

Platone

Vita

Platone nasce ad Atene da famiglia nobile nel 428/427 a.C., poco dopo la morte di Pericle (429 a.C.), in un periodo di grandi trasformazioni sociali e politiche e di crisi della grandezza di Atene, che nel 404 sarà sconfitta da Sparta nella guerra del Peloponneso. È un periodo nel quale viene meno la tradizione dei valori aristocratici, si afferma, grazie ai sofisti, l'idea che l'istruzione e la cultura si trasmettano tramite l'insegnamento, le fazioni politiche si contendono il potere nelle città greche anche tramite l'esercizio della retorica e dell'arte della comunicazione. La figura più alta della cultura ateniese, Socrate affronta con coraggio l'opinione comune e viene processato e condannato a morte per aver introdotto nuove divinità, non credere negli dei di Atene e aver corrotto i giovani.

Socrate diverrà per il giovane Platone che lo conobbe intorno al 408, il maestro e il modello di vita e, dopo la sua morte, Platone erigerà un monumento perenne alla sua figura facendone nei suoi Dialoghi (quasi tutti orientati dal personaggio di Socrate) il filosofo per eccellenza. Non si potrebbe comprendere la filosofia di Platone e la sua stessa scelta di dedicarsi alla ricerca della giustizia e della verità senza la presenza di Socrate e soprattutto senza la sua drammatica vicenda biografica, culminata nel processo e nella condanna a morte. Proprio la condanna di Socrate da parte del regime democratico ateniese da un lato allontana Platone dalla politica attiva nella sua città, dall'altro lo costringe a confrontarsi con i temi centrali del pensiero politico del suo tempo, a partire da quello della giustizia dei cittadini e dello Stato.

Dopo la morte di Socrate Platone lascia Atene per un lungo viaggio che lo conduce in Egitto, a Cirene e nella Magna Grecia. Qui entra in rapporto con noti filosofi e matematici provenienti dalla scuola di Pitagora, come Archita di Taranto (430 ca - 360 a.C.), che governava anche la città. I legami con i pitagorici, dopo quelli con Socrate, saranno alla radice del suo pensiero.

È del 388 a.C. il primo dei tre viaggi di Platone a Siracusa, dove conobbe il capo della città, Dionisio I (432 ca - 367 a.C.) e strinse un profondo rapporto con suo cognato Dione (410 ca - 354 a.C.), che gli sarà amico e discepolo. Durante il viaggio ebbe la disavventura di esser catturato come prigioniero a Egina e di essere venduto come schiavo.

L'anno successivo, nel 387 a.C., Platone decise di dedicarsi agli studi matematici e filosofici e fondò la sua scuola, l'Accademia, non priva di affinità con le scuole pitagoriche. Per vent'anni coltiverà la ricerca teorica configurando i temi e i concetti fondamentali della propria filosofia, che non cesseranno di essere orientati dall'insegnamento di Socrate e dalla questione della giustizia

nella polis.

Tornerà a Siracusa nel 367 a.C. su richiesta dell'amico Dione e di suo nipote Dionisio II, succeduto al padre Dionisio I, che inizialmente sembra gradire l'insegnamento e i consigli politici di Platone, ma in seguito entra in conflitto con Dione, che viene esiliato. Platone ritiene opportuno tornare in patria e all'insegnamento nell'Accademia, dove nello stesso anno troverà un nuovo, promettente allievo, il giovane straniero Aristotele.

Nonostante l'età (aveva sessantasei anni) nel 361 a.C. Platone compie un terzo viaggio a Siracusa, stavolta per ottenere il ritorno in patria dell'amico Dione; ma anche stavolta il viaggio è infruttuoso e provoca un duro attrito con Dionisio II, che viene risolto soltanto grazie all'intervento del pitagorico Archita di Taranto. Dopo il ritorno di Platone ad Atene, Dione prenderà il potere a Siracusa con una congiura, ma verrà a sua volta ucciso in un complotto. Il vecchio Platone assiste da lontano al fallimento del suo ideale di riforma politica di Siracusa e riprende la propria attività filosofica con ricerche di approfondimento e di revisione.

Platone muore nel 347 a.C.: l'Accademia gli sopravviverà a lungo, per secoli, mentre l'autonomia politica di Atene e delle altre città greche sarà destinata a scomparire sotto i colpi delle armate macedoni e l'ambizione di Alessandro Magno

Il Corpus platonicum

Platone è l'unico pensatore greco i cui scritti sono arrivati per intero a noi. Il Corpus platonicum, che raccoglie tutte le sue opere, è composto da trentasei titoli e fu ordinato dal grammatico Trasillo di Alessandria (I sec. d.C.) in nove tetralogie (nove gruppi di quattro). Esso comprende: l'Apologia di Socrate, trentaquattro dialoghi (Eutifrone, Critone e Fedone ; Cratilo, Teeteto, Sofista e Politico; Parmenide, Filebo, Simposio e Fedro; Alcibiade primo, Alcibiade secondo, Ipparco e Amanti;

Teage, Carmide, Lachete e Liside; Eutidemo, Protagora, Gorgia e Menone; Ippia maggiore, Ippia minore , Ione e Menesseno; Clitofonte , La Repubblica, Timeo e Crizia; Minosse, Leggi, Epinomide)

e le tredici Lettere. Il Corpus pone piuttosto problemi per la valutazione dell'autenticità delle opere (alcune, come l'Alcibiade primo, l'Alcibiade secondo, le Amanti, il Teage, il Minosse, sono ritenute apocrife) e per loro datazione, decisiva per seguire lo svolgimento del pensiero di Platone, che fu oggetto a varie revisioni e modifiche. Grazie al metodo "stilometrico", che misura statisticamente, con l'aiuto di strumenti informatici, le particolarità stilistiche di ogni dialogo, è ora possibile

distinguere i dialoghi sicuramente platonici in tre gruppi, compresi tra Apologia di Socrate (che presenta la difesa di Socrate al suo processo) alle Leggi (riconosciuta come l'ultima opera).

