹⁶⁸ Cfr. *Repubblica* VI 503E-505B. Si utilizza la traduzione di R. Radice, in Platone, *Tutti gli scritti*, cit., pp. 1230-56.

¹⁶⁹ Cfr. NIP, pp. 223-5.

Bene, Socrate viene sollecitato¹⁷⁰ a non andarsene senza aver spiegato fino in fondo che cosa è il Bene. Ma Socrate non accetta, adducendo queste motivazioni: teme di non esserne capace, ha paura di suscitare derisione se si spingesse troppo oltre (προθυμούμενος δὲ ἀσχημονῶν γέλοτα ὀφλήσω) e comunque non intende esporre la sua attuale opinione perché questo va oltre lo scopo del presente tentativo (πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὀρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοί). Qui c'è probabilmente un riferimento a quanto accadde durante la conferenza pubblica *Sul Bene*, circostanza in cui Platone venne effettivamente schernito per essersi spinto troppo oltre, rivelando l'essenza del Bene¹⁷¹, e c'è la rinuncia, accanto al timore di non essere in grado di affrontare una questione tanto importante, alla definizione del Bene in questo contesto, definizione che viene rinviata ad un'altra volta (εἰς αὔθις). Tuttavia il filosofo non può sottrarsi completamente dal definire in qualche modo il Bene, che è il fondamento dello Stato ideale qui a tema, per cui ne parla, ma metaforicamente, presentando il figlio (ἔκγονος) al posto del padre e il frutto o gli interessi (τόκος) al posto del saldo dell'intero debito; così, «Platone presenta il proprio capolavoro solo come un 'interesse' e come un 'frutto' di qualcosa che non affida allo scritto, e che quindi sta oltre lo scritto»¹⁷². La stessa esposizione si presenta come un «μυθολογεῖν», un «narrare per immagini»¹⁷³ che propone non la verità ma rappresentazioni analogiche di essa ed infatti il discorso prosegue con le tre similitudini del sole, della linea e della caverna.

La prima similitudine è quella del sole¹⁷⁴: come il sole rende possibile il vedere e l'essere visto, così il Bene permette il pensare e l'essere pensato (l'intelletto e gli intellegibili). L'espressione «con un vincolo di maggior valore» (τιμιωτέρω ζυγῷ), riferita al vedente e al veduto, collegati per mezzo della luce solare, e quindi, analogicamente, anche al corrispettivo intellegibile e al Bene, richiama le «cose di maggior valore» (τὰ τιμιώτερα) nomi-

¹⁷⁰ Cfr. *Rep.* VI 506D-507B.

¹⁷¹ Cfr. NIP, p. 320.

¹⁷² *Ibid.*, p. 322.

¹⁷³ Questo aspetto è evidenziato da Reale in *L'henologia' nella 'Repubblica' di Platone*, cit., pp. 121-6.

¹⁷⁴ Cfr. *Rep.* VI 507C-509C.

nate nel *Fedro*, oggetto delle dottrine non scritte¹⁷⁵. L'analogia viene poi specificata su due livelli: *a*) come il sole è causa della visibilità, così l'idea del Bene (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) è causa della verità delle cose conosciute e della loro conoscibilità; in quanto tale, poi, è essa stessa conoscibile (così come il sole è visibile) ma, rispetto a verità e conoscenza, rimane un qualcosa di distinto (ἄλλο), di più bello (κάλλιον) e di maggiore (μειζόνως); *b*) come il sole è causa di generazione senza essere esso stesso generazione, così il Bene è causa dell'essere e dell'essenza (εἶναι καὶ οὐσία) senza essere esso stesso un ente e questo perché si colloca «al di sopra dell'essere» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), «superandolo in dignità e potenza» (προεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). Il Bene, caratterizzato come causa gnoseologica e metafisica del reale, occupa dunque una posizione metaontica, per cui non può trattarsi del bene come idea, dato che le idee per Platone costituiscono l'essere in senso proprio, ma si tratta del Bene come Uno che, in quanto 'principio' dell'essere, è ad esso metafisicamente 'anteriore' e, poiché lo fonda, è sicuramente ad esso 'superiore' in dignità e potenza¹⁷⁶. Una conferma velata viene dalla successiva esclamazione di Glaucone: «...Apollo!... Che divina superiorità!» (... Ἄπολλον... δαίμονιας ὑπερβολῆς), dove Apollo, che in nessun altro passo platonico compare al vocativo¹⁷⁷, può essere pitagoricamente inteso come ἄ-πολλόν, 'non-molti' e quindi 'uno', mentre l'espressione «Che divina superiorità!» richiama la precedente caratterizzazione del Bene come «superiore in dignità e potenza»; e Socrate, quasi a voler confermare la verità dell'esclamazione di Glaucone, afferma di essere stato costretto ad esporre (λέγειν) il proprio parere (τὰ ἐμοῖ δοκοῦντα) sul Bene, cosa che in precedenza aveva negato di voler fare. Ma il parere di Socrate può risultare chiaro solo a chi ne ha già sentito parlare molte volte, dato che nelle righe successive egli dice di aver tralasciato molte cose (συχνά γε ἀπολείπω) nella sua esposizione e ribadisce che continuerà ad ometterne molte (πολύ), comunque non quelle che ritiene possibile esporre in

