

La problematica del moto e della quiete secondo Platone

Tesi di Studentato di fr. Tomas Tyn O.P. Walberberg A.A.1971/72

Testo in greco di S. Atanasio,
Orazione sul Verbo Incarnato, 8;
MPG, 25, col. 110 C-D

“(.... L’incorporeo, incorruttibile e immateriale Logos di Dio, onnipotente creatore di ogni cosa, prepara per sé un tempio corporeo nel grembo della Vergine, se ne appropria come strumento, si rende in esso riconoscibile e lo inabita. E fu così che assunse un corpo, uguale al nostro, lo consegnò alla morte, al posto di tutti, giacché tutti soggiacevano al potere della morte, e lo offrì al Padre. E ciò fece per amore verso gli uomini, affinché tutti muoiano in lui, vanificando in tal modo la legge che rende corruttibili gli esseri umani. Giacché il potere della morte si era consumato nel corpo del Signore e non poteva più intaccare i corpi degli uomini che erano affini. Volle inoltre risollevarli gli uomini, che erano ridivenuti corruttibili, allo stato di incorruttibilità e ridestarli così dalla morte a nuova vita. Ciò lo ottenne appropriandosi del corpo e risuscitandolo, così che in loro la morte venne annientata come una stoppia nel fuoco.

Ebda, traduzione: BKV 31, Ath.II, S.612

0. Introduzione

0.1 Introductio generalis

Il compito di un’introduzione generale è quello di definire e attualizzare il problema nel modo più chiaro possibile, e quindi richiamare la genesi dell’intera problematica e la sua contestualizzazione all’interno di una specifica formulazione filosofica, come pure esplicitarne la sua rilevanza. La tematica di questo lavoro si limita, come già il titolo lascia intendere, alla figura di Platone. La scelta non è casuale, giacché nel contesto della questione che riguarda il moto e la quiete, questa problematica è solo una variazione dell’intera formulazione in Platone. In effetti, in quasi tutti i dialoghi platonici vediamo riapparire questo tema. Questo accade, è vero, in un’ottica diversa dalla specifica questione posta da ogni singolo dialogo, e tuttavia senza che mai si perda il nesso, la conformità dei vari temi trattati nelle diverse opere platoniche. Naturalmente si tratta di un nesso e nulla più, e questo include necessariamente anche una certa difformità. Questa coesistenza dei due elementi, simile e dissimile, nella problematica del moto e della quiete nei vari scritti di

Platone si potrebbe adeguatamente intendere quale espressione di una voluta generalità della formulazione platonica, poiché nella generalità abbiamo sia un momento della molteplicità (cioè del dissimile, del particolare) che un momento essenziale dell'unità (cioè del simile, di ciò che è generale). Perché, poi, la tematica della cinèsi e della stasi nel pensiero platonico assuma essenzialmente il carattere della generalità è una domanda reale che esige una risposta. Una spiegazione più dettagliata di questo fenomeno si deduce da un'analisi più approfondita del contesto storico in cui è sorto il pensiero socratico-platonico.

Dal momento che questo pensiero ha le sue radici nel presocratismo, che rappresenta anche l'inizio della filosofia, una spiegazione plausibile dell'universalità del problema su moto e quiete in Platone può essere trovata solo indagando quel particolare contesto storico, che ha visto sorgere la filosofia nella sua forma di pensiero associato al logos. Una simile analisi è, ovviamente, oggetto di uno studio più dettagliato di quanto possa essere fatto entro i limiti di una introduzione generale. E' però necessario accennare al fatto che la filosofia è stata generata dalla crisi del mito. Il mito stesso era un tentativo di interpretare il mondo in una forma primitiva e antropomorfa. E tuttavia, tra la spiegazione e ciò che viene spiegato, tra il modello teorico e interpretativo e la realtà vivente, esiste un divario incolmabile, di cui l'osservatore diviene consapevole sulla base di una lunga osservazione dei fenomeni intramondani e di un determinato modello esplicativo. Lo stesso può essere detto per il mito. La crisi del mito nasceva dalla consapevolezza dell'inadeguatezza della forma interpretativa del mito, unita al desiderio di superare quell'inadeguatezza. Accanto alla comprensione di un carente modello interpretativo, si ergeva in modo categorico il postulato di spiegare il cosmo. La crisi significava letteralmente la condanna di un giudizio e nel contempo esigeva un nuovo giudizio. Ciò che, infine, incrinò il mito fu la consapevolezza che una spiegazione, per essere tale, deve muovere da qualcosa di unitario e possibilmente di semplice. Non essendo questa esigenza pienamente realizzata nel mito, si giunse ad una critica del pensiero mitico, e la conseguenza fu una *skepsis*, nel senso della ricerca, e questo tentativo di spiegare il molteplice, a partire da un principio, altro non è che la filosofia. E' in un certo senso la risposta ad un postulato, e la sua struttura interna è in tal modo essenzialmente quella del "dovere", in quanto tensione tra i due poli del reale e dell'ideale, della molteplicità, che è data, e dell'unità che è ancora da creare, che è in definitiva ciò che caratterizza il pensiero greco e, in generale, quello occidentale.

E' sullo sfondo di questa problematica dell'unità e della molteplicità che va vista la questione riguardante la quiete e il moto, che ne costituisce una variazione, giacché la *conditio necessaria et sufficiens* del cambiamento è la molteplicità, e quella della quiete è l'unità. La generalità della prima formulazione si spiega così con la generalità dell'altra, di cui è il correlato. In tal senso si può dire che "L'opposizione tra ciò che rimane uguale a se stesso e il perenne mutamento (é) ... realmente un problema; anzi, si può dire quasi che è il problema di tutti i problemi della dialettica platonica"¹. Si potrebbe persino formulare la tesi in senso ancor più generale, e arrivare a dire che ci troviamo di fronte al problema del pensiero occidentale sul logos.

Come già si è detto, si tratta di un problema che emerge di continuo nelle opere di Platone. E' però vero che la risposta a questo problema non viene data sempre allo stesso modo. Per la moderna critica testuale è una verità lapalissiana, che nei dialoghi di questo pensatore si può constatare uno sviluppo cronologico, che accompagna con un percorso parallelo uno sviluppo didattico. La domanda, se Platone sia giunto a sempre nuove posizioni a motivo delle discussioni che venivano condotte spontaneamente nell'Accademia, oppure se fin dall'inizio egli abbia pensato ad un piano secondo uno schema didattico, per cui nelle opere della maturità propone delle tesi che hanno un carattere evidentemente antitetico rispetto agli scritti dei primi anni, questa domanda è estremamente difficile, e con ogni probabilità non può trovare alcuna risposta – soprattutto per la

¹ Paul Natorp, *La teoria delle idee in Platone*, Lipsia 1921², pp. 382-383.

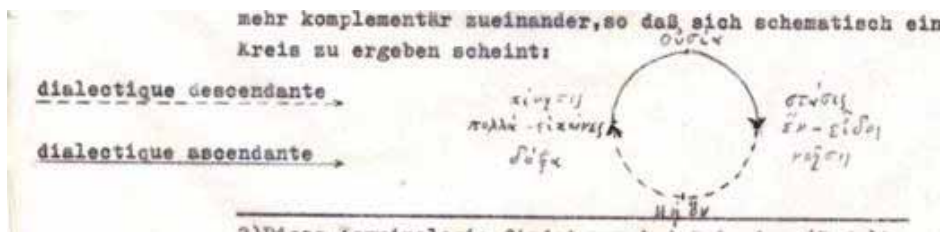
Die Problematik von Bewegung und Ruhe bei Plato. (In tedesco)

Tesi di Baccellierato di Tomas Tyn presso lo Studio Domenicano di Walberberg, 1972

carezza in merito all'insegnamento esoterico di Platone – se non valicando i limiti di ciò che è ipotizzabile. Tutt'al più possiamo essere indotti a ritenere che lo sviluppo didattico in Platone avesse una sua base metodologica, specie se si considera la sua predilezione per la formulazione schematica e tipica, che tuttavia non esclude, bensì include la spontaneità di nuove formulazioni.

In ogni caso si è colpiti dal carattere antitetico-dialettico delle due fasi del pensiero platonico, tanto che si è inclini a ritenere possibile una loro correlazione. La prima fase, che può essere unicamente definita dai primi dialoghi fino al *Parmenide*, viene indicata con il termine di “dialettica ascendente” (*la dialectique ascendante*), mentre la seconda fase, che emerge più chiaramente nei dialoghi *Parmenide*, *Sofista*, *Politico* e *Filebo* (sebbene il dialogo *Parmenide*, che termina in modo infruttuoso, può essere considerato un momento di transizione tra le due fasi) è nominata la “dialettica discendente” (*la dialectique descendante*)².

Questi termini appaiono un po' singolari, soprattutto per il concetto spaziale che ne sta alla base. Se però ‘sopra’ (a-scendente) e ‘sotto’ (di-scendente) vengono interpretati per analogia in senso assiologico, in questa terminologia si può cogliere un senso più profondo. La dialettica ascendente sarebbe allora interna alla problematica dell'uno e del molteplice, che – come già abbiamo potuto rilevare – assumono nel Platonismo un'illimitata universalità, la via dialettica che va dalla molteplicità delle rappresentazioni, corrispondente come grado della conoscenza all'opinione (*doxa*), fino all'unità eidetica, a cui viene poi subordinata la scienza, nel senso della (*noesis*). Il movimento discendente procede, al contrario, dalle idee come premessa, per poter spiegare, a partire da esse, la varietà delle manifestazioni sensoriali (*aisthetà*). Entrambi i movimenti sono così, in certo qual modo, opposti, e si basano su un'inversione delle ipotesi iniziali. E tuttavia non si escludono assolutamente, bensì mostrano la loro reciproca complementarità, tanto che schematicamente ne potrebbe risultare un circolo:



Questa correlazione dei due movimenti porta inevitabilmente a concludere che Platone, forse intenzionalmente, sceglie ogni volta un metodo diverso, e lo fa in entrambi i casi per sottoporre a verifica la sua teoria delle idee. Ed è in questo modo che deve essere interpretato anche il suo approccio del *Sofista*, che risulta apparentemente critico verso la teoria delle idee in quanto tale. Non è sua intenzione, effettivamente, confutare questa teoria, ma semmai arricchirla e rafforzarla con nuove prospettive, trattandola secondo uno schema antitetico (inversione delle ipotesi iniziali) per renderla più esplicita. Questo circolo appare legittimo sia per la teoria delle idee in generale, sia in particolare per la problematica della quiete e del moto. Nonostante le diverse prospettive con cui è trattata la questione, tale formulazione è coerente con il modello complessivo del pensiero di Platone, al quale è inerente la teoria delle idee, perché i movimenti dialettici che paiono opporsi in realtà si completano a vicenda e formano un tutto sintetico.

Ciò detto, avremmo definito l'estensione e la rilevanza di questa formulazione in Platone. Ci resta tuttavia da tentare di spiegare la sua rilevanza nell'ambito della discussione contemporanea,

² Questa terminologia la troviamo in R. Loriaux, S.J., nella sua opera, *L'Être et la forme selon Platon*, Bruges 1955.

tanto in filosofia quanto in teologia. Oggigiorno, accanto all'esigenza, espressa frequentemente, di uno studio accurato delle fonti, incontriamo anche la rimostranza, formulata con non minore forza, secondo cui la filosofia antica sarebbe "passée" e non avrebbe più niente da dire all'"uomo moderno". Entrambe le opinioni vengono ritenute decisamente "up to date" e attuali, sebbene in realtà si contraddicano. Una spiegazione plausibile di tale coesistenza di queste pretese contraddittorie è comunque possibile.

Si richiede da un lato lo studio della filosofia antica, quale ricerca storica delle fonti, ma dall'altro questo stesso studio verrebbe visto come una "fuga" dal nostro tempo, se si tentasse davvero di fare filosofia secondo il modello platonico o aristotelico. Queste proteste contro la "metafisica" di tipo classico si rifanno in realtà ad uno schema che è condizionato da un pensiero storico deterministico, il quale non sa riconoscere gli aspetti di eternità e di universalità che sono presenti nel patrimonio ideologico dell'uomo, ma ne circoscrive gli effetti soltanto ad una limitata, (non ben determinabile) epoca storica.

E' assai chiaro che chi volesse restaurare una filosofia che fosse del tutto consona con quella di Platone (nel senso di una rigorosa identità), non lo potrebbe fare, giacché, secondo il *dictum* romano "dum duo faciunt eadem, tamen non sunt eadem". D'altro canto, però, il determinismo storico è insostenibile, poiché sa opporre un solo argomento a propria difesa, vale a dire che si pensa in un altro modo perché si vive in un'altra epoca. Ci sono tuttavia due sole possibilità: la prima è che si parli di un'alterità in sé, e in tal caso la seconda premessa, che dice che in altri tempi si pensa in altro modo è insostenibile, perché in caso contrario la storia in quanto scienza sarebbe impossibile. Se invece "altro" è soltanto 'secundum quid', riconducibile alla diversità temporale, allora ne risulta un'evidente tautologia, che dice che si vive in un altro tempo e da questa prospettiva dell'alterità cronologica si pensa pure in altro modo. E poiché il pensare presuppone il vivere, questa constatazione altro non dice se non che viviamo in un altro tempo, perché in effetti è vero. E così questa argomentazione è o insostenibile sul piano del contenuto, o non persuasiva sul piano formale.

L'aporia dell'impossibilità di una totale identificazione con la tradizione e, nel contempo, la necessità di identificarsi con essa, viene risolta a dire il vero proprio da Platone in un modo soddisfacente. La questione della tradizione e dell'identificazione con essa va ricondotta a quella del rapporto tra ciò che è universale e ciò che è particolare, e questa a sua volta ci riporta al problema dell'uno e del molteplice, della quiete e del moto. La sintesi della dialettica ascendente e discendente non è altro che una mediazione dialettica dei due momenti, che non implica un miscuglio indifferenziato e disordinato bensì pensa il movimento dentro l'orizzonte della quiete.

Concretamente, ciò significa in Platone che il pensiero umano, che sussiste essenzialmente come astrazione, può rivendicare un diritto atemporale di verità e di universalità, e in questa visione (in cui, come W. Jäger³ ha potuto ampiamente dimostrare, il pensiero della *Polis* sembra avere svolto un ruolo determinante come idea di comunità umana), in ciò che è comunemente umano, Platone si pone consapevolmente in opposizione ai sofisti, che, proprio per questa ragione, riconosce come suoi avversari (non è qui il caso di discutere se a ragione o a torto). Egli li considera i rappresentanti di un determinismo storico, o più precisamente di un relativismo storico. L'analogia tra la problematica del suo tempo, come Platone stesso la intendeva, e quella dei nostri giorni è addirittura sorprendente, tanto che si è inclini a ritenere possibile l'esistenza di una *philosophia perennis*, oltre che di una sorta di eterna sofistica (nel senso platonico, ossia peggiorativo, del termine).

Lo studio della problematica platonica su quiete e moto, nella sua correlazione con la teoria della conoscenza, è infine non priva di significato anche per la teologia. Il realismo epistemologico, che nella tradizione del pensiero occidentale è chiaramente riconducibile all'eredità socratico-

³ Così nella sua opera *Paideia*. Berlino e Lipsia 1934, Vol. II, cap.8, *Socrate (passim)*.

platonica, è possibile soltanto all'interno di una certa ontologia, e una simile base metafisica, capace di fondare una epistemologia realistica, è sicuramente presente in Platone, in quanto egli spiega il fenomeno del movimento con persistenti principi eidetici, al contrario ad esempio di Protagora, in cui l'identificazione della conoscenza con la percezione (sensoriale) non è anch'essa casuale, radicandosi nella sua teoria metafisica dell'universalità del moto nel cosmo.

Nella discussione teologica moderna ritroviamo questa intera problematica, per ciò che concerne la questione delle affermazioni del Magistero ecclesiastico, che ovviamente sono strettamente connesse al tema delle verità di principio.

Così, ad esempio, di recente, soprattutto Hans Küng ha suscitato grande scalpore, avendo egli semplicemente negato che siano possibili verità enunciative, affermando una relativizzazione degli enunciati dogmatici. Küng ha sostenuto la sua tesi con l'argomento della "dinamica di soggetto e oggetto", che egli ritiene di trovare espressa in Hegel, almeno nel senso in cui egli ne parla⁴. Probabilmente non vuole tener conto di quanto Hegel stesso scrive su questo tema. Infatti, seguendo la tradizione greca, in filosofia rivendica l'esatta determinazione (Horos)⁵.

Nel suo rifiuto della verità enunciativa non solo Küng entra in contraddizione con la tradizione della filosofia greca, che si è conservata nel pensiero occidentale fino ad Hegel, ma con le sue tesi si avvicina molto alla stessa sofistica dell'età di Platone. Scrive ad esempio: "Più o meno come i teologi si dividono intorno alla parola 'Dio', lo stesso fanno i filosofi intorno alla parola 'Essere' (1)"⁶, e più avanti⁷: "Anche quando io voglio esprimermi in modo inequivocabile....., il non detto e il non pensato lascia nondimeno spazio ad ogni possibile fraintendimento e incomprensione"(2)⁸. E infine: "Le proposizioni restano assai distanti dalla realtà: e questo è basilare"(3)⁹.

Se si confrontano queste tre tesi con tre equivalenti enunciazioni di un sofista dell'età di Platone, Gorgia di Lentini, si possono evidenziare sorprendenti affinità, che indubbiamente non possono essere casuali. Gorgia di Lentini, nella sua opera dal titolo "Sul non-essere o sulla natura", compone tre capitoli secondo questo ordine: Il primo (afferma) che non c'è niente (1), il secondo (afferma) che se anche ci fosse qualcosa sarebbe comunque incomprensibile all'uomo (2), e il terzo (afferma) che, se anche fosse comprensibile, gli sarebbe impossibile comunicarlo a qualcuno, così da farglielo comprendere (3)"¹⁰.

Proprio contro questo relativismo e soggettivismo sofistico, che Küng eufemisticamente definisce "dinamismo", si volge Platone in quasi tutti i suoi scritti. La base metafisica decisiva per tutti i problemi gnoseologici di questo tipo (ed è assolutamente evidente che non si dà una teoria della conoscenza senza metafisica) è data per l'appunto dalla problematica di moto e di quiete. In Platone, elemento dinamico e elemento statico vanno sempre insieme: "Di tutti i moti, quello che si muove in se stesso e da se stesso è il migliore"¹¹. Cogliamo un'enunciazione non soltanto assiologica, bensì anche profondamente ontologica – compaiono infatti le caratteristiche dello eidetico, di ciò che è concluso in sé, e quindi, in un certo senso, statico. Il livello ontico più elevato all'interno del moto è anche una sorta di cinèsi che riposa in se stessa.

E' pur vero, come è già stato accennato, che questa problematica in Platone ha conosciuto una certa svolta. Nelle sue opere posteriori Platone considera l'essenza della quiete più indipendente

⁴ Küng, Hans: *Unfehlbar?*, Zurigo, Einsiedeln, Colonia 1970, pag. 135.

⁵ Hegel G.W.F.: *Introduzione alla Fenomenologia dello Spirito*, Bamberg e Wuerzburg 1807, pag. 15.

⁶ Küng, H. op.cit., pag. 129

⁷ Ibidem

⁸ Ibidem

⁹ Ibidem

¹⁰ Diels: Frammenti sui Presocratici, Bd II, 82 B 3 (Sext. : Adv. Math. VII, 65 e ss).

¹¹ Tim 89 a.

rispetto al moto, e viceversa, e tuttavia, poiché entrambi i momenti appartengono all'essere che, in quanto *Eidos*, è di natura statica, la correlazione dei due momenti non va persa, e la priorità ontico-esistenziale del momento statico ne viene in tal modo rafforzata. Sebbene dunque quiete e moto divengano antitetici, occorre sempre aver chiaro che l'Essere trascende questa antiteticità e crea un legame essenziale fra le due componenti¹².

La dialettica discendente, che vuole mediare tra il momento cinetico e quello statico, si compie proprio nel divenire consapevole di questa antiteticità inerente ai due momenti, esprimendone lo schema dualistico.

L'antiteticità implica pertanto il fatto che il moto non solo appartiene alla quiete, ma ancor più sussiste accanto ad essa effettivamente "per se stesso", e viene persino concepito come idea. Questo dualismo 'sopra-sotto' diviene allora un dualismo della coesistenza di due idee dal differente contenuto essenziale, e tuttavia uguali nel loro essere idee nell'ambito esistenziale. La quiete, però, appartiene essenzialmente all'*eidos*, e così anche la stasi appartiene in quanto idea alla stessa cinèsi, nonostante la loro radicale differenza di contenuto. In entrambi i casi, sia che si tratti della dialettica ascendente o di quella discendente, Platone non rinuncia al suo assioma, per cui il moto senza quiete solo in se stesso, cioè immanente al sistema, è una impossibilità insostenibile, così come nel sistema aristotelico la materia prima senza l'atto non può essere concepita come esistente.

Come abbiamo ora potuto constatare, questa risposta platonica non è senza significato per l'epistemologia – è una confutazione dell'antica sofistica (così come la vede e la descrive Platone), ed è al contempo la base per una possibile confutazione del relativismo e del soggettivismo dei nostri giorni. In questo contesto andrebbe anche considerata la sua rilevanza per la discussione teologica attuale - il determinismo storico vorrebbe relegare la tradizione socratico-platonica ad un'epoca definitivamente tramontata, cosa vera dal suo punto di vista, altrimenti dovrebbe riconoscere che un platonismo, o aristotelismo, ancora vivo rappresenterebbe per esso ciò che fu 2400 anni fa per la sofistica, ovvero una confutazione, dalla quale non vi sarebbe alcuna via d'uscita.

0.2 Introductio specialis: La problematica della quiete e del moto nella filosofia di Socrate e quella di Platone nel rispettivo contesto storico.

Chi intende occuparsi della filosofia di Platone non può prescindere dalla personalità del suo maestro Socrate. Platone riporta molte delle convinzioni di Socrate in buona parte dei suoi dialoghi (specie nei primi tempi della sua attività compositiva), a tal punto che a volte è alquanto difficile distinguere nettamente l'autentico pensiero socratico da quello platonico. In generale si può affermare che Platone ha ulteriormente sviluppato ciò che è appartenuto a Socrate, uniformando l'intero pensiero socratico in un certo sistema. Si è trattato dunque di uno sviluppo in termini di sistematizzazione e di astrazione (Socrate si occupò fondamentalmente di questioni soprattutto pratiche del quotidiano), nonché di un approfondimento teoretico più esaustivo dell'etica pratica socratica, fornendo così una base epistemologica e metafisico-ontologica.

Per quanto i cardini del pensiero platonico fossero già presenti in Socrate, come ad esempio la teoria delle idee, resta aperta una questione controversa, che può essere a mala pena considerata

¹² Soph. 250 a.

come ipotesi di una possibile soluzione. Secondo alcuni “Socrate... davvero fu colui dal quale sorse Platone, l’ideatore della teoria delle idee... Egli fu in una parola il padre della metafisica occidentale”¹³. Altre interpretazioni si pongono invece in maniera diametralmente opposta – Socrate si sarebbe dedicato solo a problemi meramente etici, e una metafisica si trova veramente solo in Platone. Così ad esempio R.W. Hall contrasta fortemente la tesi di Jäger e Burnet, spingendosi al punto da attribuire a Socrate un’etica soltanto utilitaristica: “...the Socrates and his friends of the early dialogues are, on the whole, proponents of an utilitarian ethic”¹⁴. In ogni caso è chiaro che Socrate fu un pensatore che si occupò prevalentemente dell’umanità nel quotidiano. Per questo fu ad esempio rimproverato dai suoi discepoli di rivolgersi esclusivamente alle persone della sua patria e di non aver mai valicato i confini della sua città. A riguardo Socrate avrebbe dovuto rispondere: “Io sono un uomo amante del sapere e non mi interessano il paesaggio e gli alberi, bensì le persone della città”¹⁵. Il tema dei dialoghi riguardava per lo più i problemi della vita pratica. Socrate aveva uno spirito assai critico – e come una levatrice voleva aiutare i suoi concittadini nella nascita della comprensione, anche se pensare spesso fa male, e fu doloroso anche il processo di questa maieutica socratica. Tutti dovevano sempre ammettere di non conoscere proprio nulla, e che Socrate aveva il vantaggio di sapere proprio questo¹⁶. E dunque non c’è da stupirsi se, con il tempo, egli rappresentò un problema per i suoi avversari, che si ritenevano sapienti, tanto che questi cominciarono a riflettere in che modo potessero liberarsene. Ed è esattamente ciò che ottennero dopo il celebre processo per empietà.

Socrate, e verosimilmente anche il suo discepolo Platone, avevano sempre avuto a che fare con degli antagonisti. La verità storica non coincide sempre con la testimonianza platonica, ma la questione per noi non è tanto di essere informati su ciò che realmente accadde, quanto di sapere come Platone lo valutò e ce lo trasmise. Questi suoi avversari si distinguevano per il fatto che in molti ambiti dello scibile umano erano molto apprezzati, ed anche perché si reputavano *sofòï*, ossia saggi. Questi cosiddetti sofisti erano uomini che avevano sviluppato una tecnica per la quale potevano sostenere una tesi e al contempo il contrario di quella stessa tesi, tecnica chiamata eristica. Certo non si trattava di un semplice gioco, ma aveva implicazioni etiche e giuridiche non prevedibili: potevano ad esempio persuadere senza alcuna difficoltà un tribunale dell’innocenza di un colpevole o, al contrario, del fatto che un innocente poteva, in fondo, essere ritenuto colpevole. Perciò anche i sofisti si interessavano di retorica, da loro interpretata come un’arte della persuasione, in grado di condizionare a tal punto la soggettività di chi ascoltava, da non consentirgli di riconoscere i fatti quali erano in realtà.

Ovviamente ciascuno si sforzava di fare propria quest’arte universale, tanto che la sofistica finì per diventare una moda. Contro questo atteggiamento, che finiva per relativizzare ogni cosa, Socrate alzò la propria voce, e sebbene anch’egli facesse riferimento a questo metodo sofistico (tanto che Aristofane lo identificò come un esponente della sofistica), ammonì i suoi concittadini invitandoli a riflettere e, con una logica dialettica indulgente, li condusse ad una cognizione della validità universale delle norme etiche. E’ in questo contesto storico che vanno valutati Socrate e il suo discepolo Platone, e pertanto appare utile tentare di definire in poche parole i tratti peculiari del sofista, non tanto, si badi, nella sua oggettività storica, quanto (ed è ciò che ci interessa nell’ambito del nostro tema) riguardo a come lo ha valutato Platone.

Il sofista viene descritto in modo molto efficace nel dialogo che porta lo stesso nome. Il problema è definirlo in modo preciso con l’ausilio del metodo dialettico. In questo contesto, è lo

¹³ Jäger, W. *Paideia*, Berlin- Leipzig, 1934, Bd. II, pag. 73.

¹⁴ R.H. Hall, *Plato and the individual*, The Hague 1963, pg. 56.

¹⁵ *Phaedr.* 230 d 4f.

¹⁶ Cfr. *Apol.* 23 b.

straniero proveniente da Elea a condurre la conversazione, a parlare emblematicamente di “un cacciatore di giovani e ricchi, assoldato dietro un compenso”¹⁷. In tal modo, asserisce lo straniero, il sofista si mostra per quello che è, sebbene in altre circostanze sia stato abile a defilarsi e a nascondersi. Egli vende il suo sapere – questo è il primo rimprovero, chiaro, anche se non esplicito, che Platone muove a colui che commercia con la saggezza. I beni spirituali non sono, per l'autentico filosofo, merce che si possa vendere.

Già da qui si può vedere che il sofista, così come lo vede Platone, considera il proprio sapere come un'entità solida, che si può scambiare con qualcosa di materiale. E inoltre rivolge il suo sapere particolarmente a persone giovani e ricche (mentre il tipo socratico del pensatore ha un messaggio che è per tutti i cittadini, senza alcuna discriminazione in merito all'età o alla ricchezza). Per lui la questione è come impressionare i giovani, come operare secondo una formula “moderna”. E questo gli è reso facile anche perché dei giovani, senza alcuna esperienza filosofica, erano ben disposti ad apprendere questa tecnica universale con la minor fatica. Ovviamente ciò andava parallelamente con la tendenza al lassismo etico – non si voleva essere legati moralmente, ancor meno dalle leggi della polis; si voleva, al contrario, fare ciò che si voleva, e la preconditione era che ci si potesse efficacemente difendere, anche quando si era nel torto, davanti alla giustizia, o in qualsivoglia circostanza. E quindi i sofisti giunsero proprio al momento giusto e ottennero in talune città della Grecia un enorme consenso. La prima caratteristica di questi venditori di saggezza era dunque la vendibilità della loro arte e il loro adattarsi alla moda (oggi si direbbe eufemisticamente “alle esigenze del nostro tempo”). Un altro tratto distingue il sofista: è un anticonformista, che per protesta contro l'ordine della polis (si potrebbe quasi dire “contro l'ordine borghese”) ha lasciato la sua città, per spostarsi da una città all'altra, e ovunque si è sentito a casa. Nei singoli posti in cui è giunto ha acquisito dei discepoli, ha tenuto delle lezioni pubbliche, per le quali si è fatto pagare lautamente, e poi ha proseguito il suo cammino: “La natura del sofista, che passa da una città all'altra, e in nessun luogo ha una propria dimora”¹⁸.

Il modo in cui vive il sofista ha dunque marcati tratti cinici, eccezion fatta per la sunnominata brama di denaro (i cinici, infatti, disprezzavano i beni terreni). Platone, nei riguardi di coloro che si muovevano seguendo la moda da un luogo all'altro, si comporta in modo radicalmente “conservatore”, dal momento che egli al contrario attribuisce grande valore alla comunità della polis e alle sue leggi, e accusa i sofisti di tradimento verso i loro concittadini. Essi sono in verità abili, ma nulla hanno da dire agli uomini, sia politici che filosofi, i quali in guerra e in qualsivoglia impresa si attivano con parole e fatti per il bene della polis. Essi, al contrario, allentano i legami della comunità della polis, fino a spezzare arbitrariamente il legame (*peras*), che tiene insieme i cittadini, con il loro relativizzare i costumi della città che è la loro patria. L'uomo filosofico è, quindi, a differenza dei sofisti, un buon cittadino della sua polis e, in guerra come in pace, si sforza di fare del proprio meglio per il bene dell'intera comunità. E lo dimostra nei fatti, mentre i sofisti parlano molto, e tuttavia le loro azioni non sono per nulla in sintonia con i loro discorsi magniloquenti. Questa difesa, in Platone, di una prassi filosofica, mostra quanto sia unilaterale parlare di una “fuga dal mondo” e di “pura teoria” nel pensiero platonico, giacché la stessa teoria significava per Platone un compimento. Ma, indubbiamente, il rimprovero maggiore che Platone rivolge alla sofistica riguarda il suo relativismo etico, che trova espressione particolarmente significativa in questa prassi di una dottrina itinerante.

Nella *Politeia*¹⁹ si parla del sofista in un contesto diverso. Qui il riferimento è al Demiurgo, al regolatore del mondo, che vuole trarre un cosmo dal caos. Egli viene designato come un

¹⁷ Soph. 231 d.

¹⁸ Timaios, 19 e.

¹⁹ Cfr. Pol. X, 596 d.

“fantastico *Tausendkünstler*, un artista tuttofare”²⁰. Nel contesto, l'espressione “tuttofare” è probabilmente la migliore traduzione. È interessante il fatto che Platone usi, per rendere questa cosa, il termine *sofistès*; certo non si può parlare di una coincidenza. Pertanto il sofista sarebbe un uomo abile, sul piano del fare in senso artigianale (*cheirotechnòs*). È una sorta di mago, ciarlatano e imbroglione al contempo; qualcuno che non ha alcun riguardo per la verità in sé, ma ne fa un uso astuto come fonte di guadagno.

Platone considera il contenuto dell'insegnamento sofista diametralmente opposto alla sua dialettica che aspira ad una *alétheia* in quanto evidenza. La verità eidetica non è direttamente riconoscibile, al contrario bisogna raggiungerla attraverso un cammino molto difficoltoso. Platone spiega così questa realtà: gli oggetti della percezione sensibile (*aisthetà*) che partecipano delle idee si pongono fra il soggetto che riconosce e la verità quale oggetto della conoscenza vera e propria e pertanto la nascondono. Nella misura in cui le cose del mondo materiale hanno parte alle idee, esse sono riproduzioni (*eikònes*) della verità, che ne è l'archetipo.

L'essere immagine in quanto tale include tuttavia una certa ambivalenza, poiché è simile all'immagine archetipica ma, al contempo, ne è dissimile perché non è del tutto identica ad essa. E così anche queste immagini estetiche della realtà primordiale ed eidetica hanno un ruolo positivo e contemporaneamente anche uno negativo all'interno della conoscenza umana. Da un lato esse ci consentono di accedere alle idee, dall'altro però possono nascondere la verità in modo pericoloso, se non addirittura rendere impossibile la consapevolezza della verità legata ad esse. L'errore consiste dunque nello scambiare l'immagine archetipica con l'immagine rappresentata. L'inganno ha sicuramente anche dei momenti soggettivi (la debolezza dello spirito umano, che non riesce a separarsi dalle immagini e non è capace di elevarsi alla consapevolezza della verità). Tuttavia l'inganno non è da attribuire semplicemente al soggetto conoscente, ma ha fondamentalmente anche delle cause oggettive. Ad esempio, alcune immagini-copia in sé imitano in modo tanto abile la verità, che il soggetto conoscente è indotto a pensare che tali immagini siano già la verità in sé, senza che lo siano effettivamente. E proprio i sofisti si mostrano molto abili nell'arte di imitare in modo retorico l'*alétheia* tanto da nascondere dietro un gran numero di immagini da loro costruite, rendendo impossibile la conoscenza dell'autentica verità.

Ecco perché lo chiamiamo, (il sofista), un costruttore di immagini²¹. I sofisti si accontentano di queste immagini e non vogliono giungere alla conoscenza della verità – e perciò rimangono in un'oscurità nella quale si trovano a proprio agio, perché in essa possono praticare indisturbati le loro arti ingannatrici. Ma, ciò che è assai peggio, non si limitano a mere riproduzioni della realtà, essi cercano infatti di impedire anche agli altri la via ad una autentica conoscenza, e per questo introducono forzatamente fra il soggetto conoscente e la verità da conoscere una quantità di immagini che imitano abilmente la realtà.

Questo modo di agire è pessimo anche da un punto di vista etico, poiché, sia per l'etica socratica che per quella platonica la conoscenza della verità era fondamentale. E tuttavia i sofisti non hanno obiezioni nei riguardi della dottrina delle idee in quanto tale, anzi essi riprendono persino il monismo ontologico parmenideo con la dicotomia radicale fra *alétheia* e *doxa*. Essi però ne fraintendono il postulato del non-essere del non-essente e l'essere dell'essente, nel senso che tutto ciò che esiste è subordinato all'*alétheia* e pertanto deve essere vero – e quindi tutto ciò che è, è vero e poiché anche l'illusione è essente, deve anche essere vera, e in conclusione ci sono diversi punti di vista ma nessuna verità e nessuna menzogna.

A questo proposito, la teoria della *mèthexis* di Platone, concepita dualisticamente, per i

²⁰ Ibid. La traduzione di *Tausendkünstler* è proposta da P. Ast, cfr. *Lexicon Platonicum*, Ed II / III p. 262, 1835 – 1838, Nuova edizione Darmstadt 1956.