I dialoghi “giovanili”, chiamati anche “socratici” perché segnati dal pensiero di Socrate, sono ritenuti anteriori al primo viaggio a Siracusa e alla fondazione dell'Accademia, sono, oltre all'Apologia di Socrate, il Critone (sul rispetto delle leggi), l'Ippia minore (sull'errore volontario o meno), il Protagora (sull'insegnabilità della virtù), l'Eutifrone (sulla religione), il Liside

(sull'amicizia), il Carmide (sulla temperanza), il Lachete (sul coraggio), l'Ippia maggiore (sull'idea del bello; l'aggettivo indica semplicemente la maggiore lunghezza del dialogo rispetto a l'altro omonimo), lo Ione (sull'attività dei poeti), il Menesseno (contro la retorica), La Repubblica (libro I, sul problema della giustizia; ma sarebbe più corretto tradurre “costituzione dello Stato”), il Gorgia (sulle doti del politico). I dialoghi della maturità, che presentano la filosofia platonica e sono successivi alla fondazione dell'Accademia, sono il Menone (sulla virtù e le idee), l'Eutidemo (contro l'eristica), il Cratilo (sulla natura del linguaggio), La Repubblica (libri II-X, sulla giustizia e lo Stato), il Fedone (sulla teoria delle idee e l'immortalità dell'anima), il Simposio (sull'amore), il Fedro (sull'amore e la retorica). I dialoghi della vecchiaia, nei quali il pensiero platonico subisce un'ampia revisione e viene fortemente ridimensionata la figura di Socrate, furono scritti dopo il terzo viaggio a Siracusa e sono il Teeteto (sulla teoria della conoscenza), il Parmenide (sulle obiezioni alla teoria delle idee), il Sofista (ancora sul rapporto tra essere e non essere), il Politico (sul governo della polis), il Filebo (sul piacere e sul bene), il Timeo (sulla cosmologia), il Crizia (sullo Stato), le Leggi (dodici libri, incompiuto, ancora sullo Stato).

Il suo valore di classico (fortuna e “perennità”)

La grandezza dell'opera di Platone è consegnata ai dialoghi, anche se da testimonianze coeve, a partire da quella di Aristotele, sappiamo dell'esistenza di dottrine “esoteriche”, riservate agli allievi dell'Accademia e in parte diverse da quelle esposte nei dialoghi. Alcuni studiosi hanno cercato di ricostruire tali “dottrine non scritte” che evidenzerebbero una teoria delle idee-numeri, sostenuta a partire dalla coppia di limite e illimito (Uno e Diade infinita), che riprenderebbe in chiave dialettica alcuni aspetti del pitagorismo. Tali dottrine permangono tuttavia ancora largamente ipotetiche e non smentiscono la centralità dei dialoghi, che hanno consegnato ai posteri la tradizione del platonismo. Come si è detto, il motivo dominante della filosofia platonica è legato alla figura di Socrate, al suo metodo dialogico, e alla vicenda tragica della sua condanna a morte. Il tema della giustizia, che compare già nell'Apologia di Socrate e nel Critone, mantiene la sua centralità nella ricerca platonica di una verità assoluta che richiede una definizione per la prima volta completa e

compiuta del ruolo e dei compiti della filosofia. Porre il problema della giustizia nell'Atene del IV secolo a.C. significava confrontarsi e scontrarsi con una visione della polis e della cittadinanza affermata dai sofisti, teorici di una politica espressa tramite il confronto delle opinioni e l'efficacia retorica e dialettica delle argomentazioni. Per i sofisti l'arte della politica, orientata dall'abilità nel convincere i cittadini a partire dall'opinione comune ("doxa"), era oggetto di insegnamento e prescindeva da una competenza specifica e da una verità unica. Diverso era stato l'insegnamento di Socrate che aveva cercato con le sue "provocazioni" di spingere i concittadini a ricercare un fondamento sicuro per le virtù e per l'azione nella polis. Ma il suo messaggio non era stato capito ad Atene. A partire dalla vicenda di Socrate, e facendo un uso "filosofico" della sua figura, Platone entra in un conflitto radicale con i sofisti (primi fra tutti Protagora e Gorgia) e con il governo di Atene, e avvia una ricerca che condurrà alla prima grande fondazione della storia della filosofia e che ruoterà

intorno a due principali linee di sviluppo, tra di loro connesse: la ricerca morale e politica e la ricerca sulla conoscenza e sul suo rapporto con la realtà. La concezione platonica della conoscenza e della realtà deve condurre a scoprire quali sono le verità ideali che possono orientare i comportamenti morali e politici dei cittadini e configurare il progetto di uno Stato ideale. Ed proprio

intorno al significato di "ideale" che si concentra la visione platonica dell'essere: dinanzi alla varietà molteplice e mutevole delle cose del mondo e delle azioni umane non bisogna cadere nel "relativismo" dei sofisti, che si rassegna all'impossibilità di trovare una misura unica delle azioni e degli oggetti, bisogna guardare a qualcosa che rimane sempre identico a se stesso e che non può trovarsi nel mondo sensibile, dove vige il mutamento, e la conoscenza si presenta come opinione, ma in un altro mondo, un mondo diverso e lontano rispetto a quello sensibile, che può essere visto soltanto tramite gli occhi della mente ("idea"), intuito con l'intelletto ("nous") e che è composto da forme eterne ("éide"). Quando nell'Eutifrone (dialogo del primo periodo che tratta della "santità") vengono discussi alcuni casi particolari di santità, Socrate obietta che va ricercata "quella tale idea del santo per cui tutte le azioni sante sono sante" (Eutifrone, 6d). Così nel Cratilo, che ha per oggetto il problema della natura del linguaggio, la concezione di Socrate si distingue da quella di Ermogene, che afferma il carattere convenzionale del linguaggio, frutto delle esigenze delle società umane, ma anche da quella di Cratilo, che sostiene che le parole hanno la loro radice nelle cose stesse; secondo Socrate alle parole e alle cose corrisponde un "eidos", una forma eterna sulla quale le une e le altre si conformano, corrispondendole non sempre fedelmente.

