

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

MAURIZIO MIGLIORI

DUE GIOCHI DANNO UNITÀ E STRUTTURA A UN DIALOGO TEMPESTOSO: IL *FILEBO*

Scopo di questa analisi è mostrare come, accettando la natura di gioco serio e protrettico che hanno i testi platonici, è possibile: a) capire la particolare struttura di questa opera; b) scoprire la profonda unità del dialogo; c) comprendere a fondo il contenuto filosofico che l'Autore intende "comunicare"; d) spiegare la ragione per cui Platone ha scelto di utilizzare una struttura espositiva ancora più complessa del solito.

1. *Il gioco in Platone*

Non posso, ovviamente, riproporre in questa sede tutta l'analisi del concetto di "gioco", per cui rimando ai miei scritti in proposito¹. Mi limito ad alcune affermazioni sintetiche.

¹ *Tra polifonia e puzzle. Esempi di rilettura del "gioco" filosofico di Platone*, in G. CASERTANO (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo, Napoli 2000, pp. 171-212; *Comment Platon écrit-il? Exemple d'une écriture à caractère "protreptique"*, in *La philosophie de Platon*, sous la direction de M. Fattal, II, L'Harmattan, Paris 2005, pp. 83-118; di questo articolo è poi uscita una versione italiana (*Come scrive Platone. Esempi di una scrittura a carattere "protrettico"*), «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata», 37, 2004, pp. 249-277) e una brasiliana in portoghese («Educação e Filosofia», 20, 2006, pp. 41-80). Ho riproposto il tema come premessa al mio *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*, cinque lezioni e una successiva discussione con Bruno Centrone, Arianna Fermari, Lucia Palpacelli, Diana Quarantotto, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 11-23; Centrone ha formulato riserve molto serie (pp. 119-

Platone mostra esplicitamente di voler utilizzare una forma di scrittura del tutto particolare, poiché, volendo agire da maestro, nel momento in cui scrive ha di fronte un duplice problema. In primo luogo un buon maestro deve farsi carico dell'anima dell'educando,

della quale in verità non c'è e non ci sarà mai nulla di più prezioso né per gli uomini né per gli dei (*Fedro*, 241 C 5-6).

Non a caso proprio nel *Fedro*, cioè nell'opera in cui approfondisce il problema della scrittura, Platone dedica tanta attenzione alla questione dell'anima. Infatti le anime sono di diversi tipi, *quindi* diversi sono gli uomini che le possiedono, *quindi* diversi sono anche i discorsi che ad essi vanno rivolti. Ogni bravo maestro deve tener conto di questo, sapendo anche quando è il caso di parlare o di tacere. Infatti Socrate sostiene che, come premessa a qualsiasi buona comunicazione, occorre conoscere sia il vero intorno alle cose di cui si parla o scrive, sia la natura dell'anima a cui ci si rivolge. In tal modo sarà possibile fare un discorso adeguato, semplice per un'anima semplice, complesso per una complessa (*Fedro*, 277 B-C).

Il problema diventa ancora maggiore se l'insegnamento è di natura filosofica. In effetti, in questo caso, una comunicazione diretta non consente quella scoperta che rimane centrale nella concezione filosofica di Platone, come egli stesso esplicita in quei due famosi passaggi in cui spiega perché mai metterà per iscritto la sua filosofia:

Infatti, questa non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi argomenti, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che scocca da un fuoco crepitante, nasce da sé nell'anima e da se stessa subito si alimenta (*Lettera Settima*, 341 C 5 - D 2).