¹⁷⁵ Cfr. NIP, p. 338.

¹⁷⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 342-4 e PFM, pp. 192-3.

¹⁷⁷ Cfr. Reale, *L'Henologia*, cit., pp. 136-50.

questa circostanza (ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατόν, ἐκὼν οὐκ ἀπολείψω). Oltre a questi riferimenti all'Uno, nella similitudine del sole sono presenti anche alcuni riferimenti alla Diade, che compare come notte che si oppone al giorno o tenebra che si oppone alla luce¹⁷⁸ e come sostrato della generazione, della crescita e del nutrimento (la terra)¹⁷⁹.

Segue la similitudine della linea¹⁸⁰: la linea rappresenta il quadro generale dei tipi di conoscenza umana, raccolti nei due grandi generi di δόξα e ἐπιστήμη, in cui ad ogni tipo di conoscenza corrisponde un certo ambito oggettuale e un determinato grado di verità. Se si prende una linea, dice Socrate, e la si divide in due parti di diversa ampiezza, l'una corrispondente alla conoscenza sensibile, l'altra a quella intellegibile, e poi si dividono anche queste in due con la stessa proporzione, si ottengono quattro livelli di conoscenza: 1) εἰκασία (congettura): riguarda ombre, riflessi e fenomeni affini (le immagini dei sensibili); 2) πίστις (credenza): riguarda animali, vegetali ed oggetti (gli enti sensibili); 3) διάνοια (conoscenza discorsiva): riguarda pari e dispari, figure, angoli ed elementi affini (gli enti matematici); 4) νόησις (intellegibilità): riguarda le idee e il principio di tutto (τοῦ παντὸς ἀρχή). Nel dialogo vengono approfondite soltanto le relazioni fra *dianoia* e *noesis* e fra le discipline corrispondenti, cioè matematica e dialettica. La matematica è presentata come uno dei segmenti della parte intellegibile (νοητόν) della linea e quindi è essa stessa intellegibile; rimane però legata anche al sensibile in quanto si serve dei sensibili come «immagini» (εἰκότα), cioè «utilizza modelli visibili» (ὄρωμένοι εἶδη) per costruire le proprie dimostrazioni; si può quindi dire che la matematica si colloca a metà strada fra il piano intellegibile e quello sensibile e che i suoi oggetti sono degli intermedi, cioè gli intermedi che compaiono nelle dottrine non scritte¹⁸¹, come qui suggerisce lo stesso Platone: «...mi pare che la condizione propria dei geometri e quella di coloro che sono simili ai geometri

¹⁷⁸ Cfr. NIP, p. 345.

¹⁷⁹ Cfr. PFM, p. 197.

¹⁸⁰ Cfr. *Rep.* VI 509D-511E.

¹⁸¹ Su questo aspetto si veda M. Marcellino, *I μεταξύ nella 'Repubblica': loro significato e loro funzione*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica» 1992, pp. 410-57.