Sono questi i primi accenni alla teoria dell'"éidos", "ciò che viene visto con gli occhi della mente", l'oggetto dell'intuizione intellettuale, e dell'"idéa", la realtà intellegibile, incorporea, eterna e separata dalle cose che è principio delle cose stesse e che si trova in un mondo separato da quello

sensibile, l'"iperuranio". Come nel mondo sensibile vi sono gli oggetti e le persone belle, vi sarà un éidos della bellezza posto nell'iperuranio, dal quale essi provengono e del quale essi partecipano; esso costituisce il riferimento univoco di ciò che nel mondo sensibile è bello. L'éidos è il modello

eterno delle cose, è parte costitutiva dell'essere (e ha quindi un valore ontologico), ma è anche il concetto generale che permette la conoscenza delle cose molteplici dell'esperienza (e ha quindi un valore logico).

La teoria degli éide e delle idee consente di fondare una visione dell'essere come realtà universale ed eterna e della conoscenza come intuizione univoca e assoluta di essa. Essa comporta la definizione di un doppio livello di realtà e di verità (dualismo ontologico e gnoseologico): vi è una

realtà propria del mondo sensibile, mutevole e molteplice, e una realtà delle idee intelligibili, stabile e univoca; vi è una verità del mondo che ci circonda, che non può essere che opinabile (doxa), anche se tra le opinioni è possibile individuarne una "retta", vi è una verità del mondo iperuranio costituita da eide, eterni e assoluti.

Il metodo e le tematiche socratiche subiscono ora una radicale trasformazione. Innanzitutto il dialogo scritto introduce una forma letteraria e filosofica che smentisce la volontà di Socrate di dialogare soltanto oralmente con i propri concittadini. Inoltre, alle domande socratiche su cos'è la virtù, come educare i giovani, cos'è il bene, Platone non risponde con il metodo dialogico di Socrate, che metteva in crisi le opinioni dell'interlocutore (ironia) e cercava di arrivare insieme a lui a una soluzione (maieutica), che si rivelava sempre problematica e aporetica. Platone muove dalla

teoria delle idee e, pur mantenendo attivo l'impegno per una continua rielaborazione problematica, si domanda: se virtù è conoscenza, cos'è la conoscenza; cosa possiamo conoscere; qual è il rapporto tra conoscenza e azione; si può raggiungere la conoscenza del bene; come dovrebbe essere uno Stato giusto?

In questo orizzonte insieme ontologico e gnoseologico trova spazio l'intreccio e il continuo ripensamento operato da Platone nei dialoghi della maturità e della vecchiaia fra ricerca morale e politica da un lato e ricerca sull'essere e sulla conoscenza dall'altro. Un intreccio che fa la ricchezza problematica e argomentativa dei dialoghi e che viene vivificato dalla figura di Socrate, dalla presenza dei personaggi più in vista della cultura e della società ateniese e dal genere dialogico, che riflette l'apertura e la concretezza delle discussioni nelle piazze di Atene e introduce, con un

efficacissimo espediente letterario, elementi mitologici tratti dalla tradizione religiosa e liberamente rielaborati dallo stesso Platone. L'uso ampio del mito e il rapporto complesso fra mito e robot costituiscono tra l'altro una peculiarità della scrittura e del pensiero di Platone, riaprendo la questione originaria della filosofia sulla relazione fra la narrazione mitico-religiosa (mythos) e

l'argomentazione razionale (logos), propria della filosofia.

Ruolo e significato della filosofia

L'esemplarità del pensiero platonico può essere riconosciuta in due direzioni entrambe cruciali per la sua filosofia: quella relativa al ruolo e al significato stesso della filosofia e quella orientata a trovare una soluzione per la fondazione di uno Stato giusto.

Si può asserire con buona approssimazione che Platone è stato il primo pensatore a porre la questione della "filosofia" (termine forse introdotto da Pitagora o da Eraclito), del rapporto tra la "sofia" propria del saggio, con il "filos", l'amico e amante della saggezza, che rimane sempre "filo-sophos" perchè cerca la saggezza ma non la possiede mai definitivamente.

Vi sono due dialoghi dove tale questione cruciale viene presentata e discussa: il Simposio e il Fedro.

Il Simposio presenta il banchetto di un gruppo di amici, fra i quali Socrate, che festeggiano la vittoria di un poeta tragico; ciascun invitato dovrà pronunciare un discorso in lode di Eros. Nel suo discorso Socrate descrive un percorso che dall'amore per la bellezza dei corpi conduce a riconoscere "che la bellezza delle anime è più preziosa di quella del corpo" (Simposio, 210b) e che

la ricerca della bellezza può realizzarsi in pieno soltanto tramite la "filo-sofia", l'amore per il sapere, che conduce a intuire l'eidos della bellezza, l'idea di bello, che non si identifica con nessuna bellezza particolare, la bellezza "come essa è per sé e con sé, eternamente univoca, mentre tutte le altre bellezze partecipano di lei in modo tale che, pur nascendo esse o perendo, quella non s'arricchisce né scema, ma rimane intoccata" (Simposio, 211b). Eros, figlio di Penía (Povertà) e Póros (Espediente), è sempre mancante di qualcosa, ma anche sempre alla ricerca della bellezza, è

"filosofo", in quanto si domanda cos'è ricerca il bello e il buono e ne ricerca l'idea. La filosofia dunque, nel suo significato originario, è eros, amore della saggezza, che conduce alla ricerca della verità e alle idee.

Platone torna sul tema dell'amore e della filosofia nel Fedro, dove Socrate e Fedro discutono dell'amore. Nel suo secondo discorso Socrate interpreta eros come "mania", follia, un dono divino che conduce alla bellezza, la sola idea visibile anche nel mondo sensibile, e permette di ascendere alla bellezza in sé e di raggiungere il mondo delle idee. Per far ciò ricorre al mito, presentando il noto racconto del carro alato (Fedro, 246a-d), che gli consente di descrivere innanzitutto la natura

immortale dell'anima, la sua vita celeste e il suo rapporto con le idee (Fedro, 245c-247e). Socrate richiama quindi la funzione della filosofia come ricerca inesauribile della verità e la interpreta come "dialettica". La filosofia risale ai principi della conoscenza tramite un metodo che consente di unire e dividere, di pervenire, tramite la "coniunzione" (synagogé) all'idea unitaria – "ricondere ad un'unica forma ciò che è molteplice e disseminato" (Fedro, 265d) – e di riconoscere, tramite la "divisione" (diáiresis), come tale idea si articola in forme particolari e specifiche. Qui la concezione della filosofia come dialettica propone già il problema del rapporto tra l'uno e i molti, che sarà molto sentito nell'ultimo Platone: unire e dividere significa ritrovare una stessa idea in molte idee (per esempio, l'idea generale di virtù che unifica le diverse virtù) e molte idee in una (per esempio, l'idea di una singola virtù, differente dalle altre, nell'unica idea di virtù).