Quindi la filosofia, in senso proprio, non deve essere "insegnata": Platone è convinto *socraticamente* che la filosofia, anche quando è fatta in comune, è lavoro personale, è la scoperta che un soggetto fa riflettendo sulle diverse aporie che la discussione gli pone davanti. Pertanto lo scrittore, se vuole essere filosofo, non deve tanto comunicare le soluzioni quanto spingere a cercarle, magari con qualche "stimolo":

Ma non credo nemmeno che comunicare l'argomentazione su questi temi sia una cosa buona per gli uomini, se non per quei pochi che sono capaci di trovare solu-

121) cui credo/spero di aver risposto adeguatamente (pp. 159-165). Di quest'opera è ora disponibile anche la versione in inglese (*Plato's Sophist, Value and Limitation on Ontology*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007).

zioni da soli sulla base di poche indicazioni, mentre gli altri si riempirebbero, alcuni di uno scorretto disprezzo, assolutamente non conveniente, altri di una eccessiva e vana fiducia, come se avessero imparato cose splendide (*Lettera Settima*, 341 E 1 - 342 A 1).

Ora, questo vale per ogni tipo di comunicazione filosofica, ma diventa determinante nel caso di quella scritta, a causa della sua rigidità. Non a caso Platone, che pure scrive tanto, insiste ripetutamente sui limiti della scrittura e sulla superiorità della comunicazione orale. In breve, Platone, com'è noto, sostiene (*Fedro*, 274 B - 278 E) che uno scritto 1) non rafforza la memoria, ma serve per richiamare nozioni alla memoria di chi già sa; 2) non risponde alle richieste di chiarimento e approfondimento; 3) non sa come difendersi, ma ha sempre bisogno del soccorso dell'Autore; 4) rotola nelle mani di chiunque, degno o indegno che sia. C'è però un altro discorso, "fratello legittimo del discorso scritto" (*Fedro*, 276 A) ma più potente di questo: è quello scritto nell'anima di chi impara, che sa difendersi da solo e che sa con chi parlare e con chi tacere: è il discorso vivente e animato, di cui quello scritto è solo un'immagine.

Quindi non c'è contrapposizione, ma una differenza, profonda e significativa, tra "due fratelli", uno dei quali è vivo e vitale e capace di operare correttamente, cosa che l'altro non è in grado di fare. Così il riconoscimento della debolezza dello scritto diviene la caratteristica del "filosofo che scrive", qualunque sia il terreno specifico su cui ha operato:

Se ha composto queste opere conoscendo la verità ed essendo in grado di soccorrerle quando viene messo alla prova sulle cose che ha scritto, e se parlando è capace di dimostrare la debolezza degli scritti, costui non deve essere denominato con un qualche nome tratto da quelli, ma da ciò cui si è dedicato... Chiamarlo sapiente (σοφόν), Fedro, mi sembra eccessivo e adatto solo a una divinità, ma amante della sapienza (φιλόσοφον) o qualcosa di simile, sarebbe più adatto a lui e più moderato (*Fedro*, 278 C 4 - D 6).

In sintesi, fermo restando che l'uomo è sempre e solo filosofo e mai veramente sapiente, costui scriverà conoscendo i limiti dell'operazione che compie, non importa se essa è poetica, politica, oratoria o tecnicamente filosofica. Al contrario, colui che non possiede cose di maggior valore rispetto a ciò che scrive non si può chiamare altrimenti che poeta, compositore di discorsi o scrittore di leggi.

Date queste premesse, un maestro-filosofo, che non vuole impedire all'allievo, uditore o lettore che sia, di scoprire la verità comunicandogliela direttamente, deve praticare sempre una grande "reticenza educativa". Si tratta di fornire un aiuto rispettoso dei livelli di maturazione dell'allievo, il che ha evidentemente ben differenti livelli di possibilità nella comunica-

zione orale e in quella scritta. Nella prima, infatti, l'interlocutore è certo e le "anime" sono a contatto, cosa che è programmaticamente esclusa nell'altra situazione.