tu la chiami *dianoia* e non intelligenza, come se la *dianoia* fosse un alcunché di intermedio (μεταξύ) fra l'opinione e l'intelligenza». A differenza della matematica, che trasforma i propri postulati (ὑποθέσεις) in principi ed utilizza modelli di oggetti sensibili, la dialettica, scienza noetica, parte dai postulati e risale ai principi, lavorando sempre e solo su oggetti intellegibili. Il ragionamento dialettico opera, secondo Platone, «...procedendo dai postulati per quello che essi sono, ossia dei punti di appoggio e di partenza, per arrivare a ciò che non è più solo un postulato, al principio di tutto (ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴωv). Raggiunto questo ed attenendosi a ciò che ad esso consegue (τῶν ἐκείνης ἐχομένων), il ragionamento procede verso il termine...». Come commenta Krämer, «la 'similitudine della linea' ha a che fare con una fondazione ultimativa degli assiomi e dei concetti basilari della matematica mediante la loro riduzione al bene come a fondamento (ἀρχή) che 'non è più solo postulato' (ἀνυπόθετος), così come con la loro conseguente derivazione dal principio, l'una e l'altra perseguite mediante il metodo dialettico. Nello stesso tempo vengono assunte anche entità supreme (τὰ ἐκείνης ἐχόμενα...), le quali nell'ascesa dialettica svolgono manifestamente un ruolo di mediazione fra gli enti matematici e le loro Idee ed il principio supremo. Non si va errati se si riconoscono qui le Metaidee...»¹⁸².

Alla similitudine della linea segue il mito della caverna¹⁸³.

¹⁸² PFM, pp. 193-4; cfr. DNSP, p. 100.

¹⁸³ Cfr. *Rep.* VII 514A-521B. Gli oggetti del noto racconto, che riproducono metaforicamente i piani ontologici della realtà e il piano dei principi, possono essere così schematizzati:

IMMAGINE:	REALTÀ SIMBOLEGGIATA:	GRADO DI CONOSCENZA:	GENERE CONOSCITIVO:
ombre della caverna artefatti	immagini dei sensibili cose sensibili	εἰκασία πίστις	} δόξα
ombre dirette e riflessi nell'acqua	enti intermedi	διάνοια	
cose reali stelle luna sole	idee metaidee Diade indefinita Uno	} νόησις	} ἐπιστήμη

Qui il sole, ancora una volta, rappresenta l'idea (l'essenza) del Bene (l'Uno), che si raggiunge con fatica ma che, una volta conosciuta, si evidenzia subito come causa universale (e quindi principio) dell'essere, della verità e del bene. Ma poter cogliere il Bene in sé significa essere in grado di abbandonare le realtà sensibili, rivolgendosi fuori della caverna (περιαγωγή), verso il mondo intellegibile, e questo è possibile solo al filosofo-dialettico; ecco perché, per Platone, i filosofi sono i più adatti a governare: avendo contemplato l'idea del Bene, sono in grado di gestire il potere politico in modo retto e senza guardare ai propri interessi particolari («potrai avere uno Stato ben governato solo se riuscirai a trovare, per chi vorrà governarlo, un modo di vivere migliore del potere stesso») e cercheranno di uniformare la realtà politica al principio di tutto e quindi all'unità e alla misura. Su questo punto è molto chiaro Reale: «prendiamo in considerazione quanto Aristotele e tutte le fonti antiche ci dicono sull'essenza del Bene e del Male (Bene = Uno; Male = Molti), applichiamolo alla costruzione dello Stato e domandiamoci: in questa ottica 'henologica' quale è lo Stato perfetto e quale quello antitetico?»¹⁸⁴; è ovvio, continua lo studioso, che lo Stato perfetto è quello che realizza l'unità, mentre quello opposto è quello che realizza la molteplicità e il disordine, come suggerisce lo stesso Platone: «e potremo avere un male maggiore (μείθρον κακόν) nella Città di quello che la divide (διασπᾶ), e che invece di una ne fa molte (ποιῆ πολλὰς ἀντὶ μίας)? Un Bene maggiore (μείθρον ἀγαθόν) di quello che leghi insieme e ne faccia una (συνδῆ τε καὶ ποιῆ μίαν)?» (*Rep.* IV, 462A-B, trad. Reale). Qui il richiamo alla bipolarità si fa addirittura esplicito.

L'indagine prosegue¹⁸⁵ con il tentativo di riconoscere la disciplina in grado di trascinare l'anima dal divenire all'essere. Alla fine si opta per l'aritmetica, che fornisce strumenti utili anche ad altre scienze. Come si desume dal testo, l'aritmetica non va intesa come disciplina pratica riguardante gli oggetti della sensazione, perché la sensazione non è predisposta a cogliere gli opposti e quindi non pone problemi alla ragione (vedendo un dito, non si è portati ad indagarne l'essenza, perché non esiste qualcosa come un non-dito che stimoli la mente ad indagare);

¹⁸⁴ *L'henologia*, cit., pp. 130-1.