Nell'insegnamento platonico la dialettica è connessa strettamente alla matematica: mentre la seconda partenza da principi indimostrabili (gli "assiomi") e grazie ad essi trae con il ragionamento

e la dimostrazione conclusioni compiute e coerenti con le premesse (come i "teoremi"), la dialettica esamina criticamente proprio i principi che fondano il sapere matematico e che costituiscono le idee matematiche. Il "dialettico" studia le idee nel loro rapporto reciproco, senza appoggiarsi al mondo sensibile, mentre il matematico studia sì le forme intelligibili, ma le riferisce alle loro

rappresentazioni sensibili (come nel caso delle figure geometriche). Tutte le altre discipline, compresa la matematica, sono quindi preliminari alla filosofia che, come dialettica, è la sola a consentire la conoscenza di ciò che è.

La funzione specifica della filosofia come dialettica non smentisce tuttavia la sua vocazione originaria consistente nell'amore della conoscenza, nella tensione dell'argomentazione, della vocazione dialogica e orale, e il suo legame con eros, vero motore della ricerca della verità. La Repubblica: l'uomo e lo Stato

L'altra linea esemplare della ricerca platonica si sviluppa intorno al tema della giustizia e dello Stato a partire dall'esperienza della propria città, che ha condannato a morte Socrate, il filosofo per eccellenza. A tale questione Platone dedica il dialogo forse più noto e teoreticamente più rilevante: Politeia (ovvero "costituzione dello Stato"), comunemente tradotto Repubblica, dal titolo latino Res publica (che fa pensare allo Stato repubblicano, non gradito da Platone), ma anche due tra gli ultimi dialoghi della vecchiaia: il Politico e le Leggi.

La Repubblica è divisa in dieci libri e pone fin dal primo libro, scritto nella giovinezza, la questione della giustizia. Qui Socrate si trova a contrastare le tesi del sofista Trasimaco, secondo il quale la giustizia sta sempre dalla parte del più forte: "In ciò dunque consiste, mio ottimo amico – dice

Trasimaco – quello che, identico in tutti quanti gli stati, definisco giusto: l'utile del potere costituito.

Ma, se non erro, questo potere detiene la forza: così ne viene, per chi sappia bene ragionare, che in ogni caso il giusto è sempre l'identica cosa, l'utile del più forte" (La Repubblica, I, 338e-339a). La discussione porta a sostenere che chi vive secondo giustizia è più felice di chi si comporta ingiustamente, ma rimane aperto il problema della definizione della giustizia.

Sarà l'intera articolazione del dialogo, dal secondo libro in poi a smentire, soprattutto con le parole di Socrate, l'affermazione di Trasimaco, attraverso un vasto disegno che delinea una teoria dello Stato giusto tracciando la scena di uno Stato come dovrebbe essere, di uno Stato ideale, in contrasto con lo Stato com'è. Innanzitutto, Socrate si interroga sulla nascita dello Stato e sul suo sviluppo, dovuto ai commerci e alle guerre, che rendono decisivo il ruolo dei "guardiani", ovvero dei militari. Emerge a questo punto il problema dell'educazione, che diventa cruciale per formare i nuovi cittadini e che viene messo alla prova con l'educazione dei guardiani: essa sarà incentrata sulla musica e sulla ginnastica, che consentono di raggiungere l'armonia nell'anima e nel corpo, e non sulla poesia, che è imitazione della realtà sensibile e allontana dalla realtà ideale, oltre a proporre modelli negativi di comportamento. L'obiettivo dell'unità e della felicità dello Stato comporta però numerosi limiti per i cittadini, che non dovranno essere né ricchi, né troppo poveri. Quindi Socrate descrive, nel libro IV, le quattro virtù dello Stato perfetto – sapienza, coraggio, temperanza e giustizia – e di conseguenza le modalità che negli individui possono condurre a tali virtù. La teoria della tripartizione dell'anima in razionale, irascibile e concupiscibile consente a Platone di intendere la giustizia nell'individuo come armonia fra le virtù relative alle tre parti dell'anima: la sapienza nell'anima razionale, il coraggio nell'anima irascibile e la temperanza nell'anima concupiscibile. Sarà giusto il cittadino che eseguirà con armonia le virtù che gli sono proprie e farà bene il lavoro per il quale è competente, in vista del bene comune stabilito dallo Stato: i contadini saranno temperanti, i guerrieri coraggiosi e i governanti sapienti.

È lo stesso Platone, a questo punto, a riconoscere che vi sono almeno tre concezioni poco accettabili per l'opinione comune: l'affermazione dell'identità di compiti e di educazione fra uomini e donne "continueremo a credere che i nostri guardiani e le loro donne debbono attendere alle stesse occupazioni" (La Repubblica, III, 454e); la comunanza delle donne, dei figli e degli averi tra i custodi ("Queste donne di questi uomini [dei custodi] siano tutte comuni a tutti e nessuna abiti privatamente con alcuno; e comuni siano poi i figli, e il genitore non conosca la propria prole, né il figlio il genitore" (La Repubblica, III, 457c-d); l'affermazione che i governanti devono essere filosofi, perché soltanto essi amano la verità e conoscono la verità ideale eterna («a meno che [...] i filosofi non regnino negli stati o coloro che oggi sono detti re o signori non facciano genuina e