²¹ *Soph.* 239 d.

sofisti è molto più pericolosa del monismo dell'essere di derivazione eleatica, e questo perché essa, accanto alle idee che sussistono al più alto livello della realtà, riconosce come reali anche gli oggetti della percezione sensibile che prendono parte a queste idee, i quali poi, in quanto immagini riprodotte dell'eterna immagine archetipica, mostrano questa immagine, ma al contempo possono anche nascondere, a seconda di come la si interpreti. I sofisti non sono disposti a riconoscere che l'*aletheia* può essere obnubilata da immagini riprodotte, visto che è appunto la non conoscenza di ciò che consente ai loro discepoli la vantaggiosa opportunità di "guadagnare" il pane senza grande sforzo. In questo senso si è sicuramente autorizzati a dire che, dopo Platone, ciò che "il sofista vuole dimostrare, per potere pescare nel torbido, è che un'immagine illusoria non esiste affatto."²²

Questa tesi sofistica, secondo la quale non c'è alcuna menzogna e tutto è di conseguenza vero, non poteva tuttavia essere sostenuta, se non fossero riusciti a dimostrare che non vi sono criteri oggettivi universalmente validi per la distinzione tra verità e illusione. Perciò dovettero necessariamente divenire soggettivisti, e tentare di smussare la netta separazione di *aletheia* e *doxa*, riferendola esclusivamente al singolo uomo, ovvero relativizzandola. Ciò equivaleva ad affermare, da un punto di vista etico, che ognuno è libero di fare tutto ciò che più gli piace, poiché è giusto ciò che personalmente si ritiene giusto, e non esiste qualcosa che sia giusto in senso oggettivo, ovvero una norma etica, che si possa definire vincolante per tutti.

E' interessante anche osservare come i sofisti riuscirono ad imporsi con le loro tesi, sostenendo che loro scopo era di emancipare le persone, e poiché l'uomo si definisce un essere libero, non c'è da stupirsi che i greci, amanti della libertà, ne fossero impressionati, e non fossero capaci di cogliere l'errore di fondo che si nascondeva dietro a queste tesi. Ai sofisti interessava unicamente l'ambito della libertà soggettiva, oggi diremmo "il mero aspetto esistenziale". Ed in tal modo riuscirono a celare il fatto che una libertà chiusa in se stessa, eticamente non vincolante e, nella vera accezione del termine, svuotata di senso, non soltanto non conduce ad alcuna emancipazione ma, al contrario, implica la forma peggiore di schiavitù. La libertà deve essere positivamente ed oggettivamente associata a valori etici - questo è il messaggio che Socrate indirizza ai sofisti e ai suoi discepoli, e Platone lo condivide: "...for Plato the good, justice or arete of the soul, is the same for all"²³. Contro la sopravvalutazione sofistica del particolare soggettivo, la scuola socratica pone l'accento sul fatto che la libertà umana è una libertà etica ed è, pertanto, anche essenzialmente inscindibile dai valori. Tutti gli uomini hanno la stessa libertà, essendo tutti soggetti etici in egual misura, in una prospettiva quasi kantiana²⁴, che esclude fin dal principio ogni relativismo etico.

Socrate affronta, ad esempio, la tesi di Calicle, il quale, nell'ottica dei sofisti, cerca di elevare a principio etico la cupidigia soggettiva: "...Per l'appunto il bello e il buono naturale, come io ti dico francamente, consiste in ciò: chi vuole correttamente vivere non deve reprimere il suo desiderio, piuttosto deve lasciare che cresca quanto è possibile...."²⁵. Socrate, per contro, gli dimostra che esiste una differenza radicale tra il bene in senso oggettivo e il piacevole in senso soggettivo, essendo il bene per sua natura eterno ed il piacere invece transitorio: "...Il bene non si identifica con ciò che piace, così come il male con ciò che dispiace; infatti questi cessano subito, mentre il bene no; evidentemente le due cose sono diverse"²⁶.

L'etica socratica, sulla cui base Platone si propone di fondare la metafisica, proprio in

²² Freidländer P.: *Platon*, Berlin 1960, cap. III, p. 242.

²³ R.W. Hall, *Plato and the individual*, The Hague 1963, p.17.

²⁴ Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II, 67, in: I. Kant: *Werke*, ed. Weischedel, wissensch. Buchges., Darmstadt 1970, IV, p. 61.

²⁵ *Gorgias*, 491 e (Übers.: Scheichmacher).

²⁶ A.a.O. 497 d.

relazione alla problematica di quiete e moto, eternità e transitorietà, deve quindi essere letta come una reazione al soggettivismo sofistico. “(I sofisti avevano) teorizzato, nella loro unilaterale predilezione per la soggettività..., che non esiste alcuna opinione errata, bensì che tutto è vero – naturalmente soltanto per chi lo crede, ma comunque non esiste alcuna altra verità universale”²⁷. Quali conseguenze doveva avere una simile dottrina per la moralità, lo dicono a sufficienza le succitate parole di Callicle²⁸, ma per la nostra problematica è ora assai più rilevante il contenuto di questa dottrina sofistica. Come esempio ci limitiamo alla tesi di Protagora, il quale afferma che l'uomo è la misura di tutte le cose: di quelle che sono per ciò che sono e di quelle che non sono, per ciò che non sono.”²⁹.

Una tale affermazione oggi ragionevolmente verrebbe tutt'al più definita antropocentrica. L'intento di Protagora era quello trasferire l'etica all'uomo singolo, più che all'umanità intesa come insieme di tutti gli uomini, giacché l'insieme trascende necessariamente il singolo. In tal modo esisterebbe qualcosa che va oltre il singolo soggetto, e questo potrebbe in un certo senso valere come norma; egli dunque si concentra sull'individuo singolo in quanto tale. L'etica viene così relativizzata e il soggetto viene posto come assoluto.

Ovviamente ciò non poteva restare senza conseguenze per la religiosità, e il lassismo morale andò a braccetto con un ateismo convinto, che comunque mai venne riconosciuto apertamente (all'epoca sarebbe stato pericoloso). Si diffuse piuttosto sotto forma di un sottile agnosticismo – noi non conosciamo nulla di Dio e quindi egli non può neppure imporci alcunché. “*Delle divinità non possiedo alcuna cognizione*”³⁰. Platone in tal caso si pone in netta contrapposizione definendo la moralità di Dio come norma oggettiva e assolutamente vincolante: “*Dio è la misura di tutte le cose.*”³¹

L'etica platonica rappresenta perciò proprio la destituzione della sofistica dal carattere teocentrico e “dogmatico” – l'uomo non è anarchicamente libero, deve attenersi a diverse norme, che sono oggettivamente valide e non subordinate al suo arbitrio. Queste norme hanno origine divina e sono conseguentemente immutabili ed eterne. Si coglie chiaramente la stretta connessione tra l'anelito verso una misura oggettivamente etica e la questione metafisica della quiete e del moto, perché l'etica non sussiste solo in se stessa ma molto di più riguarda una visione del mondo globale. Ecco perché Platone non ragiona “da un punto di vista storico”, non contestualizza in modo deterministico, ma vede proprio in una stasi eidetica la *conditio sine qua non* di ogni dinamismo storico: “*Hanno percepito e rifiutato miseramente “la storia”, come possibile nemico, come campo propizio per il relativismo e per tutti i poteri che annullano norme e leggi (sc. Platone)*”³².

Il tema della quiete e del moto è un problema che molto probabilmente Platone ha trattato con i suoi seguaci. Egli si confrontò da subito con il pensiero di Eraclito, che sosteneva il fluire di tutte le cose – e una parziale forma degenerata di questa dottrina la ritrovò in seguito anche nel relativismo sofistico, percependo, nel corso dell'insegnamento delle sue dottrine socratiche, un atteggiamento aspramente ostile a questa concezione. “*Platone da subito colse il carattere dell'inconsistenza che era fortemente impressa nella filosofia dell'epoca sotto l'influsso dell'eraclitismo – che presentava le caratteristiche del relativismo transitorio - e della mutabilità legata ai sensi, tutte cose che erano riaffiorate prepotentemente*”³³.

²⁷ N. Hartmann *Platos Logik des Seins*, Gießen 1909, p.89.

²⁸ Cfr. *Gorgias* 491 c.

²⁹ Diels, *Pragm. Der Vorsokratiker*, II A 14 (Sesto par. H.I. 216 ss.).

³⁰ A.a.O. E 5; cfr. A.a.O. A, 2, 3, 12 e 23.

³¹ *Nomoi* IV, 716 c.

³² G. Rohr, *Episteme* (Arbeiten zur Philosophie und zu ihren Grenzgebieten), Hrag. N. Hartmann, R. Kroner e J. Stenzel, Berlin 1932, I libro, p. 126.

³³ P. Natorp, *Platons Ideenlehre*, Leipzig 1921, p. 103.

Aristotele, sempre proteso ad esporre con la massima esattezza lo *status quaestionis*, cita anche il fatto che Platone si è esposto, relativamente al pensiero di Eraclito: “*Poiché egli (Platone) conobbe fin da giovane le prospettive di Eraclito e Cratilo, secondo le quali tutto ciò che è legato ai sensi rientra nel perenne flusso e non esiste alcuna scienza a riguardo, e mantenne anche in seguito quest’opinione. E il fatto che Socrate si fosse occupato soprattutto di argomenti di etica e non della natura intesa come insieme di tutte le cose - nella quale tuttavia ricercava l’universale, orientando le sue riflessioni in primis alle definizioni – aveva indotto Platone a riconoscere che la definizione ha per oggetto qualcosa di diverso dal sensibile, dal momento che questo è in perenne divenire. Egli designò tuttavia questi concetti come idee dell’essere, mentre il sensibile era altra cosa, e veniva menzionato solo dopo di esse; attraverso la partecipazione alle idee esiste la molteplicità di ciò che corrisponde alle idee*”³⁴.

Questa affermazione aristotelica è del tutto esaustiva. Intanto se ne evince che il luogo in cui nascono la dottrina delle Idee di Platone e conseguentemente le discussioni ad essa strettamente collegate sul problema del moto e della quiete, è l’aporia tra il flusso eraclitico di tutte le cose e l’etica normativa socratica. Platone tenta senz’altro di mediare tra queste due opposte posizioni, visto che riconosce la fondatezza di entrambe: “*Così Platone giunse alla conclusione che Cratilo e Socrate avevano ragione entrambi, giacché essi parlavano di due mondi completamente diversi*”³⁵. Questa consapevolezza tuttavia poteva solo radicalizzare ulteriormente il carattere aporetico di queste due tesi, e Platone portava proprio questi opposti senza soluzione a una differenziazione, il cui risultato divenne appunto quella dottrina che oggi viene comunemente riconosciuta come teoria delle Idee.

Ogni ambito aristotelico menzionato ci fornisce informazioni sulle basi della tesi platonica secondo la quale della mutabilità non vi è una scienza. In fondo Platone, con quest’asserzione, rimane fedele al pensiero di Eraclito – anche in tal caso tocca l’impossibilità di spiegare adeguatamente il mondo partendo dall’accezione di un perenne divenire. Al contempo però Socrate dimostra in modo convincente che l’etica deve avere un carattere normativo e che perciò deve anche esistere qualcosa di eterno, nel quale essa pone il suo fondamento – conseguentemente dovrebbe essere possibile, se non addirittura necessaria, anche una conoscenza oggettiva del bene, giacché proprio in questa conoscenza è insita la virtù. Tra questi due poli, del perenne divenire come realtà determinata e l’auspicato ideale dell’essere, dovrà inevitabilmente continuare a svilupparsi nel tempo il pensiero platonico.

Le riflessioni di Aristotele gettano anche una nuova luce sulla problematica della distinzione tra le prime opere di Platone e quelle successive, secondo cui le due fasi del pensiero platonico vengono generalmente chiamate “*dialectique ascendente*” e “*dialectique discendente*”. Fin dall’inizio si è trattato di una mediazione tra sensibile ed eidetico. Lo stesso Socrate ammette l’esistenza delle idee intese come norme morali universalmente riconosciute, pur non interrogandosi oltre riguardo il loro nesso con il mondo sensibile. La ricerca di una mediazione, che ammetterebbe entrambi gli aspetti, l’eidetico e l’estetico, era del resto il risultato della teoria platonica della *methexis*. Questa chiara l’indipendenza del sensibile dalle idee – il punto di partenza era dunque il sensibile come perenne divenire e una scienza limitata, contemporaneamente una pretesa fortemente socratica di affermare principi obiettivi e stabili del sapere umano. In questa prima fase del pensiero platonico il movimento dialettico si mosse partendo dal sensibile fino alle idee, nel senso di una dialettica ascendente, in cui veniva auspicato il primato dello statico – eidetico, (proprio a causa della forte dipendenza di Platone dal suo Maestro) in modo più deciso rispetto alla fase cosiddetta della dialettica discendente, che apriva la strada al mondo sensibile.

³⁴ Aristotele, *Metafisica* A 6 987 a 32 – b 10. Trad. H. Bonitz.

³⁵ W.Jäger, *Paideia*, Berlin e Leipzig 1934, Ed. II, p. 69.

Ecco che da un lato si delinea abbastanza chiaramente il luogo storico della teoria delle Idee, che va ricercato e trovato nell'ambito della filosofia platonica connessa alla questione della quiete e del moto. D'altro lato è altrettanto evidente, partendo da questa retrospettiva storica, che questo tema ha il carattere di una portata senza confini all'interno del sistema platonico, come avremo modo di constatare nell'analisi sistematica di questa problematica.

1. La stasi e i suoi aspetti

1. 0 Introduzione alla problematica – La quiete in generale.

È opportuno iniziare un'indagine sulla quiete e sul moto avendo le idee chiare sulla scelta del metodo strettamente connesso a questo tema. Ed è senz'altro da preferire quel metodo che corrisponde massimamente alla struttura del pensiero platonico. La questione metodica nasce perciò già da una certa premessa. Nondimeno, è lecito un certo pregiudizio (nel senso positivo del termine), visto che il complesso della produzione letteraria platonica è relativamente coerente e anche se esiste un'evoluzione nella dottrina, ciò è sempre sufficientemente ravvisabile. E' dunque in gran parte ammissibile l'oggettivazione di un tale pregiudizio.

Abbiamo già potuto stabilire che nel pensiero di Platone sono identificabili due fasi fondamentali – una dialettica ascendente ed una discendente, ove la prima si pone come obiettivo il fondamento filosofico del mondo delle Idee; l'altra, per contro, strettamente legata ad essa, parte dal dato di fatto dell'eidetico-statico, e questiona ancor più proprio sul motivo di questa ipotesi in opposizione all'eventualità cinetico-estetica. Nel primo caso si bada alla giustificazione filosofica della stasi, nel secondo per contro l'interesse si concentra sulla cinesi.

In ciò si può chiaramente cogliere una struttura antitetica, tuttavia si dovrà considerare l'accusa di una ingenua semplificazione, a cui si può rispondere al massimo con un *argumentum ex necessitate*, in cui si fa presente che comunque mai si vuol far passare una tale semplificazione, visto che il pensiero stesso, come astrazione e processo semplificativo, già sempre la include per la sua intrinseca natura. Resta allora, però, ancora aperta la questione su ciò che ha valore come tesi e come antitesi. La soluzione è semplice: anzitutto lo si evince chiaramente dalla successione cronologica, giacché la dialettica discendente, concernente la questione del moto, si innesta cronologicamente nella precedente dialettica ascendente legata al tema della stasi eidetica. In secondo luogo, si può evincere una spiegazione plausibile dalla stessa analisi dei fatti.

Si riconosce, dunque, che il primato ontologico e assiologico della stasi diventa una sorprendente costante all'interno di tutte le opere di Platone (quindi anche nella dialettica discendente), tanto da poterla considerare la tesi della dialettica discendente contro il momento antitetico, di cui già si trova il tentativo di una sintesi in questa seconda fase del pensiero platonico. E in effetti si può constatare che la dialettica discendente non mette in dubbio la dottrina delle Idee in quanto tale, cioè nella sua essenza; tenta piuttosto di rafforzarla, cercandone positivamente un potenziale impiego nella problematica della possibilità del mondo sensibile. E vogliamo seguire in questo caso questa sequenza, per volgere poi la nostra attenzione al problema della quiete.

La quiete detiene, come abbiamo già visto, un primato ontologico-assiologico nel pensiero di Platone. Se accettiamo la tesi di Aristotele, che sostiene che Platone abbia appreso le dottrine di Eraclito da un certo Cratilo, e abbia al contempo preso parte a conversazioni di maieutica sulla possibilità di un'etica normativa posta da Socrate, allora questa affermazione non risulta più del tutto inspiegabile. Si fa strada quindi la deduzione che egli abbia trattato, attraverso il sistema di

Eraclito, della problematica del divenire e del moto in generale, in cui questo mutamento costante a lui è stato descritto come una realtà, tale da poter essere confermata con l'esperienza empirica, che è semplicemente inconfutabile.

Tuttavia apprese proprio da Socrate delle leggi immutabili del bene e del male nell'agire umano, e questo pensiero socratico gli fornì le sue categorie assiologiche, giacché l'etica non è neutrale rispetto ai valori come la ricerca naturale, ma è invece ad essa essenzialmente legata. Così egli pone da un lato l'effettività, dall'altro però contemporaneamente anche l'inadeguatezza ontologica e assiologica del mondo che si muove sensibilmente. Ecco come la realtà del moto è diventata per lui un problema, per il quale cercò una soluzione proprio nel pensiero socratico nel concetto dell'*eidōs*. Il mondo sensibile poteva sussistere solo sulla base e attraverso la partecipazione al mondo eidetico, sviluppando così la teoria della partecipazione con un primato evidente delle idee che sono perfette quanto all'essere e insuperabili quanto al valore.

Ciò che è in movimento per Platone è ciò che è relativo, nel senso che è generalmente concepibile solo in riferimento a qualcosa che mai persiste in se stesso. Al contempo tuttavia sarebbe impossibile la constatazione empirica di un movimento, né esisterebbe un punto di orientamento, a cui il moto possa essere indirizzato – il carattere del movimento come riferimento è attribuibile generalmente solo ad un punto di riferimento immobile. Dal punto di vista ontico perciò un movimento assoluto è una *contradictio in adjecto* nel senso di un relativismo assoluto, e quindi del tutto impossibile. In quanto totalità, e nel suo momento unico, la cinesi non può essere spiegata per se stessa, ma solo in riferimento (*re-latio*) a qualcos'altro, in tal caso al suo momento apparentemente opposto, ossia alla stasi. "Quanto perciò il moto stesso prende parte in qualche modo alla quiete, non è affatto da designare come statico"³⁶. Il moto viene spiegato in quanto totalità statica, cosa che suona alquanto paradossale, ancor più constatando che esso è totalmente altro rispetto alla quiete³⁷. Si intuisce soltanto che qui principalmente c'è un riferimento al rapporto ontico del movente, che rimane come una totalità, nella relazione fondamentale di subordinazione rispetto alla quiete. Questa osservazione, citata dallo Straniero di Elea, precede, all'interno di un intero capitolo, una breve digressione in cui egli spiega³⁸ che il moto è contemporaneamente identico a se stesso e diverso da sé (secondo le due principali relazioni eidetiche di questo dialogo, cioè dell'identità e della differenza). Anche sotto questo particolare punto di vista, i due momenti possono essere considerati come parte di una totalità.

La non identità, in quanto *modus* deficitario, è concepibile soltanto sulla base di una identità, e il carattere del moto come un relativo si rende evidente proprio in questa ambivalenza. In sostanza si tratta di una anticipazione quanto meno sorprendente della dialettica hegeliana, nella quale la sintesi racchiude in se stessa tesi e antitesi senza differenza temporale, così che entrambi sussistono temporalmente uno accanto all'altra, vale a dire contemporaneamente³⁹. "Bisogna ammettere che il movimento (al contempo) è lo stesso ma anche diverso."⁴⁰ Esattamente ciò che viene affermato nella tesi hegeliana della "stessa necessità dell'uno e dell'altro" (cioè di quanto ad esso differente).

Teeteto condivide l'osservazione testé citata dello Straniero eleatico⁴¹; indica però anche la condizione per il *consensus* riguardo a ciò, giacché alcuni generi si mescolano ad altri, altri per contro non lo fanno. "Verissimo, riconosco che siamo d'accordo su questo punto, che alcuni generi possono mescolarsi con altri, mentre altri no"⁴². Quanto a questo, lo Straniero sente di dover

³⁶ *Soph.* 256 b.

³⁷ Cfr. a.a.O., 255 e 11 – 13.

³⁸ Cfr. a.a.O., 256 a – b.

³⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorrede zur Phänom. des Geistes* (passim).

⁴⁰ *Soph.* 256 a 10 ss.

⁴¹ Cfr. a.a.O., 256 b 8f.

⁴² *Ibid.*

precisare la sua affermazione, nel senso che il moto da un lato include un momento statico, dall'altro però non viene mai inglobato dalla quiete né mai si riduce completamente ad essa. Esso è sempre altro rispetto all'altra, tanto da distinguersi costantemente per così dire dallo sfondo della quiete in cui è radicato. "Il moto è l'altro dall'altra, nella misura in cui è altro da se stesso e dalla quiete"⁴³.

Risultano qui evidenti due aspetti. Da una parte il moto è concepibile soprattutto staticamente (ovvero come una totalità chiusa in se stessa) e corrispondentemente anche come ente (a causa del parallelismo tra pensiero ed essenza). D'altro canto esso è per sua natura radicalmente diverso dalla stasi (in quanto sempre altro). Da ciò si evince che la stasi sostiene la cinesi onticamente, per ciò che concerne la sua esistenza nel senso di semplice presenza; essenzialmente però (secondo la fisica) essa è comunque al suo stesso livello e contrapposta ad esso. Se ne deduce quindi che la quiete è onticamente permanente, per quanto essa renda possibile generalmente la semplice realtà del movimento.

Nell'ambito della dialettica discendente subentra tuttavia un nuovo aspetto – che cioè il movimento ha un carattere eidetico quanto la stessa quiete e che perciò possono essere equiparati l'uno all'altra secondo natura. Questo non annulla però il primato della stasi – al contrario, essa si dimostra, in questo confronto, identica a se stessa e conseguentemente rivela la sua superiorità ontologica (considerata dal punto di vista dell'essenza in quanto tale); il moto inteso come *eidōs* è allora anche concepito come *modus* della stasi, perché ciò che è statico è condizione di esistenza dell'eidetico e a questo è dunque necessariamente legato.

La stasi allora è *conditio sine qua non* dell'essere, ed è inoltre il fondamento ontico del moto stesso. In Platone in ogni caso la questione dell'essere non è isolata, è anzi sempre accompagnata dall'analisi epistemologica, e precede del resto ogni analisi, visto che la questione decisiva del pensiero platonico riguarda la possibilità dell'*epistēmē*. Tuttavia ogni sapere ha un oggetto e quindi le indagini noetiche corrispondenti sono sempre strettamente correlate alla problematica dell'essere. La possibilità della conoscenza umana consiste dunque nell'esistenza degli oggetti. L'essere non è perciò concepito univocamente bensì analogicamente, vale a dire che esistono diversi gradi all'interno dell'unico e stesso essere.

In questa sede affronteremo anche la tematica concernente la polarità dei due momenti ontologici dell'essenza (in quanto tale) e dell'esistenza (nel senso di esserci) – tutto ciò che esiste è in egual misura presente, o meglio la sua esistenza è priva di una qualsivoglia misura, nel senso di una distinzione assiologica per gradi, che è essenzialmente irrilevante; all'interno di questa indifferenza assiologica dell'esistenza tuttavia devono essere individuati diversi gradi dell'essere.

La dialettica ascendente, che dalla molteplicità risale all'uno eideticamente, pone ancor più l'accento sui gradi dell'essere o dell'essenza dell'essere; la dialettica discendente per contro prevede un ritorno agli aspetti esistenziali (che non sono da intendersi comunque secondo il significato moderno del termine "esistenziale"), dando ampio rilievo alla parità dell'idea dell'essere tra le idee di diverso contenuto, cosa che in qualche modo implica un annullamento dei momenti essenziali, e si può di fatto constatare che in questa seconda fase del pensiero platonico l'accento dello stesso essere *eidōs* va a braccetto con una chiara gerarchizzazione del mondo delle idee, che porterà conseguentemente ad un radicale inasprimento relativamente all'*es*. Di questo se ne fa qui appena cenno, per non perdere di vista la continuità della gradazione nel pensiero di Platone.

Questa distinzione dei gradi dell'essere viene interpretata teoreticamente attraverso il modello metafisico della partecipazione. Questa partecipazione implica di fatto una dualità del partecipante e di ciò che è oggetto della partecipazione. Il primo momento in tal caso è il mondo dell'*aisthētā*, degli oggetti della percezione sensibile, la cui caratteristica fondamentale è il tratto

⁴³ *Soph.* 256 c 5f.

ampiamente iletico. Il suo fondamento esistenziale, a cui prende parte, è il mondo delle Idee. In un primo ambito la molteplicità, e conseguentemente il moto, sono primari, secondariamente troviamo per contro l'unità e la stasi perenne. Questo doppio concetto di stasi e moto, è allora straordinariamente rilevante in rapporto all'epistemologia.

Aristotele⁴⁴ narra come Platone abbia appreso da Cratilo il pensiero di Eraclito, e che si fosse fatto portavoce delle sue opinioni..., che tutto ciò che è percettibile rientra in un flusso perenne e che non esiste alcuna scienza a riguardo...". Un sapere oggettivo circa il mondo sensibile è dunque impossibile, perché si trova in costante divenire. Platone resta fedele alla dottrina di Eraclito nelle sue premesse fondamentali, ma ha trattato anche alcuni argomenti proprio contro questa dottrina. Platone, probabilmente grazie alla mediazione di Socrate e certamente attraverso le sue proprie riflessioni, ha maturato la convinzione che una scienza obiettiva non soltanto è possibile, ma è necessaria. Egli era perfettamente consapevole delle difficoltà legate alla formulazione di questo postulato; al contempo però manteneva un'opinione ottimistica della dialettica filosofica – che è strumento per un'episteme vera ed oggettiva⁴⁵.

Come abbiamo già visto però, l'*Aletheia* può divenire nuovamente *Lethe*, e cioè che essa venga nascosta dall'apparenza (*doxa*) – questa è in pratica la condizione in cui si trovano gli uomini e da cui devono essere liberati⁴⁶. Alla dualità *doxa-episteme* corrisponde poi, nell'ambito dell'essere, la dualità del sensibile e del mondo ideale. E' questa la base su cui Eraclito viene criticato: la sua tesi del perenne divenire senza scienza è corretta, ma esiste anche una scienza che va riconosciuta. Ciò che dunque nel pensiero eraclitico non è corretto è soltanto l'unicità del moto, a cui corrisponde solo la *doxa*. L'esistenza dell'episteme è la prova del fatto che accanto a una dinamica, e una stasi che è posta al sopra di essa assiologicamente, e che corrisponde all'eidetico, c'è proprio la rispettiva modalità d'essere.

Platone fornisce una critica dettagliata del pensiero di Eraclito, senza interpretarlo sofisticamente, nel suo *Teeteto*⁴⁷. Socrate pone Parmenide e Melisso a confronto con Eraclito, e si colloca in qualche modo al centro di queste due posizioni estreme⁴⁸. Dopo una distinzione puntualizzante tra il moto locale e il cambiamento qualitativo⁴⁹, Socrate, che conduce il dialogo con Teodoro, passa alla critica vera e propria che si sviluppa in tre fasi. Primariamente si fa presente la tesi secondo cui tutto si muove necessariamente, segue che ad un oggetto non si può attribuire ad esempio alcun colore, giacché esso non resta immobile, ma si muta subito in un altro⁵⁰.

Secondariamente è stabilito che una percezione (ad esempio vedere, sentire) è resa altrettanto impossibile da questo flusso assoluto delle cose, poiché poi ogni percezione è in egual misura nello stesso istante anche una non-percezione, oppure un'altra percezione ancora.⁵¹ Nella terza fase, il rapporto tra percezione e conoscenza diventa evidente, e dall'impossibilità del percepire, che è causata dal moto perenne, si deve allora conseguentemente dedurre l'impossibilità della conoscenza che ne deriva, che è di volta in volta contemporaneamente conoscenza e non-conoscenza, e quindi non ha alcun valore epistemologico.⁵²

Socrate riassume questo concetto affermando che "Se tutto si muove, ogni asserzione, che viene fatta a riguardo, è vera in egual misura, anche quando significa altro, è così, e (al contempo)

⁴⁴ Aristotele, *Metaph.* A6 987 a.

⁴⁵ Cfr. *Politeia*, VI, 20, 509 c – 511 a.

⁴⁶ Cfr. *Pol.* VIII, 1, 514 a – 517 a (das Höhlengleichnis).

⁴⁷ Cfr. *Theaet.* 179 d – 184 a

⁴⁸ Cfr. a.a.O. 180 e.

⁴⁹ Cfr. a.a.O. 181 c – d.

⁵⁰ Cfr. a.a.O. 182 d.

⁵¹ Cfr. a.a.O. 182 e.

⁵² Cfr. *Ibid.*

non è così; oppure se tu vuoi che sia in un certo modo, essa “diventa” tale (nel senso di essere vera), in questa maniera: con i nostri discorsi, noi non stabiliamo un punto.”⁵³ L’affermazione sulla unicità del movimento è allora una contraddizione in termini, perché ciò che sostiene rende il discorso, e parimenti la forma stessa di ogni affermazione, impossibile nelle sue conseguenze – l’ultima affermazione del capitolo citato è un meraviglioso esempio dell’ironia socratica. Egli infatti fa presente l’impossibilità evidente di un discorso in cui la tesi di Eraclito e Protagora dovesse essere corretta, e Socrate lo lascia pensare al suo uditore (o lettore) fino alla fine. Per la nostra problematica però adesso ciò che conta è esprimere chiaramente la necessità epistemologica della stasi e quindi la sua superiorità nei confronti della cinesi (per ciò che concerne il suo valore noetico).

D’altro canto, e in questa sede sarà dimostrato, questa critica di Protagora perseguiva anche un fine praticamente etico. Il relativismo protagoreo è senza dubbio evidente: “E noi non ammettiamo in alcun modo che ogni uomo sia la misura di tutte le cose.”⁵⁴ Questo giudizio etico cela un tratto socratico – è comunque in stretta connessione con l’epistemologia, visto che l’identificazione della percezione (sensibile) parallelamente viene contestata con il giudizio⁵⁵ - sullo sfondo c’è anche l’anelito all’oggettività della conoscenza. Già in questo suo significato epistemologico della stasi è insito il suo valore assiologico, che si eleva di gran lunga al di sopra del mondo del movimento.

All’interno di questo percorso critico contro la dottrina del perenne divenire delle cose, ritroviamo i tratti a tinte forti del Parmenide. Anzitutto Socrate tenta di concepire ciò che si muove come una totalità. Infatti, nella misura in cui il movente forma un tutto, ossia verosimilmente qualcosa di ordinato, esso non è disgiunto, ma resta unito attraverso legami intrinseci di vario tipo: il fatto però che simili relazioni sussistano all’interno di un tutto dimostra che esse hanno un punto di riferimento comune e che questo è il *pan* o l’*holon*. Anche l’uno viene dunque menzionato e considerato come caratteristica fondamentale dell’immobilità. Il moto è dunque da concepire come un tutto ancora una volta immobile – vale a dire non secondo la sua natura, ma piuttosto secondo il suo *modus essendi*, che è appunto quello di un *pan*. “*Totalmente immobile* è il nome del tutto.”⁵⁶

Questo tuttavia dev’essere considerato anche nel contesto epistemologico – la conoscenza tende al tutto, ed è concepibile solo sulla base di una determinata stabilità; questo stesso tutto perciò dev’essere a sua volta stabile e definito come esistente. Lo sfondo di questa asserzione rivela comunque chiari tratti parmenidei, che risultano evidenti appunto dal confronto con il filosofema del *Parmenide*. Egli, ad esempio, afferma: “...poiché senza l’essere, nel quale è espresso, tu non troverai il pensare. Infatti, nient’altro è o sarà all’infuori dell’essere, poiché la Sorte lo ha vincolato ad essere un tutto immobile.”⁵⁷

Il parallelismo tra questa argomentazione di Parmenide e il *nervus probandi* della critica socratica di Protagora è quindi lampante. Entrambe le argomentazioni si collocano nel contesto epistemologico della problematica noetica, entrambe si occupano del carattere ontico del tutto ed entrambe ne ipotizzano l’immobilità. Una differenza sostanziale tuttavia esiste. Infatti Parmenide identifica il moto con il non essere, e questo con la sua non esistenza, secondo la famosa affermazione di Parmenide, per la quale il non essere semplicemente *non è*. Per contro, Platone contesta solo l’esclusività dell’asserzione eracliteo-protagorea, ma non esclude assolutamente la possibilità che possa esistere un eterno divenire del mondo sensibile, anche se su di un livello

⁵³ Cfr. a.a.O. 183 a.

⁵⁴ *Theaet.*, 183 b – c.

⁵⁵ Cfr. a.a.O. 183 c.

⁵⁶ *Theaet.* 186 e 1.

⁵⁷ Diels: *Fragm. d. Vors. Parmenide* B 8,38 (35 ss).

dell'essere molto più basso, come nel caso dell' *akineton*.

Il dualismo platonico si distanzia in egual misura sia dal monismo eracliteo, sia da quello parmenideo. Si può propendere per la spiegazione aristotelica⁵⁸, come una possibilità interpretativa verosimile, che afferma che Platone sia rimasto fedele alla tesi eraclitea dell'esistenza del moto, come pure della sua inconoscibilità, e abbia però corretto questa tesi con l'etica socratica vincolata eideticamente: da qui sarebbe nato il suo dualismo. Le difficoltà, sorte in relazione all'idea socratica, si ingigantiscono ulteriormente, perché poi la scelta va compiuta tra Socrate, quale maestro dalla sapienza pragmatica, ed un altro maestro, quello eleatico teoretico.

Nel dialogo chiamato *Parmenide*, che segna l'inizio della "dialectique descendante", Platone si occupa dettagliatamente del problema dell'uno, cui Parmenide attribuisce l'*akineton* come un attributo essenziale. Platone, nella nuova fase della sua attività filosofica, separa le Idee (qui dell'uno) dalle categorie del moto e della quiete, e le pone come trascendenti di fronte ad ogni altro ente che sia legato a questi concetti. Questa accezione, che è formulata solo nel dialogo del *Sofista*, qui è articolata attraverso una comparazione antitetica delle diverse caratteristiche dell'uno e del tutto, in particolare ponendo a confronto proprio gli attributi della quiete e del moto – e dietro questa parità aporetica dei due opposti si coglie tuttavia chiaramente la contemporanea priorità dell'*akineton*: "Nonostante tutto il moto possibile, esso è comunque immobile"⁵⁹. Si tratta di un'antinomia (forse volutamente ironica) che rimanda a Zenone – l'uno non può né muoversi, né persistere in se stesso⁶⁰. Proprio questa aporia crea una certa tensione dialettica, su cui si basano per lo più le opinioni formulate nel *Sofista*. In questa dialettica non va ignorata la priorità assiologica dell'immobilità – che trapela tra le righe, e tuttavia il *modus essendi* del moto stesso viene così legato ancor più strettamente all'*akineton*.

Fin qui ci siamo rifatti ad alcuni esempi, che hanno associato i concetti di quiete e moto a quelli di stasi e *akineton*, la cinesi. Per la quiete però nel vocabolario platonico esistono diverse espressioni. Tra queste, l'indistruttibilità e il non divenire, che devono essere viste in connessione tra loro, giacché il non divenire è un segno dell'indistruttibilità. I due concetti sono attributi dell'*arché*, dell'origine. In tal senso vengono manifestati dall'anima, perché è essa stessa un movente immobile (*autò kinnm akineton*). In tal modo è un'origine (*arché*) del moto, nonché immobile *qua incorruptibilis* (uno dei due tipi di quiete contrapposti ai diversi tipi di moto in Teeteto, 180 ss.). "Tutto ciò che è divenuto proviene necessariamente da un'origine. Essa tuttavia non ne ha un'altra (di origine), perché l'origine proverrebbe da qualcosa che è divenuto, ma (ciò che è divenuto) non costituisce un'origine. Conseguentemente essa è non divenuta, e necessariamente è anche indistruttibile"⁶¹. L'essere *archè* e l'essere divenuto si escludono l'un l'altro in modo non contraddittorio – la genesi, il divenire, non può dunque spiegarsi da sé, è misteriosamente immanente – il solo criterio per definirla noeticamente è l'*aghèneton* in quanto *archè* della stessa genesi.

Questo essere *non divenuto* lascia però intuire un più alto grado della sovranità dell'essere nel senso di un'indipendenza del divenire. L'*arché* è un grado più elevato dell'essere persistente e questa persistenza è tanto più tale, quanto meno è soggetta a mutamento; si può affermare che l'origine, che è massimamente non divenuta, può anche essere distrutta, e se questo essere non divenuto è assoluto, allora anche l'indistruttibilità che ne consegue è da considerarsi tale: l'*arché* come fondamento della cinesi è estranea e non riconducibile a ciò.