¹⁸⁵ Cfr. *Rep.* VII 521C-531C.

ma non va neppure intesa come scienza noetica: infatti, essa suscita domande del tipo «che cos'è mai l'uno in sé?» (τί ποτέ ἐστὶν αὐτὸ τὸ ἓν), ma non è in grado di rispondere, poiché non riesce di per se stessa a cogliere l'essenza delle cose. L'aritmetica, in quanto sa cogliere uno stesso oggetto insieme come uno (ὡς ἓν) e come infinitamente molteplice (ὡς ἄπειρα τὸ πλῆθος), è in grado di stimolare la mente a ricercarne l'essenza, ma si limita a questa funzione; è poi il *nous* a spingersi oltre, fino alla scoperta del che cos'è e, alla fine, del che cos'è l'Uno. Una funzione analoga a quella dell'aritmetica svolgono le altre scienze che hanno per oggetto gli intermedi e cioè la geometria, la stereometria, l'astronomia pura e l'armonia.

Tutte queste discipline non sono altro che preparatorie a quella che è la sola scienza in grado di cogliere l'essenza del Bene (ὁ ἐστὶν ἀγαθόν): la dialettica¹⁸⁶. Soltanto la dialettica, infatti, è capace di cogliere le essenze delle cose, cioè le idee, e di andare oltre le idee «...togliendo le ipotesi fino a raggiungere il principio in quanto tale...», cioè fino alla determinazione dell'essenza del Bene; scrive infatti Platone poco più sotto: «chi non è capace di definire (διορίσασθαι) razionalmente l'idea del Bene, astraendola (ἀφελών) da ogni altra... non lo chiameresti ignorante del Bene in sé (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) e di ogni cosa buona?». Qui vengono sollevate due questioni di fondo¹⁸⁷, che non trovano soluzione nel seguito del testo: *a*) come va intesa l'astrazione che permette di cogliere l'idea del Bene e *b*) qual è l'essenza del Bene. Con l'aiuto della tradizione indiretta si comprende che il passaggio dialettico dalle idee all'Uno-Bene avviene per astrazione dalle idee più generali (le metaidee), cioè attraverso un atto sinottico-generalizzante sul tipo della riduzione categoriale¹⁸⁸; infatti, scrive Platone, «...chi sa vedere l'insieme (ὁ συνοπτικός) è dialettico, chi no, no». Questo tuttavia non esclude che l'Uno-Bene possa essere colto anche per via analitica, cioè «...come astrazione da tutte le singole 'monadi' e 'misure', e come puro coglimento della monade originaria... e della misura

¹⁸⁶ Cfr. *ibid.*, 531D-535A.

¹⁸⁷ Cfr. H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di 'Repubblica' VII*, 534B3-D2, introduzione di G. Reale, Milano 1989, p. 40 e ss.

¹⁸⁸ Cfr. *ibid.*, p. 43.

fondamentale...»¹⁸⁹. Infine, bisogna dire che, anche se non è possibile definire l'Uno-Bene dall'alto, poiché si tratta di un principio anipotetico, è però possibile una sua definizione dal basso in rapporto ai suoi derivati, come misura perfettissima della prima molteplicità dei numeri ideali e, quindi, di tutto il resto¹⁹⁰.

La *Repubblica*, dunque (insieme ai dialoghi dialettici), è lo scritto che più di ogni altro si avvicina agli ἄγραφα δόγματα. È quasi come se Platone non avesse potuto fare a meno – così come forse non aveva potuto fare a meno di divulgare le proprie teorie politiche in quella conferenza pubblica *Sul Bene*, con un risultato tanto amaro – di 'scrivere qualcosa' delle proprie dottrine orali, per poter in qualche modo giustificare, in questo dialogo, il suo progetto politico. Ma questo 'qualcosa' risulta comprensibile solo a chi 'ne ha già sentito parlare molte volte' e quindi, per noi, almeno in parte, attraverso la tradizione indiretta¹⁹¹.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹⁹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 56-62.

¹⁹¹ Molti contributi di autori vari sulla problematica delle dottrine non scritte compaiono nella rivista «Méthexis» 1993. Indicazioni bibliografiche sulle dottrine non scritte si trovano nella *Bibliographie Platonicienne 1992-1994 e 1994-1996*, curata da Luc Brisson in collaborazione con Frédéric Plin per il CNRS francese e consultabile sul sito internet <http://callimac.vjf.inserm.fr/Bibl-Plat/BPFrontFrench.html>. La rivista «Lustrum» ha pubblicato bibliografie platoniche nelle annate 1959, 1960, 1977, 1984 e 1992.