1.1. Poca serietà dello scritto

Per questo un grande scrittore come Platone imposta una forma di comunicazione e di insegnamento "scritto" che definisce in modo "forte" come gioco contrapposto a un lavoro serio: infatti filosofo è

colui che ritiene che in un discorso scritto su qualunque argomento vi è necessariamente *molta parte di gioco* (παιδιάν... πολλήν) e che non è mai stata scritta un'opera in versi o in prosa degna di *molta serietà* (μεγάλης ἄξιον σπουδῆς) (*Fedro*, 277 E 5-8)².

Analogamente nella *Lettera Settima*, 344 C 1 - D 2:

Perciò, ogni uomo serio non deve proprio scrivere cose serie per non esporle all'avversione e all'incapacità di capire degli uomini. In breve, bisogna logicamente riconoscere che, quando si vede qualcuno che ha scritto opere, siano leggi di un legislatore o scritti di qualche altro genere, queste *non erano per lui le cose più serie, se egli è serio*, perché quelle restano riposte nella sua parte più bella; se invece ha messo per scritto queste prendendole come cose serie, "allora certamente" non gli dèi, ma i mortali "gli hanno tolto il senno" [Omero, *Iliade*, VIII, 360; XII, 234].

Dunque solo nei discorsi intorno al giusto e al bello e al bene *detti* nel contesto dell'insegnamento e allo scopo di fare *apprendere*, ossia scritti realmente nell'anima dell'interlocutore, c'è chiarezza, compiutezza e serietà (τό τε ἐναργῆς εἶναι καὶ τέλειον καὶ ἄξιον σπουδῆς, *Fedro*, 278 A 4-5), mentre tutti quelli scritti sono solo "giochi". Certo, si tratta di giochi non futili, anzi molto belli (*Fedro*, 276 E), scritti come promemoria ma anche con una funzione positiva per coloro che seguono la nostra stessa strada (*Fedro*, 276 D), cioè che svolgono lo stesso percorso teorico e filosofico, un gioco così impegnativo da potervi dedicare tutta la vita (*Fedro*, 276 D)³. È difficile che Platone abbia scritto tutto questo senza pensare ai tanti dialoghi che già aveva "pubblicato".

² Cfr. anche *Fedro*, 276 C 2-3.

³ Quindi Platone distingue tre tipi di attività: a) il gioco che non vale niente, il puro trastullo; b) il gioco dello scrivere, che è un gioco "importante"; c) il rapporto serio e diretto con l'anima del discepolo, che richiede un rapporto *vis-à-vis*.

Lo scopo fondamentale di questo gioco è quello di svolgere una funzione protrettica: avvicinare al vero ma senza rivelarlo, comunicare informazioni vere che non sono *tutta e solo* la verità, dare *poche indicazioni* che richiedono l'elaborazione e uno sviluppo da parte del lettore. Per così dire, Platone utilizza la sua geniale tecnica narrativa per impostare un gioco che occorre svolgere, *se si vuole fare filosofia*, cioè se si vuole intendere compiutamente il dialogo stesso, che è un testo di filosofia.

In sintesi, se il filosofo scrive per costringere il lettore a pensare sulla base di certe indicazioni e allusioni, il problema diviene quello di capire, caso per caso, a che gioco Platone sta giocando o, che è lo stesso, a quale gioco vuole costringerci a giocare, o, ancora, come ci sta giocando. Solo giocando al gioco di Platone si può comprendere in modo "sufficiente" quello che lui dice, o meglio quello che spesso si limita ad accennare e a "pretendere" da noi lettori.

1.2. I giochi del *Filebo*⁴

Nel caso del *Filebo*, i giochi sono così "spinti" che Platone stesso lo sottolinea con una operazione "eccessiva", al limite del "cattivo gusto". Nel cuore di una trattazione molto importante, l'azione del *Nous* divino sul Cosmo, elencando le quattro materie primordiali, inserisce l'urlo (e tale doveva risuonare, perché siamo in una società orale, che legge i testi ad alta voce)⁵ di un marinaio che teme per la propria vita:

SOCRATE - Per quanto concerne la natura dei corpi di tutti gli esseri viventi, noi vediamo che, in qualche modo, entrano nella loro costituzione fuoco, acqua, aria e... terra! come dicono coloro che sono in balia di una tempesta.