Ciò vale in particolare per l'anima rispetto alla sua incorruttibilità, che è notoriamente uno

⁵⁸ Cfr. *Metaph.* A 6 987 a 32 ss.

⁵⁹ *Parmenide*, 139 a.

⁶⁰ Cfr. a.a.O. 139 b.

⁶¹ *Fedro*, 245 d 1-4.

dei temi prediletti di Socrate: “Io credo, diceva Socrate, e ognuno può riconoscerlo, che Dio e l’Idea stessa della vita, nonché quanto può esistere di immortale, non cesseranno mai; se ciò che è immortale è anche indistruttibile, non si comporterà allo stesso modo anche l’anima? Dal momento che è altrettanto immortale, non sarà anch’essa imperitura? – Necessariamente.”⁶²

L’indistruttibilità è il predicato del divino (*theos*) e dell’eidetico (*eidōs tes zoēs*). Una vita in quanto tale è passeggera; come idea invece è eterna. Il divino e l’eidetico sono però soprattutto il più alto livello dell’essere. Proprio a partire da essi tuttavia, la stasi viene considerata in quanto incorruttibilità – e perviene all’essere proprio come tale. Così tra essere e stasi esiste una proporzionalità quasi diretta. Ad un dualismo epistemologico in Platone ne corrisponde uno ontologico. In entrambe le fasi del suo pensiero infatti – sia nella dialettica ascendente che in quella discendente – l’unica differenza tra le due consiste unicamente nel cambio di direzione del movimento dialettico. Il dualismo come tentativo di mediazione tra i due estremi, rappresentati dal pensiero eracliteo e da quello monistico parmenideo, contraddistingue l’attività filosofica di Platone nella sua totalità.

Nel *Timeo* incontriamo un certo schema di stampo dialettico, che rimanda al nesso essenziale tra pensiero ed essere. La visione e il suo *organum* vengono disgiunti dall’apparenza (*doxa*), ed è tale distinzione che rimanda ad una reale identità.⁶³ Il parallelismo tra i due ambiti, del pensiero e dell’essere che vi corrispondono, si riflette su questa dicotomia anche nella sfera dell’essere e cioè in modo tale che entrambi i momenti epistemologici dell’*aletheia (nus)* e della *doxa* siano classificati rispettivamente come oggetti, o più precisamente come determinate modalità dello stesso *essere*.

Al *nus* pervengono gli oggetti ideali, alla *doxa* corrispondono maggiormente gli oggetti legati all’esperienza sensibile (*aisthētā*) – questi due ambiti dell’essere sono circoscritti dalle rispettive caratteristiche essenziali; mentre le idee sono considerate oggetti appartenenti all’ambito della quiete, gli oggetti della percezione sensibile, per contro, sono caratterizzati dal continuo divenire. Quanto al significato della stasi, in rapporto alla cinesi, sono tuttavia estremamente rilevanti tutte le realtà che non solo si distinguono realmente l’una dall’altra per le qualità determinate essenzialmente dalla sfera ontica, ma che stanno una sopra l’altra anche in un ordine assiologico: proprio come il *nus* si pone al di sopra della *doxa* nell’ambito del pensiero, allo stesso modo il mondo statico delle idee si pone assiologicamente sopra il mondo dinamico degli oggetti della percezione sensibile.

Con ciò la quiete in quanto tale diventa anch’essa chiaramente superiore al movimento. Il movimento tuttavia deve pur avvenire da qualche parte, e questo “dove” è allora lo spazio (*chora*) che costituisce un imperscrutabile terzo genere.⁶⁴ A questo punto può sorgere un importante quesito: se i due ambiti contrapposti in una dicotomia non si annullano in alcun caso, ma sono invece comprovati l’uno dall’altro secondo lo schema della *methexis* - e ciò rappresenterebbe soprattutto la premessa per la loro classificazione assiologica - o se invece si annullano contemporaneamente, e allora non sarebbero neppure confrontabili e sarebbe impossibile classificarli assiologicamente; se dunque fosse così, allora sorge la successiva domanda, dove cioè vada ricercato il punto di connessione tra questi due ambiti dell’essere, vale a dire, da dove si possa estrapolare un *tertium comparationis*.

Una possibilità forse è rappresentata proprio da questa inesplicabile funzione dello spazio⁶⁵, giacché un movimento che sussiste in se stesso, come è già stato detto, è una contraddizione, se si

⁶² *Fedro*, 106 d 5-8; e 1-3.

⁶³ *Timeo* 52 a.

⁶⁴ Cfr. *Timeo* 52 b 2.

⁶⁵ *Ibid.*

pensa che appartiene alla natura del cambiamento, destinato ad essere sempre *altro*. Lo spazio in tal modo potrebbe assumere la funzione di momento statico, che conferirebbe a quello dinamico il supporto necessario alla sua esistenza. Questa questione diventa importante nella fase “discendente” della dialettica platonica, in cui le stesse Idee non sono estranee, ma interne rispetto all’ambito del movimento, ed adempiono ad ogni funzione del fondamento dell’essere statico, come avviene ad esempio quando la stessa cinesi diventa un *totum* rispetto all’essere ideale, addirittura uno dei cinque *genera suprema*, come li enumera Platone nel dialogo del *Sofista*⁶⁶.

Attraverso la radicalizzazione della dualità (dipendenza radicale degli *aisthetà* dagli *eide*) egli giunge a una maggior unità – per quanto possa apparire paradossale – dell’eidetico e dell’iletico-estetico della quiete e del movimento, che diventa essa stessa nel suo *modus essendi* qualcosa di statico. Anche nel *Timeo* è stata presentata questa problematica, pur se non in modo dominante e centrale, come sarebbe invece avvenuto in seguito. In ogni caso qui ritroviamo una dottrina delle idee dualistica - che distingue un ambito dell’essere eidetico ed uno estetico, ciascuno dei quali viene attribuito rispettivamente alle modalità di pensiero fondamentali della *noesis* e della *doxa*, entrambi ordinati assiologicamente – e che è deducibile da questo subordine – e sovraordine relativo al rapporto analogo della quiete e del movimento, di cui le anteposte dicotomie determinano essenzialmente l’ambito.

“L’Uno (*nus*), bisogna ammetterlo, ha una forma, sempre secondo un medesimo punto di vista, ed è increato ed eterno, e non comprende altro, in se stesso, che provenga da un altrove, e mai si trasforma in qualcosa d’altro, è invisibile, come pure non percepibile da un altro essere – alla ragione tocca in sorte di constatare ciò. L’altro (*doxa*), che porta il medesimo nome, e gli è simile, è percettibile sensibilmente, divenuto, già mutevole, che è in un (certo) luogo, e da lì nuovamente sparisce – ed è comprensibile dalla ragione attraverso i sensi ad essa collegati”⁶⁷. E’ interessante, in questo esempio, il carattere essenzialmente ontico della quiete; essa rimanda all’essere in se stesso, l’identità con se stessa, un *esse in se*; il movimento, per contro, è una distinzione costante da se stesso, un *esse in alio*. L’essere persistente è compreso in se stesso e riferito a se stesso, ed è in un certo senso assoluto; il mutamento invece, al contrario, esiste come qualcosa che è sempre solo riferito ad altro – quindi relativo.

Questa fattispecie viene rielaborata dal vocabolario platonico con un’espressione che, in sostanza, rimanda parimenti alla stasi e lo statico, come concetto doppio. Nella terminologia platonica si coglie cioè nettamente la differenza dell’*esse in se* (= quiete), e dell’*esse in alio* (= movimento): “Io penso, dunque, che tu sia d’accordo che alcune cose sono concepite assolutamente, in se stesse, altre si concepiscono sempre relativamente, cioè in rapporto con altre”⁶⁸. Anche questa terminologia è essenzialmente dualistica, infatti tale contrapposizione ha un valore assiologico, soprattutto in rapporto alla questione dell’immortalità dell’anima, ove l’indipendenza dell’anima rispetto al corpo è dimostrata proprio dalla sua facoltà di persistere in se stessa.

Questa breve disamina sui diversi termini platonici, riferiti alla contrapposizione tra quiete e movimento, ha dunque dimostrato che in entrambi i casi, vale a dire in ogni fase della filosofia di Platone, vi è il richiamo alla dualità di stasi e cinesi, come pure - e questo è quel che voleva dimostrare questo excursus - alla priorità assiologica del momento statico, che nell’epistemologia è un attributo dell’*episteme* (*noesis*), mentre nell’ontologia successiva è un attributo dell’*ontos on*.

⁶⁶ Cfr. *Sofista* 254 c – 255 c.

⁶⁷ *Timeo* 52 a.

⁶⁸ *Sofista* 255 c 12 f.

1.1 Stasi e metodo. Approccio diairetico dialettico: Horos.

Dopo aver chiarito i vari termini del vocabolario platonico che definiscono la stasi secondo l'ordine determinato dalle sue specificità, e aver stabilito il primato della stasi rispetto alla cinesi, ci soffermiamo ora su quei particolari aspetti di cui possiamo riscontrare la persistenza. Le idee che sussistono in se stesse molto probabilmente risalgono allo stesso Socrate, che le identificò per primo nel loro contesto empirico, delineato proprio in funzione e a causa di esse. Questo anticipo di dualismo tra *eide* di quiete e la variabilità del mondo empirico poteva dunque essere stato già presente nella dottrina socratica. Le idee per Socrate tuttavia non furono mai concetti primariamente metafisici e ontologici, quanto piuttosto pragmatici ed etici. Egli sviluppò questa teoria e individuò un metodo ricorrendo all'aiuto dei suoi concittadini; il suo vero intento era fornire un *ethos* normativo. In connessione con l'arte del dialogo (dialettica), Socrate scopre dunque l'alterità del sussistere in se stesso e dell'essere immutabile, in contrapposizione al divenire costante; poteva ovviamente valere come norma etica unicamente solo ciò che veniva riconosciuto come buono, non sulla base accidentale di un'opinione mutevole nel tempo, bensì come risultato di una visione chiara e stabile, su cui tutti potevano concordare: "La forma in cui Socrate affrontò il problema etico, non fu semplicemente una profezia..., dal momento che ... indirizzò i suoi sforzi verso l'esortazione per la "cura delle anime", attraverso la forza del logos, per far pervenire all'essenza della morale"⁶⁹.

In questo contesto, la scoperta della validità generale del *logos* dovette rivestire verosimilmente un'importanza assai rilevante per il pensiero socratico – da quel momento aveva infatti un criterio che trascendeva assolutamente ogni particolarità, sia nella forma della relatività o della soggettività, come pure nella forma di un cambiamento avvenuto nel tempo, e fu così che creò le basi per un'argomentazione che non era affatto arbitraria bensì convincente, nella misura in cui seppe coniugarsi all'eidetico del pensiero umano. La difficoltà consisteva nel trovare una deduzione chiara e plausibile di una qualche struttura del logos, ed estrapolarla da tutte le particolari deformazioni di senso e mistificazioni, per lasciare apparire (*fainesthai*) la verità come una scoperta (*a-letheia*), nel vero senso del termine, del soggetto conoscente. Questa attenzione all'eidetico comportò anzitutto un allontanamento (*abs-tractio*) dall'estetico: "Il "per se stesso", a questo punto non significa altro che il contenuto rigorosamente identico al concetto preso in considerazione, e deve essere decisamente distinto da ogni particolarità e mutamento, che si intersechino con ulteriori definizioni concettuali. La purezza del pensiero e del suo ente significa allora null'altro che la purezza dell'astrazione."⁷⁰

Il metodo socratico della conversazione aveva primariamente lo scopo di condurre gli antagonisti alla ragione. C'erano anzitutto i sofisti, e il metodo sviluppato contro di essi portava ad orientare il discorso alla loro maniera, e ciò avveniva conducendoli proprio nel punto in cui il sofista era vulnerabile. Socrate cercò infatti di bloccare la fuga nella molteplicità e nel moto perpetuo dimostrando che ogni ambito del divenire rende impossibile l'autentica conoscenza e che una vera episteme è per sua stessa natura essenzialmente legata al *logos* e all'*eidos*: "... la possibilità della stessa conoscenza dipende da questo, poiché essa è conoscenza già stabilita, immutabile, oppure non lo è affatto, e può essere tale solo quando il suo contenuto, ciò che è conosciuto, è definito come tale."⁷¹

"(I sofisti) ignoravano il *logos*, primo tra tutti legato alla *doxa*, e così da proprietà incerta, che presto viene e presto va, non risulta una *episteme* permanente"^{72, 73}. L'immutabilità in se stessa

⁶⁹ Werner Jaeger, *Paideia*, Berlino 1934, Vol. II, p. 114.

⁷⁰ Paul Natorp, *Platons Ideenlehre*, Leipzig 1921, p. 138.

⁷¹ Cfr. *Cratilo* 440 a 6ss.

⁷² Cfr. *Menone* 97 d – 98 b.

caratterizza l'interpretazione socratica della conoscenza – essa si basa sull'invariabilità e l'eternità (cioè l'indipendenza dal tempo) dell'identità del termine con il suo contenuto e del concetto con il suo significato. Questo *in sé* eidetico, che ha radici nella struttura del *logos* del pensiero umano, non è più particolare ma generale, non più ambivalente, ma inequivocabile, non mutevole ma eterno, non il bene privato di un uomo o di un gruppo di uomini, ma il bene comune di ogni creatura dotata di ragione.

Mentre Socrate poteva dimostrare che questo ambito esiste realmente e che non può non esistere, dal momento che rimanda proprio al reale essere (*ontos on*), nonché all'oggetto esclusivo di ogni vera conoscenza, nella misura in cui esso esiste - egli ha accettato la possibilità del relativismo e del soggettivismo dei sofisti dal punto di vista epistemologico, ed ha rivendicato per sé la saggezza e l'eticità: "Ogni variabilità si basa sull'appartenenza al regno o non regno del non essere, nella cui oscurità il sofista si sottrae alla presa. La conoscenza socratica però è una e non molteplice, è semplice e non mutevole."⁷⁴

Socrate e i suoi seguaci non si stancavano di ripetere che l'eidetico della struttura del *logos* del pensiero umano non è un aspetto marginale della conoscenza, ma abbraccia piuttosto la sua totalità. È la capacità di non lasciarsi ingannare dal particolare, ma di continuare ad astrarre da esso e di interrogarsi, fino a raggiungere uno sguardo globale dell'oggetto della conoscenza. Questo è anche uno degli aspetti essenziali dell'idea che essa è proprio un tutto universale. Entrambe le parole greche *idea* e *eidos* hanno il significato originario di forma, aspetto, cosa che salta facilmente agli occhi, e così furono usati entrambi i termini anche in medicina. Nel nostro caso non ci si poteva certo accontentare di constatare un unico sintomo e risalire, partendo da esso, a tutti gli altri; si dovevano piuttosto osservare le manifestazioni della malattia nel loro insieme, per poter individuare le cause e trovare così una terapia adeguata. Nella dialettica, Socrate non voleva sostenere altro – anche in tal caso egli voleva l'uno, e non il molteplice, il tutto, e non la parte: l'uno doveva cioè essere contemporaneamente anche la totalità. Si suppone che egli abbia appreso questa terminologia dagli scritti di medicina. Così si esprime egli stesso:

- "Socrate: Credi di poter comprendere adeguatamente la natura dell'anima senza (comprendere) la natura del tutto?
- Fedro: Se ci si può fidare degli esculapi (ovvero i medici), allora non si può comprendere (la natura) del corpo senza ricorrere a questo metodo.
- Socrate: Ben detto, amico mio"⁷⁵.

Ancor più interessante dell'allusione diretta ai "medici ippocratici" è il contenuto di questo metodo. La via della dialettica socratica conduce al modo stesso dell'oggetto della conoscenza e cioè alla natura del tutto e non solo di una parte di esso. La sintesi intesa come composizione qui non è un compimento, ma qualcosa che è già e sempre disponibile. In quest'ottica essa consente anche un accesso analitico. La conoscenza del tutto è l'episteme autentica, legata all'*eidos*, in cui questa totalità eidetica è già data, ed era tale da sempre – la verità come *aletheia* è, secondo il dictum tramandato da Hegel, "l'essere in se stesso", è ciò che è dato, ciò che resta eliminando le spoglie mortali, che l'*aletheia* non lascia ancora emergere come tali. La verità però non nasce, può essere solo scoperta.

La dimostrazione stessa presuppone uno schema dualistico. Del resto neppure nell'analisi medica del corpo umano può essere fatta senza la comprensione del tutto, ancor meno se l'oggetto della nostra indagine è l'anima. L'argomentazione prevede un'ascesi, un *a fortiori*, secondo cui

⁷³ Paul Gohlke, *Die Lehre von der Abstraktion bei Plato und bei Aristoteles*, Halle 1914.

⁷⁴ Paul Friedländer, *Platon*, Berlin 1960, Vol.III, p. 232.

⁷⁵ *Fedro* 270 c 1-6.

l'anima è posta al di sopra del corpo, e lo spirito al di sopra della materia, e in ciò sta la difficoltà della conoscenza – è più difficile capire l'anima invisibile del corpo visibile.

Il metodo in questo caso consiste, in un certo qual modo, nella via che parte dal tutto e perviene all'uno, all'uno che però ha sempre sullo sfondo il tutto ed è sempre riferito a esso, tanto che alla fine di questo procedimento metodologico l'uno e il tutto in sostanza coincidono, e l'uno viene riconosciuto come altro e viceversa. Questo processo dialettico è caratterizzato, in effetti, da un'esecuzione puramente noetica di tipo spirituale, che è perciò anche atemporale. Un movimento epistemologico, ma non per questo cronologico, è concepito con metodo.

Il tutto, che viene connotato come uno, e che è il vero obiettivo di questo processo cognitivo, è qualcosa di definitivamente immutabile e persistente; solo così può acquisire del resto una rilevanza epistemologica, cosa che generalmente avviene nell'episteme. Quando dunque si tira in ballo il metodo, si tratta, in effetti, di una via unificante, che dal molto conduce all'uno e dalla parte al tutto. Questa polarità dialettica è alla base di ogni metodo.

Ciò che il procedimento socratico vuole dunque raggiungere, lo troviamo brevemente riassunto in queste parole: “Mi sembra, Socrate – disse egli – e ciò valga anche per l'uomo più incolto, riconosciuto tale sulla base di questo metodo, che il tutto, e ogni aspetto dell'anima, è più simile a ciò che sempre si comporta come tale, piuttosto che l'inverso.”⁷⁶ Lo scopo è dunque chiaro: portare proprio i meno colti alla conoscenza. È interessante il parallelo con un altro dialogo⁷⁷ in cui Socrate dimostra la preesistenza dell'anima e con essa la teoria della reminescenza attraverso l'interrogatorio a uno schiavo non istruito, in cui, con una domanda mirata e una serie di correzioni, obbliga il giovane a prender letteralmente visione del teorema matematico del quadrato della diagonale ($P_1 = a^2$ e $P_2 = 2a^2$, allora $P_2 = 2P_1$).

Il metodo non prevede quindi una comunicazione creativa di nuove radicali conoscenze, ma induce ad attualizzare quelle già disponibili, portando in tal modo alla coscienza, che può allora trasformarsi in conoscenza (o ancor più in riscoperta), senza per questo presupporre un'altra. Ciò corrisponde esattamente alla comprensione greca dell'*aletheia*, la cui caratteristica essenziale è la disponibilità, così che la non-conoscenza non è una *privatio veritatis* ma solo un'alterazione della scoperta. Proprio attraverso lo smascheramento di ogni contraffazione essa diventa ciò che è realmente da sempre. In tal modo il divenire è un ritorno all'essere attraverso la conoscenza: il futuro e il passato confluiscono in un presente senza tempo – l'episteme include allora in se stessa il momento essenziale della transizione del moto e di ogni temporalità.

Il metodo socratico è interessante anche per la sua forma. La comprensione, come scopo di questo metodo, deve dunque essere imprescindibile, e il procedimento che conduce ad essa deve parimenti poter essere considerato inderogabile. Esso è concepito in maniera tale che la verità estrapolata alla fine del movimento noetico è esauriente – essa deve essere una verità riferita al tutto, e deve tener conto di ogni singolo aspetto. La garanzia di tutto ciò è proprio la totalità anelata – quando tutte le possibilità sono state esaminate, solo allora si può considerare come vera la conoscenza acquisita.

Non è del tutto involontario che in questo caso l'oggetto della conoscenza sia proprio la similitudine dell'anima con l'indistruttibile, quindi qualcosa di meramente eidetico. Ogni episteme è quella delle idee, e solo il mondo delle idee è l'ambito dei suoi oggetti reali. Il metodo dialettico allora non è solo formale ma anche concreto, cioè legato intrinsecamente all'*eidos*.

Volgiamo la nostra attenzione ai singoli passi del procedimento, che qui viene designato come “*methodos*”. Cebete parla qui di “questo metodo” – pensato senza dubbio come l'*exposé* precedente di Socrate sulla natura dell'anima e la sua affinità con gli *eide*. Egli vuole dimostrare

⁷⁶ *Fedone* 79 e.

⁷⁷ Cfr. *Menone* 82 b – 85 b.

ciò, presupponendo anzitutto che l'anima esiste, per poi definirla come realtà dell'uomo. Partendo da questa ipotesi egli indica il corpo, da cui l'anima si distingue come qualcosa d'altro, ad esso contrapposto. Poi egli introduce un paradigma, vale a dire quello puro, eterno, immortale e al contempo sempre in rapporto con se stesso. L'anima viene dunque equiparata a tale predicato impiegato come paradigma. La questione focalizza ciò che è "più simile". In questo contesto, è impossibile pensare ad altro se non all'anima come soggetto logico, a cui attribuire tutti questi predicati e identificarla con il paradigma nel senso di una maggior similitudine. Quindi vengono menzionate le caratteristiche del corporeo, (transitorietà, ecc.), mentre l'anima viene spiegata come distinta da esse.

Fondamentalmente si possono stabilire i seguenti passi nel metodo dimostrativo:

Formale	Contenutistico
1. Ipotesi	Anima presupposta
2. Antitesi	Anima ≠ Corpo
3. Paradigma	l'Eterno
4. Sintesi	Anima – eterna
↓ 5. Antitesi. Differenziazione	Corpo – non eterno

Il vistoso parallelismo tra formale e contenutistico non può certamente essere casuale: Socrate vuole sottolineare che la parte metodico-formale del *logos* caratterizza e determina anche il suo momento materiale – contenutistico.

L'intero metodo è ancora una volta dialettico. Ammettiamo che vi sia un ente che è distinto da un altro ente. Entrambi, anima e corpo, vengono confrontati con un terzo (in questo caso con l'attributo "eterno". Il confronto (questione della maggior similitudine) porta all'identificazione dell'una (anima come *logos* soggetto) con l'altro ("eterno" come *logos* predicato). Questa sintesi contiene già il momento antitetico, come dimostra chiaramente la differenziazione a posteriori, che rimanda alla possibilità di un'ulteriore continuazione del metodo.

L'alterità dell'anima rispetto al corpo viene dimostrata attraverso la diversità del rapporto di questi due soggetti dal predicato paradigmatico utilizzato.

Formalmente emerge quanto segue:

p = anima

q = corpo

r = "eterno"

$$(p) (q) (r) / (p \leftrightarrow r) \cdot (q \leftrightarrow \sim r) / \rightarrow (p \leftrightarrow \sim q)$$

E questo schema ha una rigorosa validità, come si evince dalla tabella vero/falso. Certamente non è lecito spacciare Socrate o Platone per due logici formali, tuttavia è possibile dimostrare che la dialettica socratica è assolutamente formalizzabile, e che la comprensione della verità socratico-platonica, così come viene espressa nel metodo, ha spianato la strada al sillogismo aristotelico e con ciò al pensiero formale.

Die Problematik von Bewegung und Ruhe bei Plato. (In tedesco)

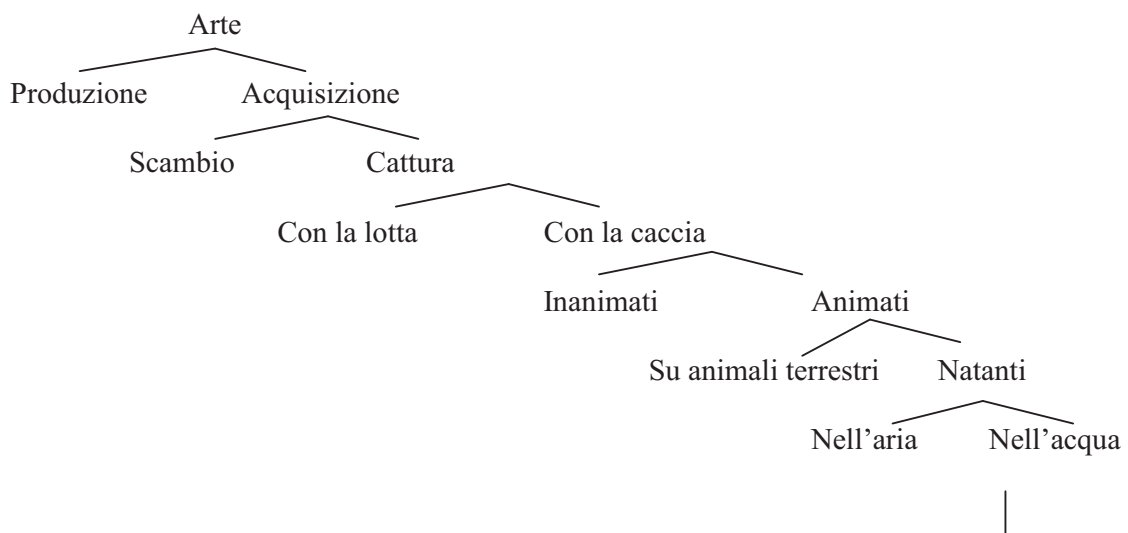
Tesi di Baccellierato di **Tomas Tyn** presso lo Studio Domenicano di Walberberg, 1972

p	V	V	V	F	F	F	F	V	
q	V	V	F	F	V	F	V	F	
r	V	F	F	F	V	V	F	V	
$(p \leftrightarrow r)$	V	F	F	V	F	F	V	V	
$(q \leftrightarrow \sim r)$	F	V	F	F	F	V	V	V	
$(p \leftrightarrow r) \cdot (q \leftrightarrow \sim r)$	F	F	F	F	F	F	V	V	
$(q \leftrightarrow \sim r)$	F	F	V	F	V	F	V	V	
$(p \leftrightarrow r) \cdot (q \leftrightarrow \sim r) \rightarrow (p \leftrightarrow \sim q)$	V	V	V	V	V	V	V	V	

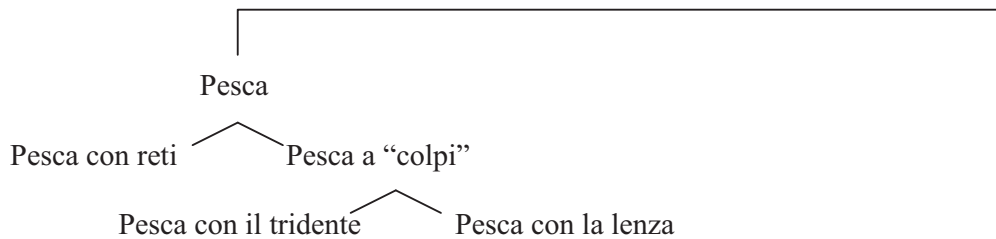
Tabella vero/falso V = vero, F = falso.

Bisogna però saper distinguere il puro metodo dal contenuto, e quando lo stesso metodo possiede una struttura formalizzabile. Di ciò Socrate e Platone non erano ancora del tutto consapevoli.

Possiamo trovare un altro esempio di anticipazione del successivo sillogismo formale nella diairetica, l'arte della distinzione. La famosa definizione del pescatore⁷⁸ funge da modello classico e da archetipo di riferimento di una certa suddivisione, che si compie nella bipartizione di una quantità finita di oggetti e nella determinazione dell'appartenenza del *definiendum* ad una parte. Questa dura finché il *definiendum* coincide con una delle quantità parziali. Nell'esempio sopra citato questo processo si attua come segue:



⁷⁸ Cfr. *Sofista* 219 a -221 a.



La suddivisione è frutto del ricorso ad un criterio nuovo. Esso tuttavia non è casuale. La scelta del punto di vista infatti, secondo cui avviene la ripartizione, ha un chiaro obiettivo: la definizione. Essa tuttavia è qualcosa di circoscritto e l'intero processo, di cui è il risultato, è dunque un processo di determinazione. Qui ritroviamo ancora una volta la concezione greca dell'uno, che ha una importante funzione eminentemente epistemologica, essendo proprio il punto di vista dal quale è possibile riconoscere un ente.

L'individuale e il particolare sottendono questa comprensione che si realizza solo quando il generico viene compreso – non dipende, per esempio in concreto da come viene eseguita la pesca con la lenza, non cambia nulla fintanto che la cosa corrisponde alla definizione. La definizione allora è contemporaneamente un *uno* in quanto definito (non sarebbe sufficiente dire che la pesca con la lenza è un tipo di pesca a colpi, perché potrebbe anche essere eseguita con il tridente), nonché un *generale* dei singoli casi concreti (ciò vale come esempio, ma per la definizione è irrilevante chi esercita in concreto la pesca con la lenza e quando e dove ciò accade). Così il risultato finale del procedimento diairetico è caratterizzato da una determinazione generale dell'indeterminato. Questo processo ha enormi conseguenze ontologiche, giacché lo stesso definiente può essere di volta in volta definito in sommo grado, e questo vale per ciò che sempre è identico a se stesso, che persiste a e in se stesso, vale a dire in ultima analisi gli *eide*.

La diairesi come determinazione dell'indeterminato serve allora alle idee come criterio di distinzione, quando Platone dice: “Ricordiamoci delle distinzioni, operate prima secondo gli aspetti”⁷⁹. La distinzione non è casuale né arbitraria – essa deve attenersi ad una precisa forma eidetica. Solo essendo anche oggetto di ricordo, e in tal caso questo non è altro che la scoperta dell'ignoto dentro l'ente esplorato, il risultato finale della diairesi si può designare come *aletheia*, come verità in quanto evidenza, nel pieno significato del termine.

La visione della dialettica discendente, che è nuova rispetto ai dialoghi precedenti, è la coscienza che proprio il metodo diairetico è concepibile solo sulla base di ambedue i momenti, cioè del determinato (eidetico-statico) come pure dell'indeterminato (estetico-dinamico), che definiscono entrambi l'essere e conseguentemente partecipano all'essere, e che sono da concepire entrambi come generi che non sussistono semplicemente l'uno accanto all'altro, perché tra di loro è possibile una mescolanza, malgrado la differenza ontologica ed assiologica delle rispettive essenze.

Al riguardo, Platone afferma: “E tutti coloro che rendono uno il tutto, ora invece lo dividono, sia che lo portino all'unità, e dall'unità all'estremità, dividendolo in elementi infiniti e da questo lo rimettano insieme, sia che pongano che questo avviene per gradi, sia invece che pongano che questo avviene sempre. Secondo tutte queste cose non dicono proprio nulla, se non sussiste alcuna mistione”⁸⁰. Il pensiero viene organizzato analiticamente (suddividendo) e sinteticamente (raggruppando) (e ciò formalmente è già una diairesi). Questa polarità si presenta dunque come un'unità dialettica, e questa necessita come *conditio sine qua non* di una comunione tra le idee

⁷⁹ *Sofista* 264 c.

⁸⁰ *Sofista* 252 b.

(sarebbe altrimenti possibile solo una separazione delle idee stesse, non invece la loro unità). Una sintesi nell'uno (che il Cusano avrebbe chiamato *implicatio*) conduce immediatamente o addirittura contemporaneamente alla suddivisione all'infinito (nel senso della *explicatio*). Si tratta della dialettica dell'uno infinito. Al contempo però esiste anche un altro movimento dialettico che ha come fine proprio un'unità irriducibile (*stoicheia*), a cui successivamente segue una sintesi di queste unità in un nuovo tutto (*holon*). È la dialettica dell'uno delimitato. Da ciò risulta lo schema di due movimenti dialettici che si snodano parallelamente e si rapportano tra di loro in una classificazione fondamentale:

I. Dialettica dell'uno infinito:

Sintesi dell'uno → esplicazione analitica fino all'*apeiron*.

Dialettica discendente deduttiva

II. Dialettica dell'uno finito:

Attribuzione analitica all'unità → Sintesi delimitata dell'essere

Dialettica ascendente induttiva

La composizione dialettica dell'unificazione (identità) e della distinzione (differenza) dimostra chiaramente la struttura logica dell'unità dell'uno e dell'altro in un terzo uno – cioè l'essere. Così se ne ricava l'unità dei tre generi dell'identità, della differenza e dell'essere e parallelamente (ma non in modo identico) con essa emerge l'unità della quiete e del moto nell'essere, ove la quiete è subordinata all'identità, e il moto alla differenza, senza che per questo l'uno venga totalmente inglobato nell'altro.

Nella dimostrazione di una tale argomentazione non importa che si attribuisca a questo processo un significato durevole o solo circoscritto. È sufficiente riconoscere un tale processo come realtà, e da questa ipotesi, implicante la mutua partecipazione dei cinque generi superiori, poter dimostrare la sua gerarchizzazione in riferimento all'essere che li trascende tutti. È assai probabile tuttavia che Platone attribuisse a questa dialettica la possibilità di evolvere all'infinito, giacché la conversazione metodica permetteva sempre nuove domande, fino a quando ciò diveniva problematico; questo ambito della problematicità è però improduttivo: “Per Platone è sempre necessario condurre l'analisi attraverso nuove domande.”⁸¹

L'episteme analitica e sintetica è essenzialmente legata a determinate strutture sia dello spirito umano che del discorso umano che da esso scaturisce (ove spirito e discorso sono specificamente umani, ed entrambi sono in stretta connessione tra loro). Contro la tesi sofistica del non poter comunicare adeguatamente il proprio pensiero all'altro⁸², Socrate tenta di sviluppare un metodo che consentisse di identificare l'essere con il pensiero *et vice versa*, come pure il pensiero con il discorso. Il suo realismo epistemologico non è in alcun modo da considerare ingenuo, perché passò attraverso la prova del fuoco della sofistica; perciò quando si parla di “realismo” in Socrate o Platone si deve pensare che è una reazione al soggettivismo e relativismo sofistici.

Socrate sa benissimo che esiste un'opinione errata secondo cui l'intero ambito della *doxa* platonica sarebbe un sistema conoscitivo dubbio, deficitario, che non ha evidentemente in sé alcuna veridicità. Socrate sa però anche che una conoscenza chiaramente obiettiva e indiscutibile è altrettanto possibile, tanto più, quanto il suo oggetto appartiene al maggior grado dell'essere. Esso appartiene alle idee che persistono in se stesse; da qui si realizza la *noesis*, una posizione evidente che fuga ogni dubbio e che è anche possibile esprimere esaustivamente in un discorso.

L'ascesa all'essere in stato di quiete rende possibile l'identificazione di questo ente con la conoscenza stessa e con ogni discorso. Il compito della dialettica come metodo è dirigere questo

⁸¹ Nicolai Hartman, *Plato's Logik des Seins*. Gießen 1909, p.475.

⁸² Cfr. Gorgia di Lentini, in Diels, *Phragm. der Vorsokratiker.*, Vol. II 82 B3.

processo ascendente, e orientarlo sempre verso il suo scopo, quello delle idee. Questo stesso metodo deve dunque essere applicato secondo l'*eidōs* – e questo è il caso. Successivamente il *logos* viene rapportato non solo alla conoscenza e all'essere come oggetti, ma ancor più consente una comunicazione intersoggettiva e oggettiva, cioè indipendente dal singolo soggetto, visto che ogni comunicazione è possibile solo quando con il *logos* si esplora la molteplicità degli enti e li si ordina secondo le idee. Questa definizione dell'infinito crea un'unità in rapporto all'*eidōs*, a cui si riconducono l'animo umano e soprattutto la sua componente più elevata (è la psiche, essenzialmente legata agli *eide*); è attraverso l'adeguamento dell'ascoltatore all'interlocutore - e la loro conseguente distinzione rispetto a coloro che non parlano - che avviene la comprensione in una comunicazione interpersonale.