valida filosofia, e non si riuniscano nella stessa persona la potenza politica e la filosofia [...] non ci può essere, caro Glaucone, una tregua di mali negli stati e, credo, nemmeno per il genere umano» La Repubblica, V, 473c-d). La terza concezione conduce Socrate a descrivere quale dovrebbe essere l'educazione dei filosofi, che dovrà essere intensa e lunga e comprenderà, oltre alla musica e alla ginnastica, l'aritmetica e la geometria (sullo stipite della porta dell'Accademia si trovava scritto: «Nessuno entri se non sa di geometria»), l'astronomia, la scienza musicale e la dialettica, ovvero il metodo platonico della filosofia, che, dopo un lungo tirocinio che si concluderà a 50 anni, condurrà i filosofi a governare. Tramite la dialettica i filosofi arrivano a “vedere” l'idea del Bene, che costituisce il punto di riferimento della giustizia dello Stato e di tutte le virtù. Il Bene illumina gli oggetti intelligibili, le idee, come il Sole illumina gli oggetti sensibili. I filosofi devono governare non in quanto esperti della politica, ma perché si sono avvicinati più di tutti alla contemplazione della verità, alla conoscenza dei valori ideali; proprio grazie a questa loro vocazione conoscitiva i filosofi potranno, se costretti dallo Stato a governare («lo stato in cui chi deve governare non ne ha il minimo desiderio, è per forza amministrato benissimo, senza la più piccola discordia, ma quello in cui i governanti sono di tipo opposto, è amministrato in modo opposto», La Repubblica, VII, 520d), indicare le leggi più sagge ed educare i cittadini ai valori e alle virtù.

In questo contesto viene anche riaffermato il dualismo ontologico e gnoseologico tramite la “teoria della linea”: ai quattro tipi di oggetti da conoscere — immagini, oggetti sensibili, concetti scientifici e idee — corrispondono le quattro forme di conoscenza — immaginazione, credenza, matematica e dialettica. Qui trova posto, all'inizio del Libro VII, il più noto mito platonico, il mito della caverna, che raffigura con una immagine plastica e dinamica l'azione del filosofo che si eleva al di sopra dell'opinione comune e della visione degli oggetti sensibili per vedere le idee, e quella del Bene che tutte le illumina, per poi poter governare lo Stato nella giustizia. Soltanto dopo aver delineato tale potente quadro dello Stato ideale Platone presenta le forme attuali dello Stato (timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannide), che risultano essere degenerazioni dello Stato ideale. Il dialogo si conclude con la presentazione del re-filosofo, che possiede la felicità prodotta dalla conoscenza del Bene e realizza lo Stato ideale, e con la rinnovata critica della poesia, che imita la realtà sensibile e apparente e non della realtà vera delle idee.

Nella Repubblica troviamo quindi una stretta connessione tra la dimensione ontologica e conoscitiva, espressa dalla teoria delle idee, e quella morale e politica, configurata nella teoria della tripartizione dell'anima e nella teoria dello Stato ideale, che comporta anche una riflessione sulla filosofia, la poesia e l'educazione. Anche per questo motivo il dialogo è considerato il fulcro del pensiero platonico maturo.

La riflessione sul tema della giustizia e dello Stato prosegue anche nel Politico e nelle Leggi. Nel

Politico l'arte di governo viene presentata come una ricerca del giusto mezzo, che contempera le diverse virtù necessarie per la vita della comunità. Nel Politico viene affrontato il tema della definizione dell'arte politica, che scaturisce da quella "retta opinione" che può dirigere l'azione umana. Essa viene paragonata all'arte della tessitura: come la tessitura, la politica usa le altre arti per farle convergere in un disegno unitario. Il vero politico, identificato con il re-filosofo, riconosce l'ordito e la trama e pratica un'arte regia che sa intrecciare con abilità il valore e la saggezza.

Va rilevato come Platone torni qui sul ruolo dell'opinione, della *dóxa*, che non viene più contrapposta alla scienza, all'*epistémē*.

Nelle Leggi, l'ultima opera di Platone, pur guardando alla società ideale il filosofo di Atene ricerca un modo di governare accessibile agli uomini: viene qui posto in primo piano il problema di distinguere ma di non contrapporre il modello ideale di Stato rispetto alla condizione attuale della civiltà. "Non occorre perciò – afferma Platone – osservare altrove un modello di costituzione, ma attenersi a questo e cercare di realizzare più che sia possibile uno che a esso somigli. Lo Stato cui ora abbiamo messo mano sarà il più prossimo in qualche modo a questa vita immortale, ed è uno che appartiene al secondo grado" (Leggi, IV, 739e). Si tratterà di uno Stato lontano dal dispotismo, ma anche dalla democrazia; in esso è garantito il principio della elettività ed è proposta una equa distribuzione dei redditi, ma vi sono schiavi e stranieri con diritti ridotti e la sua direzione sarà in mano a un "consiglio notturno" composto da pochi saggi "custodi delle leggi", che devono essere rigorose e prescrittive per tutti gli aspetti della vita pubblica e privata e devono essere accettate come immutabili. Esso dovrà costituire una comunità saggiamente organizzata, retta con forza, organizzata e controllata in ogni settore della vita sociale, familiare e religiosa.

Nel passaggio dalla Repubblica al Politico e alle Leggi Platone modifica il suo modello ideale di Stato approfondendo la trattazione del governo di una comunità politica sulla base di un'arte plastica del governo, che poggia sulla "retta opinione", e di un riferimento sicuro a leggi immutabili, che trovano nel mondo delle idee il loro ancoraggio ultimo: si tratta di un itinerario di ricerca che testimonia l'importanza degli interessi morali e politici nell'intero arco della ricercaplatonica e il rilievo della riflessione morale e politica per cogliere il quadro d'insieme della sua concezione filosofica