PROTARCO - Certo. In effetti, noi siamo in balia di una tempesta a causa delle difficoltà inerenti ai ragionamenti che stiamo ora svolgendo (29 A 9 - B 2).

Con questo "eccesso" Platone segnala che ha ben presente il modo con cui lui, l'Autore, sta facendo svolgere la discussione, cioè – che è lo stesso – i problemi che sta imponendo al lettore: Platone spera di riuscire a far capi-

⁴ Data la natura di questo già lungo saggio, sono costretto ad affrontare analisi anche molto complesse in modo troppo sbrigativo. Per tutti gli approfondimenti del caso, rinvio in primo luogo al mio commentario: *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 1998².

⁵ Inoltre nel testo greco (Τὰ περὶ τὴν τῶν σωμάτων φύσιν πάντων τῶν ζώων, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα καθορώμεν που καὶ γῆν καθάπερ οἱ χεμαζόμενοι, φασίν, ἐνόντα ἐν τῇ συστάσει) la "terra" è isolata dagli altri elementi (cosa che non si riesce a rendere in una buona traduzione in italiano) e quindi l'urlo risulta ancora più efficace.

re che il disordine che caratterizza quest'opera non è casuale ma, al contrario, è voluto. In effetti, com'è noto, l'analisi della struttura di questo testo porta molti studiosi a ritenerlo un dialogo mal costruito, se non addirittura l'associazione – peraltro poco comprensibile – di due lavori precedenti. Addirittura si è arrivati ad avere problemi sul contenuto, a dibattere se si tratti di un dialogo mosso da un interesse etico o da uno eminentemente metafisico-cosmologico⁶. Ben a ragione, visto che, come ora cercherò di mostrare *su base testuale*, Platone ha voluto qui essere particolarmente “provocatorio” con il suo lettore “filosofo”, sperando che la “tempesta” lo costringa a lavorare sui concetti messi in gioco e così a scoprire il contenuto profondamente unitario del testo.

In effetti ci sono, a mio avviso, una serie di giochi che strutturano questo grande dialogo tempestoso. Tuttavia devo fare una premessa: sono convinto che c'è un ulteriore e più importante gioco che Platone *segnala* e poi svolge e che riguarda il particolarissimo rapporto che connette strettamente due testi, il *Filebo* e il *Timeo*. Ma si tratta di un tema che da solo richiede una trattazione anche più lunga di quella presente⁷. Qui vorrei invece restare nell'ambito dell'architettura che regge mirabilmente questo difficile dialogo.

Due sono i giochi maggiori che Platone compie e che riguardano, non a caso, l'uno la tematica etica, l'altro quella metafisico-protologica. Poiché lo svolgimento molto analitico della trattazione sarà certamente faticoso per il lettore, premetto subito la struttura base e quindi l'andamento di entrambi i “giochi”:

1. il testo afferma continuamente che la vita buona è fatta⁸ di piacere e pensiero. In realtà un simile intreccio è, *dal punto di vista di quello che Platone dice nel dialogo*, impossibile. Infatti Socrate non fa assolutamente una tale scorretta operazione, ma quella “corretta”, mettendo insieme piaceri e conoscenze, pur continuando a parlare di quella “mescolanza di piaceri e pensiero” che non può fare e che non fa!

⁶ Per quanto riguarda il dibattito precedente e una prima visione della unitarietà del dialogo, che qui riprendo ma anche supero, cfr. *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*, pp. 27-38, 43-48, 329-349, e *Lo sviluppo tempestoso di un gioco compatto: la struttura del Filebo*, in P. COSENZA (a cura di), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Atti del Convegno di Napoli, 4-6 novembre 1993, M. D'Auria Editore, Napoli 1996, pp. 353-373.