La base della comunicazione è dunque il legame delle strutture fondamentali di due (o più) soggetti psichici tra loro e di questi in rapporto all'oggetto eidetico. Un metodo, che si pone come obiettivo quello di creare una comunicazione autentica, deve dunque necessariamente trarre queste strutture logiche universali sia nello stesso essere che nell'animo di coloro a cui il *logos* si rivolge, dalla molteplicità nell'unità e dall'oscurità alla chiara evidenza dell'*aletheia*, e ciò significa in ultima analisi dal movimento alla quiete.

La finalità pedagogica della *Politeia* è quella di regolare la società umana secondo criteri di giustizia. Una tale struttura politica dovrebbe corrispondere perfettamente alla gerarchia dell'essere, da cui si deduce il famoso postulato platonico della supremazia dei filosofi. Come le idee stanno al vertice della gerarchia dell'essere, così dovrebbero pure esserlo anche coloro che scoprono le idee, vale a dire i veri filosofi, collocati nel più alto rango della gerarchia politica. Solo così è possibile un giusto esercizio del potere. Ed ecco che i filosofi pervengono dunque alla supremazia, ma le nature adatte a ciò vanno guidate pedagogicamente.

In questo rapporto, mentre Platone va interrogandosi su come si debba istruire un autentico dialettico, solleva anche la questione riguardo il buono e il cattivo dialettico. Egli descrive cioè due modi di esercitare quest'arte, uno sbagliato e uno corretto, dove entrambi gli esempi hanno un significato paradigmatico pedagogico, in quanto criteri dell'*aretè* filosofico. Così Socrate si esprime in una conversazione dialogica antitetica: "Mi sembra che molti, nel pensare e nell'essere, falliscano in essa (nell'arte confutatoria) anche contro la loro volontà; essi non discutono, ma interagiscono dialetticamente, perché non possono ignorare coloro che fanno affermazioni organizzando le proprie idee, ma li rincorrono, legati nelle stesse parole, secondo il contrario di quanto (testé) detto, conducendo in tal modo una contesa anziché un semplice dialogo."⁸³

L'arte confutatoria non viene criticata da Platone per la sua contraddittorietà, egli stesso si serve infatti di questo metodo frequentemente, ma rimprovera piuttosto la sofistica eristica, a cui sfugge proprio il fondamento di questa contrapposizione, vale a dire in ultima analisi il concetto, l'*eidōs*. Ecco perché si rende necessaria una distinzione, per separare la dialettica dalla contrapposizione sofistica: il *dia-logos* è un linguaggio che si serve di due concetti e, attraversando (*dia*) la materia del discorso (*logos*), assegna un ordine. E questo avviene proprio secondo l'*eidōs* (*kat'eide*). La visione (*episkopein*) diventa allora possibile proprio attraverso gli *eide*. L'astrusa controversia consiste nel vincolarsi al contenuto delle singole parole (isolate dai contesti), mentre il dialogo filosofico è un approccio concettuale secondo nessi logici – una sorprendente anticipazione della disputa universale in cui Platone rappresentò la posizione realistica contro le allusioni del nominalismo dei sofisti. Sullo sfondo c'è ancora una volta la dialettica dell'universale e del particolare, dell'*eidōs* immobile e dell'*aisthetòn* costantemente in movimento – generalizzare lo specifico, unificare il molteplice e portare il movente alla quiete concettualmente definita – questo è il compito della dialettica filosofica.

⁸³ *Politeia* V 454 a.

Nella *Politeia* il dialogo è però riconosciuto anche come perfetto archetipo della dialettica, e come metodo corrispondente alla natura della dialettica (cioè filosofica). In tal modo esso conduce alla conoscenza filosofica delle idee. “E questa è la più grande dimostrazione di un’attitudine dialettica o non dialettica: chi ha uno sguardo d’insieme è un dialettico; colui che invece non è in grado di vedere (le cose) nell’insieme, non lo è.”⁸⁴

L’unico criterio in base al quale un uomo dialettico può distinguersi da uno che non lo è, è in ultima analisi la capacità di sintesi (*synopsis*) delle cose. Anche la *paideia* filosofica deve orientarsi secondo questo principio. “In questi tempi le conoscenze, trasmesse ai ragazzi nell’ambito dell’educazione in modo disorganico, vengono loro presentate in maniera tale che vedano contemporaneamente l’affinità delle discipline tra di loro, e in riferimento alla natura dell’essere.”⁸⁵

La visione auspicata (*synopsis*) è un superamento del disordine “nelle conoscenze trasmesse in modo confuso” e ciò viene inteso come un processo di sintesi, che contiene in se stessa un momento coattivo (d’insieme) (*synagein* = *co-agere* = *cogere*). Il *terminus ad quem* di questo processo è la sintesi, lo sguardo d’insieme, e questo “insieme” rappresenta proprio il carattere fondamentale di un tale sguardo sinottico, che è il porre delle connessioni (relazioni).

Questa struttura relazionale della sintesi qui si esplica su due piani: quello del rapporto paritario e quello del sub- o sovra-rapporto. Essa ha dunque una componente orizzontale ed una verticale. La prima relazione è quella delle scienze e la seconda è il rapporto degli ambiti scientifici nei confronti di tutti gli enti ad essi subordinati. Ciò ha per le scienze un carattere normativo sia dal punto di vista ontologico che assiologico. Con l’aiuto di questo concetto della sintesi viene definita la dialettica: è la polarità contenuta nella pluralità del “*dià*” in un linguaggio che conduce all’unità (*logos*).

Esiste però, per la giusta dialettica, un ulteriore criterio che spiega la sintesi nella sua essenza: il *logos* come linguaggio associato secondo i concetti. Così Socrate pone la domanda retorica: “Non designerai come dialettico, colui che sviluppa il suo discorso partendo dall’essere, e non dirai che quello che non può farlo, nella misura in cui non ci riesce, non ha alcuna idea a riguardo?”⁸⁶ Il dialettico è dunque colui che coglie la *ousia*, l’essenza. Questo però non è altro che la persistenza nell’essere, come spiega anche la forma participiale. E non si tratta di una proprietà dell’essere secondo l’uso aristotelico del termine, ma piuttosto della totalità dell’essere: comprendere ciò (*dià*) e parlare partendo da questa visione (*leghein*) è la vera dialettica, e chi è in grado di farlo, questi è definito dialettico. Solo la visione concettuale consente un linguaggio conforme all’essere: è qualcosa di definito in questa definizione logica sempre persistente.

Questa persistenza da e in se stessa deve essere assunta prima di ogni discussione nella forma di una definizione. Soltanto la precisazione di questa delimitazione (*de-finitio*) consente di evitare equivoci nello svolgimento del discorso, qualora venga assunta come punto di partenza: “In tutto... riguardo a ogni problema, esiste un solo principio per chi intenda decidere bene: bisogna conoscere ciò su cui verte la decisione, altrimenti è inevitabile sbagliare completamente. I più non si accorgono di non conoscere l’essenza di ciascuna cosa; e convinti di conoscerla, non si mettono di accordo all’inizio della ricerca. Così, una volta addentratisi in essa, pagano le ovvie conseguenze, in quanto non si accordano né con se stessi né tra di loro. Dunque io e te facciamo in modo che non ci capiti ciò che rimproveriamo agli altri. Anzi, visto che ci si pone il problema se si debba entrare in amicizia con chi ama piuttosto che con chi non ama, concordiamo una definizione dell’amore e del suo potere, teniamola presente e, facendo riferimento ad essa, indaghiamo se l’amore comporta

⁸⁴ *Politeia*, VII, 537 b-c.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid. 534 b.

vantaggio o danno.”⁸⁷

In questo brano Socrate dibatte su questioni meramente metodiche. È decisiva la problematica socratica della non conoscenza. In linea di massima non si è consapevoli di non sapere nulla di ciò di cui si discute. Proprio da ciò i sofisti trarranno un'arte iconica, che resta ancorata alle immagini e ai termini di riferimento, senza però porre a riguardo la questione dell'essenza dell'essere. Ciò che Platone sostiene è la metafisica, l'ontologia come domanda su ciò che sono le cose. La motivazione di uno studio metafisico sull'*usia* è la crescente consapevolezza del non-sapere: si argomenta e materializza (assimila) pian piano ogni non conoscenza e così facendo si visualizza la *cosa* che non si conosce, dopo essere giunti a comprendere con esattezza *che* non si conosce nulla.

Tra questi due poli si muove ogni “filosofia negativa” del processo cognitivo. La questione metafisica sull'essenza delle cose considera superflua l'entità, perché ritiene sia ovvio che si sia informati di ciò di cui si parla. Per il filosofo tuttavia nulla è ovvio – lo stupore è infatti proprio il fondamento della sua ricerca filosofica – e perciò egli crea, attraverso una previa indagine, una base di ricerca e di informazione, senza la quale ogni comprensione nel corso dell'indagine successiva sarebbe senz'altro impossibile.

Una previa discussione metafisica sull'essenza dell'essere è dunque necessaria per ogni scetticismo filosofico. La forma dell'*horos* è una base di partenza fondata su un accordo, inteso come chiarificazione del concetto. È essenziale che nel processo d'indagine, che è di fatto un'esecuzione, questo *horos* mantenga sempre un carattere normativo paradigmatico consolidante, visto che vi si ricorre costantemente. La sua funzione ermeneutica è dunque quella di un veicolo del processo di oggettivazione. Il discorso è problematico nella sua varietà e nel suo scambio – la definizione come adeguamento del discorso di un interlocutore a quello dell'altro, crea una base intersoggettiva del processo di oggettivazione.

Un colloquio filosofico, il cui scopo è la ricerca della verità, consiste dunque nel trasformare, attraverso qualcosa di stabile, ciò che nel discorso è mobile in un determinato bagaglio dialettico, che è conforme all'essere che persiste in se stesso, e di cui conseguentemente permette la conoscenza, nonché nella comunicazione di tale nozione all'interlocutore, che corrisponde al comunicante. Una tale comunicazione presuppone però un previo adattamento del bagaglio dialettico e concettuale dei due interlocutori con l'aiuto della definizione dell'essenza nel senso della intersoggettivazione, che permette l'oggettivazione, nonché la scoperta della verità, nel prosieguo dei discorsi susseguenti, e che ciò valga come norma, sulla quale ogni tempo può e deve essere regolato. Il ruolo della stasi nel metodo socratico-platonico potrebbe essere in tal modo sufficientemente chiarito.

Il brano citato è anche un interessante esempio esplicativo di come lo straniero di Elea del *Sofista* si serva del concetto di *horos*. Si tratta in questo caso di dimostrarli che tutto ciò che ha una capacità passiva o attiva è un ente. Ora, per dar prova di ciò, egli riconduce questa affermazione all'*horos*: “Io sostengo che gli enti, così come sono, non (sono) null'altro che le loro capacità.”⁸⁸ Ancora una volta si presenta l'*horos* nella forma di una posizione. Dal punto di vista del contenuto egli si riferisce all'essenza delle cose, così come esse sono, per poter formulare questa tesi scolasticamente in relazione all'*essentiae*.

Un valido commento a questa comprensione meramente platonica dell'*horos*, visto come qualcosa di stabile e stabilizzante, sono le famose parole di Hegel: “Ancor meno questa moderazione, che porta a rinunciare alla scienza, deve creare l'aspettativa che un certo entusiasmo e turbamento siano qualcosa di più elevato della scienza. Questo discorso profetico porta giustamente

⁸⁷ *Fedro* 237 b-d.

⁸⁸ *Sofista* 247 e.

a permanere nel punto focale e nella profondità, guarda attentamente alla definizione (dell'*horos*) e si tiene intenzionalmente lontano dal concetto e dalla necessità della riflessione, che dimora unicamente nella finitudine. Come però esiste un'estensione vuota, così c'è una profondità vuota, come un'estensione della sostanza, che si riversa in un'infinita molteplicità, senza capacità di tenerla unita, così esiste un'intensità priva di contenuti, che si comporta come forza altisonante senza estensione, e va a coincidere con la superficialità. La forza dello spirito è tanto grande quanto la sua manifestazione, la sua profondità tanto bassa, quanto esso nella sua interpretazione si espande e osa perdersi."⁸⁹

In questo caso Hegel ha colto in pieno il senso ellenico ed eminentemente platonico dello *horos*: non si potrebbero meglio descrivere la dialettica filosofica e la disquisizione sofistica. I sofisti rimangono bloccati o nella pura forma (intensità) dei *pro et contra* eristici oppure nel contenuto delle singole parole. Hegel fa giustamente presente che l'intensità ed estensione dello spirito sono momenti complementari, che sono l'uno con l'altro in un rapporto di proporzionalità diretta (qualora un rapporto dialettico si rappresentasse anzitutto quantitativamente). Importante è il "tenere unito" nel citato passo hegeliano: è esattamente questa la funzione dell'*horos* rispetto al *logos* – dà forma e definisce il principio (*archè*) nel discorso filosofico, oltre ad agire paradigmaticamente come unione del contenuto del colloquio. Senza questo momento unitivo il discorso degenererebbe in entusiasmo e turbamento. Platone riconosce senz'altro un'ossessione profetica alla filosofia⁹⁰; il modo di riflettere⁹¹ non porta tuttavia alcun turbamento, esso è piuttosto il mezzo dell'ispirazione attraverso cui l'anima si eleva ad una chiara visione delle idee, a cui appartiene essenzialmente anche l'*horos* stesso.

Da questa ampia indagine si evince chiaramente che la questione metodico-formale in Platone e verosimilmente anche in Socrate era strettamente connessa con l'aspetto contenutistico della problematica corrispondente. Anche nella metodica si coglie una priorità assiologica del momento statico, che si snoda attraverso tutti i dialoghi, senza distinguo di datazione.

1.2 Aspetti ontologici

La metodologia di Platone associa dunque la forma del pensiero e del dialogo al loro contenuto – ci sono un linguaggio e un'astrazione orientati all'essere, un *logos tes usias*, che libera le idee dall'oscuramento estetico, portandole così alla luce dello spirito umano, per farle risplendere (*phainesthai*) trasformandole in verità (*aletheia*), nel senso pieno di una rivelazione palese. Questa coincidenza tra pensiero ed essere può corrispondere ad un realismo epistemologico, che tuttavia può essere estremamente critico e non presuppone semplicemente una qualche *adaequatio rei et intellectus*⁹², ma piuttosto la scoperta di strumenti concettuali orientata all'essere, aventi questi ultimi una finalità metodologica.

Possiamo ora osservare gli aspetti ontologici della stasi. Essa si manifesta di volta in volta all'interno di un movimento dialettico, che distingue la stessa stasi contrapponendola alla cinesi, così che la separazione dei due momenti e il ruolo che essi assumono, sono chiaramente riconoscibili all'interno della dialettica stessa.

Una tale contrapposizione ontologica corrisponde però esattamente al fondamento della coincidenza della forma metodica con il suo contenuto, in una dualità parallelamente metodologica

⁸⁹ G.W.F Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, Bamberg 1807, p. 15.

⁹⁰ *Fedro* 245 a.

⁹¹ Ibid. 256 b.

⁹² Cfr. Ibid. 256 b.

ed epistemologica. L'eidetico-statico era già presente nella stessa metodologia estetico-dinamica, vale a dire nei confronti dell'essere "riferito a sé" piuttosto che "riferito a un altro essere", rispetto all'uno (identico a se stesso e quindi statico) e alla molteplicità (ente in costante differenza e quindi classificato come cinetico).

Per quanto riguarda Platone, la spiegazione del movimento riveste primaria importanza (questione, che già tra i presocratici giocava un ruolo centrale⁹³), essendo una problematica eminentemente ontologica. Quando si stabilisce che il moto presuppone un'eterna non identità, allora si fa strada la conclusione che anche il tutto cinetico non è identico a se stesso, vale a dire che è sempre anche altro, il quale conseguentemente è un relativo ontologico dipendente, non in grado di fondarsi in se stesso, essendo il suo fondamento *in alio*.

La questione di questo Altro è il tema centrale dei filosofi platonici e di quelli greci in generale. Nell'epistemologia si offre subito una possibilità di soluzione: la determinazione (*horos*), legata (*kat'eide*) alle idee (nel senso di puri concetti), crea l'unità e la persistenza nella molteplicità in movimento del logos, che, nell'ambito dell'essere, corrisponde alle idee e conseguentemente rappresenta il vero oggetto del *noesis*. Esso deve essere ciò che giustifica il divenire, sebbene, a differenza del divenire, sia invisibile; esattamente come avviene anche nell'epistemologia, perché l'*aletheia* viene inizialmente scoperta attraverso la *doxa* per la comprensione umana, ed è anch'essa invisibile: "Proprio questa è la prima ipostasi... l'inevitabile ipotesi di base: i puri pensieri. Unicamente questo Platone sperava, poter cioè dimostrare validamente la sua nuova spiegazione del divenire."⁹⁴

La stasi come *eidos* è conseguentemente l'origine del divenire, vale a dire è ciò che la rende possibile. Nei dialoghi successivi la stasi è più immanente rispetto alla cinesi e alla genesi. Essa stessa appare come un movimento, che però persiste in se stesso. In entrambi i casi il momento statico è il *principium quo* del dinamico-cinetico, solo che è concepito successivamente come immanente, mentre prima, per contro, era più trascendente e concreto (cioè come un *quod*): "On découvre... finalement que toutes les variétés inférieures de mouvement qui animent le monde sensible impliquent l'existence d'un autre mouvement qui les transcende et qui soit à la fois d'origine de tous les mouvements et de son mouvement propre."⁹⁵ L' *arché* (motivo) deve quindi poter giustificare se stesso e non aver giustificazione in nient'altro se non in se stesso. In tal modo esso diventa un assoluto, a cui tutto fa riferimento, ma che, per sua natura, non può far riferimento a nulla. Anche lo statico possiede questa caratteristica nella misura in cui può e deve essere riconosciuto come *arché*.

1.2.1. Mediazione dialettica: Ipotesi – anhypòtheton.

La stasi *qua arché* non necessita dunque di altra giustificazione che se stessa, vale a dire che è ontologicamente sufficiente e senza condizioni. Questo concetto di assenza di condizione viene espresso, nel vocabolario platonico, con il termine di *anhypòtheton*. L'ipotesi è un complemento necessario per l'*anhypòtheton* e questo a motivo del fatto che esso può essere concepito solo come annullamento e assenza di qualcosa. Questo concetto gioca un ruolo molto importante nella

⁹³ Si pensi solo all'opposizione della scuola eraclitea ed eleatica rispetto a questa problematica. Anche il platonismo ne fu fortemente influenzato. Da qui anche la già menzionata notizia di Aristotele che Platone fosse passato alla scuola di Eraclito e solo in seguito a quella di Socrate.

⁹⁴ Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1921, p. 155.

⁹⁵ Cfr. *Nomoi X in L'être et la forme selon Platon*, Bruges, 1955, p. 201.

metodica (a ulteriore prova della stretta connessione tra metodo e ontologia). La determinazione si effettua praticamente nella modalità della tesi, che precede il dialogo e ne è alla base, divenendone l'ipotesi nel pieno significato del termine.

Vediamo in concreto il modo con cui un dialettico si serve dell'ipotesi: “ Il ragionamento che si è fatto sulla reminiscenza e sulla scienza è partito da un'ipotesi degna di essere accolta. Infatti è stato detto che la nostra anima esiste ancor prima di entrare in un corpo, così come esistono quelle essenze a cui abbiamo dato il nome di realtà in sé e che sono un suo possesso. Orbene, questa ipotesi, dato che ne sono pienamente convinto, io l'ho a buon diritto accettata. Quindi, devo ammettere, logicamente, che non è più possibile sostenere, né da parte mia, né da parte di altri, che l'anima è un'armonia.”⁹⁶ Socrate prende le distanze⁹⁷ anzitutto da quelli che vogliono dimostrare qualcosa con l'apparenza, e si richiama al ragionamento sul ricordo e sulla scienza, vale a dire su una vera conoscenza comunicata all'interno di un dialogo.

La differenza dei due metodi consiste per lui nel fatto che l'autentica modalità del dialogo parte dall'accettazione di un'ipotesi verosimile. L'ipotesi serve indubbiamente come base argomentativa ed include anche l'individuazione (*horos*) di un tema. Non si tratta perciò di una frase qualsiasi, ma di quella che corrisponde prevalentemente all'oggetto del dialogo e al suo sviluppo. Socrate cita poi il contenuto della sua ipotesi e sostiene di essere convinto che esso sia corretto. Ogni ipotesi è dunque fondamentalmente falsificabile – è posta in gioco, messa in dubbio, questionata ed illustrata sotto ogni aspetto. È comprovata in quel processo di oggettivazione che la confronta con la realtà in quanto giusta, quindi viene supportata e riconosciuta come vera. Nella misura in cui essa non conduce a conseguenze assurde, acquista un carattere normativo per l'intero ragionamento o per l'intera ricerca e ci si deve conseguentemente attenere ad essa.

È ciò che accade anche in questo caso: Socrate è convinto che la sua ipotesi di lavoro sia giusta e si rifiuta di negarla, respingendo tutte le obiezioni contraddittorie, nella misura in cui non può essere dimostrata la sua falsità in modo convincente. Nella dialettica ci si interroga su come si può dimostrare l'ipotesi, a differenza della matematica, mentre si tenta di trovare altre motivazioni fondate fino a raggiungere l'infondatezza, vale a dire anche fino all'assenza di presupposti, fino all'*anhypotheton*. Questa differenza tra le scienze e la filosofia è fondamentale per Platone e per Socrate, giacché è la differenza tra la causa stessa e ciò che è motivato da essa. Questa distinzione è anzitutto rilevante dal punto di vista epistemologico – nei singoli ambiti del sapere umano si parte da un'ipotesi per dedurre ogni cosa. Può tuttavia accadere che un'ipotesi sia posta falsamente, e che essa nelle sue conseguenze porti a contraddire la realtà; è comunque poi sempre possibile respingere questa falsa ipotesi, e sostituirla con un'altra più opportuna, sempre legata all'oggetto della ricerca. Quel che è però chiaramente impossibile all'interno di un sistema scientifico, è la ricerca dell'ipotesi stessa, e quindi non di questa o quell'ipotesi, ma la questione dell'ipotesi in generale.

Il fondamento di questa impossibilità è ovvio – quando si ricerca l'assioma di un sistema, ciò avviene sempre all'interno di un altro sistema, la cui assiomatica è diversa da quella del primo sistema – vale a dire: la questione delle ipotesi in una scienza può essere affrontata solo al di fuori di essa, perché è essenzialmente trascendente rispetto al sistema, e non immanente ad esso. L'esistenza di un contenuto incerto all'interno di un sistema logico è parimenti riconducibile a questo dato di fatto – ciò si evince chiaramente dalla ricerca coerente al sistema (come ad esempio il sistema di Russel in *Principia mathematica*⁹⁸). Socrate e Platone ammettevano però con riluttanza questo *regressum ad infinitum*, tanto quanto Aristotele. Essi si richiavano alla dialettica come ad un'infondata motivazione, fondante ogni cosa.

⁹⁶ *Fedone* 92 d – e.

⁹⁷ Cfr. *ibid.* 92 d.

⁹⁸ Cfr. Jean Landrière, *Les limitations internes des formalismes*, Louvain et Paris 1957, pp. 130 – 140.

In ontologia a ciò corrisponde esattamente il concetto di *arché*, vale a dire il concetto dell'uno in se stesso, che non è in nessun altro, nel quale però sono tutti gli altri. Come l'*arché* ha un ruolo fondamentale nell'essere, così anche la dialettica ha una chiara funzione per l'essere: quale scienza universale, in essa trovano il loro fondamento epistemologico tutte le altre scienze. "Le problème est exactement de nous enquérir de ces deux espèces d'objets intelligibles, afin de voir pourquoi l'un est considéré comme possédant un niveau d'intelligibilité supérieur à l'autre et quelle est la relation qui les unit. Que ces objets aient une relation entre eux est garanti par le fait que la connaissance supérieure prend les hypothèses sur lesquelles sont basés les déductions de la connaissance inférieure, comme point de départ pour s'élever jusqu'à un principe qui transcende toute hypothèse et qui rendra finalement les entités inférieures pleinement intelligibles."⁹⁹

La funzione epistemologica della dialettica è dunque quella di essere libera da assiomi, e proprio per questo è contemporaneamente in grado di operare spiegando gli assiomi stessi, e giacché essa transcende l'ipotetico, può renderlo oggetto del suo studio, cosa che si rivelerebbe impossibile se fosse immanente al sistema.

La filosofia dialettica in senso socratico-platonico non è dunque legata a singoli presupposti, come pure il suo specifico oggetto non lo è rispetto al singolo essere, non esiste neppure l'idea di singolo. Ciò non significa d'altro canto in alcun modo che questo metodo senza presupposti non sia vincolato – il suo vincolo consiste proprio nella sua universalità. Il suo limite è conseguentemente esso stesso, è un'illimitatezza circoscritta. Questa caratteristica deriva dal suo oggetto, e per così dire dal suo scopo, poiché determina il suo orientamento teologico e la sua intera essenza.

Ciò non è altro che l'essere in sé, che è fondato in se stesso, e tutto l'essere trascendente (anche le singole idee): con la *Politeia* l'idea del Bene si inserisce in questo contesto, poiché l'*agathòn* ha proprio un carattere trascendente il tutto, fondante se stesso: "Quoique l'idée du Bien ne soit pas citée ici, tout le contexte suggère que Platon l'a dans l'esprit..."¹⁰⁰. Il punto decisivo nella *Politeia*, riferito all'*anyphoton*, recita: "Esamina però anche la suddivisione da ciò che è razionale, così com'è da ripartire... La prima parte concerne l'intelligibile: se l'anima ricorre alle rappresentazioni di immagini, ed è costretta ad intraprendere le sue ricerche partendo da delle ipotesi, utilizzandole non come principio ma come fine, l'altra parte invece parte dalle ipotesi, senza ricorrere tuttavia alle immagini, bensì passando per un principio non ipotetico e compiendo questo percorso solamente attraverso dei concetti"¹⁰¹.

I veri oggetti della conoscenza spirituale vengono suddivisi in due parti: la matematica operante attraverso immagini (ovvero la geometria), e la dialettica filosofica, che opera con puri concetti. La differenza sostanziale dell'oggetto è accompagnata da una parallela differenza dei metodi. Nel primo caso abbiamo un movimento lineare – l'anima intelligibile pone delle ipotesi, che essa riconosce fondamentalmente senza interrogarsi oltre, e partendo da esse trae delle conclusioni giungendo così a termine – questa dinamica noetica ha dunque un carattere lineare. Anche nel secondo caso viene posta un'ipotesi, che viene però superata, così l'anima passa al principio. Questo principio è caratterizzato dal fatto che non necessita più di alcuna ipotesi e di conseguenza è qualcosa di noeticamente non ipotetico e onticamente arbitrario.

Questi predicati caratterizzano però essenzialmente l'*arché* – esso è non ipotetico, perché è fondato in se stesso, ed è arbitrario, essendo *causa sui*¹⁰² e conseguentemente un assoluto. Una tale dinamica ha carattere circolare – qui principio e fine hanno luogo contemporaneamente. Questi due

⁹⁹ Suzanne Mansion, *L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon*, RPhL, Louvain, 93 1969, p. 367.

¹⁰⁰ Suzanne Mansion, *Ibid.* p. 373.

¹⁰¹ *Politeia* IV 510 b.

¹⁰² Cfr. Baruch Spinoza, *Ethik* I, 1.

movimenti sono considerati come complementari – non si escludono l’un l’altro, piuttosto l’uno giustifica in un certo qual modo l’altro, come pure l’incondizionato è causa ed effetto di ciò che ha per sua natura un’ipotesi. La sua struttura è quella della polarità tra le cosiddette dialettiche discendenti e ascendenti; tuttavia non è con esse del tutto interscambiabile, perché si riferisce *in sensu stricto* solo alla dialettica dell’*eidos-eikòn* all’interno della teoria delle idee; il rapporto *eidos-eikòn* non è poi del tutto identico al rapporto ipotesi-antitesi – si può comunque parlare di una struttura analoga, nella misura in cui la via dall’ipotetico all’antitetico è riconducibile a un’ascesa, e la via dall’origine all’essere ipotetico è paragonabile ad una discesa: “Les disciplines scientifiques ne remontent d’aucune façon vers le principe qui pourrait les fonder...¹⁰³ Elles travaillent donc uniquement dans le sens d’une descente, par voie de déduction et de conséquence. Au certain, la dialectique ascendante part de ses « hypothèses pour remonter vers le principe du tout¹⁰⁴ - et vers le Bien.¹⁰⁵”

L’analogia strutturale della dialettica antitetica con la componente ascendente della teoria delle idee vale più per l’ascesa verso l’incondizionato che per il movimento inverso (discesa dello *arché* verso l’ipotetico), giacché in realtà non si tratta di una discesa dall’antitetico all’ipotetico in senso stretto, quanto piuttosto dall’ipotetico, che viene considerato come antitetico (ipotesi di partenza), verso un altro ipotetico da esso dedotto. Ciò vale comunque in entrambi i casi, cioè sia nella teoria delle idee che in questa dialettica dell’*anhypotheton* al fine di una mediazione in una polarità, che si fonda su differenze assiologiche e ontologiche – in ambedue i casi un ente inferiore viene spiegato attraverso un ente superiore, solo che nella dialettica antitetica ciò avviene in modo molto più radicale: si potrebbe addirittura affermare che questa è un conseguente prolungamento di quella.

Ciò che riguarda la teoria delle idee di Platone è il punto di vista del molteplice sull’uno, e questo stesso motivo lo muove anche nella dialettica dell’*anhypotheton*, solo che questa si svolge completamente nell’ambito delle idee (le rappresentazioni in senso matematico non sono rappresentazioni nel senso dell’*aisthetà*, ma hanno una posizione particolare, che si avvicina molto all’ambito delle idee, tanto da identificarsi quasi con esse).¹⁰⁶

Per i pitagorici i numeri hanno giocato il ruolo proprio delle idee, a detta di Aristotele; in Platone invece sono stati considerati come vie di mezzo, caratterizzati da una pluralità analoga alle idee, ma distinti da esse, e queste ultime, in ogni caso, possono essere uniche nel loro genere (anche numericamente). Ciò che contava primariamente nella teoria delle idee era dunque l’unità, e la stabilità legata ad essa, all’interno della capacità di variazione dell’estetico.

Le idee quindi, in quanto tali, sono per loro natura uniche, e molto diverse le une dalle altre. Nella loro molteplicità offrono sempre una possibilità di cambiamento, dal momento che sono distinte in se stesse e ammettono la differenza le une dalle altre. Onticamente, questo significa che esse non hanno la capacità di fondarsi in se stesse. Deve dunque essere cercato ancora un *arché*, che non può essere esso stesso un’idea, quanto piuttosto un sistema trascendente il mondo delle idee – e nella *Politeia* questo ruolo è giocato dall’*agathòn* – l’idea del bene che trascende tutte le altre idee.¹⁰⁷

La gerarchizzazione delle idee è dunque motivata unicamente ed esclusivamente dalla riconduzione all’unità postulata. Nell’epistemologia, alla consapevolezza della molteplicità delle idee corrisponde la consapevolezza, derivante dalla loro inevitabile dipendenza ontica, che

¹⁰³ Cfr. *Politeia* VII, 533 c.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid* VI 511 b.

¹⁰⁵ R.Loriaux, S.J.: *L’être et la Forme selon Platon*, Bruges 1955, p. 80.

¹⁰⁶ Cfr. Aristotele: *Metafisica* A 6,987 b, 10 ss.

¹⁰⁷ Cfr. *Politeia* VI, 504, a – 501 e.

l'episteme stessa ha un carattere ipotetico e deve essere motivata solo da quanto è verificabile con il ricorso all'*anhypotheton*. Forse dietro a ciò si cela la problematica, oggi attuale, che si presenta come l'aporia di un fondamento scientifico formale o intuitivo.

Nella molteplicità di un sistema formale bisogna ricorrere all'intuizione informale per riuscire a mettere in qualche modo in relazione ogni eventuale sistema; tuttavia la scelta assiomatica sarebbe in tal caso del tutto contingente. Lo stesso valeva per Platone: gli era nota la molteplicità delle idee, e conseguentemente la loro facoltà di relazionarsi le une con le altre (nota nel *Sofista* come la *koinonìa ton ghenon* – comunità dei generi). Una relazione è tuttavia sempre un relativo in quanto tale, e necessita quindi di essere riferita a qualcosa, che corrisponde all'antitetico *agathòn*. In sintesi, si può affermare che così come le idee giocano un ruolo unificante e quindi stabilizzante nei confronti del mondo sensibile, lo stesso vale per l'antitetico *agathòn* nei confronti delle idee singole (che hanno un carattere ipotetico), ove l'uno persistente va sempre concepito come l'autentica finalità (*telos*), e al contempo anche come il primato assiologico-ontologico. Tra la teoria delle idee e la dialettica antitetica c'è perciò una certa similitudine:

I' ascesa	}	Dialettica antitetica
II' discesa		
I ascesa	}	Teoria delle idee
II discesa		

In I' l'idea coincide esattamente con il punto di partenza in II'; in I' tuttavia essa riconduce a se stessa (giustificata dall'antitesi). In II' per contro essa riporta solo a un altro ente dal carattere ipotetico. Lo stesso punto di partenza viene considerato in entrambi i casi in modo diverso – in I' viene riconosciuto esclusivamente come ipotesi, come qualcosa cioè che necessita di un fondamento valido (attraverso l'antitesi), in II' invece esso adempie al suo ruolo come ipotesi, ove il suo bisogno di chiarimento e la sua insufficienza ontica restano disattesi (ciò è deducibile quando funge da antitesi, quando cioè non viene più posto in discussione e non se ne riconosce più il negativo del carattere ipotetico, ma solo il suo lato normativo positivo). Viene così dimostrato un evidente parallelismo tra la dottrina delle idee e la dialettica antitetica; in entrambi i casi l'unità del molteplice e la stabilizzazione della possibilità di variazione restano determinanti: essere uno e essere statico significa senz'ombra di dubbio essere in quanto tale.

In un simile contesto, la matematica ha una posizione particolare nei confronti della dialettica, che è tipica, del resto, di tutte le scienze fondate su di essa – questa modalità di conoscenza, chiamata *diànoia*, assume una posizione intermedia, anteposta alla pura *doxa*, ma subordinata al *noesis*. È interessante notarne l'etimologia – *dianoia* deriva indubbiamente da *diànoein*, e *noesis* rimanda chiaramente anche alla *radix noein*. La differenza sta dunque nel “dia-“, che significa in effetti un “passare attraverso”, e quindi un certo movimento (anche se meramente noetico), generato da una molteplicità. Per questo anche l'*eikasìa* matematica (la capacità di pensare attraverso immagini) è considerata come *dianoia*.

Pare che, nella tesi aristotelica, Platone abbia riconosciuto un ruolo particolare agli oggetti matematici, che, essendo eterni e astratti, sono equiparabili alle idee, pur differenziandosi da esse a motivo della loro molteplicità.¹⁰⁸ Questo ci chiarisce il fatto, che la *dianoia* sia annoverata tra questi oggetti matematici quale modalità di conoscenza degli stessi, poiché tale “dia-“ deve essere

¹⁰⁸ Cfr. Aristotele, *Metafisica* A6,987 b 10 ss.

considerato come correlato della pluralità eidetica della *matematica*.

Si ripresenta dunque la questione della differenza tra *dianoia* e *noesis* – una distinzione esiste in ogni caso, ma c'è anche una somiglianza: “Les principes de la *dianoia* sont donc pour la *noesis* également, un point de départ, mais en un tout autre sens. Au lieu d'être la base de la déduction, ils sont les donnés, d'où part une investigation, car ils sont ce qui a besoin d'être élucidé, ce qui doit être fondé intelligiblement... il est naturel de penser que cette recherche d'un fondement ne se peut satisfaire que de la découverte d'un principe ultime, d'un principe qui n'ait plus rien d'hypothétique en lui-même. »¹⁰⁹

La difficoltà sta proprio in questo: se *dianoia* e *noesis* hanno davvero gli stessi principi (cioè punti di partenza) e questo pare essere assai probabile, giacché entrambi partono dall'ipotesico – non è però chiaro se queste ipotesi abbiano un carattere dianoetico o puramente noetico. Nel brano citato si fa riferimento all'identità dei principi e sono attribuiti alla *dianoia* unicamente nella misura in cui sono ipotetici: “les principes de la *dianoia* sont... pour la *noesis* également, un point de départ...”¹¹⁰ Può però essere che anche i principi noetici abbiano un carattere ipotetico – la differenza sta secondo noi non tanto nella natura della stessa ipotesi di partenza, quanto piuttosto nelle modalità della loro trattazione metodica.