Le idee sono la vera causa delle cose

– Dopo ciò, egli disse, stanco com'ero di tali indagini, credetti bene guardarmi da questo, che cioè non mi capitasse come a coloro che durante una eclissi contemplanò e indagano il sole: alcuni infatti ci perdonò gli occhi, se non si limitano a considerarne l'immagine riflessa nell'acqua o in qualche cos'altro di simile. E così pensai anch'io, e temetti mi s'accecasse del tutto l'anima a voler

guardare direttamente le cose con gli occhi e a cercare di coglierle con ciascuno dei sensi. E mi parve che mi bisognasse rifugiarmi nei concetti, e considerare in essi la realtà delle cose esistenti. Sebbene forse, in certo senso, la similitudine non si addice. Perché io non posso ammettere che chi considera le cose nei loro concetti le vegga in immagine più di chi le consideri nella loro realtà. Io mi misi dunque per questa via; e, assumendo caso per caso come vero quel concetto che io giudicassi più sicuro e più saldo, le cose che a codesto concetto mi parevano accordarsi, queste ritenevo come vere, sia rispetto alla causa sia rispetto a tutte le altre questioni; quelle che no, ritenevo come non vere. Ma voglio chiarirti meglio ciò che intendo di dire. Perché penso che tu ora non capisca. No, disse Cebète, non troppo. – Eppure, rispose Socrate, questo che io dico non è niente di nuovo, ma quello sempre che già altre volte e anche nel precedente ragionamento non ho mai cessato di dire. E ora son qui per tentare di dimostrarti qual è questa specie di causa che mi sono costruita, e torno di nuovo a quei punti dei quali già fu discorso più volte, e ricomincio da quelli. Poniamo dunque che esista un bello in sé, un buono in sé, un grande in sé, e così via: le quali cose se tu mi concedi e ammetti che esistano realmente, io ho speranza, movendo da queste, di scoprire la vera causa e di dimostrarti che l'anima è immortale. – Sta bene, disse Cebète: fa pur conto ch'io ti conceda ciò; e affretta, ti prego, le tue conclusioni. – Esamina dunque, egli disse, quello che da codesti punti consegue, se anche a te pare lo stesso che a me. A me pare infatti che, se c'è cosa bella all'infuori del bello in sé, per nessuna altra cagione sia bella e non perché partecipa di codesto bello in sé. E così dico, naturalmente, di tutte le altre cose. Consenti tu che la causa sia questa? – Consento, rispose. – E allora, riprese Socrate, io non capisco più e non posso più riconoscere le altre cause, quelle dei dotti. E se uno mi dice perché una qualunque cosa è bella, sostenendo che è bella o perché ha un colore brillante o perché ha una sua figura o comunque per altre proprietà dello stesso genere, ebbene, io tutte codeste altre cause le lascio perdere, perché in esse tutte mi confondo; e mi tengo fermo a questa mia, sia pur ella semplice e grossolana e forse sciocca: e cioè che niente altro fa sì che quella tal cosa sia bella se non la presenza o la comunanza di codesto bello in sé, o altro modo qualunque onde codesto bello le aderisce. Perché io non insisto affatto su questo modo, e dico solo che tutte le cose belle sono belle per il bello. E questo pare a me che sia l'argomento più sicuro per rispondere a me stesso e ad altri; e, tenendomi stretto a questo, penso che non potrò mai cadere, e che per me e per ogni altro la cosa più sicura da rispondere sia questa, che le cose belle sono belle per il bello. O non pare anche a te così? – Mi pare.

Fedone, 100b-e, in Opere complete, vol. I, pp. 165-66.

Il mito della caverna

– In séguito, continuai, paragona la nostra natura, per ciò che riguarda educazione e mancanza di educazione, a un'immagine come questa. Dentro una dimora sotterranea a forma di caverna, con l'entrata aperta alla luce e ampia quanto tutta la lunghezza della caverna, pensa di vedere degli uomini che vi stiano dentro fin da fanciulli, incatenati gambe e collo, sì da dover restare fermi e da poter vedere soltanto in avanti, incapaci, a causa della catena, di volgere attorno il capo. Alta e lontana brilli alle loro spalle la luce d'un fuoco e tra il fuoco e i prigionieri corre rialzata una strada.

Lungo questa pensa di vedere costruito un muricciolo, come quegli schermi che i burattinai pongono davanti alle persone per mostrare al di sopra di essi i burattini. – Vedo, rispose. – Immagina di vedere uomini che portano lungo il muricciolo oggetti di ogni sorta sporgenti dal margine, e statue e altre figure di pietra e di legno, in qualunque modo lavorate; e, come è naturale, alcuni portatori parlano, altri tacciono. – Strana immagine è la tua, disse, e strani sono quei prigionieri. – Somigliano a noi, risposi; credi che tali persone possano vedere, anzitutto di sé e dei compagni, altro se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte? – E come possono, replicò, se sono costretti a tenere immobile il capo per tutta la vita? – E per gli oggetti trasportati non è lo stesso? – Sicuramente. – Se quei prigionieri potessero conversare tra loro, non credi che penserebbero di chiamare oggetti reali le loro visioni? – Per forza. – E se la prigioniera avesse pure un'eco dalla parete di fronte? Ogni volta che uno dei passanti facesse sentire la sua voce, credi che la giudicherebbero diversa da quella dell'ombra che passa? – Io no, per Zeus!

rispose. – Per tali persone insomma, feci io, la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti artificiali. – Per forza, ammise.

La Repubblica, VII, 514a-515c, in Opere complete, vol. VI, pp. 237-38

La scoperta della realtà vera e propria

– Esamina ora, ripresi, come potrebbero sciogliersi dalle catene e guarire dall'incoscienza. Ammetti che capitasse loro naturalmente un caso come questo: che uno fosse sciolto, costretto improvvisamente ad alzarsi, a girare attorno il capo, a camminare e levare lo sguardo alla luce; e che così facendo provasse dolore e il barbaglio lo rendesse incapace di scorgere quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre. Che cosa credi che risponderebbe, se gli si dicesse che prima vedeva vacuità prive di senso, ma che ora, essendo più vicino a ciò che è ed essendo rivolto verso oggetti aventi più essere, può vedere meglio? e se, mostrandogli anche ciascuno degli oggetti che passano, gli si domandasse e lo si costringesse a rispondere che cosa è? Non credi che rimarrebbe dubbioso e giudicherebbe più vere le cose che vedeva prima di quelle che gli fossero mostrate adesso? – Certo, rispose. – E se lo si costringesse a guardare la luce stessa, non sentirebbe male agli occhi e non