Le idee come principi della *noesis* possono dunque avere un carattere propriamente ipotetico, come gli *objecta mathematica* in quanto principio della *dianoia* – l'unica differenza è quella del metodo: da un lato si giunge all'antitesi attraverso il puro eidetico (*noesis*), mentre dall'altra si arriva ad altre deduzioni ipotetiche attraverso rappresentazioni simboliche (*eikasia*, *dianoia*). La *noesis* può dunque quel che nell'ambito della *dianoia* sarebbe assolutamente impossibile, cioè mettere in dubbio le sue ipotesi, vale a dire riconoscere il suo carattere propriamente ipotetico, e negarla così mentre la si relativizza, cercando il suo *arché*.

La *dianoia* comprende per contro le sue ipotesi come norme sempre valide, e quando queste possono essere poste *ad absurdum*, le falsifica e le respinge. Questo è un modo del tutto legittimo di ricorrere alle ipotesi, come avviene nel caso della *noesis*. L'antitesi è ambivalente: da un lato c'è la validità del ruolo dell'ipotesi come norma dell'intera indagine, che viene quindi posta come un assoluto, e dall'altro c'è il suo carattere essenzialmente più relativo, non fondato cioè in se stesso, inoltre bisognoso, per la sua esistenza, di un altro essere.

Entrambe le posizioni sono pienamente legittime e, a seconda di quale si scelga, si delinea il procedimento dianetico o quello noetico. “Cerca allora di comprendere che per seconda sezione dell'intelligibile io intendo quella alla quale la ragione stessa attinge, grazie alla facoltà dialettica, interpretando le ipotesi non come principi, ma realmente come ipotesi, quasi fossero punti d'appoggio e di partenza per risalire al principio di ogni cosa, che è esente da ipotesi; raggiunto questo principio, e attenendosi alle conseguenze che ne derivano, la ragione ridiscende verso la fine senza usare alcun riferimento sensibile, ma solo le idee, e, passando dall'una all'altra, l'intero processo così si conclude.”¹¹¹

Questo brano presenta chiaramente la struttura circolare della dialettica ipotesi-antitesi. Le ipotesi sono manipolabili, in altre parole relativizzabili – servono solo da punto di sostegno. Come partenza, nella vera *noesis* ci si deve chiedere oltre ad esse e al di là di esse: “L'ipotesi serve a ciò che è sconosciuto, ricercato, non ancora in essere? Questa è la sua essenza, il suo servizio... la parte metodologica dell'ipotesi.”¹¹² La facoltà dialettica si muove allora passando attraverso le ipotesi

¹⁰⁹ Suzanne Mansion, *L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon*, RPhL, 93 1963, VXXVII / III, Louvain 1969, p. 373.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ *Politeia* VI, 511 b-c.

¹¹² Nicolai Hartmann, *Platons Logik des Seins*, Gießen 1909, p. 235.

fino a raggiungere il principio, che qui viene designato con l'attributo "esente da ipotesi". Questo concetto non viene approfondito oltre, ma resta semplicemente come postulato, il cui carattere è primariamente noetico, ma è anche ontologico. L'essere assoluto e indipendente è così concepito, è l'autentico *arché* a cui si può giungere; per contro, quando non si pone l'ipotesi stessa come assoluta, ma la si riconosce nella sua relatività, allora la si mette in dubbio e la si pone ulteriormente in questione. Questo *arché* (come principio) è anche *arché* (come inizio) di un secondo movimento verso la fine.

Il discorso va a toccare allora le caratteristiche eidetiche fino a giungere al termine, ove l'*arché* è sempre presente, riconoscendone pienamente il carattere normativo e paradigmatico. Infine il *logos* ammette l'identità dell'inizio e della fine nell'essere-idea, e in tal modo il cerchio si chiude, riconoscendo il fondamento non ipotetico dell'*eidos*.

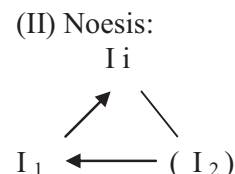
Questo tuttavia ha enormi implicanze ontologiche, perché così facendo si dimostra l'esistenza di un ente esistente in se stesso e da se stesso, che è esso stesso assoluto e quindi senza relazione. Al contempo però il fondamento (*arché*) di ogni rapporto, di ogni relativo, è: "L'oggettività incontrovertibile dovrà essere quella che sta alla base di tutti i rapporti, dovrà essere quella che fa di ogni rapporto il rapporto, in una parola, l'essere rapporto in quanto tale."¹¹³ Questa è una pura idea; al contempo però è anche la base di tutte le idee, quindi una sorta di idea delle idee, che può essere raggiunta solo all'interno di un percorso che utilizza esclusivamente il mezzo eidetico. Le immagini non conducono a questo scopo, bensì solo ad altre immagini, ad altre affermazioni ipotetiche, a cui corrispondono solo oggetti che sono relativi.

Bisogna dunque ammettere che il metodo previsto dall'*anypotheton* è puramente eidetico, mentre quello relativo all'ambito dell'ipotesi opera non con pure idee, ma attraverso rappresentazioni simboliche.

L'idea può essere trattata esattamente alla stregua dell'ipotesi, altrimenti ci si ferma ad essa in quanto essere ultimo e definitivo, e la si applica solo alla molteplicità estetica attraverso la rappresentazione simbolica (vale a dire degli oggetti matematici: numeri e forme geometriche, che assumono una posizione intermedia tra l'unità eidetica e la molteplicità estetica), in tal modo non si esce più dall'ambito dell'idea singola, che vale come punto di partenza.

La seconda possibilità è che si riconosca un'idea tra molte altre (dal punto di vista del metodo, a ciò corrisponde la relativizzazione dell'ipotesi di partenza) e allora si deve tentare di creare unità tra questa idea e le altre, la qual cosa porta necessariamente all'origine dell'eidetico, cioè all'*anypotheton* dell'idea su tutte le idee (sia essa l'*agathon* della *Politeia*, oppure l'*on* del *Sofista*). La *noesis* in questo senso confronta l'idea con le altre idee. La *dianoia* per contro, solo con le riproduzioni di immagini ad esse corrispondenti, così che nell'ambito del pensiero dianoetico l'unità è già data attraverso l'idea di partenza, mentre nel noetico una tale unità deve ancora essere creata, poiché l'unicità dell'idea iniziale viene posta in essere attraverso la pluralità delle altre idee singole secondo il seguente schema:

I - Idea singola
Im - Immagine matematica (1, 2, ... n)
I₁ - 1. Idea singola
I₂ - 2. " "
I_i - Idea delle idee



¹¹³ Parusia, *Studien zur Philosophie Platons un zur Problemsgeschichte des Platonismus*. 1965. E. J. Schaaf: Beziehung und Idee. Eine platonische Besinnung. P. 17.

(I) Dianoiā I → Im₁ Im₂ ... Im_n.

In entrambi i casi la norma è tendere all'unità e al suo correlato, la quiete. Nel processo dianoetico l'unità dell'*eidos* è posta all'inizio e si suddivide successivamente in una molteplicità di immagini; per contro, in quello noetico l'unità dell'idea di partenza viene posta e negata – lo scopo è allora quello di una nuova unità che è l'*anhypotheton*. È la più alta forma di unità, l'identità stessa, e conseguentemente anche della stasi. L'*anhypotheton* si fonda sull'ipotetico e, corrispondentemente, la stasi supporta la dinamica, detenendo perciò, rispetto ad esso, una priorità assiologica e un'indipendenza ontica.

1.2.2. La dialettica hen-pollà

L'essere e l'uno erano già stati identificati nel pensiero di Parmenide. L'essere è l'unità persistente nella quiete perenne ed identica a se stessa. L'asserzione scolastica "*ens et unum convertuntur*", ove l'*unum* è compreso come "*ens indivisum*"¹¹⁴, veniva già riconosciuta nella scuola eleatica (*mutatis mutandis*). Da allora in poi, essa è stata egualmente recepita nel sistema platonico, con la differenza però che Platone lasciava sussistere l'unità dell'essere, rifiutandone però il monismo eleatico, per sviluppare invece il dualismo *eidos-aistheon*.

Questo dualismo suddivideva l'ambito dell'essere in due diversi livelli, ove il grado dell'essere sta esattamente sotto agli altri, secondo la misura dell'unità, vale a dire commisurandosi all'identità con se stesso. Qui l'unità è un correlato dell'essere e, nella misura in cui è un "*indivisum*", cioè uno stesso *es* identico a se stesso, è anche *conditio necessaria et sufficiens* della quiete. Ecco perché la problematica dell'uno è così importante per la teoria delle idee e della priorità assiologica ed ontologica della stasi, giacché all'interno del dualismo della teoria della *méthexis* ci sono le vere idee, di cui la quiete e l'unità sono parte, mentre gli oggetti sensibili, che partecipano ad esse e quindi sono da esse dipendenti e ad esse subordinati, sono concepiti come molteplici e in movimento: "En fait, il apparaît clairement que c'est sur le schème de l'opposition Un-multiple que Platon se représente le rapport de l'intelligible et du sensible."¹¹⁵

Questo tema centrale del platonismo è però importante anche per un altro aspetto. L'intera problematica del giovane Platone è stata mossa probabilmente da Socrate, che ha costruito la sua etica sul concetto dell'uno. Il suo scopo, di sostituire il relativismo sofistico di tutti i valori con un'etica normativa, era realizzabile solo nel momento in cui un principio vincolante per tutti gli uomini fosse stato accettato in egual misura. In tal modo la virtù della sfera soggettiva veniva nettamente negata – perché essa valeva oggettivamente, e indipendentemente dalla sua realizzazione concreta.

Bisogna allora comprendere la questione sempre aperta di questa o quella virtù, e del corrispondente "qualcosa" presente nei primi dialoghi platonici – si tratta anzitutto e principalmente della questione dell'essenza di una virtù e, in ultima analisi, della sua universalità, dell'aver cioè quell'unitarietà vincolante per tutti i soggetti etici in generale. Tutte le categorie temporali, e conseguentemente anche ogni movimento e ogni tipo di crescita o diminuzione, qui cessano – l'etico è il vero uno, eterno e persistente in se stesso, indipendente da tutte le altre circostanze: "...la conoscenza non è il felice, previo calcolo contingente delle conseguenze empiriche di tutte le nostre

¹¹⁴ Cfr. Thomas, *De Veritate* I, 1 c.a.

¹¹⁵ R.Loriaux R. S.J., *L'être et la forme selon Platon*, Bruges 1955, p. 151.

azioni in cui è insita la virtù, bensì il riconoscere l'uno, il bene identico in ogni tempo, indipendente dalle distinzioni nelle diverse epoche, immutabile.”¹¹⁶

L'unità e la quiete sono quindi premesse necessarie di ogni virtù vincolante, che non è altro che la conoscenza di quest'uno persistente. Ciò vale tuttavia non solo per quanto riguarda la conoscenza intesa come base dell'etica, ma di ogni conoscenza in genere. Ogni episteme, che si può sempre avere come ente, rimanda essenzialmente a quella dell'unità dell'ente corrispondente. Della molteplicità sempre in movimento non esiste comunque alcuna scienza. Solo la quieta semplicità è in grado di offrire allo spirito umano una base su cui poter fondare un sapere oggettivo: “(Gli enti del pensiero) sono immutabili in se stessi; e ciò non può ricondurre ad altro che al loro “essere”, alla loro unicità, al loro permanere identici a se stessi.”^{117 118}

Qui è subito chiaro l'altro contesto in cui la problematica dell'*hen* diventa straordinariamente rilevante. Gli enti del pensiero sono in effetti ambivalenti nel loro significato – da un lato essi sono puri concetti (significato epistemologico), dall'altro essi sono gli oggetti corrispondenti a questi concetti (significato ontologico). Il parallelismo epistemologico-ontologico qui emerge piuttosto chiaramente. Ciò che vale per gli enti in senso epistemologico, vale per essi *mutatis mutandis* anche in senso ontologico, in tal modo l'uno diventa il correlato essenziale dell'intelligibile, come pure dell'essere in quanto tale: “...la conquista fondamentale è l'unità, che è appunto intesa come conoscenza fondante la molteplicità temporale, in cui è già presente, come proprio ente, l'immutabile, l'eterno.”¹¹⁹

L'opposizione verso la “molteplicità temporale” in tal caso diventa molto importante – il molteplice è ciò che è subordinato secondo le categorie temporali; l'eterno uno, per contro, trascende ogni concetto di tempo, di cui potrebbe anche essere una modalità, ed è indifferente se determina un movimento locale oppure un cambiamento qualitativo – l'essere come unità statica supera sia la molteplicità mutevole che il tempo relativo al suo mutamento.

Questa unità non rappresenta tuttavia una mera reciprocità tra diversi, ma un essere Uno originario, nel senso di una identità con se stesso, che altri non può essere che l'eterno.

Nel *Simposio*¹²⁰ l'essere¹²¹ è concepito come un Uno originario, non è però monistico come nel *Parmenide*¹²², ma dialettico, che viene distinto dalla molteplicità sensoriale, il che non significa comunque che a questa unità corrisponda un'unificazione tra due o più enti diversi, ma solo che essa deve essere intesa come opposizione alla molteplicità.

Essa è un'identità che, in quanto tale, si distingue dalla differenza, ed è perciò un'unità originaria non semplicemente data, ma anche riflessa, la cui struttura è di tipo essenzialmente dialettico, non nel senso di un compimento storico e temporale, ma nel senso platonico di un processo noetico spirituale, che non può assolutamente essere interpretato temporalmente.

Non deve sorprendere che questa dialettica dell'Uno abbia avuto anche conseguenze cosmologiche, perché la cosmologia non è altro che il tentativo di spiegare l'ordine degli enti, e l'ordine presuppone necessariamente un'unità (per lo meno teleologica). Così giungiamo al dialogo *Timeo*, che tratta una problematica meramente cosmologica, connessa con la teoria delle sfere, secondo la cui tesi i cerchi si intersecano gli uni con gli altri: “...the outermost of (the two) circles was called that of the same, the innermost that of the other...”¹²³.

¹¹⁶ Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1921, p. 20.

¹¹⁷ *Fedone*, 78 d. (cit. da Natorp).

¹¹⁸ P.Natorp, Op. cit. p. 148

¹¹⁹ Ibid. p. 22.

¹²⁰ *Simposio* 211 b.

¹²¹ Ibid. 211 a.

¹²² P.Natorp P., cit. p. 472.

¹²³ A.E.Taylor, *Plato, the man and his work*, London 1949, p. 445.

L'uno interseca l'altro, l'identico la differenza, l'uno il molto. Questa sovrapposizione spaziale dell'uno sul molteplice rimanda forse ad una anteposizione profondamente assiologica e ontologica dell'*hen* e *pollà*. Tra tutti questi aspetti emerge l'*hen*, che all'identità e quindi alla quiete fa corrispondere, esplicitamente o per lo meno implicitamente, una priorità assiologica nei confronti dei *pollà*. Questa problematica aperta ha un carattere primariamente cosmologico. La difficoltà sta nell'interpretare lo stupore per il divenire. È dunque un problema spinoso definire il moto perpetuo, la genesi dell'universo visibile, pur sapendo che proprio questo movimento, che implica una costante differenza con se stesso, non può sostenersi onticamente da sé, e quindi resta un enigma irrisolto immanente al sistema.

Da questa prospettiva emerge la rivalsa sul mondo sensibile che trascende l'ambito ideale dell'identità completa, e che è in grado di chiarire unicamente il moto come differenza costante. Questo lo fa anche Platone in rapporto alla sua cosmologia, che rivela un carattere essenzialmente emanatorio, dal punto di vista deduttivo. Il Padre, vale a dire il Demiurgo, crea un essere vivente completo, noeticamente mosso dallo spirito, che è sempre identico a se stesso, sia dal punto di vista quantitativo che qualitativo, che è quindi, in tal senso, eterno. Questa eternità persistente nell'uno originario, nasce però dal Demiurgo, dalla sua emanazione di sé, in una sua immagine, che possiede la caratteristica essenziale di una riproduzione, che è in parte identica all'immagine originale, in parte differente (*partim eadem, partim diversa*).

La differenza consiste nella molteplicità, giacché questa riproduzione rappresenta un adeguamento del sensibile all'immagine originaria eidetica; e nel mondo sensibile di fatto questa molteplicità è inevitabile. E così l'unità originaria, entrando in rapporto con la molteplicità sensibile, diventa una molteplicità ordinata, - un'essenza intermedia, che include contemporaneamente sia l'unità che la differenza.

L'Uno originario si manifesta in un'immagine facilmente riproducibile di se stesso, che implica il movimento del mondo sensibile. E ogni numero del movimento, che è al contempo un'immagine dell'uno eterno, si chiama tempo.¹²⁴ “Il Padre, come vede muovere e vivere questo suo generato simulacro degli Dei eterni, si rallegra; e dall'allegrezza pensò in cuor suo di farlo tuttavia più somigliante all'esempio. E poiché questo è eterno animale, egli si mise a fare questo universo altresì tale, secondo il potere suo. La natura dunque dell'animale era eterna; ma non poteva essere che questa cosa si adattasse perfettamente a quello che è generato; e pensò di fare un tale mobile simulacro dell'eternità. E così, ponendo egli assetamento al cielo, dell'eternità immanente nell'uno fa un'immagine eterna, procedente secondo numero, quella che noi chiamiamo tempo.

Dal momento che giorni e notti e mesi e anni non c'erano, prima che fosse generato il cielo, mentre si compone questo cielo, Iddio ordina la generazione di quelli. E tutte sono parti di tempo: ed eziandio l'“era” e il “sarà” sono generate forme di tempo, le quali senza coscienza noi trasportiamo non correttamente nell'essenza eterna; laddove l'“è” solo si conviene a lei secondo un parlare veritiero, e l'era e il sarà riguardano le generate cose, precedenti nel tempo: visto che sono movimenti; e quello che sempre è sempre il medesimo, non conviene che divenga, o divenuto sia alcuna volta, o presentemente, o abbia mai a divenire più giovane o più vecchio, o universalmente checchessia di tutto quello che generazione presta alle cose che si rivolgono al senso; ma esse sono forme del tempo, il quale imita l'eternità, e secondo numero si rigira in se stesso”¹²⁵.

La formazione del cosmo (genesì) viene supposta come conformazione del tutto al modello ideale. Questa genesì non è perciò una *creatio ex nihilo* – il modello ideale eidetico e il caos sono infatti entrambi già esistenti, l'adattamento in questione va piuttosto considerato come un ordine (*cosmos*). Il tutto (*pan*) qui viene identificato con l'essere vivente (*zoon*) in modo panteistico

¹²⁴ Cfr. Aristotele.

¹²⁵ *Timeo* 37 c – 38 b.

(questa comunque non è solo una semplice conseguenza del linguaggio mitico). Lo *zoon* è in ogni caso eterno, conseguentemente dovrebbe essere tale anche il tutto.

Il tutto si è trasformato tuttavia in una sorta di totalità di oggetti iletici, e quindi non può essere eterno come il modello, sulla base del quale è stato creato (il *pan* eidetico dello *zoon*). La conformazione si rivela dunque del tutto irrealizzabile. E' solo qualcosa di simile, in altri termini è da considerare uguale da un certo punto di vista, e al contempo differente da un altro punto di vista. Questa spaccatura tra identità e differenza caratterizza dunque in modo sostanziale ogni rappresentazione rispetto al suo modello originario.

Ciò corrisponde esattamente alla comprensione greca classica dell'arte come imitazione. Il famoso episodio del pittore Zeuxis (V. sec. a.C.) descrive proprio la fedele riproduzione di oggetti naturali, il ritratto di qualcosa di tipico, in modo massimamente realistico: pare che egli avesse dipinto un quadro raffigurante un grappolo d'uva. Ne ottenne un'immagine talmente realistica, che gli uccelli vi ci volavano sopra, perché avevano scambiato quell'uva per vera. Così dev'essere concepita l'*eikon* – è l'imitazione massimamente fedele della tipica immagine originaria.

Mentre il Demiurgo ha ordinato il cielo, l'eternità è rimasta rinserrata nell'uno. Il pensiero che si cela dietro questa prospettiva è di fondamentale importanza. L'eterno non va cioè considerato un infinito perpetuarsi del tempo, giacché non esiste il tempo prima della formazione del cielo; l'eternità rimanda piuttosto ad un'unità totale, fondata in se stessa, che non si manifesta né in una molteplicità finita né infinita. Questo eterno uno è contemporaneamente "finito" ed "infinito" – esso trascende queste categorie, che sono riconducibili esclusivamente al molteplice. L'eternità è dunque da considerare come una totalità eidetica, che persiste in una unicità immutabile.

Accanto a questa unità statica esiste parallelamente però un movimento ordinante, a cui è necessariamente correlata una certa pluralità, che è anche una *conditio sine qua non* del *kosmein*, giacché solo una molteplicità può essere ordinata. Da ciò si evince una pluralità dialettica ove il tempo corrisponde ad un frammezzo tra stasi e cinesi, vale a dire ad una riproduzione dell'eternità nel senso di un movimento numericamente progressivo, ovverosia regolare, e questa regolarità stabilisce la somiglianza tra il tempo e l'immagine originaria dell'eterno.

Il legame tra le categorie temporali e il cosmo iletico viene sottolineato dal fatto che Platone fa corrispondere il tempo solo alle cose visibili (quindi estetiche). Esiste quindi una tensione dialettica all'interno del tempo stesso: il tempo corrisponde cioè ad una totalità, a un'immagine eterna dell'eternità. Ciò significa che l'eternità viene qui espressa in maniera duplice, tanto che dovremmo meglio dire che il tempo è un'immagine relativa (onticamente dipendente) dell'eternità assoluta (onticamente indipendente) dell'*hen*.

L'immagine è eterna in modo relativo, ed include in un certo senso la molteplicità implicante una successione. L'immagine originaria, per contro, è eterna in modo assoluto, ed è da considerare un'unità immutabile. Nel primo caso il termine "eterno" significa un'infinita successione temporale; nell'altro caso, per contro, l'assoluta extratemporalità. Le unità temporali sono solo parti del tempo. Si parla di tempo inteso come una totalità solo nel presente, mentre il passato e il futuro sono interpretabili come forme parziali (in senso derivato e improprio).

L'eterno è assolutamente extratemporale; il tempo in quanto tale è un *totum* comunque "extratemporale", a causa della sua connessione essenziale con la molteplicità, che include i tre momenti, presente, passato e futuro, i quali sono comunque onticamente dipendenti da tale extratemporalità. Il divenire (futuro) e l'essere stato (passato) sono soltanto aspetti parziali del tempo che tende all'unità eterna, la quale viene rappresentata come un ciclo (il cerchio è la migliore espressione simbolica dell'infinito, o eterno relativo, vale a dire di un'essenza che è un *totum* infinito, tuttavia limitato e suddivisibile in singole parti).

A questo esempio si può senz'altro associare il significato ontologico dell'*hen* platonico.

Esso consiste in quell'unità che implica un'indipendenza chiusa in se stessa. La molteplicità è del resto un fattore ontologico relativizzante, che deriva da una natura autonoma e indipendente. Al contempo però diventa lampante il rapporto dell'unità con lo statico e del molteplice con il dinamico. L'unità persiste in se stessa, il molteplice invece rende possibile un passaggio e un ordinamento, del resto necessari, e in tal senso si rende evidente che il movimento è subordinato ad essa. Da qui si giunge alla conclusione che lo statico è l'indipendente ontico e assiologicamente primario rispetto al dinamico, che è invece onticamente dipendente e assiologicamente secondario. Anche il ricorso cosmologico alla dialettica *hen-pollà* rimanda a questa struttura generale della concezione platonica dell'esistente, in cui la stasi è anteposta alla cinesi.

La problematica dell'uno viene trattata in particolare nel dialogo *Parmenide* e non deve stupire che proprio quest'opera costituisca un passaggio verso la cosiddetta "dialettica discendente". Il tentativo di dimostrare l'esistenza del mondo sensibile al di fuori delle idee, che caratterizza proprio questa fase della dialettica discendente, si affianca al concetto della comunanza delle idee e della loro gerarchizzazione, che è orientata ad una precisa idea delle idee.

Questo, a dire il vero, non è un caso, giacché, per spiegare la teoria della partecipazione e applicarla in toto alla molteplicità del sensibile, bisogna necessariamente riconoscere la mutua partecipazione delle idee, perché nell'ambito del mondo sensibile ci sono cose che partecipano contemporaneamente a due o più idee, e ciò caratterizza del resto ogni esistente relativo che non è né grande né piccolo e neppure qualcosa a sé, quanto piuttosto grande, piccolo, ecc. contemporaneamente, a seconda del punto di vista da cui lo si osservi.

Gli esseri di questo tipo dovrebbero dunque partecipare all'idea del grande, del piccolo, ecc. contemporaneamente, e di conseguenza l'idea non esiste solo in quanto tale e per se stessa, ma in relazione con altre idee singole. Fintanto che l'idea poteva essere concepita come separata dalle altre, il sistema non era difficile, giacché l'unità caratterizzante l'esistente non si realizzava tanto nell'*aisthetà*, quanto piuttosto nelle idee singole, a cui prendeva parte. Tuttavia, conseguentemente alla comunanza dei generi, cioè delle singole idee, lo stesso mondo eidetico è diventato problematico, e la questione si è spinta oltre, fino a trovare l'auspicata unità. Così Platone si è visto costretto a gerarchizzare lo stesso mondo delle idee e riferirle a una identità super-eidetica che oltrepassasse tutte le altre singole idee.

Il Dialogo *Parmenide* è proprio una critica accesa al sistema parmenideo-eleatico, non nel senso di un semplice giudizio negativo (per questo Platone si considerava comunque dalla parte degli "amici delle idee"), tuttavia nel senso di un dubbio, del mettere in discussione. Il dubbio riguarda la possibilità di formare la diversità apparente di un'unità, non solo nel mondo del sensibile e dell'iletico, ma proprio nell'ambito dei generi eidetici. Una soluzione a questa realtà sorprendente viene trovata nel *Sofista* attraverso la mutua associazione dei quattro generi antitetici dell'identità e differenza, della quiete e del moto e attraverso la loro comune partecipazione all'essere, che ad essi viene anteposto.

Già nel *Parmenide*, Socrate intende dimostrare la comunanza dei generi – l'idea quindi è in grado di giustificare solo l'estetico, quando la sua unità presuppone contemporaneamente un'apertura al molteplice. Ciò dimostra, come necessaria conseguenza, la teoria della metessi: la *participatio* è essenzialmente un'unità partecipativa dell'uno e del diverso, della monade e della pluralità, delle singole idee e dell'oggetto estetico che partecipa ad esse. Ora, bisogna riconoscere che un'idea singola non è in grado di produrre da sola l'unità postulata, ma deve ricorrere a molteplici, singole idee. La partecipazione di un oggetto a un'idea non esclude perciò la contemporanea partecipazione dello stesso ad un'altra singola *eidos*.

L'idea singola è dunque un uno, parallelamente però essa è in stretta connessione con altre singole idee – essa è in un certo senso uno e molteplice al contempo. Un'equiparazione dell'uno e

del molteplice è tuttavia assolutamente impossibile; ecco perché l'intera argomentazione del *Parmenide* porta a un evidente, assurdo paradosso (metodo consueto per l'eleate). La fecondità di questo paradosso si rivela chiaramente nello sviluppo progressivo del pensiero di Platone nei dialoghi successivi al *Parmenide*: *Sofista*, *Filebo*, *Le leggi*.

La problematica dell'unità per la questione del rapporto tra quiete e moto è di eminente importanza. Dovremo perciò trattare approfonditamente l'identificazione postulata dal *Parmenide*, e al contempo dichiarata impossibile, dell'uno con il molteplice: "Se dunque uno riesce a dimostrare, riguardo a tali cose, che la stessa cosa è molteplice e una, come le pietre, i pezzi di legno, e altre cose del genere, diremo che costui designa una certa cosa come molteplice e una, non che l'uno è molteplicità, e neppure che la molteplicità è uno: e non direbbe nulla di incredibile, ma cose sulle quali tutti potremmo convenire. Ma se uno, delle cose di cui ora ho parlato, in primo luogo separasse e determinasse le varie specie in sé, per esempio somiglianza e dissomiglianza, molteplicità e unità, quiete e movimento, e similmente tutte le altre cose, e in seguito dimostrasse che hanno in sé la proprietà di mescolarsi e di separarsi, resterei, Zenone, incredibilmente ammirato"¹²⁶.

Qui Platone annuncia senza dubbio il suo preciso programma filosofico per bocca di Socrate. *Parmenide* è proprio il dialogo in cui viene posta la questione della dialettica discendente, che poi trova risposta nel *Sofista*. Se si afferma che un *ens concretum* (come un pezzo di legno o una pietra) è al contempo uno (come totalità) e molteplice, allora si dimostra la possibilità, sotto il diverso aspetto di un esistente concreto inteso come soggetto logico, di attribuire due o più predicati evidentemente antitetici; ciò a cui però Socrate tiene essenzialmente, non è il rapporto tra i predicati e i soggetti, ovvero il parallelo ontologico di questo schema, bensì il rapporto intercorrente tra questi predicati (in quanto caratteri eidetici) in ambito ontologico (vale a dire delle singole idee tra loro).

Questo presuppone inizialmente che entrambe le idee vengano separate l'una dall'altra come due esistenti indipendenti, poi però viene anche prospettata la possibilità che le idee si mescolino e separino tra loro senza per questo dover perdere la loro essenza definita, ovvero la loro essenza determinata onticamente. E proprio qui sta la difficoltà, aperta dal *Parmenide* come paradosso atopico: le idee dovrebbero essere considerate a sé e al contempo in relazione con altre idee singole. La dialettica discendente non può annullare quella ascendente, ma la deve invece includere. Ecco che allora le idee si rivelano come identiche e contemporaneamente differenti e nella misura in cui questa contemporaneità ha significato, si può parlare di un'identità dialettica dell'identità e della non identità.

I cosiddetti oggetti eidetici: simile- dissimile, uno-molteplice, quiete-moto, non sono scelti a caso. Questi abbinamenti concettuali sono, infatti, correlati l'uno all'altro. Nel *Parmenide*, ogni aporia deriva da una contrapposizione che porta alla differenziazione degli oggetti, e al contemporaneo postulato del rapporto delle idee le une con le altre. Quest'aporia radicalizzata trova un tentativo di soluzione nel *Sofista*, la cui risposta consiste nel rimando alla possibilità di una comunanza generica delle idee singole. Sarebbe dunque fundamentalmente sbagliato pensare che con la "dialectique descendante" sia stata annullata la priorità ontologica assiologica della stasi – al contrario l'intera dialettica discendente non esprime altro che un radicamento dell'unità e della quiete come correlati dell'essere stesso, già sostenuti nella dialettica ascendente. Giacché l'idea singola da sola non era sufficiente a esprimere questo postulato, Platone si vede costretto a passare ad altri tentativi di spiegazione.

Sebbene il *Parmenide* abbia un carattere meramente aporetico, più tardi nel *Sofista* si prospetta una possibile soluzione attraverso l'introduzione dell'essere che tutto trascende e a cui

¹²⁶ *Parmenide* 129 d-e.

tutti i generi prendono parte - soluzione che comunque già qui si intravede proprio in relazione alla problematica dell'uno. Platone è perfettamente consapevole dell'ambivalenza dell'*hen*: l'uno è da un lato in se stesso, dall'altro però è anche in altro, nella misura in cui è uno di qualche cosa. Questi due momenti si escluderebbero l'un l'altro, e la loro unità sarebbe impossibile, qualora essi si ponessero solamente l'uno accanto all'altro. E tuttavia l'unità è necessaria e conseguentemente deve esistere qualcosa che unisca questi due momenti dell'uno, su un piano trascendente per entrambi.

Questo risultato non è casuale, ma piuttosto necessario all'interno del sistema platonico – un'altra soluzione, che neghi l'unità, viene rifiutata a priori da Platone. Evidentemente egli fa questa scelta perché postula l'unità, e a questo postulato tiene fede. Dal momento che egli con un simile postulato ragiona *a priori*, si può senz'altro parlare di una “struttura imposta” della metafisica platonica: essa fornisce il tipico, l'ideale, mai orientata all' “oltre”, ma sempre al “verso” – così bisogna intendere anche questo postulato, come un antitetico *a priori*. La trascendenza dell'uno come identificazione della sua identità con la differenza da se stesso, è di grande rilevanza per il nostro tema, e molto ben espressa nel testo del *Parmenide*: “Se dunque tutte le parti sono nel tutto, e l'uno è tutte le sue parti e il tutto in sé, tutte sono comprese dal tutto, l'uno sarebbe allora compreso dal tutto, e in tal modo l'uno in sé sarà in se stesso. – Così pare. – Il tutto però non è nelle parti, né in qualcuna. Se questo fosse infatti in tutte, allora sarebbe necessariamente anche in una. Non essendo in una, allora non potrà essere neppure in tutte. Se questa è un una fra tutte, e il tutto non è in questa una, come potrebbe essere in tutte (le parti)? – Non potrebbe. – E non lo è neppure in qualche parte. Se il tutto fosse infatti in alcuna di esse, allora il più sarebbe nel meno, cosa impossibile. – Del tutto impossibile. – E dal momento che il tutto non è né nel più nel meno né in tutte le parti, allora necessariamente non sarà il tutto in un qualche altro o in nessun luogo? – Necessariamente. – Non essendo in alcun luogo, allora non sarebbe affatto, mentre, essendo un tutto, non essendo in se stesso, allora è necessariamente in un altro. – Vero. – Nella misura in cui l'uno è il tutto, esso è in altro, ma inteso come insieme di tutte le parti, esso si trova in se stesso. Quindi l'uno deve essere contemporaneamente in se stesso e in altro. – Necessariamente. – Ciò che vale per l'uno, non sarà necessariamente anche per ciò che si muove e contemporaneamente è fermo? – Come? – È nella quiete, se esso stesso è in se stesso. Giacché, infatti, è in una posizione, e da questa muovendosi, allora sarà nella stessa posizione, in se stesso appunto. – Giusto. – Ciò che è sempre nella stessa posizione, tuttavia, deve in qualche modo sempre essere fermo. – Esatto. – E allora? Ciò che è sempre in altro, non è necessario che, al contrario, mai si trovi nella stessa posizione, e non essendo mai nella stessa posizione, non è necessario dire che non sta fermo, e che dunque, non stando fermo, si muove? – Sì. – Allora l'uno, poiché è sempre in se stesso e in altro contemporaneamente, sarà sempre in movimento e fermo al contempo. – Così pare.”¹²⁷

Ciò che Platone intende affrontare con questa aporia, è il dibattito sulla problematica dell'unità: l'uno è contemporaneamente in se stesso e in un altro; l'uno è uno con ciò che è diverso, la qual cosa è logicamente impossibile, a causa della transitività della relazione di uguaglianza, la quale afferma che p e q sono diversi, quando p o q sono diversi da r :

$(p = r) \cdot (q = r) \rightarrow (p = q)$. Se $\sim(p = q)$, allora o $\sim(p = r)$ oppure $\sim(q = r)$ o $\sim(p = r)$ e $\sim(q = r)$.

Quando p è l'uno, q è altro diverso da esso, e r è l'unità, allora dal precedente schema deve conseguire che l'unità è contemporaneamente non identica o all'uno, o all'altro o a entrambi. Quel che pensa però Platone proprio con la trascendenza dell'uno rispetto a se stesso, è che l'unità resta identica sia rispetto all'uno (ovvero con se stessa) sia rispetto all'altro, malgrado la diversità tra l'uno e l'altro. Questo risulta più chiaro se tentiamo di formalizzare l'intero *passus* citato. Vediamo

¹²⁷ *Parmenide* 145 c – 146 a.

di seguito l'assioma di cui Platone si serve, per costruire l'aporia del testo sopra citato.

- sbs - sostituzione
- . - congiunzione
- v - disgiunzione
- $p \rightarrow q$ - implicazione di q da p
- $p \leftrightarrow q$ - implicazione di q da p e viceversa
- \sim - segno di negazione
- \square - "esiste necessariamente"
- (p) - quantificatore universale
- ($\exists p$) - quantificatore esistenziale
- Tp - una parte specifica
- St - somma delle parti
- G - il tutto, ove G_1 e G_2 sono tali per cui $G_1 \neq G_2$
- E - l'unità (tohen)

Assioma:

- I. $p \text{ sbs } q$
- II. $\neg(p \rightarrow q) \rightarrow p \rightarrow q$
- III. a)
 $\neg(p \rightarrow q) \rightarrow \neg q \rightarrow \neg p$
b)
 $\neg(p \leftrightarrow q) \rightarrow \neg p \rightarrow \neg q$
- IV. $(p) (p) \sim (p < tp) \cdot \sim (p > tp) \leftrightarrow p = tp$
- V. $(p=r) \cdot (q=r) \rightarrow (p=q)$
- VI. $\sim p \cdot \sim p \leftrightarrow \sim p$
- VII. $\square q \leftrightarrow \square \sim \sim q$

A. Dimostrazione di $\sim (tp=G)$: Il tutto non è una parte:

sbs in IV. $\sim (G < tp) \cdot \sim (G > tp) \leftrightarrow (G = tp)$

Ipotesi intuitiva: $\square (G > tp)$ e VII. $\square (G > tp) \leftrightarrow \sim \sim (G > tp)$

Da III. (b) si evince:

$\sim (G < tp) \cdot \sim \sim (G > tp) \leftrightarrow (G = tp)$

B. Dimostrazione di $\sim (St=G)$: Il tutto non è la somma delle parti:

sbs in V. $(St=G) \cdot (St=tp) \rightarrow (tp=G)$

Risultato di (A.) : $\sim (tp=G)$ e per ipotesi $St = tp$.

Allora attraverso III. : $\sim (tp=G) \rightarrow (St=tp) . \sim (St=G)$.

C. L'aporia:

Risultati di (A.) e (B.) : $\sim (tp=G)$ e $\sim (St=G)$ attraverso VI:

$(tp=St) \rightarrow (3x) (tp=St=x)$ e $(G=tp) . \sim (G=St)$, allora $\sim (G=x) . \sim (G=x)$

Sbs da $(G=x)$ attraverso G: $G . \sim G \rightarrow \sim G$. (1)

Postulato: $\square G$ e attraverso VII. $\square G \leftrightarrow \square \sim \sim G$ (2)

} Aporia

D. La soluzione:

$(3G_1) (3G_2) \sim (G_1 = G_2) . \sim (G_1 = G) . (G_2 = G)$

Sbs per G_1 e G_2 attraverso resp. tp e st :

$(3tp) (3st) (tp=G_1) . (st=G_2) \leftrightarrow \sim (tp=G) . \sim (st=G)$.

Il tutto come uno è al di fuori di se stesso $\sim (tp=G)$ e in se stesso, nella misura in cui tutte le parti sono insieme $(st=G)$. L'uno può dunque essere attribuito a entrambe le unità.

Quindi: $(E= G_1) . (E= G_2)$.

E. Conseguenze per l'assioma (V.):

Attraverso V. $(E= G_1) . (E= G_2) \rightarrow (G_1 = G_2)$

Ma per ipotesi $\sim (G_1 = G_2)$ quindi attraverso III.

$\sim (E= G_1) . (E= G_2)$ quindi per la legge di Morgan:

$\sim (E= G_1) \vee \sim (E= G_2)$. Dall'uno tuttavia si evince proprio $(E= G_1) . (E= G_2)$, ove $\sim (G_1 = G_2)$, cosa che contraddice l'assioma V.

L'uno dunque trascende nella sua ambivalenza l'assioma della transitività per la relazione di uguaglianza – c'è una parità dell'uguaglianza e della disuguaglianza:

$(E= G_1) \rightarrow \sim (E=G)$, perché $(G_1=G)$ e al contempo

$(E= G_2) \rightarrow \sim (E=G)$, perché $(G_2=G)$.

Così l'*hen* si manifesta come unità. È sempre uguale a se stesso e al contempo sempre diverso da sé (nell'altro). Questo emerge in particolare quando la tesi platonica, descritta dal brano

citato¹²⁸, si riassume nel lemma che qui delinea la trascendenza dell'*hen* attraverso se stesso. In sostanza si tratta, dal punto di vista contenutistico, della dialettica dell'uno e del tutto. La totalità di una parte è formata dal tutto di tutte le parti. L'uno viene identificato sia con il tutto della parte, che con il tutto della sua somma.

Un tutto però comprende allora l'altro tutto, e quindi l'uno è differente da se stesso. Ed ecco che esiste un terzo, l'*hen* appunto, che deve essere identificabile con entrambi. Tuttavia una cosa non può essere identica contemporaneamente a due diversi, senza essere al contempo identica a se stessa e anche differente. Questa è proprio la caratteristica dell'*hen*. Da un lato è identico a se stesso e persiste in se stesso, dall'altro e anche differente da se stesso essendo in un altro. L'uno è perciò l'uno dell'uno e dell'altro.

Il parallelo della quiete e del moto è chiaro – l'identità con se stesso è il correlato della quiete, la differenza costante con se stesso invece lo è del moto. E quindi, come l'uno trascende la differenza dell'uno e dell'altro, mentre unifica entrambi in se stesso (sia l'uno che l'altro diverso da esso), così esso trascende anche le categorie di quiete e moto. I ruoli dell'*agathon* nella *Politeia* e dell'uno nel *Sofista* si avvicinano così al ruolo dell'*hen* nel Parmenide. Partendo da questo presupposto e realizzando il correlato tra l'uno e la quiete, ne consegue che anche la quiete trascende in se stessa, nella misura in cui essa è considerata come unità di quiete e moto.

1.3 Fondamenti epistemologici dell'ontologia platonica

La questione socratica cruciale riguardava l'essenza della virtù. A questa problematica, che inizialmente fu di natura meramente etica, dovettero aggiungersi però altre tematiche di ordine superiore – la possibilità di una tale questione divenne di per se stessa problematica. E fu così che Socrate, e comunque dopo di lui Platone, dovettero chiedersi se l'essenza di una cosa sia riconoscibile. La sofistica negava tale possibilità sia in generale, che, con riferimento alla trasmissione delle virtù, in particolare. Per questo motivo anche la sofistica Paideia si poteva essenzialmente definire pragmatica, secondo la terminologia attuale. Essa non era definita tanto da un nome, ma emergeva piuttosto "spontaneamente" dalla situazione del momento. Il suo centro d'interesse era un tipo d'uomo paragonabile all'ideale dell'*honnête homme* del XVII secolo – un retore elegante che riusciva a conquistare e influenzare tutti con la sua abile eloquenza. Socrate si volgeva proprio contro questo ideale paidetico con tutta la sagacia della sua ironia.

Egli non si limitò comunque a criticare solo i fenomeni, ma anche le loro cause e presupposti, conosciuti e sconosciuti. Non è un caso che un nominalista come Abelardo abbia sviluppato l'arte dialettica del *sic et non*, così come non è un caso che i sofisti abbiano tentato di trasmettere ai loro seguaci l'abilità del dialogo *pro e contra*. Dietro questa *revolution* pedagogica, che valica i confini del *nomos* politico, si nasconde piuttosto una trasformazione radicale epistemologica che valica i confini del *logos*, alla stregua di ciò che fece la rivoluzione pedagogica con il limite della *polis*. A quanto pare il *logos* smise di essere un *peras* (determinato) per diventare la limitazione di un indeterminato *apeiron*, non legato a nulla e neppure in grado di legarsi a qualcosa.

I sofisti del resto non si ponevano come uomini liberi di fronte alla questione, ma piuttosto, con i loro sforzi retorici, vi si sottomettevano come schiavi. Era proprio questo che Socrate criticava aspramente: la retorica sofistica è una schiavitù del verbale e del puro nominale. L'uomo filosofico

¹²⁸ *Parmenide* 145 c – 146 a.

invece si serve della parola come strumento di ricerca dell'essere e così dimostra sempre di stare al di sopra del proprio discorso, prendendo una distanza da esso e preservando del tutto la sua libertà dal medesimo¹²⁹.

Il parallelo storico con il nominalismo qui è evidente: “Prodicò (scrisse) una sinonimica basandosi sul principio¹³⁰ secondo cui si dovrebbero avere diversi nomi e anche diversi significati”. I nomi erano dunque a tal fine primari... ed è esattamente ciò che sin dal Medioevo è noto come nominalismo¹³¹. La venerazione sofistica per la singola parola partiva dal presupposto che tutte le parole sono vere in egual misura, che non esiste quindi alcuna falsa opinione (*doxa*), e che ogni concetto coincide con una vera conoscenza. Essi abusavano del teorema di Parmenide del non essere che non è, mentre ciò che è, è vero, deducendo che un concetto in quanto tale (a prescindere dalla sua valenza di verità) deve anche essere vero, e conseguentemente non esiste alcun falso concetto. Tuttavia se fosse sempre tutto vero, non ci sarebbe bisogno di alcuna particolare scienza che si sforzasse di riconoscere il vero – perciò la Paideia sofistica non può fondarsi su questo presupposto, ma sull'abilità concreta, “pratica”: “Che i sofisti fossero consapevoli della conseguenza delle loro dottrine, vale a dire dell'annullamento della scienza, è dimostrato dai loro panegirici: essi non potevano erudire i loro discepoli senza trasmettere la loro competenza su ogni aspetto.”¹³²

Nella sua argomentazione contro la sofistica, Platone postula la scienza e spiega il suo legame essenziale con la stasi. Solamente sulla base di qualcosa di esistente e determinato è possibile una vera conoscenza: “Se tutte le cose non sono per tutti insieme allo stesso modo e sempre, né per ciascuno ogni cosa di quelle esistenti si trova ad essere in un modo particolare, è chiaro che le cose stesse hanno in sé una sostanza certa, che non ci riguarda, e che esse sono di per sé stesse secondo la loro sostanza così come l'hanno ottenuto per natura”¹³³. Ecco perché un linguaggio può anche essere essenzialmente empirico, se fondato sul cambiamento: “... (the) language which ascribes being to what is mere “becoming” and even to “what is not” is unscientific”¹³⁴.

Il linguaggio e il pensiero hanno dunque una funzione consolidante rispetto alla molteplicità del divenire come pure ordinante rispetto all'essere – e qui il legame ontologico risulta del tutto evidente: “Il “variabile” del divenire nella sua molteplicità può essere compreso solo nella persistenza logica del principio... Il *Fedone* lo designa come “motivo” del diveniente. In quanto tale, l'essere è ciò che viene trovato dal principio stesso”¹³⁵. “Quando si dice: ‘il divenire ha smesso di progredire’¹³⁶, o ‘sta fermo’, tali affermazioni non vanno assolutamente interpretate come riferimenti a concetti che ammettano la possibilità di arrestare il divenire, o in qualche modo limitarlo, introducono piuttosto un elemento che supera il divenire, che è appunto l'essere.”¹³⁷

Il compito del μέτρον è quello di dare al diveniente in quanto tale un sostegno all'essere.¹³⁷ Poiché la verità è una quiete certa, e l'essere è verità, allora anche l'essere è quiete – l'identificazione ontologica dell'essere con la stasi è dunque una conseguenza dell'identità epistemologica della vera conoscenza con la definizione di quiete, che implica un momento che è statico per sua stessa natura: “La poursuite de la certitude scientifique a conduit Platon à l'être

¹²⁹ Cfr. *Teeteto* 172 d – 193 c.

¹³⁰ H. Diels: *Fragm. de. Vors.*, II Vol., Berlino 1907; 566, 30 (cit. da Gohlke).

¹³¹ Paul Gohlke, *Die Lehre von der Abstraktion bei Plato und Aristoteles*, Halle 1914 p. 9.

¹³² Ibid. p.10.

¹³³ Ibid. p.21-22, cfr. *Cratilo* 440a 6 ss.

¹³⁴ A.E.Taylor, *Plato, the man and his work*, London, 1949-6, p. 446.

¹³⁵ Nicolai Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Gießen 1909, p. 238.

¹³⁶ *Filebo*, 25-26 (cfr.)

¹³⁷ Nicolai Hartmann, Op. cit. P. 390.

déclaré vrai, parce que immuable.”¹³⁸

Platone però sa bene che per fare un postulato e affermare la priorità assiologica e ontologica della stasi non basta semplicemente la scienza. Il suo obiettivo è dimostrare con la logica l'inconsistenza della tesi sofistica secondo cui l'uomo è la misura di tutte le cose.¹³⁹ In effetti l'erroneità di questa tesi non consiste solo nel fatto che rende impossibile l'essere, ma ancor più che esclude anche la possibilità dello stesso divenire. Platone dimostra allora chiaramente il fondamento del divenire attraverso l'essere – il divenire, e con esso la cinesi, è ontologicamente insufficiente e necessita di un altro, grazie a cui possa sussistere come tale, e questo altro, fondante la stessa genesi, altro non è se non l'essere stesso e il suo correlato, la stasi.

Da ciò si evince in primo luogo un evidente priorità dello statico rispetto al dinamico, dal momento che il fondante è posto sempre più in alto rispetto al fondato: “(La) relatività infinita è inimmaginabile; essa vanifica ogni definizione dei postulati, ogni significato dei contenuti. Non solo negherebbe tutto l'essere permanente, questo potrebbe ancora essere concepibile, ma parimenti un divenire non sarebbe più ammissibile, come anche ciò che appare (in modo definito).”¹⁴⁰

La critica del relativismo pitagorico¹⁴¹ portò Socrate, nonché Platone, a sottolineare radicalmente la priorità epistemologica dello statico rispetto al dinamico, pur se in modo dualistico, e da qui sono giunti ad una polarizzazione analoga in ambito ontologico, in maniera tale che la stasi veniva associata chiaramente all'essere, senza però associare la cinesi al non essere. La modalità in cui fu condotta questa critica socratico-platonica a Protagora, riveste grande importanza per la nostra trattazione.

Socrate espone anzitutto la tesi eracliteo-protagorea. Tutto si muove, nulla è uno con se stesso, nulla è per se stesso, nulla è assoluto e oggettivo. Solo lo scambio del *relativo* è eterno.¹⁴² L'opinione diffusa è che il movimento sia il vero *modus essendi* dell'*on*, e che la stasi, per contro lo sia del non essere. Ciò viene “dimostrato” con l'esempio del fuoco – la fiamma in movimento indica che il fuoco c'è, e lo stesso vale per l'essere vivente – il movimento è dunque un segno di vita, la quiete invece porta alla morte e alla distruzione. Similmente il moto indica anche un modo di vita sano – il corpo si mantiene sano attraverso l'esercizio ginnico, che è essenzialmente movimento, con la quiete per contro aumenta il pericolo di una malattia. E infine nell'acquisizione del sapere stesso è inclusa una certa attività, il cui contrario porterebbe ad una *apatia* assoluta.¹⁴³

Questa tesi dell'ente in movimento porta conseguentemente alla convinzione epistemologica che la conoscenza si realizza attraverso una percezione, che consiste nel fatto che l'occhio incontra (colpisce) un movimento a cui è associato ad esempio un determinato colore¹⁴⁴. L'intero processo di conoscenza procede molto dinamicamente – il colpite (oggetto) e il colpito (soggetto) cambiano entrambi, e ciò che ne risulta è esattamente la percezione di un colore, che non è né l'oggetto né il soggetto, ma qualcosa che è divenuto in frammezzo.¹⁴⁵

Ecco fin dove si spinge la tesi. Il Socrate platonico tenta allora di dimostrare con l'*àtopon* l'assurdo di questa teoria. Secondo la suddetta teoria cambia sia la misura, che ciò che è misurato durante il processo di misurazione, Socrate si vede allora costretto a dire qualcosa di sorprendente, addirittura divertente, senza tralasciare di aggiungere con sottile ironia che anche Protagora l'avrebbe certamente reputato tale.

¹³⁸ Maurice Corvez, OP, *Le Dieu de Platon*, ROHL 65 (1967) Louvain, p. 23

¹³⁹ Diels, *Pragm. d. Vors.* II Vol., Berlin 1907, 536, 11 (cit. Da Gohlke, op. Cit. P. 7).

¹⁴⁰ Natorp Paul, *Plato's Ideenlehre*, Leipzig 1921, p. 106.

¹⁴¹ Cfr. *Teeteto* 152d – 176.

¹⁴² Ibid. 152 d.

¹⁴³ Ibid. 153 a-c.

¹⁴⁴ Ibid. 153 e.

¹⁴⁵ Ibid. 154 a.

Il paradosso consiste nell'affermare che 6 fagioli sono più di 4 ma nei confronti di 12 sono di meno:

(1) 6 fagioli (A) contro 4 fagioli (B) $A > B \quad 6 = 4 + 4/2$

(2) 6 fagioli (A) contro 12 fagioli (C) $A < C \quad 6 = 12 - 12/2$

La quantità (A) resta la stessa, cambiano solo le quantità con cui viene confrontata, da (B) a (C). E in ogni caso si ottiene una relazione diversa. La diversità dei risultati ottenuti con un processo di conoscenza non presuppone necessariamente che *tutti* gli elementi del processo cambino: $(3A)/(A=A)$. $(A > B)$. $(A < C)$.

L'intera proporzione cambia sebbene la grandezza resti identica a se stessa.¹⁴⁶ Questa prospettiva riveste enorme importanza all'interno dell'ontologia – è la prova del fatto che il movimento (cambiamento) non esclude la quiete. Il passo successivo dell'adduzione delle prove consiste ora nel dimostrare che il movimento presuppone addirittura la quiete. “Certo, Protagora potrebbe porre una domanda sulla possibilità che qualcosa possa diventare più grande in un altro modo, che possa crescere diversamente”.¹⁴⁷ Socrate non entra nel merito di tale questione – i sofisti conducono erudite diatribe verbali, e questo a loro buon diritto, ammesso che siano effettivamente sapienti (una frecciatina palese contro i sofisti che si ritenevano tali).

Socrate e Teeteto sono però “uomini semplici e vogliono quindi anzitutto verificare la cosa da sé”¹⁴⁸ Qui entra in gioco la cavillosità dei discorsi tanto cara ai sofisti, mentre Socrate persegue unicamente la verità. Il filosofo si rapporta anzitutto con umiltà nei confronti della realtà, egli non la accetta a priori, ma la pone in questione e la esamina – il suo atteggiamento interiore è l'autentico stupore continuo. Iride, la dea dell'aurora nascente, è la figlia di Taumante, lo stupore. La convinzione presuppone sempre la meraviglia – questo è il senso di questa allegoria mitologica.¹⁴⁹

È in questa prospettiva che va considerata anche la tesi del movimento universale di tutte le cose. Essa afferma che nulla è a sé e per se stesso un uno, ma diventa sempre qualcos'altro.¹⁵⁰ Socrate si scusa immediatamente però di aver usato il termine “è” “per consuetudine e incertezza”¹⁵¹ – in realtà avrebbe dovuto dire “diventa”. Questo ironico espediente non è proprio così oscuro come potrebbe sembrare di primo acchito, perché porta poi all'affermazione che un movimento universale renderebbe il linguaggio impossibile.¹⁵²

Socrate giunge dunque nuovamente all'ambito epistemologico. Secondo la tesi sofistica, la conoscenza non deve essere raggiunta a fatica, ma è già data con la percezione sensibile del soggetto. Socrate si contrapponeva proprio a questa identificazione della conoscenza con la percezione, dimostrando alcune evidenti assurdità di questa tesi. Se ogni percezione fosse conoscenza, allora tra dormire e vegliare non ci sarebbe alcuna differenza.¹⁵³ La tesi protagorica culmina nel soggettivismo estremo del suo teorema: “L'uomo è la misura di tutte le cose, degli esseri, che sono, e dei non esseri, che non sono.”¹⁵⁴

Socrate comunque non tralascia di domandare perché mai Protagora stesso si adoperi tanto per trasmettere il sapere ai suoi discepoli, se comunque tutte le idee di ogni uomo sono sempre giuste in egual misura e mai errate. La conoscenza non può però essere pura percezione – questo

¹⁴⁶ Ibid. 154 c.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Ibid. 154 e.

¹⁴⁹ Cfr. Ibid. 155 d.

¹⁵⁰ Ibid. 157 a-b.

¹⁵¹ Ibid. 157 b.

¹⁵² Ibid. 183 a 6f.

¹⁵³ Ibid. 158 a-e.

¹⁵⁴ Così Platone: Ibid. 160 c 8f.

viene dimostrato da un semplice esempio ermeneutico: quando si ascolta una lingua straniera, quando cioè se ne percepiscono i suoni, non si capisce comunque quanto detto.¹⁵⁵ Questo è dimostrato anche dal ricordo. Ci si ricorda, ovvero si riconosce anche ad occhi chiusi, e questo è possibile senza una percezione sensibile diretta di natura ottica.¹⁵⁶ La chiusura di uno degli occhi implica la riduzione della percezione ottica e la relativa limitazione all'ambito di un solo organo ottico recettivo, senza però avere come conseguenza una corrispondente bipartizione e limitazione della conoscenza.¹⁵⁷ A tal proposito, si può comprovare anche empiricamente che esistono diversi gradi di sapienza o di erudizione. Questo però sarebbe impossibile se per una tale distinzione non esistesse un criterio indipendente dallo stesso soggetto conoscente.¹⁵⁸

Il cardine della critica platonica a Protagora è dunque la confutazione formale della sua tesi sull'uomo come misura di tutte le cose, poiché, se così fosse, allora lo stesso Protagora dovrebbe ammettere che "rispetto alla sua opinione, siccome ammette come vere anche tutte quelle che pensano gli uomini, riconosce che sia vera l'opinione di quelli che la pensano in modo opposto al suo e per il quale pensano che egli abbia affermato il falso"¹⁵⁹ E "non riconoscerà dunque che sia falsa la propria opinione, dal momento che riconosce come vera quella di coloro che pensano che egli abbia sostenuto il falso"¹⁶⁰ L'intero paradosso ha come base la struttura del paradosso di Epimenide, che era ben conosciuto tra gli antichi e che affermava: "Epimenide, il cretese, afferma che tutti i cretesi sono mentitori."¹⁶¹ Epimenide è cretese: se i cretesi mentono, mente lui pure; quindi i cretesi non sono mentitori, ma in quanto cretese egli ha ragione e i cretesi sono mentitori secondo la sua affermazione, e così ad infinitum.

Di fatto, si tratta di un'asserzione che si contraddice da sé, vale a dire che afferma di sé di non essere vera.

Una tale proposizione è costruibile formalmente, secondo il formalismo di Wang:¹⁶²

LFP-A sistema logico formale del predicato di 1° ordine.

LFP –Am sottosistema di LFP-A. Corrisponde alla classica teoria dei numeri.

Ω modello coerente di LFP-A.

LFP-Am: (1) SBS espressione funzionale della funzione sbs.

(2) IMA espressione funzionale, che assegna ad ogni elemento di LFP-A la sua rappresentazione HB (cioè un elemento di LFP-Am ad uno di LFP-A)

VRI – espressione predicativa (predicato della verità)

A Numero di Gödel del predicato A in LFP-Am.

Per definizione, VRI Na ↔ è derivabile in LFP-A.

VRIi rappresentazione HB di VRI.

LFP-Am: (1) ~ VRIi/IMA (SBS XX)/Numero di Gödel di (1) è a, la cui espressione in LFP-Am è Na.

(2) ~ VRIi/IMA (SBS NaNa)/Numero di Gödel di (2) è b, tale per cui SBS NaNa=Nb, perché sbs aa=b.

Risolvibile $\left\{ \begin{array}{l} (3) \sim \text{VRIi/IMA Nb/ - substit. Di SBS NaNqa attraverso Nb. E} \\ (4) \text{ VRI Nb} \end{array} \right.$

¹⁵⁵ Ibid. 163 b-c.

¹⁵⁶ Ibid. 163 d 165b.

¹⁵⁷ Cfr. Ibid. 165 b-c.

¹⁵⁸ Cfr. Ibid. 170 a-d.

¹⁵⁹ Ibid. 171 a 6-9

¹⁶⁰ Ibid. 171 b 1f.

¹⁶¹ J.Ladrière, *Les limitations internes des formalismes*, Louvain 1957, p. 74 ss.

¹⁶² Ibid. p. 485 – 487.

La (3) è un'asserzione che sostiene di sé che è falsa, perché il suo stesso numero di Gödel è b, ma afferma anche che non esiste alcuna rappresentazione Nb in LFP-Am. È una possibilità del formalismo del paradosso di Epimenide. Socrate ha in mente proprio questo paradosso quando afferma che Protagora e il suo soggettivismo estremo sono contraddittori.

L'oggettività del sapere è una necessità epistemologica.

La prospettiva assoluta del moto rende lo stesso linguaggio impossibile: "Se tutto si muove, ogni risposta, quale che sia la cosa cui uno risponde, è ugualmente giusta, o se si afferma che la cosa sta così o che non sta così; e se non «sta», allora «diventa», se con questa parola non faremo stare fermi proprio quel che è in movimento."¹⁶³ La verità vale in egual misura per tutti, e nessuno ne dispone, parimenti nessuno può sfuggirla rifugiandosi nel relativismo o soggettivismo: "Allo stesso modo nella sfera politica il bello e il brutto, il giusto e l'ingiusto, il santo e il non santo, sono quali in ogni città, pensano che siano, e pongono le proprie leggi a loro beneficio; ed in queste nessuno è più sapiente di un altro, né privato, cittadino di cittadino, né città di città."¹⁶⁴

La legislazione della polis, a cui tutti sono soggetti, è soprattutto la conseguenza del valore universale, obiettivo della verità. La distinzione tra il *nomos* politico e la fisica, in Platone e Socrate, a differenza dei sofisti, non è problematica, non esclude cioè la possibilità di una discrepanza (a tal proposito, la critica platonica verso certe costituzioni deficitarie di polis – o meglio verso i tiranni o le stesse democrazie – è evidente): viene piuttosto postulata una conformità della legislazione positiva con quella naturale. Questa epistemologia dell'oggettività e questa ontologia dell'essere immutabile portano in ultima analisi al postulato etico della somiglianza con Dio, che "consiste in un divenire giustizia e santità insieme all'assennatezza."¹⁶⁵ Ciò non viene affermato accidentalmente, giacché Dio è immutabile nella sua giustizia¹⁶⁶. In ultima analisi si tratta dell'emulazione di un ideale immutabile.

Ecco che la quiete diviene allora la *conditio sine qua non* della conoscenza, nonché il fondamento dell'essere stesso, come pure l'autentico criterio per l'agire etico del singolo e per la legislazione della polis.

1.3.1. L'idea e l'eikòn – la teoria della méthexis.

La critica del sistema protagoreo rimanda chiaramente alla questione che sta alla base della teoria delle idee. Platone ha maturato la convinzione che il sensibile, il mutabile, non solo non conduce alla vera ragione, ma addirittura la rende impossibile. La ragione del resto è una realtà quotidiana sperimentata. Come può realizzarsi, se non è possibile individuare punti d'appoggio nell'ambito degli oggetti della percezione sensibile? Ovviamente essa deve trovarsi in un ambito invisibile, meramente intelligibile, al di là dell'*aistheta*: "Ce qui s'offre aux yeux de l'expérience immédiate, c'est le flux perpétuel des apparences sensibles, l'écoulement inconsistant des phénomènes. Un tel domaine répugne, dans sa mobilité incessante à l'emprise de la science."¹⁶⁷

¹⁶³ *Teeteto*, 183 a4-7.

¹⁶⁴ *Ibid.* 172 a.

¹⁶⁵ *Ibid.* 176 b.

¹⁶⁶ Cfr. *ibid.* 176 c.

¹⁶⁷ Maurice Corvez OP, *Le Dieu de Platon*, RPhL, 65 (1967), Louvain, p.8.

E' stabilito fin dal principio, quali possono essere i fondamenti della scienza, e questi devono essere immutabili, dal momento che proprio a causa del loro costante divenire gli oggetti sensibili si rivelano inadatti a rivestire un ruolo avente fondamento scientifico: "Obviously is the composite, which by its own nature, is liable to be dissipated, the composite, if there is such a thing, should be safe from such a fate... in the kind of being of which we speak in our scientific studies, the being we are always trying to define – the «forms» in fact - we have a standard of the absolutely immutable."¹⁶⁸

Così la forma platonica delle idee ha un significato epistemologico fondamentale – è proprio a causa della sua immobilità che rende, in effetti, possibile la vera ragione. Il pensiero corretto deve dunque orientarsi verso queste definizioni eidetiche; solo così sarà in grado di scoprire la verità, vale a dire trasformare l'*aletheia* in *a-letheia*. Le idee hanno dunque un carattere paradigmatico - normativo: "Mi sembra ancor più che accada questo: le idee sono in natura come modelli, a cui si uniformano le altre cose e ne divengono simili. Esse partecipano poi alle idee, la qual cosa altro non significa, se non che ne sono l'immagine."¹⁶⁹ L'autentico *modus essendi* dell'idea dunque è la stasi. Le idee esistono come modelli in natura, e quest'ultima, in quanto ambito dell'*aisthetà*, è mutevole e dinamica. La sua esistenza può essere spiegata unicamente dal fatto che essa partecipa ad ogni paradigma stabile, nel senso che ne è l'immagine.

Il problema epistemologico è così risolto, perché ora si può far riferimento, secondo la teoria della partecipazione, costruita secondo lo schema modello-immagine, ad un criterio di giudizio della verità e dell'errore. La vera conoscenza riconosce le cose così come sono, ovvero le riconosce in riferimento al loro paradigma eidetico. Esso dà a tutte le cose la loro unità, che non possono avere da sé medesime. La vera conoscenza vede dunque la giusta subordinazione delle immagini ai modelli originali. L'errore consiste proprio nel non considerare questa gerarchia, e confondere l'immagine con il modello, ciò che muta con ciò che persiste. Naturalmente il concetto di *eidos* acquista in tal caso un significato ontologico, poiché il parallelismo dell'epistemologia con l'ontologia a questo punto s'impone: la vera conoscenza (epistemologica) consiste proprio nel necessario riconoscimento (ontologico) di un fondamento eidetico del reale estetico. "Idee bezeichnet in Platons früheren Dialogen nur die gemeinsame Erscheinung und Wesengestaltung der unter einem Begriff subsumierten Einzelobjekte. Das Wort ist so der bildliche Ausdruck für den Begriffsinhalt. Aus dieser rein logischen Bedeutung hat sich, von *Symposion* an sicher nachweisbar, eine ontologische (metaphysische) entwickelt... An Stelle der begrifflichen Einheit, unter die das Viele subsumiert wird, tritt die objektiv reale, die jeweiligen dem Vielen das verleiht, was sein Wesen ausmacht."¹⁷⁰

Così la dinamica dell'*eidos* è possibile solo sulla base della stasi ontica delle idee, che le imita come modelli, vale a dire forma se stesso secondo quelle. Il movimento della natura non si fonda dunque in se stesso e neppure può essere posto come assoluto o diventare fine a se stesso, ma è solo relativo, nella misura in cui ha un fine al di fuori di se stesso, nell'ordine cioè che gli viene conferito dall'esterno dai suoi modelli eidetici. Il pieno compimento dell'atto di ordinare consiste dunque in un'imitazione di ciò che è statico attraverso ciò che si muove e questo rapporto polare dello statico e del dinamico conduce a un processo dialettico, ove il movimento viene riconosciuto come relativo, vale a dire come limitato al soggetto conoscente, annullandosi così nel suo apparente e fuorviante "a se stesso", e orientandosi finalmente verso il suo paradigma eidetico, che consente nuovamente ad esso un movimento nel vero senso del termine, ovvero divenire un movimento ordinato fisico, misurabile e cosmico. Nel suo orientamento verso l'eidetico, la dinamica naturale

¹⁶⁸ A.E.Taylor, *Plato, the man and his work*, London 1949, p. 189.

¹⁶⁹ *Parmenide*, 132 d.

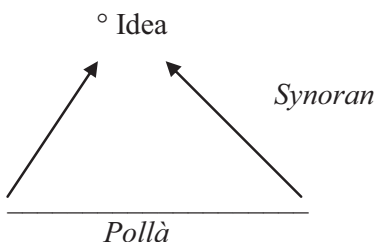
¹⁷⁰ Friedrich Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, Berlin 1926, ed. Praechter, p. 329.

passa da un caos ad un cosmo, ove il cosmo ordinato non solo non esclude la dinamica, ma addirittura la stabilisce in modo assoluto, giacché il cinetico-dinamico giunge al suo compimento ontico solo attuandosi essenzialmente in relazione allo statico.

Il relativo può essere concepito allora non come assoluto (come voleva Protagora), ma deve riferirsi nella sua totalità ad altro, e solo in questo riferimento giunge al quel luogo ontico, che, di fatto, gli compete. Questo implica anzitutto una subordinazione assiologica del cinetico-estetico rispetto allo statico-eidético: “Le sensible, en tant qu’il s’oppose à l’intelligible, est essentiellement ce qui n’est pas véritablement.”¹⁷¹

La stasi delle idee è il fondamento epistemologico-ontologico del mondo sensibile, non è però solo il suo fondamento, ma anche il suo fine ultimo. Così la conoscenza delle rappresentazioni è possibile solo come sguardo ai modelli originari, qualora essa voglia avere una qualche ambizione di verità. Dunque la conoscenza è essenzialmente una concezione nell’unità del moto e nella quiete del movente – è una sinapsi nel vero senso del termine: “Bisogna infatti che l’uomo comprenda in funzione di quella che viene chiamata Idea, procedendo da una molteplicità di sensazioni ad una unità colta con il pensiero.”¹⁷²

L’esigenza del metodo di una definizione del tema, prima di ogni dialogo, si accompagna a una posizione, in cui tale definizione deve essere realizzata concretamente. L’immagine del *synoràn* mostra ciò a cui Platone perviene realmente. Egli vuole vedere l’unità nel molteplice. La necessaria premessa è la gerarchizzazione degli enti che poi vengono visti insieme, secondo un unico principio di conoscenza, che schematicamente è rappresentabile circa così:



L’*ens qua unum* è dunque premessa di ogni *noesis* nel senso di una conoscenza concettuale. Il “syn-“ include anche il momento dell’unificazione corrispondente al criterio dell’idea su cui esso si fonda. Questa unificazione prevede senz’altro un momento antitetico, all’interno di una polarità dialettica la cui dinamica ha il suo più profondo fondamento nel principio dell’idea statica. L’intera teoria della *methexis* dunque si presenta come un modello dualistico, in cui la stasi riveste un’evidente preminenza.

1.3.2. L’A-lehteia si manifesta come già disponibile

Le idee sono il fondamento di ogni verità; esse sono cioè gli oggetti della vera conoscenza (ontologica) o del suo bagaglio concettuale (epistemologico). Il loro contenuto di verità, la loro

¹⁷¹ R.Loriaux, SJ, *L’être et la Forme selon Platon*, Bruges 1955, p. 183, cfr. *Timeo* 28 a.

¹⁷² *Fedro* 265 d.

identificazione con la verità stessa, è dovuta alla loro stasi, poiché la cinesi del mondo sensibile rappresenta la causa prima per cui esse non possono essere considerate come oggetti della autentica episteme. Le idee sono dunque sempre disponibili, esse vengono semplicemente riconosciute, ma attraverso il processo di conoscenza esse stesse cambiano considerevolmente.

Non è perciò la conoscenza a creare le idee; essa le scopre solamente, riconoscendo le immagini come tali ed essendo in grado di ricondurle ai modelli originali, vale a dire le idee stesse. Nelle immagini si rivelano le idee. Il loro valore conoscitivo teoretico consiste proprio in questa facoltà di rivelare ciò che è nel segreto, nella scoperta del sondabile. Solo così le mutevoli rappresentazioni sensibili possono essere comprese anche concettualmente, proprio in quanto riconosciute nel loro carattere rappresentativo relativo: “Insofern das Sich-offenbaren des begriffenen Vorausgesetzten als Einfachheit des Reflexionsbegriffes auf die Weise des begriffenen Vorausgesetzten, d.h. auf die Weise des begriffenen Bewegung selbst geschieht, geschieht es als die Erkenntnis von der Relativität der Bewegung.”¹⁷³

Così l'*aletheia* eidetica chiarisce l'oggetto della conoscenza, quale che esso possa essere – tutto si manifesta nell'intensità dell'*eidos*. Le idee tuttavia sono al contempo concetti e oggetti stessi della conoscenza, quindi si pone la questione, da dove essi ricevano ogni luce, in cui esse vengono riconosciute. Esse cioè non possono essere riconosciute attraverso se stesse, perché la cosa, attraverso cui si riconosce tutto, deve porsi ontologicamente e assiologicamente al di sopra del conosciuto. Così le idee dovrebbero trascendere esse stesse. Se fossero in grado di farlo, però, allora dovrebbero anche superare le altre idee che sono ad esse assiologicamente equiparate. Tutte le idee perciò non possono essere tali da trascendere se stesse e le altre, e tuttavia deve esistere tra di loro un'unità da cui la molteplicità delle idee stesse può essere riconosciuta.