fuggirebbe volgendosi verso gli oggetti di cui può sostenere la vista? e non li giudicherebbe realmente più chiari di quelli che gli fossero mostrati? – È così, rispose. – Se poi, continuai, lo si trascinasse via di lì a forza, su per l'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe e non s'irriterebbe di essere trascinato? E, giunto alla luce, essendo i suoi occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere. – Non potrebbe, certo, rispose, almeno all'improvviso. – Dovrebbe, credo, abituarsi, se vuole vedere il mondo superiore. E prima osserverà, molto facilmente, le ombre e poi le immagini degli esseri umani e degli altri oggetti nei loro riflessi nell'acqua, e infine gli oggetti stessi; da questi poi, volgendo lo sguardo alla luce delle stelle e della luna, potrà contemplare di notte i corpi celesti e il cielo stesso più facilmente che durante il giorno il sole e la luce del sole. – Come no? – Alla fine, credo, potrà osservare e contemplare quale è veramente il sole, non le sue immagini nelle acque o su altra superficie, ma il sole in se stesso, nella regione che gli è propria. – Per forza, disse. – Dopo di che, parlando del sole, potrebbe già concludere che è esso a produrre le stagioni e gli anni e a governare tutte le cose del mondo visibile, e ad essere causa, in certo modo, di tutto quello che egli e i suoi compagni vedevano. – È chiaro, rispose, che con simili esperienze concluderà così. – E ricordandosi della sua prima dimora e della sapienza che aveva colà e di quei suoi compagni di prigionia, non credi che si sentirebbe felice del mutamento e proverebbe pietà per loro? – Certo. – Quanto agli onori ed elogi che eventualmente si scambiavano allora, e ai premi riservati a chi fosse più acuto nell'osservare gli oggetti che passavano e più rammentasse quanti ne sollevano sfilare prima e poi e insieme, indovinandone perciò il successivo, credi che li ambirebbe e che invidierebbe quelli che tra i prigionieri avessero onori e potenza? o che si troverebbe nella condizione detta da Omero e preferirebbe “altrui per salario servir da contadino, uomo sia pur senza sostanza”, e patire di tutto piuttosto che avere quelle opinioni e vivere in quel modo? – Così penso anch'io, rispose, accetterebbe di patire di tutto piuttosto che vivere in quel modo.

La Repubblica, VII, 515c-516e, in Opere complete, vol. VI, pp. 238-39

La verità del mito

I filosofi conoscono il bene e devono governare gli Stati secondo giustizia

– Ora, ripresi, se questa è la verità, dobbiamo trarne la seguente conclusione: l'educazione non è proprio come la definiscono taluni che ne fanno professione. Essi dicono che, essendo l'anima priva di scienza, sono loro che la istruiscono, come se in occhi ciechi ponessero la vista. – Lo dicono, sì,

rispose. – Invece, continuai, il presente discorso vuole significare che questa facoltà insita nell'anima di ciascuno e l'organo con cui ciascuno apprende, si devono staccare dal mondo della generazione e far girare attorno insieme con l'anima intera, allo stesso modo che non è possibile volgere l'occhio dalla tenebra allo splendore se non insieme con il corpo tutto; e questo si deve fare finché l'anima divenga capace di resistere alla contemplazione di ciò che è e della parte sua più splendida. In questo consiste, secondo noi, il bene. No? – Sì. – C'è dunque, feci io, un'arte apposita di volgere attorno quell'organo, e nel modo più facile ed efficace. Non è l'arte di infondervi la vista: quell'organo già la possiede, ma non è rivolto dalla parte giusta e non guarda dove dovrebbe; e a quell'arte spetta appunto di occuparsi di questa sua conversione. – Sembra di sì, rispose. – Ebbene, le altre che si dicono virtù dell'anima forse si avvicinano in certo modo a quelle del corpo. Ché realmente, anche se non vi sono dentro prima, forse vi vengono infuse più tardi dalle abitudini e dagli esercizi. Ma la virtù dell'intelligenza è propria più di ogni altra, come pare, di un elemento più divino, che non perde mai il suo potere e che, secondo come lo si rivolge, è utile e vantaggioso o inutile e dannoso. Non hai mai pensato quanto sia penetrante lo sguardo dell'animuccia propria dei cosiddetti malvagi sapienti? e quanto acutamente discerna gli oggetti cui è rivolta, appunto perché è dotata di vista non mediocre, ma è costretta a servire alla loro cattiveria sì che i mali da essa prodotti sono tanto più numerosi quanto più acuto è il suo sguardo? – Senza dubbio, rispose. – Supponiamo dunque, continuai, che, con un'operazione eseguita fin dall'infanzia, questa natura così formata fosse amputata tutto intorno di quella sorta di masse plumbee che appartengono al mondo della generazione e che le stanno attaccate addosso con gli alimenti, i piaceri e simili golosità, tutte cose che fanno volgere in giù lo sguardo dell'anima. Se ne fosse stata liberata e fosse stata volta alle cose vere, questa medesima natura, di questi medesimi uomini, avrebbe potuto vedere anche quelle, così come vede gli oggetti ai quali è rivolta ora, assai acutamente. – È ben naturale, rispose. – E non è naturale, ripresi, anzi non è conseguenza necessaria delle nostre parole che né le persone non educate e inesperte del vero né quelle cui si è permesso di consacrare tutta la vita all'educazione potranno mai amministrare bene uno stato? quelle perché nella loro vita mancano di una mèta cui mirare compiendo tutte le loro azioni private e pubbliche, queste perché non le compiranno spontaneamente, convinte di abitare ancora da vive nelle isole dei beati? – È vero, rispose. – È dunque compito nostro, dissi, compito proprio dei fondatori, quello di costringere le migliori nature ad accostarsi a quella disciplina che prima abbiamo definita la massima, vedere il bene e fare quell'ascesa. E quando sono salite e l'hanno visto pienamente, non dobbiamo permettere loro ciò che si permette ora. – Che cosa? – Rimanere colà, feci io, senza voler ridiscendere presso quei prigionieri e partecipare delle fatiche e degli onori del loro mondo, a prescindere dalla minore o maggiore loro importanza. – Ma, rispose, dovremo veramente fare ingiustizia a queste nature e farle vivere peggio, quando possono vivere meglio?