Così la gerarchizzazione dell'ambito eidetico si rivela del tutto inevitabile. L'idea delle idee trascende se stessa e le altre idee, essa si pone addirittura dalla parte dell'essere. Essa è l'*hen* compiuto, e parimenti l'*agathon* perfetto. Nella *Politeia* questa idea del bene è equiparata al sole, alla cui luce tutte le cose divengono visibili. Parimenti, anche le idee diventano riconoscibili alla luce del bene. Il valore epistemologico dell'idea delle idee diventa così del tutto evidente: “Pensa dunque che la stessa cosa accade all'anima: quando si fissa a ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, lo intuisce e lo conosce, e appare dotata di intelletto; quando invece si fissa a ciò che è avvolto nell'oscurità, a ciò che nasce e perisce, formula congetture e si ottunde, mutando su e giù le sue opinioni, e assomiglia a chi è privo di intelletto.”¹⁷⁴

Ciò che colpisce immediatamente è il parallelismo tra *aletheia* e l'*on*. La verità è il correlato dell'essere ed entrambi sono profondamente radicati nella stasi. Solo così è comprensibile il passaggio dalla priorità epistemologica del momento statico al momento ontologico. L'essere *qua a-letheia* ha dunque in sé un potere illuminante. L'*aletheia* è perciò sempre già data, anche se i suoi “raggi” sono avvolti dalla *lethe*; nella misura in cui ci si allontana da quest'ultima (e fare questo è il compito dell'arte dialettica) si giunge alla visione nella pura nitidezza. In questo processo la verità rimane nella più totale passività – c'è però qualcosa che viene preso da essa, che è proprio l'involucro dell'oblio; il soggetto riconoscente per contro è attivo, e non in modo tale da poter generare in qualche modo la verità – ciò sarebbe per Platone un terribile non senso – ma piuttosto nel senso che egli libera l'*aletheia* già data e disponibile, portandola alla luce.

La conoscenza consiste dunque nella comprensione (l'occhio dell'anima) che si fissa sulla luce emanata. Così si possiede una luce in cui tutto viene veduto, e un criterio attraverso il quale tutto può essere giudicato. Lo sguardo fisso persistente sull'uno e sull'esistente è la *conditio sine qua non* di ogni episteme noetica. Se si rivolge invece l'attenzione al mutabile e al molteplice,

¹⁷³ J.Kopper, *Über die Negation als Prinzip der Reflexion*, Parusia, Frankfurt /M., 1965, p. 50.

¹⁷⁴ *Repubblica* VI, 508 d.

allora si cade nel caos delle opinioni, cui si perviene da tutte le direzioni senza un ordine e senza possibilità alcuna che un'opinione prevalga chiaramente su un'altra.

La luce eidetica che illumina l'anima si riflette dunque in essa, tanto da illuminare la stessa razionalità. Il suo dirigersi verso la molteplicità acceca per contro i suoi occhi spirituali, tanto da non illuminare più, per diventare come chi è incapace di ragionare.

La verità nel suo rapporto con l'anima è al contempo trascendente e immanente. La struttura logico-noetica della psiche umana rispecchia ancora una volta fedelmente la struttura eidetica della verità. La conoscenza è perciò contemporaneamente autoconoscenza e liberazione dell'*aletheia* dalla *lethe* e inoltre liberazione della propria anima dalla non conoscenza o incertezza delle idee (*doxa*). La similitudine della struttura dell'anima con gli *eide* permette a Platone di sviluppare la sua teoria della reminescenza: l'anima esisteva già prima di essere presente nel corpo, e godeva della visione delle idee. Da qui poi è finita nel corpo dimenticando in parte quella visione passata. La conoscenza allora consiste nel fatto che nella propria anima si evoca il ricordo del mondo delle idee, tanto che ogni episteme è un ricordo, una reminescenza.¹⁷⁵

Ecco che allora un uomo non istruito può risolvere un quesito, premesso che gli si ponga una domanda che evochi in lui il ricordo delle idee: "... a man can be made to give the true solution of a problem by merely asking him appropriate questions... the answer is produced from within, not communicated by the questioner. Hence the answerer is plainly in possession of the truth which the questioner elicits."¹⁷⁶

Socrate fece realmente questo esperimento.¹⁷⁷ Uno schiavo non istruito viene interrogato, e questo in breve tempo scopre da solo il teorema geometrico del quadrato della diagonale: la superficie del quadrato ABCD sia P, e BDB''D'' sia il quadrato P₁ avente per lato la diagonale DB. Si avrà allora che $P = AB^2$ e $P_1 = BD^2$. Si avrà anche che $u^2 = 2a^2$ (per il teorema di Pitagora), da cui deriva che $u = a\sqrt{2}$. $P_1 = u^2 = 2a^2$, da cui deriva che: $P_1 / P = 2a^2 / a^2 = 2$ oppure $P_1 = 2P$. Il doppio del quadrato ABCD è un quadrato BDB''D'', il cui lato è la diagonale del quadrato ABCD.

Dopo aver reso edotto di ciò uno schiavo ignorante, Socrate riassume così questo risultato: "Se la verità dell'essere è nella nostra anima, allora l'anima è immortale, e devi provare a trovare ciò che tu ancora casualmente non sai – ovvero che non ricordi – per tornare a ricordarlo."¹⁷⁸ La verità è presente nell'anima ben prima che essa giunga in un corpo.¹⁷⁹ Ed è per sua stessa natura legata ad essa. La verità ha il suo fondamento solo nell'essere permanente (solo così Socrate può dimostrare che l'anima, che è sempre in possesso dell'*aletheia*, è sempre in essere, vale a dire in ultima analisi immortale): la verità è quella dell'essere.

Ci si ricorda dunque solo della verità, che è già nell'anima.¹⁸⁰ Questa è un'autentica riflessione della psiche noetica su se stessa, in quanto la verità già presente nell'anima si rivela di fatto come scoperta, e così l'anima riconosce in se stessa, cioè riconosce la sua propria essenza – la *aletheia* non è dunque qualcosa di nuovo, né divenuto, ma molto più essenzialmente è "l'essere in se stesso di ciò che è stato" ed è anche da concepire come una mera scoperta (statica) e non come compimento (dinamica). La verità è necessariamente legata all'essere e conseguentemente persiste in se stessa – rimanendo immutabile nel suo splendore. Anche in tal caso si rende evidente il ruolo primario della stasi.

¹⁷⁵ Cfr. ad es. *Fedone* 72 e – 77 d.

¹⁷⁶ A.E Taylor, *Plato, the man and his work*, London 1949, p. 186 ss.

¹⁷⁷ Cfr. *Menone* 82 b – 85 b.

¹⁷⁸ Cfr. *Menone* 86 b.

¹⁷⁹ Cfr. *Fedro* 75 d – 76 a.

¹⁸⁰ Cfr. *Fedro* 249 d.

1.3.3. L'ontos on e il mondo delle idee

L'idea ha dunque una funzione legata alla conoscenza e al fondamento dell'essere. Essa deriva dalla necessità di trovare qualcosa di stabile, in cui la scienza possa svilupparsi. L'episteme è infatti possibile solo sulla base dell'immutabile, mentre il mutevole sfugge continuamente come concetto, non essendo né concepibile come nozione né formulabile a parole, rimanendo perciò fondamentalmente un non senso.

E tuttavia esiste una vera conoscenza, che è intersoggettiva, nel senso che è un bene comune appartenente ad ogni uomo; essa può infatti essere raggiunta anche da soggetti non istruiti attraverso quesiti ben precisi. Se tuttavia l'episteme è una realtà, deve allora anche realizzarsi la sua *conditio sine qua non*, cioè la stasi, che tuttavia – è questo è in effetti il paradosso – non può essere trovata nel mondo sensibile. E deve tuttavia esistere un modo e un luogo: la domanda è dunque sul modo e il luogo dell'essere delle idee immutabili. È evidente che le idee sono la realtà concepibile più alta, altrimenti non potrebbero giustificare l'essere relativo del mondo sensibile: "... la Forme platonicienne... est un intelligible pur, exempt de toute imperfection sensible et subsistant en soi... c'est la forme qui doit constituer la véritable réalité..."¹⁸¹ puisque Platon exclut de ces réels toute possibilité d'altération, il entend bien, évidemment, leur accorder l'existence la plus plénière...¹⁸² le sens général de l'argument réclame, pour les Formes, l'existence en soi. »¹⁸³

Le idee sono perciò reali nel più alto significato del termine, non soltanto esistono, ma pure sono fondanti se stesse. In tal senso, esse non solo possiedono l'essere, ma ancor più si identificano con l'essere e in tal senso vengono designate come enti. La loro caratteristica essenziale consiste nel fatto che esse non sono ipotetiche, proprio perché fondano se stesse, e non necessitano di alcun fondamento fuori da sé; parimenti fondano l'essere relativo del mondo estetico.

Il fatto che siano fondate in se stesse, presuppone tuttavia un rapporto riflessivo verso se stesse, nel quale l'idea si distanzia da sé e contemporaneamente si identifica con se stessa – trascendendo così l'eidetico stesso. Questo è però esattamente il luogo in cui la pluralità dell'ideale diventa incerta, perché solo la totale identità, cioè solo l'assoluta permanenza in se stessi, consente il perenne divenire. Permanenza e identità di sé sono anche sinonimi di unità, quindi anche una sola idea può identificarsi in ultima analisi con l'assoluto fondante se stesso, e con l'essere stesso trascendente l'*eidōs*.

Un processo di gerarchizzazione all'interno del mondo delle idee, come viene presentato nella *Repubblica*, diviene da questo punto di vista inevitabile. Il percorso verso questo ruolo ontologico degli *eide* non era comunque metafisico, ma anzitutto metodico-epistemologico: "...die Idee (ist) in der Tat selbst zwar nicht ein Sein, wohl aber die Methode oder der Grund zu einem Sein, nicht on, sondern "Sein eines Seins"... so muss die Idee notwendig immer – auf jeder Stufe zugleich Frage und Antwort sein. Das, was es ist "muss gefunden werden, als was es voraussetzt, muss beantwortet werden, als was gefragt ist... Vom Standpunkt der Forschung aus bleibt alles Frage, Nichtsein; vom Standpunkt der Begründung aus ist eben dieses Fragliche, Nichtseiende, schon von Vornherein mit Antwort, seiendes Sein. Denn es liegt als Seinsgrund schon dem zugrunde, von dessen Problem der Ausgang genommen wurde."¹⁸⁴

Qui si coglie chiaramente la necessità dell'*ontos on*, perché questo non-essere presuppone inevitabilmente un vero ente, di cui essere la negazione o ancor più, in questo caso, la privazione. Le idee sono conseguentemente entità esistenti complete, e così è pure il "mondo delle idee" (non si

¹⁸¹ R. Loriaux, SJ, *L'Etre et la Forme selon Platon*, Bruges 1955, p. 19.

¹⁸² Ibid. p. 26; cfr. *Fedone* 78 d.

¹⁸³ Ibid. p. 28.

¹⁸⁴ N.Hartmann, *Plato's Logik des Seins*, Gießen, 1909, p. 221.

tratta qui di un mondo inteso in senso spaziale, giacché un tale modo di essere corrisponde esclusivamente all'*aisthetà*), un ordine cosmico perfettamente regolato, permanente in se stesso: "Die idealistische Welt ist die des vollkommenen Seins, die eigentliche, unvergängliche Wirklichkeit. Es ist die übersinnliche Sphäre der Ideen, ein mit sich selbst für sich selbst ewig eingestaltiges Sein".¹⁸⁵

Il luogo delle idee non è perciò di tipo sensibile e il confronto con il mondo spaziale è da intendere come una mera analogia – entrambi i mondi sono concepiti come cosmo, come ordine. Il mondo delle idee tuttavia supera quello sensibile con le sue categorie spazio-temporali. Si sviluppa così il dualismo platonico con il famoso *chorismòs* dei due ambiti. L'estetico-dinamico come non-essere è stato contrapposto all'eidetico-statico come essere esistente. Dopo la conoscenza del luogo celeste delle idee, lo spirito umano può elevarsi, tuttavia fintanto che esso resta nel corpo, gli riesce impossibile comprendere e descrivere adeguatamente questa sfera eidetica: "Nessuno dei poeti di quaggiù cantò né canterà mai degnamente la regione sovraceleste. E' così perché bisogna avere il coraggio di dire la verità, specialmente quando si parla di ciò. Infatti, la realtà vera, l'essenza, che non ha colore né forma e non si può toccare, che può essere contemplata soltanto dal timoniere dell'anima, cioè l'intelletto, e su cui verte la vera scienza, occupa questa regione".¹⁸⁶

In questa citazione è interessante anzitutto l'espressione usata "regione sovraceleste" – è qualcosa di celeste ed eterno al contempo, ma anche qualcosa di più – è appunto sovraceleste. Così sono gli *eide* di tutti gli esseri trascendenti e di tutte le essenze fondanti. Il participio presente femminile del termine greco, che viene poi sostantivato, gioca un ruolo centrale nella filosofia di Aristotele, discepolo di Platone. Anzitutto il significato nella terminologia di ambedue i pensatori è di volta in volta diverso.

In Aristotele si sottolinea il *concretum* e il "che cosa" di un ente, si tratta di un fondamento, che è immanente ad una cosa concreta, e fonda la sua verità. In Platone invece è identificabile con l'*eidos*, o *idea*¹⁸⁷, così da essere compreso non solo ontologicamente, ma ancor più epistemologicamente come ciò che assegna ad una cosa la sua identità e quindi la sua conoscibilità; la *res* stessa tuttavia non è immanente, bensì trascendente – è ciò, rispetto a cui le cose dovrebbero essere viste e dovrebbero poter essere riconosciute. Anche in Platone l'essenza fonda l'essere di ogni esistente; essa è però la totalità del contenuto astratto, è da intendere cioè contemporaneamente come collettività di una cosa, non come in Aristotele solo come la peculiarità e fondamento di ogni cosa.

Le essenze sono sperimentabili sul piano sensoriale soltanto *per viam negationis*. Esse sono infatti incolori, informi e impalpabili – tutto ciò che si può dire di esse sul piano della percezione sensoriale è che sfuggono totalmente al concetto dei sensi. E tuttavia ad esse si rivolge la vera conoscenza, non quella legata ai sensi, ma quella della comprensione. La comprensione è il timoniere dell'anima – non è perciò assolutamente identificabile con l'anima stessa, ma è piuttosto ciò che coincide con quanto c'è in essa di più spirituale e affine alle idee.

Forse c'è già un accenno alla suddivisione dell'anima nelle sue diverse funzioni. Il rapporto dell'anima dotata di ragione con gli *eide* non è trascurabile. Il *nous* pare essere l'organo della percezione delle idee, le quali sono in effetti gli oggetti del sapere noetico; d'altro canto però ogni "luogo sovraceleste non è esprimibile a parole. L'errore del logos, il linguaggio stesso in relazione alle idee non è certamente casuale – la verità delle idee è proprio a sé, non in rapporto a qualcosa; il linguaggio per contro è possibile solo in quanto connessione.

La verità dell'*usia* qui si pone chiaramente dalla parte della *res*, non dalla parte

¹⁸⁵ F.J. Rintelen, *Die Frage nach dem Guten bei Plato*, Frankfurt am Main, 1965 p.72.

¹⁸⁶ *Fedro* 247 c.

¹⁸⁷ Cfr. L'opera di R.Loriaux SJ, *L'Etre et la Forme selon Platon*, Bruges 1955.

dell'intelletto giudicante. Tuttavia Platone nega con forza la verità formulabile in proposizioni – il rilevamento concettuale, nel senso di uno sguardo puro della verità, precede sempre lo sviluppo giudicante dell'articolazione verbale e ne è fondamento. Ecco perché anche il luogo sovraceleste è assimilabile al *mus*, pur essendo al contempo inesprimibile (adeguatamente). Gli stessi artisti con i loro inni ispirati falliscono quando si tratta di questa realtà. Dal punto di vista epistemologico, Platone non è quindi un ingenuo realista – il rapporto del vero con l'essere è per lui un autentico problema e non si abbandona in alcun modo a un'euforia legata alla conoscenza teoretica – sono le idee cioè a fondare la vera conoscenza, pur rimanendo in ultima analisi comunque nascoste. Il mondo delle idee è assoluto, nel pieno significato del termine, perché conferisce l'essere ad ogni cosa, pur esistendo in se stesso. Anche questo tratto dell'assoluto lo deve alla stasi, poiché solo in tal modo può operare creando epistemologicamente e ontologicamente, e al contempo essere increato.

1.3.4. L'agathòn come principio epistemologico – ontologico

Il mondo visibile ha il fondamento della sua conoscibilità e del suo essere non solo in se stesso, ma in altro. Proprio per il fatto che è compreso nel flusso del divenire, è sempre contemporaneamente in se stesso e in altro; esso esiste perciò come costante differenza da se stesso. Da ciò che tuttavia mai riposa in se stesso, non può esserci alcun sapere. Il mondo sensibile dovrebbe dunque sfuggire ad ogni approfondimento scientifico. Il sapere oggettivo sarebbe però una realtà indiscutibile. Deve allora conseguentemente esistere un principio omogeneo in sommo grado, identico a se stesso, che consenta una conoscenza scientifica. Sono solo le idee, ad essere perfette e identiche a se stesse, essenze permanenti in se stesse.

Le idee però sono tante, e la loro pluralità diventa infine problematica, perché pone l'interrogativo sui rapporti reciproci delle une con le altre. Ovviamente esse non stanno l'una accanto all'altra, ma sono inserite in un sistema complesso di riferimenti mutui. Questo sistema è però tale da porre esso stesso la domanda su dove si trovi un'unità postulata agli inizi – essa è evidentemente disponibile in ogni idea, e tuttavia non è data nella totalità delle idee singole. Deve allora esserci un'ulteriore idea che superi le altre idee singole, che non sussista solo in se stessa, ma si collochi per così dire “al di sopra” di se stessa e al di sopra delle altre idee singole. Questo principio, che trascende anche se stesso, rappresenta un fattore regolatore nel mondo delle idee – le idee singole sono riferite a questa idea delle idee e sono ad essa gerarchicamente subordinate.

Tale gerarchizzazione la incontriamo soprattutto nella *Repubblica*.¹⁸⁸ Una gerarchizzazione sulla base del principio del Bene, come qui è presentato, non è altro che la necessaria conseguenza della radicalizzazione di ogni problematica, da cui la generale teoria delle idee si è sviluppata: “Genau ebenso, wie das Dasein negiert werden musste, um in dem anderen Sein begründet zu werden, muss nun auch das andere Sein selbst negiert werden... nur in der Negation seiner eigenen Gebilde geht das Denken allemal über sich selbst hinaus und gelangt zu neuen und größeren Seinswerten. Daher muss der letzte und höchste Schritt des logischen Gründungswerkes auch die Seinsstufe der einzelnen Idee überschreiten und so gewissermaßen wirklich jenseits des Seins zu liegen kommen“.¹⁸⁹

Nella *Repubblica* VI incontriamo il principio dell'*agathòn* nel famoso paragone con il sole.¹⁹⁰ Qui anche la tematica della quiete e del moto è di rilevante importanza, perché l'*agathon*

¹⁸⁸ Cfr. *Repubblica* VI, 504 a – 510 e.

¹⁸⁹ Nicolai Hartmann, *Plato's Logik des Seins*, Gießen, 1909, p. 265.

¹⁹⁰ Cfr. *Repubblica* VI, 504 a – 510 e.

collega (attivamente) conoscenza ed essere, anche se esso resta immutabile – c'è l'attività e la passività, movimento e quiete al contempo, c'è una stasi nella cinesi, cioè una quiete che trascende la contrapposizione tra quiete e movimento: “Essa dà al mondo del visibile non solo visibilità, ma anche divenire e crescita e nutrimento, sebbene essa stessa non sia il divenire.”¹⁹¹

Il sole è ciò che consente di vedere, senza essere esso stesso il vedere; parimenti esso consente non solo il divenire, ma anche la verità e la conoscenza e tutti gli oggetti che ad essa corrispondono eideticamente nel loro essere, senza tuttavia essere la verità, la conoscenza o l'essere permanente, ma per così dire consentendo e superando tutto ciò, identificandosi con tutto ciò e restando tuttavia continuamente infinitamente più vero di tutto questo: “Come in quel caso è giusto considerare la luce e la vista simili al sole, ma non il sole, così in questo caso è giusto ritenere tanto la scienza quanto la verità simili al bene, ma nessuna delle due va identificata con il bene, la cui condizione dev'essere tenuta in un pregio ancora più alto... Quindi dirai che le cose conoscibili ricevono dal bene non solo la facoltà di essere conosciute, ma anche l'esistenza e l'essenza, quantunque il bene non sia l'essenza, ma per dignità e potenza la trascenda.”¹⁹²

Probabilmente Platone si sente costretto a trattare il tema dell'assoluta trascendenza del principio dell'*agathòn*, pur se sulla base della problematica dell'unità e di una riflessione dialettica. Ciò che, infatti, dispone dell'essere e che ne conferisce identità, per cui esso deriva da ciò, deve porsi al di sopra dello stesso essere, dell'essere in se stesso, dell'essenza, giacché il disporre di qualcosa, che è il presupposto del conferimento dell'identità, ha come conseguenza una certa dualità, ovvero quella del disponente e quella di ciò di cui si dispone, ove il soggetto di questa relazione è realmente distinto dall'oggetto, con la contemporanea priorità assiologica ontologica del soggetto.

In quest'ottica, anche l'*agathon* ha una certa priorità sull'essere. Questo è motivato dal fatto che il bene comunica l'essere, senza identificarsi con esso. Si potrebbe allora affermare che un principio cinetico attivo ha la priorità su un principio statico passivo. Questo però non sarebbe del tutto corretto, giacché in ogni comunicare attivo, sia il sole, sia la sua analogia nel mondo intellegibile, il bene resta immutato. Nell'*agathòn* troviamo allora il curioso paradosso, per il quale il principio profondamente attivo, comunicante tutto l'essere e la conoscenza, è al contempo anche profondamente statico, giacché si realizza proprio l'antinomia, secondo la quale il bene è massimamente statico, in quanto un'entità del genere, che assolutamente non muta mai la propria identità, supera ogni differenza di categoria tra quiete e moto, unità e diversità, passività e attività. L'*agathòn* è allora conseguentemente qualcosa di profondamente statico e solo in quanto tale può divenire il valore di tutti i valori.

D'altro lato, per Platone si spalanca però una nuova prospettiva delle cose, a cui si lega inevitabilmente la sua “*dialectique descendante*”. Lo statico dunque non è più semplicemente il non dinamico dell'inerte e passivo, ma molto di più: va inteso come un perfetto movimento (e perfetta quiete), che non può essere compreso solo come cambiamento, ma come pienezza dell'identità dell'essere, della conoscenza e della vita. Così la stasi non è né negatio né privativo della cinesi – essa è un principio essenzialmente positivo, che non si contrappone alla cinesi e non la nega, ma la supera, come l'assoluto il relativo, o il fondante il fondato.

1.4 Aspetti etici e politici

¹⁹¹ Werner Jaeger, *Paideia*, Vol.III, Berlin e Leipzig, 1934, p. 7.

¹⁹² *Repubblica VI*, 509 a 1-5; b 6-10.

Pare essere evidente che la teoria delle idee avesse, per la chiara priorità assiologica e ontologica del principio statico, forti conseguenze per la comprensione socratico-platonica dell'etica. In verità, questo rapporto si potrebbe anche rovesciare, e affermare con certezza che la stessa teoria delle idee e tutto il dualismo, della quiete e del moto, dell'unità e della molteplicità, dell'essere e del non essere, non è altro che la necessaria conseguenza del quesito socratico radicalizzato su cosa sia la virtù.

Non dobbiamo, infatti, perdere di vista il fatto che proprio nei primi dialoghi del giovane Platone, ove il ricordo di Socrate certo era ancora fortemente influente, venivano trattate questioni etiche. Così la metafisica platonica e la teoria della conoscenza sembrano essere solo un corollario della questione etica. D'altro lato non si può porre eccessivamente l'accento sulla dottrina morale e sociale rispetto all'ontologia e all'epistemologia.

Resta innegabile che dal punto di vista cronologico si trattava inizialmente di una questione meramente etica, che non poteva però essere risolta che con la sola teoria delle idee e, quindi, in un certo qual modo, il successivo sviluppo della teoria è stato incluso nella questione socratica dell'essenza delle virtù, visto che la questione relativa a "che cosa" include sempre un interrogativo sull'uno e sul generale.

Platone sviluppa quindi la sua teoria delle idee, e naturalmente in un certo senso anche l'originaria problematica etica, ricorrendo ancora una volta a dare risposte su problemi etici, secondo lo schema della *methexis*. A tal proposito è interessante la composizione della *Repubblica*, in cui dall'originaria problematica sulla legittimità si passa all'ulteriore questione relativa ad una polis amministrata con giustizia, e a tal proposito vengono sollevati problemi di natura meramente ontologica ed epistemologica, viene formulata una certa gerarchia dell'essere e dei valori, diversi tipi di anima ad essi correlati, e diverse costituzioni pubbliche. Se l'opera sia da considerare unitaria o se si tratti solo di una compilazione, risulta ormai irrilevante – in ogni caso in questa struttura viene dimostrato il rapporto stretto delle tematiche etiche e metafisiche nel pensiero platonico.

1.4.1. Psiche e eidos.

La virtù consiste nella conoscenza e questa nelle idee. L'anima dunque è virtuosa nella misura in cui prende parte agli *eide* – poi diventa essa stessa similmente incorruttibile e raggiunge l'immortalità. L'anima umana è dunque immortale a causa della sua affinità con le idee. Ogni visione nel mondo eidetico è perciò una conoscenza di natura introspettiva, che l'anima raggiunge al di là di sé. Questo viene spiegato molto chiaramente nella teoria della reminiscenza, secondo la quale il ricordo della vista delle idee rimane profondamente ancorato nell'anima. Neppure l'esilio dell'anima nell'improprietà corporale riesce a cancellare del tutto questo ricordo dell'*eidos* impresso in essa.

C'è poi la *lethe*, che obnubila l'anima, che è da rimuovere, per consentire in tal modo alla struttura eidetica della *noesis* la visione delle *eide*, ad esse essenzialmente affine. La conoscenza viene quindi concepita sul modello dell'adattamento di un oggetto (idea) al soggetto conoscente (anima). Così è pure da interpretare il postulato etico dell'oracolo di Delphi – la virtù consiste nella conoscenza, che è sempre contemporaneamente un'autoconoscenza. Il limite del "sauton" non è casuale¹⁹³ - Socrate non è interessato alla campagna o agli alberi¹⁹⁴, ma piuttosto all'uomo, e cioè all'uomo in quanto ignaro, che potrebbe ambire al sapere, ma che non può farlo, perché non lo sa,

¹⁹³ *Fedro* 229 e – 230 a.

¹⁹⁴ *Ibid.* 230 d.

dal momento che appunto ignaro.¹⁹⁵

Socrate comunque non è in nessun caso un soggettivista; tuttavia il suo pensiero potrebbe essere definito come un approccio antropologico nel senso moderno del termine, dal momento che quel che egli riscopre nell'anima non è il particolare, ma è piuttosto il risultato di un individualismo dei giorni nostri, il generale e l'oggettivo. Ecco perché Socrate non è interessato al singolo albero, quanto piuttosto a ciò che l'animo umano riconosce *come* albero.

In ogni caso egli non lascia nessuno nell'inconsapevolezza, che consiste nel rimanere imprigionati nell'uno e nel molteplice, ma tenta di volgere lo sguardo della sua anima al generale e all'unitario. Attraverso i suoi quesiti logici, che rendono impossibile il sapere riguardo la verità delle cose, Socrate suscita lo stupore, che è alla base di ogni filosofia¹⁹⁶. Per questo Socrate si aggira per l'agorà, intrattenendosi con chi vuole ascoltarlo e anche con chi non vuole, sulla natura della virtù. Egli tenta pure, attraverso le sue domande, di portare il pensiero degli altri "alla luce" e fornisce per questo il suo aiuto ermeneutico.¹⁹⁷

Socrate si addentra infine nell'autoconoscenza e si rifiuta di chiarire razionalmente i miti con i sofisti.¹⁹⁸ Neppure vuole condurre una conversazione erudita a riguardo, senza prima aver raggiunto ogni verità che consiste nell'autoconoscenza, la quale, in ultima analisi, coincide con la conoscenza del "che cosa", delle idee.

Socrate supera dunque questa limitazione relativa all'uno, a ciò che è nella quiete, all'universale e all'ideale dell'anima, contrapponendosi nettamente con i sofisti, che si occupano invece del molteplice, di ciò che è in movimento, del particolare e delle rappresentazioni degli oggetti naturali, così come vengono percepiti esclusivamente dai sensi. Il dualismo platonico sembra dunque coincidere straordinariamente con l'opposizione di Socrate nei confronti dei sofisti. L'opzione fondamentale, che si nascondeva dietro la concentrazione socratica sulla propria psiche, sul "*sautòn*", era in realtà la tesi secondo cui l'autoconoscenza include contemporaneamente la conoscenza del generale: "Ogni anima umana contempla l'essere per sua natura".¹⁹⁹ L'anima mira dunque all'essere, non per un caso fortuito, ma a causa della sua stessa natura.

L'anima è presente in ogni uomo – questo non significa tuttavia che esiste un'anima sola per tutti gli uomini, come era nell'opinione corrente dei commentatori arabi di Aristotele, ma molto semplicemente che la struttura fondamentale logico-noetica dell'anima è comune a tutti gli uomini, senza che essa sia soggetta a distinzioni individuali di sostanza - un segno evidente del significato umanistico dell'umanità in genere, che consente in primo luogo all'uomo una comprensione e una comunicazione reciproca.

Questa universalità e oggettività del noetico è concepibile tuttavia solo sulla base del suo legame ontico rispetto all'*ontos*, e in ultima analisi perciò agli *eide*. L'anima raggiunge l'anelata conoscenza della verità quando riconosce se stessa come *eidos* – essa giunge non solo alla conoscenza, ma scopre infine anche se stessa, la sua "peculiarità" dall'alienazione iletica e della *lethe*: "Die Psyche entdeckt sich selbst als *eidos*"²⁰⁰, und wird so, zugleich mit dem Ewigkeitsgrunde aller Wahrheit, alles Seins, ihres eigenen Ewigkeitsgrundes sich bewusst, sie steht so ganz im Ewigen... und so fällt nun ganz in eins zusammen die Gewissheit über das Sein der reinen Wesenheiten und über den Ewigkeitsgrund der Psyche."²⁰¹

La psiche perviene dunque alla conoscenza della sua eternità attraverso la prospettiva della

¹⁹⁵ Cfr. *Apologia* 21 b-e.

¹⁹⁶ Cfr. *Teeteto* 155 d.

¹⁹⁷ Cfr. *Ibid.* 157 c-d.

¹⁹⁸ Cfr. *Fedro* 229 c – 230 b.

¹⁹⁹ Cfr. *Teeteto* 154 d – e.

²⁰⁰ *Menone* 106 d (citato da Natorp).

²⁰¹ Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1921, p. 477.

sua struttura fondamentalmente eidetica. Nel dialogo *Fedone*, dedicato soprattutto a questo tema, Socrate fonda la sua prova dell'immortalità dell'anima proprio sull'affinità di quest'ultima con le idee, che sono eterne e sempre in stato di quiete in se stesse.

Si è dibattuto molto sull'idea socratica del bene in questo dialogo. Non dovrebbe sussistere alcun dubbio sul fatto che Platone abbia fortemente idealizzato la figura del suo amato maestro Socrate. Tuttavia non si può affermare che si trattasse una falsificazione di Socrate, tant'è, se Platone ci avesse lasciato un resoconto prettamente storico, allora avrebbe fallito completamente il fine ultimo dei socratici e dell'eredità socratica: "... in Platone la scoperta del mondo interiore e del suo valore, anziché a un rinnovamento dello Stato, (conduce) al sorgere di un nuovo regno ideale, in cui l'uomo ha la sua patria. Questo è il significato classico della tragedia di Socrate... La comprensione storica... avrebbe distrutto la tragicità del suo destino. Egli avrebbe relativizzato il vissuto caratterizzato dalla sofferenza per l'assoluto con un processo naturale di sviluppo."²⁰²

Bisogna anche tener conto del fatto che questa idealizzazione dell'immagine di Socrate in Platone non è casuale ma voluta, perché Platone ha perso in Socrate quel maestro che ha esercitato il suo profondo influsso sul suo pensiero e sulla sua intera vita. Ecco che allora è facile capire la posizione di Platone, tipicamente antidemocratica: egli odiava la supremazia della folla non perché egli stesso fosse aristocratico, ma primariamente perché il regime popolare aveva dato da bere a Socrate la cicuta.

Si può comprendere dunque l'intento dell'autore nel *Fedone* – Platone descrive le ultime ore del maestro e per lui sicuramente non contava l'esatto resoconto dei singoli dialoghi, ma piuttosto la fedeltà all'eredità socratica, che tentò di interpretare al meglio (secondo la sua opinione): "There can be no doubt that Plato intends the reader to take the dialogue as an accurate record of the way in which he spoke with his intimate friends in the face of imminent death. This is indicated, for example, by the care shown to give a full list of the names of the persons presents"²⁰³.

La prova centrale del dialogo, che vuole dimostrare immortalità dell'anima a motivo della sua affinità con le idee, può essere interpretata come un concetto di bene autenticamente socratico, se interpretato sulla base del pregiudizio platonico (non necessariamente negativo). La stessa prova allora indica che le idee sono da considerare degli oggetti propri della conoscenza di un'anima dotata di intelletto, ma non solo – viene anche dimostrato che ciò che permette all'anima di conoscere, ha una struttura simile a quella degli *eide*. Per questo nel confronto dell'anima²⁰⁴ con l'invisibile essa ne risulta essenzialmente analoga, ed ecco perché è in grado di vedere l'essere invisibile, vale a dire eidetico.

La conoscenza presuppone dunque una similitudine del soggetto con l'oggetto da conoscere. Questo concetto comunque non è un'invenzione di Socrate o di Platone. Già Aristotele cita in tal senso l'opinione di Empedocle, secondo cui attraverso elementi simili (*stoicheia*) è possibile riconoscere quel che ad essi è analogo, così che per ogni elemento ne esiste uno simile nell'anima: "Secondo Empedocle l'anima è composta da tutti gli elementi, e ognuno di essi è un'anima, egli afferma infatti quanto segue: 'Attraverso la terra noi vediamo la terra, attraverso l'acqua, l'acqua, attraverso l'aria vediamo l'aria divina, e attraverso il fuoco, il fuoco che distrugge. Attraverso l'amore riconosciamo l'amore e attraverso il diverbio, il triste diverbio'".²⁰⁵ Qui notiamo un progresso decisivo nei confronti dei presocratici, giacché la similitudine non avviene solo attraverso elementi materiali, ma attraverso singoli concetti invisibili dell'anima, corrispondenti a forme invisibili realmente esistenti.

²⁰² Werner Jaeger, *Paideia*, Bernin und Leipzig 1934, Vol. II, p.126.

²⁰³ A.E.Taylor, *Plato, the man and his work*, London 1946, p. 176.

²⁰⁴ Cfr. *Fedone* 79.

²⁰⁵ Aristotele, *De anima* 1, 2, 404 b 11 -15 (testo di Jannone)

Agostino, considerato a ragione l'esploratore dell'individualità dell'uomo, non ha fatto altro che portare avanti questo pensiero platonico sulla condizione eidetica dell'anima. In tal senso va anche interpretata tutta la mistica agostiniana della somiglianza dell'anima con Dio²⁰⁶. Interessante, nonostante il suo idealismo rivoluzionario, in questo concetto fondamentale socratico-platonico, è il caposaldo legato al modello di adattamento dei presocratici, che ha resistito nella storia della filosofia da Aristotele fino all'"*adaequatio rei et intellectus*"²⁰⁷ di S. Tommaso, con le più svariate varianti, dagli accenti materialistici fino a quelli meramente spirituali.

Socrate, e dopo di lui Platone, non sono tuttavia degli individualisti, sono piuttosto da considerare dei soggettivisti. Le idee, o le loro reminiscenze, sono nell'anima, e tuttavia sono indipendenti dall'anima e al di fuori di essa. Esse non sono soltanto la base della conoscenza, ma anche dell'essere, per questo esistono in se stesse e sono eterne e incorruttibili. Quando l'anima le contempla, si riconosce somigliante a loro, e se è somigliante a loro, allora lo è anche relativamente all'incorruttibilità, ovvero all'immortalità, e così è dimostrabile anche l'immortalità della psiche dotata di ragione, l'indipendenza dell'esistenza eidetica e la sua separazione dall'anima stessa: "La notion de l'existence séparée des formes joue... un rôle capital... c'est la nécessité d'une contemplation primitive des Formes qui implique la préexistence de l'âme; et la communauté de nature entre les Formes immortelles et l'âme qui prouve l'immortalité de celle-ci."²⁰⁸

In effetti, Socrate nel *Fedone* procede in modo tale da presentare anzitutto entrambe le modalità dell'essere, l'invisibile e il visibile.²⁰⁹ L'invisibile si comporta sempre allo stesso modo, mentre il visibile non è mai uguale.²¹⁰ Il dualismo visibile-invisibile corrisponde esattamente al dualismo identità e differenza, o stasi e cinesi. Quindi viene introdotta la dualità tra corpo e anima. Anche la psiche e il *soma* sono considerati come elementi della dualità in questione.²¹¹ Il risultato è la classificazione del corpo come visibile e dell'anima come invisibile.²¹² Questo riguarda anche la conoscenza, quando l'anima esamina oggetti sensibili attraverso la mediazione sensoriale. In tal caso essa stessa oscilla per adeguarsi a ciò che è mutabile. Allora diviene incerta e si comporta come se fosse ebbra.²¹³

Diversamente accade quando l'anima volge il suo sguardo a se stessa e alle idee eterne: "Invece, quando essa si volge in una sua ricerca, tutta raccolta in sé, allora si eleva a ciò che è puro, immortale, eterno e immutabile, si sente di natura affine e gli dimora accanto, ogni qual volta le sia possibile. Così cessa dal suo lungo errare e resta immutabile e identica a se stessa, congiunta con quelle realtà che sono tali. E questa condizione dell'anima si chiama intelligenza."²¹⁴

Un'anima separata dal corpo può dunque, qualora durante la sua permanenza nel corpo si sia orientata verso una visione filosofica e quindi scavra dal corporeo, non essere soggetta a corruzione, e va in quel luogo che corrisponde alla sua natura eterna, immortale, divina e invisibile.²¹⁵ Essa vive poi nella comunione con gli dei, poiché la sua immortalità è solo una conseguenza della sua natura simile a quella divina; il perdurare eterno e incorruttibile è esattamente la peculiare modalità di esistenza delle divinità, che non possono mutare se stesse, malgrado tutte le affermazioni del

²⁰⁶ Cfr. Agostino: *Solliloquia animae ad Deum*, c. 13 passim.

²⁰⁷ Cfr. *De verit.*, q.I, a. 1, c.a.

²⁰⁸ R. Loriaux, SJ, *L'être et la forme selon Platon*, Bruges 1955, p. 23.

²⁰⁹ Cfr. *Fedone* 79 a.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Cfr. Ibid. 79 b.

²¹² Cfr. Ibid.

²¹³ Ibid. 79 c.

²¹⁴ *Fedone* 79 d.

²¹⁵ Cfr. Ibid. 81 a.

poeta.²¹⁶

L'incorruttibilità ontica si muove dunque in parallelo con la virtù etica (filosofia come liberazione/catarsi dal peso somatico) fino alla riscoperta della natura divina dell'anima: "... to the greek mind the word regularly signified much the same thing as "divinity", and included the conception of ingenerability as well as of indestructibility."²¹⁷

L'anima che si riconosce incorruttibile, si riconosce anche divina e nondimeno increata, ovvero preesistente. Proprio questa visione, possibile solo all'anima filosofica, nella somiglianza divina della sua struttura noetica elimina le spoglie mortali e conduce l'anima, liberata dal corpo dopo la morte, nel luogo che le spetta, la comunione con gli dei. Anche le anime non filosofiche sono immortali, tuttavia non sono equiparate alle divinità. La loro immortalità significa infatti solo non finitudine della loro durata, non la beatitudine, che comunque possono raggiungere dopo una lunga catarsi: "Immortality for (non philosophic)... souls merely signifies the indestructibility of soul in a never ending cycle of reincarnation."²¹⁸

In ogni caso l'anima è incorruttibile per natura e la sua durata è eterna. In ciò la sua natura è simile a quella divina. Quando allora essa si riconosce tale, e ciò le è reso possibile grazie alla filosofia, allora scopre se stessa, viene liberata dopo la morte dalle catene del corpo per essere assunta nella comunione dei beati abitanti dell'Olimpo. Anche senza questa conoscenza essa è comunque immortale, a motivo della sua affinità con il divino, anche se essa resta nascosta e sconosciuta. E ancora una volta l'incorruttibilità statica ha un'evidente priorità, giacché essa eleva l'anima al di sopra del corpo (assiologicamente), nella misura in cui spetta all'anima di elevarsi e dominare il corpo.²¹⁹ La dualità assiologica anima-corpo dà all'anima la priorità e conseguentemente anche alla stasi come proprio modo d'essere, poiché anche l'immortalità divina della psiche umana si fonda sulla stasi delle idee divine.

1.4.2. Lo Stato ideale

Il grande progetto platonico dell'ente Stato, così come lo troviamo nella *Repubblica*, si intuisce subito per la sua forma, che non vanta obiettivi prettamente storici. Non si rivolge infatti a categorie storiche, è piuttosto complessivamente orientato a modelli e tipologie ideali. Il punto di partenza è caratteristico per la sua impronta tipicamente socratica, giacché si tratta ancora una volta della definizione della virtù, nel caso specifico della giustizia.

Dopo l'alternanza delle diverse opinioni e del giudizio intenzionalmente provocatorio del più forte, Socrate propone attraverso il sofista e retore Trasimaco, di analizzare il problema secondo l'esempio dello Stato.²²⁰ Il concetto di fondo è quello secondo cui il singolo è solo un'attuazione in piccolo dell'intero apparato politico, per cui ciò che è giusto individualmente, deve essere giusto anche politicamente et viceversa. L'idea di base è senza dubbio espressione del macro- e microcosmo – un tema antico, ben noto già ai presocratici. La questione su cosa sia la giustizia viene esplicitata dunque come questione tipica della comunità politica. Viene usata perciò come tipo, paradigma – non dello Stato così come è, ma di come dovrebbe essere, una costituzione ideale nel più profondo significato del termine "ideale": "als praktischer Mensch, als Staatsgründer oder Staatsprophet ist Platon unhistorisch, muß er unhistorisch sein... Sein überhistorischer

²¹⁶ *Platonische Kritik der anthropomorphischen Theologie der altgriechischen Epik*, cfr. *Repubblica* II, 378 e – 383 c.

²¹⁷ A.E.Taylor, *Plato, the man and his work*, London 1946, p. 176

²¹⁸ William Hall, *Plato and the individual*, The Hague 1963, p. 146.

²¹⁹ Cfr. *Fedone* 80 a-b.

²²⁰ Cfr. *Repubblica* II, 368 e – 369 a.

Standpunkt... treib ihn gerade immer wieder dazu, an der Geschichte zu arbeiten, selbst Geschichte zu machen."²²¹

Assai significativo è anche il tratto pedagogico nella *Repubblica*. Platone riconosce pienamente l'importanza decisiva, per la creazione di uno Stato, di un'adeguata *Paideia*. Il politico non dev'essere un demagogo, il suo compito non è dare soddisfazione alla massa, ma piuttosto educarla, orientandola all'*eidōs*.²²² Questo però è possibile solo quando ciò avviene secondo l'*eidōs* e in giusta misura anche nella vita individuale. Trovare una tale misura è compito della pedagogia platonica. L'idea è qualcosa che determina ciò che è definito, unico, e così agisce nella molteplicità estetica definendo e unendo, ma anche delimitando. Anche la virtù in ultima analisi consiste proprio in una giusta misura, in una certa delimitazione: "Nicht Pleonexie, das Immer-mehr-Wollen, sondern die geometrische Proportion ist es, was wahrhaft stark ist unter den Menschen und unter den Göttern."²²³

Un'educazione orientata all'*eidōs* procede in modo selettivo; essa sceglie uomini adatti a una determinata funzione sociale, e li ordina gerarchicamente. Così sorgono le singole posizioni: i sovrani (nature filosofiche), i guardiani e gli attivi. La *paideia* corrisponde esattamente a questa suddivisione: all'ultimo posto ci sono la ginnastica e la musica, che corrispondono alla formazione degli uomini d'azione (*eorgoi*, *demiurgoi*). Essa mira sia all'irrobustimento del corpo che al perfezionamento dell'anima – tra la ginnastica e le lezioni di musica deve esistere un'armonia corrispondente all'ideale della *kalokagatheia*.

È interessante il fatto che questa formazione deve essere comune, ripartita tra tutti, quando si tratta di liberi cittadini della polis. Il livello intermedio dell'educazione corrisponde al concetto di armonia e abbraccia gli ambiti dell'aritmetica, dell'astronomia e della geometria. Questa è all'incirca la formazione supplementare di cui godono i guardiani oltre a quella fondamentale della musica e della ginnastica. Essa corrisponde alle esigenze avanzate dei difensori della polis (*Fylakes*, *Propolemunes*).

Infine si giunge al più alto grado della *paideia*, la dialettica, che supera tutte le altre discipline. Essa riguarda i filosofi che spesso, contro la loro volontà, dovevano diventare regnanti. Non è un caso che venisse auspicato il governo dei filosofi, perché esso corrispondeva esattamente alle prospettive ideali platoniche. La virtù che fonda lo Stato della giustizia si orienta verso una misura ben precisa, che non è contingente, ma necessaria. Questa misura è determinata dalle idee che appartengono alla realtà sensoriale.

Coloro che hanno perciò la visione dei contesti eidetici (e questi sono i filosofi che praticano la dialettica) dovrebbero anche essere massimamente giusti, vale a dire dovrebbero anche essere massimamente in grado di guidare uno Stato con giustizia. Il criterio del politico è quindi il livello di conoscenza. L'ente Stato non è una comunità di individui sorta spontaneamente, ma è vincolato eideticamente nella sua essenza, anche se questo vincolo non sussiste totalmente, perché si ripartisce all'interno dell'apparato statale complessivo. Una certa degenerazione è poi sempre possibile: l'ideale della supremazia dei migliori (aristocrazia) diventa facilmente la supremazia di coloro che sono più in vista (timocrazia), e questa degenera senza sforzo in una supremazia di un piccolo gruppo di cittadini abbienti (oligarchia) o, in contrapposizione a questo, alla generale supremazia popolare con forti tratti anarchici (democrazia), che può condurre facilmente alla dittatura di un singolo (tirannia), ove tutto il potere cade nelle mani di un uomo indegno.

Alle singole costituzioni di Stati corrispondono diverse costituzioni della singola psiche: la razionalità di ripartisce tra *noesis* e *doxa*, ove la *noesis* si suddivide ulteriormente in *episteme*

²²¹ Günter Rohr, *Episteme*, I, Berlin 1932, p. 106.

²²² Werner Jaeger, *Paideia* (III tomo) Berlin-Leipzig 1934, Ed II, p.208.

²²³ Ibid. Cfr. *Gorgia* 508 a. (Indicaz. Di Jaeger)

(scienza) e *dianoia* (pensiero discorsivo), mentre la *doxa* in *pistis* (opinione) e *eikasias* (immaginazione). La *ratio* è sovraordinata alla *vis irascibilis* e alla *vis concupiscibilis*. Laddove questa struttura armonica è spezzata, e la gerarchia è compromessa dalla predominanza di una parte dell'anima inferiore su quelle più elevate, allora anche l'anima è gravata da un errore morale e la costituzione dello Stato ad essa corrispondente sarà parimenti peggiore.²²⁴

La politica corrisponde quindi all'etica; l'etica corrisponde all'epistemologia e quest'ultima a sua volta all'ontologia. Ecco che allora anche la gerarchia statale si fonda in ultima analisi su una gradualità ontologica. Dal punto di vista metodico formale, questo percorso dimostra chiaramente che Platone concepisce uno Stato ideale che tende ad emulare un paradigma del miglior ente Stato, la norma stabile per tutte le epoche e tutti i popoli (per lo meno nell'area non barbarica) senza qualsivoglia possibilità di cambiamento.

Anche dal punto di vista contenutistico il momento statico è sottolineato marcatamente. Tutta la gerarchia statale è strutturata secondo un principio eidetico, vigente e immutabile. La virtù eminentemente politica della giustizia presuppone la conoscenza delle idee, giacché essa esiste in quella misura che non è altro che una definizione ideale. Su questo modello si sviluppa anche l'intera gerarchia politica della suddivisione ontologica dell'essere, al cui vertice sono poste le idee. Lo statico avrà in essa la preminenza sul cinetico.

L'intera gerarchia si deve però conservare inalterata il più a lungo possibile, affinché non si trasformi in un sistema politico perverso. A tal fine Platone inserisce un principio conservativo che impone ad ogni ceto di fare solo ciò che gli compete²²⁵. Non si tratta solo di instaurare una gerarchia secondo giustizia, ma anche di conservare tale stato di giustizia, che d'altra parte dipende essenzialmente dall'eterno, permanente ed immutabile.

Il tentativo di Platone di concepire uno Stato di diritto sotto forma di ideale, così come lo troviamo nella *Politeia*, dimostra, sia dal punto di vista metodico formale che contenutistico, che egli sostiene la tesi della priorità dello statico sul cinetico anche nella politica.

2. La cinesi. Il suo posto nella “dialectique descendante” e i suoi generi

Socrate, il maestro di Platone, nei suoi dialoghi etici parte sempre dalla questione del “che cosa è”. Anche Platone si sforza senz'altro di definire il “che cosa”, anche se il suo obiettivo primario non è definire una virtù concreta, ma piuttosto riuscire a rielaborare e riconoscere “qualche cosa”. Nella sua analisi parte anzitutto dal mondo sensibile e lì definisce la dottrina eraclitea del perenne scorrere di tutte le cose – questo però non è l'ambito in cui ciò che è cercato si lascia trovare, perché ciò che sempre muta non è né concepibile né linguisticamente comprensibile, proprio a causa del suo cambiamento, che rende impossibile ogni definizione generale e stabile. La conoscenza del “che cosa” viene comunque postulata. Deve quindi esistere un altro ambito in cui è data la possibilità di definire esattamente, e tale ambito è il “mondo” delle forme, delle idee, che sono eterne, invisibili, identiche a se stesse e sempre persistenti in se stesse.

Questo passaggio dialettico dal mondo degli oggetti della percezione sensibile fino al “mondo” invisibile delle idee, senza spazio e senza tempo, può essere definito come una dialettica ascendente, perché questo processo conduce dall'*aistheta*, subordinata assiologicamente, fino all'ipotesi del livello più alto esistenziale degli *eide*. Un movimento inverso si rivelò tuttavia necessario. Si trattò inizialmente di indagare sulla possibilità della conoscenza dell'ente – e dopo

²²⁴ Cfr. *Repubblica* VIII e IX.

²²⁵ Cfr. *Repubblica* IV, 433 a -434 c.

aver risposto a questa domanda con la teoria delle idee, bisognava anche tentare di dimostrare che questa teoria rispondeva a tutte quelle attese, per cui era stata costruita.

È quel che fece anche Platone, benchè mutando apparentemente l'accento. Infatti, se inizialmente si soffermò sullo statico-eidetico, in seguito evidenziò molto di più - almeno così parve - il cinetico-estetico, che è poi il fine della dialettica discendente.

La priorità, sia secondo il valore che secondo l'essere, resta tuttavia chiaramente dalla parte dello statico, anche se questo è stato meglio evidenziato nella dialettica ascendente, mentre in quella discendente è stato focalizzato il fondamento del cinetico: "... le mouvement ascendant de la dialectique en quête de la raison dernière d'une chose est nécessairement suivi d'un mouvement descendant où, cette raison ayant été trouvée, on devra montrer avec précision comment elle rend compte de chaque essence."²²⁶

L'intento di guardare lo statico dal punto di vista del fondamento, porta anzitutto a definire il cinetico di ogni non-essere come un essere, dal momento che l'oggetto sensibile riceve la sua essenza dall'ambito degli *eide*. L'importanza del suo essere porta anche alla prospettiva della sua relatività, e della dipendenza ontica delle forme eidetiche rispetto a se stesse.

Sarebbe tuttavia errato pensare che la cinesi sia stata trattata solo degli ultimi dialoghi, all'interno della fase della dialettica discendente. Questa problematica appare ancor prima, in rapporto alla cosmologia. Nell'ambito delle domande sul cosmo emergono i principi secondo i quali si fonda la ripartizione dei diversi tipi di movimento. È interessante notare che i criteri di classificazione utilizzati sia nei dialoghi posteriori (come ad esempio i *Nomoi*) che nei primi (*Timeo*, *Teeteto*) sono rimasti fundamentalmente invariati, anche se sono stati redatti in diversi contesti storici.

Poiché però i dialoghi posteriori hanno una forma rappresentativa più evoluta, oltre che più sistematica, si considera di solito i *Nomoi*, come espressione della prospettiva del Platone più maturo. Qui²²⁷ vengono distinte le tipologie del moto, denominate "cosmo visibile" e "cosmo invisibile". In realtà, si argomenta attorno all'anima, che viene definita come un movimento in se stesso. Anche gli altri movimenti vengono dibattuti, ma soprattutto in rapporto con il movimento in se stesso dell'anima, e poi semplicemente per motivo di completezza. Ecco perché vengono nominati da Platone tutti i tipi di cinesi, il cui rapporto di subordinazione non è casuale, essendo stato costruito con intento schematico.

Il numero complessivo delle tipologie di movimento è dieci, e anche questa cifra non è casuale, se pensiamo che il numero dieci ha un significato quasi mistico, essendo il numero della completezza (nell'ambito ebraico giocano ruoli simili il sette o il dodici) – e non è un caso neppure il fatto che il numero totale delle categorie aristoteliche sia proprio dieci, anche se è evidente che l'autore di questo scritto ha compiuto un notevole sforzo per arrivare a questo numero. Anche questa è una prova del fatto che Platone vuole procedere in modo sistematico. La suddivisione appare nell'ordine seguente:

1. Rotazione intorno a se stessi
2. Rotazione intorno a un centro
3. Rotazione intorno a più centri
4. Origine (collegamento)
5. Declino (separazione)
6. Distruzione
7. Divenire
8. Cessare

²²⁶ Suzanne Mansion, *L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon*, RPhL 93 1969, p. 374.

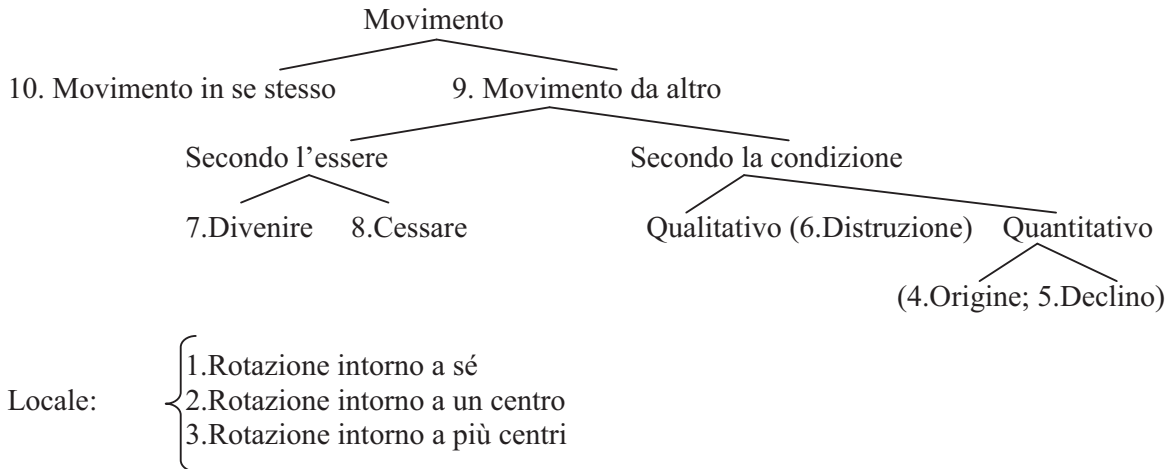
²²⁷ Cfr. *Nomoi* X 893 b – 894 e.

9. Movimento da altro

10. Movimento in se stesso

Questa suddivisione può essere ulteriormente ripartita in tre sottogruppi. I primi tre sono movimenti locali, il quarto, quinto e sesto riguardano i cambiamenti, ove il quarto e il quinto implicano cambiamenti qualitativi, e poi il settimo e l'ottavo sono cambiamenti dell'essere, mentre gli ultimi due indicano cambiamenti di tipo non esteriore, ma piuttosto legati alle loro origini, e si collocano al di fuori dell'essere, pur essendo ad esso identici.

Questa ripartizione si potrebbe così rappresentare:



È stato notato a posteriori, che al movimento in se stesso spetterebbe il nono posto, mentre quello da altro, per contro, il decimo. Questo perché il movimento in se stesso è il primo di tutti.²²⁸ Da ciò si deduce che il numero indica anche un rango, quindi, in ultima analisi, è un'asserzione sul valore. Il movimento da sé verso l'esterno precede dunque il movimento che parte da un altro; il movimento secondo la condizione precede quello secondo l'essere e, all'interno del cambiamento di una condizione, il cambiamento quantitativo precede quello qualitativo. Nel cambiamento della condizione però troviamo ancora il movimento locale, all'interno del quale la rotazione intorno a se stesso assume il posto più alto, a cui segue il movimento flessibile intorno un centro e infine quello rotante attorno a più centri. Assiologicamente si ha dunque il seguente quadro:

I. Movimento in se stesso

II. Movimento a partire da altro

1. Movimento locale: a) rotazione
b) flettere
c) girare

2. Cambiamento della condizione:
a) quantità
b) qualità

3. Cambiamento dell'essere.

Ciò che si nota subito è proprio il fatto che il movimento in se stesso assume nello schema una posizione particolare. Questo non rimanda solo a una priorità assiologica, ma molto di più, al

²²⁸ Cfr. *ibid.* 894 d –e.

fatto che il movimento di un essere da sé verso l'esterno vale come criterio della suddivisione ulteriore. Il perché è facilmente intuibile, se si pensa che il correlato del movimento è la sua differenza, che è l'identità della quiete.

Ciò che è in movimento è dunque una differenza, ma al contempo anche un'identità, nel momento in cui si muove in se stesso. È allora la differenza che parte dall'identità, che rimane identica all'ente di riferimento, nella misura in cui è esso stesso l'origine di ogni distinzione.

Diversamente avviene per ogni ente che riceve il suo movimento da un altro ente. La differenza è in tal caso totale, giacché muove partendo da un altro diverso. La ripartizione assiologica ha luogo ancor di più, tutte le volte che un ente è toccato da questo *motus ab alio*.

Quando avviene solo un cambiamento di luogo, si attua un moto relativamente completo, che è perfetto quando ruota intorno ad un centro in se stesso (a causa di questo genere di identità); è meno perfetto però quando ruota intorno ad un punto al di fuori di se stesso (a causa della distinzione da sé) e il meno perfetto di tutti è il movimento intorno a più punti di riferimento (a causa della pluralità che impedisce l'unità).

Se a cambiare è la condizione di un corpo, allora si tratta di una diversità rispetto alla situazione di partenza. Essa riguarda non più soltanto un luogo, ma anche un quantum o addirittura una qualità, ove un cambiamento di qualità implica una differenza maggiore dello stadio originale, rispetto a un cambiamento quantitativo, e conseguentemente si colloca anche assiologicamente più in basso di quello.

Più in alto c'è la distinzione tra situazione finale e iniziale, quando qualcosa viene in essere dal nulla attraverso il divenire, o ritorna dall'essere al non essere, attraverso il declino. Ecco perché anche un movimento del genere, dal punto di vista assiologico, è il più in basso di tutti. Quanto maggiore è la differenza, tanto maggiore è l'allontanamento dall'origine e tanto minore è anche la cinesi corrispondente. Questa sembra essere l'ovvia conclusione, che si evince inequivocabilmente dalla suddivisione nei *Nomoi*. Detto in altro modo significa: quanto maggiore è il movimento, tanto peggiore è il suo valore; quanto più esso è statico, tanto più risulta migliore.

A questo risultato si perviene parimenti partendo dalla correlazione tra movimento e differenza. Questo significa però anche che l'identità propria della cinesi, cioè in ultima analisi la sua stasi, è un criterio assiologico positivo per la gerarchizzazione delle tipologie di cinesi secondo il loro valore: "Man kann... annehmen, dass Platon auch den Gegensatz von Ruhe und Bewegung in dem Prinzipiengegensatz von Einheit (Sein) und Vielheit (Nichtsein) ursprünglich angelegt sieht"²²⁹ ... Dies bedeutet, dass Platon die Entfaltung der Realität von der höchsten Idee bis zum *Apeiron* zugleich als mehrfach abgestuften Übergang zur absoluten Bewegtheit verstehen und auf diese Weise die verschiedenen Formen und Arten der Bewegung systematisch feststellen konnte..."²³⁰ „Die Skala der sechs Bewegungen enthält also grundsätzlich die ganze Abstufung von der absoluten Ruhe bis zu ihrem extremen Gegenteil, und zwar so, dass die entsprechende Spannung zwischen den Prinzipien – Einheit und Vielheit – sichtbar wird.“²³¹

Il criterio determinante l'opposizione tra identità e differenza, unità e molteplicità compare anche in un testo di Simplicio su Porfirio e Dercillide tramandato da Ermodoro²³². Altri testi confermano quest'ipotesi, come ad esempio il Timeo: "Tra i moti il migliore è quello che muove in se stesso da se stesso – giacché esso è, più di qualunque altro, legato al moto del pensiero e del tutto. È inferiore per contro quello (trasmesso) da un altro; quello peggiore di tutti è quello che,

²²⁹ Konrad Gaiser, *Platon ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, p. 173.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Ibid. p. 178.

²³² Cfr. Simplicio in Arist. Fis. (I, 9, 192 a); Diels p. 247 – 248 (così cita K. Gaiser, *ibid*).

attraverso un altro, muove parzialmente un corpo che è fermo e nella quiete.”²³³

Ancora una volta c'è una differenziazione all'interno dei diversi tipi di moto, e non si può affermare che fin da principio Platone abbia osservato la cinesi semplicemente in quanto non-essere, perché se così fosse stato, allora avrebbe dovuto rinunciare a una differenziazione basata sul “più o sul meno”, dal momento che esiste anche un essere (relativo). Bisogna invece riconoscere che egli ha classificato la cinesi *me ón*, senza mai confondere le due. La differenziazione testé citata ha un carattere prettamente assiologico.

Il miglior tipo di moto, secondo il suo valore, è quello che, in quanto tale, conserva l'identità con se stesso, vale a dire il moto in se stesso. Esso è affine al moto spirituale della ragione, di cui la *doxa* rappresenta il momento del passaggio noetico. È interessante qui anche la distinzione tra noesi e cinesi; lo spirituale e il conoscibile non escludono il movimento, ma anzi lo includono; si evidenzia solo il moto che resta tale in se stesso e conserva la propria identità: il tutto si muove in quanto tutto. In un simile contesto è immediata la comparazione con il *pân*. Anche il cosmo è in effetti un *totum*, che si muove nella sua assoluta e totale unità. L'altro tipo di moto si compie attraverso la necessaria trasmissione di un altro ente, riguarda però l'ente come totalità, cosicché rimane per lo meno conservata l'identità dell'oggetto del moto (cioè dell'ente mosso, anche se non del movente).

Infine segue il tipo di moto più imperfetto, nel quale l'ente mosso si comporta in modo del tutto passivo, e in cui non solo il movente è un altro, distinto dall'ente mosso, ma muove l'oggetto del moto solo parzialmente, così che lo stesso ente mosso non solo non è più identico a sé, ma è scisso in una parte in movimento e una parte nella quiete.

Due criteri si rendono evidenti in questa suddivisione – l'identità come totalità in contrapposizione con le parti, e il movimento attivo, a differenza di quello passivo. Da notare come il muoversi attivo viene posto assiologicamente prima del divenire in movimento, da cui si può desumere che l'attivo è assiologicamente superiore del passivo, giacché la stasi fonda (attivamente) la cinesi, quindi questa necessariamente è solo fondata (passivamente).

Il principio attivo del moto ha dunque più analogie con la stasi che con il subire passivo del movimento. Come *actio*, il moto è superiore alla *passio* in stato di quiete, perché il fondamento è sempre migliore di ciò che è fondato, secondo le famose parole di Aristotele: “È sempre da considerare superiore l'agente al paziente e l'origine alla materia.”²³⁴ Ancora una volta l'uno del tutto si contrappone al molteplice della parte.

Il ricorso a questo principio potrebbe essere chiamato espressamente in causa a dimostrazione di un altro testo del *Timeo*: “Secondo me bisogna sempre distinguere quello che sempre è, e non ha nascita, e che è quello che nasce sempre e mai non è; l'uno è apprensibile dall'intelligenza mediante il ragionamento, perché è sempre nello stesso modo; l'altro invece è opinabile dall'opinione mediante la sensazione irrazionale, perché nasce e muore, e non esiste mai veramente. Tutto quello poi che nasce, di necessità nasce da qualche cagione, perché è impossibile che alcuna cosa abbia nascita senza cagione.”²³⁵

In questo brano emerge chiaramente la contrapposizione del principio statico rispetto a quello dinamico, dell'eterno rispetto a ciò che è divenuto. In ultima analisi si tratta della questione dell'autonomia ontica, giacché ciò che è divenuto deriva da un altro, mentre ciò che viene dall'eterno deriva da se stesso. In un'ottica assolutistica, la diaresi dell'eterno e del divenuto deve sfociare nella distinzione tra ente eterno ed ente mai reale, giacché in senso assoluto è soltanto quel che deriva da se stesso. Così il divenire è contrapposto come ens *ab alio causatum* della *causa sui*

²³³ *Timeo* 89 a.

²³⁴ Aristotele, *De anima*, III, 430, 5 19 a.

²³⁵ *Timeo*, 27 d – 28 a.

all'ente che è sempre in essere – il principio statico dell'autonomia, dell'essere da se stesso, vale perciò assolutamente anche come valore assoluto del movimento, ovvero del divenire in quanto tale, o ancora come tipologia unica di cinesi, vale a dire la genesi.

2.1. L'anima come *autokinùn*

La suddivisione delle diverse tipologie di moto presentata nei *Nomoi*²³⁶ esprimeva un intento dichiarato. In primo luogo si trattava del tipo di moto caratteristico dell'anima²³⁷. L'intera gerarchia della cinesi culminava nell'*autokinùn*, giacché questo tipo di cinesi perviene naturalmente all'anima, e non solo ad essa, ma anche all'intero cosmo.²³⁸ Per questo motivo questa autocinesi viene assunta come criterio della classificazione assiologica di tutti gli altri tipi di movimento, giacché essa è l'origine di ogni cambiamento e la prima tra tutte le altre; poiché da essa si muove tutto, essa stessa tuttavia non viene mossa da nient'altro che da se stessa.²³⁹

L'automovimento è caratterizzato dunque dall'*a se*, a differenza degli altri tipi di movimento, che sono generati *ab alio*. Così la sua peculiarità è quella di essere al contempo soggetto (principio attivo) e oggetto (principio passivo) del moto – in ultima analisi si tratta di una perfetta identità del soggetto (cioè del movente) con l'oggetto (ciò che viene mosso). Una tale unità con se stessi corrisponde tuttavia più alla stasi che alla cinesi; è perciò corretto affermare che quanto più "statico" è un movimento (ovvero quanto meno movimento è), tanto migliore esso è (assiologicamente).

Detto altrimenti, quanto più radicale è il moto, tanto esso è peggiore. Affermazioni del genere suonano naturalmente un po' paradossali, ma sono riconducibili ai testi platonici e se ne trovano tracce pure nel patrimonio letterario esoterico, anche se questo è ricostruibile con qualche riserva.²⁴⁰ D'altro canto, si potrebbe affermare altrettanto giustamente che il moto è tanto migliore quanto più esso è un movimento, dal momento che il miglior tipo di moto è notoriamente l'autocinesi, che si basa sul principio dell'identità del movente con l'ente mosso, che, dal canto suo, se ha un'identità, implica una certa stasi. Nella misura in cui però l'ente che muove da se stesso prende parte attivamente al suo movimento, si può giustamente affermare che una tale tipologia di cinesi è più dinamica di tutte le altre, perché essa non coinvolge l'ente mosso solo in quanto tale, ma sempre anche come ente dinamico attivo autonomo.

In questa prospettiva nell'autocinesi lo statico e il dinamico non solo non si escludono reciprocamente come contrapposti, ma addirittura arrivano a coincidere, visto che questo tipo di movimento è al contempo la maggior stasi e la maggior cinesi. Questa coincidenza del cinetico e dello statico nell'automovimento è un chiaro riferimento alla collocazione di questo punto nell'ambito della dialettica discendente, visto che qui moto e quiete non sono posti in contrapposizione, ma al contrario, quanto più qualcosa è moto, tanto più esso è anche in stato di quiete, cosicché il moto assoluto, che si pone come principio indipendente, al contempo è anche una quiete assoluta.

Ecco che l'anima allora unisce il principio di quiete e quello di moto come un *autokinùn*, l'eternità e la temporalità in se stessa, come un'entità intermedia tra l'eterno e il temporale: "God ...

²³⁶ Cfr. *Nomoi* X, 893 b – 894 e.

²³⁷ Ibid. 894 b3 - 4.6

²³⁸ Cfr. *Timeo* 89 a.

²³⁹ *Nomoi* X. 895 b3f.

²⁴⁰ In tal senso, K. Gaiser in: *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, passim.

makes the soul as a *tertium quid* between the eternal and the temporal.”²⁴¹ Va sottolineato che questa tesi vale se il termine “tra” (between) viene inteso come una relazione qualitativa e non semplicemente quantitativa (cioè come una sorta di media aritmetica).

Qui la polarità del dualismo radicale quiete-moto sembra essere spezzata, nel momento in cui il moto non viene più considerato come contrapposizione, ma piuttosto come complemento alla quiete. La domanda, sul perché qui Platone abbia corretto il suo schema consueto, sorge spontanea. Possono essere addotte due cause: una sorta di *causa efficiens* e *causa finalis*. Platone infatti parte dall’osservazione empirica che la stasi è associata, come una mera passività (come *hesychia*), alla morte (quindi ad un principio alquanto negativo), perciò Platone critica anche il peggior tipo di moto, che è quello di un corpo semplicemente in quiete (*hesychian aghei*) e che viene parzialmente mosso dall’esterno.

Rispetto a ciò l’automovimento appare come il massimo vivente, vale a dire l’autocinesi esprime vita in senso assoluto, e parimenti anche l’anima, in quanto auto-movente, è il principio della vita.²⁴² Non tutto però è movimento, ma solo il *motus a seipso* e qui giungiamo alla radice del problema. Platone è infatti cosciente che il dualismo quiete-moto non coincide assolutamente con il dualismo unità-molteplicità o identità-differenza, ma dipende da ciò che si intende per moto, giacché a seconda che lo si consideri come movimento attivo o mosso passivo, si può associare più alla vita, quindi anche più a ciò che persiste e alla stasi, oppure alla morte, a ciò che è caduco, o infine alla cinesi *qua alloiosis*, cioè, *ptharsis*.

PAGINA 140

²⁴¹ A.E. Taylor *Plato, the man and his work*, London 1949, p. 443.

²⁴² Cfr. *Nomoi* X, 895 c7 – 12.