– Ti sei dimenticato di nuovo, mio caro, replicai, che alla legge non interessa che una sola classe dello stato si trovi in una condizione particolarmente favorevole. Essa cerca di realizzare questo risultato nello stato tutto: armonizza tra loro i cittadini persuadendoli e costringendoli, fa che si scambino i vantaggi che i singoli sappiano procurare alla comunità; e creando nello stato simili individui, la legge stessa non lo fa per lasciarli volgere dove ciascuno voglia, ma per valersene essa stessa a cementare la compattezza dello stato. – È vero, rispose; me ne sono dimenticato. – Considera poi, Glaucone, continuai, che non faremo torto nemmeno a quelli che nel nostro stato nascono filosofi; ma che saranno giuste le cose che loro diremo costringendoli a curare e custodire

gli altri. Parleremo così: coloro che nascono filosofi negli altri stati, è naturale che non partecipino alle fatiche politiche, perché sorgono spontanei, indipendentemente dalla costituzione dei singoli stati; e ciò che è spontaneo, non dovendo il nutrimento ad alcuno, è giusto che non si senta spinto a pagare ad alcuno le spese. Voi però, vi abbiamo generato per voi stessi e per il resto dello stato, come negli sciami i capi e i re; avete avuto educazione migliore e più perfetta che non quegli altri filosofi, e maggiore attitudine a svolgere ambedue le attività. Ciascuno deve dunque, a turno, discendere nella dimora comune agli altri e abituarsi a contemplare quegli oggetti tenebrosi.

Abituandovi, vedrete infinitamente meglio di quelli laggiù e conoscerete quali siano le singole visioni, e quali i loro oggetti, perché avrete veduto la verità sul bello, sul giusto e sul bene. E così per noi e per voi l'amministrazione dello stato sarà una realtà, non un sogno, come invece oggi avviene nella maggioranza degli stati, amministrati da persone che si battono fra loro per ombre e si disputano il potere, come se fosse un grande bene. La verità è questa: lo stato in cui chi deve governare non ne ha il minimo desiderio, è per forza amministrato benissimo, senza la più piccola discordia, ma quello in cui i governanti sono di tipo opposto, è amministrato in modo opposto.

La Repubblica, VII, 517a-520d, in Opere complete, vol. VI, pp. 240-43

L'arte politica tesse insieme valorosi e temperanti

lo straniero: [...] Questa sola infatti è tutta l'opera della tessitura del re, non permettere mai che il costume saggio e temperante si distacchi da quello dei valorosi, tesserli invece insieme per mezzo dell'unità d'opinioni, per mezzo di onori, di biasimi, di riconoscimenti laudativi, di scambi reciproci di garanzie, mettendo insieme da loro una stoffa liscia e, come si dice, "finemente tessuta" e così sempre affidare in comune a tali uomini i poteri degli stati. Socr. il g.: Come? lo str. Là dove ci sia bisogno di un solo magistrato, scegliendo come tale a presiedere uno che abbia ambedue le qualità; dove invece ci sia bisogno di più, mescolando una parte per ciascuna delle due categorie di uomini. Il costume infatti dei magistrati saggi e temperanti è molto prudente, giusto, guida verso la salvezza, mancano essi però di veemenza, di una certa agilità e audacia, di iniziativa nell'azione. Socr. il g.: Par giusto, almeno, anche questo. lo str. I comportamenti dei valorosi dall'altra parte mancano, più di quegli altri, di giustizia e di prudenza, hanno invece nelle loro azioni audacia e prontezza d'iniziativa spiccatissime. Senza che ambedue questi tipi di uomini convivano insieme è impossibile che qualsiasi cosa riesca bene in uno stato, sia nella vita privata che in quella pubblica

Socr. il g.: Come no, infatti? lo str. Diciamo allora che questo è il compimento del tessuto, composto con retta tessitura, dell'arte politica: quando l'arte regia, per comunione d'intenti e per via d'amicizia riconducendo ad unità l'indole degli uomini valorosi e dei temperanti, realizza così il più sontuoso ed il migliore di tutti i tessuti, e, avvolgendone tutti gli altri, schiavi e liberi, nelle città, li tien stretti in questo intreccio, e regge e governa senza trascurar mai nulla di quanto conviene ad uno stato felice. Socr. il g.: Tu, straniero, per parte tua ci hai compiutamente delineato, in modo perfetto, la figura di chi è re e uomo politico.

Politico, 310e-311c, in Opere complete, vol. II, pp. 336-37

Superiorità e caratteri del metodo dialettico

– Ebbene, dissi io, il metodo dialettico è il solo a procedere per questa via, eliminando le ipotesi, verso il principio stesso, per confermare le proprie conclusioni; e pian piano trae e guida in alto l'occhio dell'anima, realmente sepolto in una specie di barbarica melma, valendosi dell'assistenza e della collaborazione di quelle arti che abbiamo considerate, arti che spesso abbiamo chiamate scienze, conforme all'uso, ma cui dobbiamo dare un nome diverso, più fulgido di "opinione", più oscuro di "scienza". Prima abbiamo usato per esse la definizione di "pensiero dianoetico"³⁹, ma, a mio avviso, chi ha dinanzi un'indagine di problemi tanto importanti quanto i nostri non disputa sul nome. – No davvero, rispose, ma quel "nome" che solamente faccia conoscere la condizione dell'anima, è espressione chiara. – Dunque va bene, dissi, chiamare, come s'è fatto prima, scienza la prima frazione, pensiero dianoetico la seconda, credenza la terza e immaginazione la quarta; e queste due ultime insieme opinione e le altre due insieme intellezion; e va bene dire che l'opinione ha per oggetto la generazione, l'intellezione l'essenza, e che l'intellezione sta all'opinione come l'essenza alla generazione, e la scienza sta alla credenza e il pensiero dianoetico all'immaginazione come l'intellezione all'opinione.

La Repubblica, VII, 531c-534a, in Opere complete, vol. VI, pp. 255-58