⁷ Anche perché comporta la messa in gioco di un'analisi della visione onto-cosmologica di Platone, a cui ho dedicato un altro testo che ho appena steso e che pubblicherò in un volume di miei saggi su Platone che sarà edito dalla Morcelliana.

⁸ Dovendo, soprattutto nel corso dell'analisi del secondo “gioco”, distinguere tra misto e mescolato e tra semplice e complicato, invece del termine generalmente adottato di “vita mista” cercherò di usare l'espressione “vita fatta di...”.

2. Platone ci presenta due trattazioni metafisiche. Nella prima parte abbiamo due principi, *peras* e *apeiron*, che danno luogo a un misto in forza di una causa esterna intelligente; questa concezione sembra del tutto dimenticata nel resto del dialogo. Nella parte finale, per giudicare la vita buona, Platone deve parlare del Bene; in questo contesto, con un classico passo di omissione, mette in gioco una serie di elementi che rimandano alla Misura. Se a questo punto si mettono in relazione le due parti, si vede molto bene sia l'affinità dei due ragionamenti, pur presentati con un linguaggio del tutto diverso, sia la massima allusione possibile alla concezione protologica di Platone.

2. *La vita buona come mescolanza di piacere e "pensiero e/o conoscenza"*

Per evidenziare questo gioco occorre svolgere un'attenta analisi testuale; si tratterà di vedere passo passo, senza saltare alcun riferimento, come Socrate parla di pensiero e conoscenza.

2.1. Una molteplicità di termini diversi in gioco

Troviamo associati termini tra loro diversi fin dalla prima presentazione di quello che Socrate, nella discussione che ha preceduto l'inizio del dialogo, esaltava:

Il pensiero, l'intelligenza, la memoria e le cose ad esse congeneri, opinione retta e ragionamenti veri (τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνησθαι καὶ τὰ τούτων αὐτῶν συγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς, 11 B 7-8).

Qui si sta parlando di una serie di funzioni distinte in due blocchi. Prima abbiamo le funzioni vere e proprie: il pensiero, cioè la *fronesis*, e l'intelligenza, cioè il *nous*, cui si aggiunge la memoria, la *mneme*⁹. Seguono poi due forme conoscitive connesse, opinioni rette e ragionamenti veri. Si tratta di uno schema classico che Platone confermerà ripetutamente, dando rilievo soprattutto alla *fronesis*. Infatti subito dopo si usa solo questo termine per parlare della condizione di vita del pensiero (τῆς φρονήσεως, 12 A 1; φρόνησις, 12 A 3).

⁹ Questa funzione ha nel dialogo una rilevanza per certi versi straordinaria, tanto più che Platone la coinvolge in un magistrale gioco concernente l'anamnesi, gioco che ho già cercato di illustrare e a cui rimando (cfr. soprattutto *Il Sofista di Platone*, pp. 12-15, 161-164).

Ma in un elenco, proposto poco dopo, Platone comincia a utilizzare la sua tecnica di fare aggiunte senza dare rilievo al fatto:

Pensiero, scienza, intelligenza (φρόνησις τε καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς), e tutte le realtà che ho posto all'inizio (13 E 4-5).

In effetti, questa importante aggiunta della scienza, concetto destinato a svolgere una funzione decisiva, sembra qui giustificata dallo svolgimento della discussione: per tranquillizzare Protarco, Socrate afferma che, come i piaceri, così anche le scienze (ἐπιστήμαι, 13 E 9) sono molteplici e dissimili, forse anche tra loro contrarie. Ma non possiamo evitare di osservare due cose:

1) questo “casuale” inserimento sarà poi confermato ampiamente nel corso della successiva trattazione;

2) già ora Platone ci suggerisce un dato rilevante perché il parallelo forte qui stabilito, quello che sblocca la discussione e che porta alla successiva analisi dei due concetti messi in gioco, riguarda non piacere e *pensiero*, cioè funzioni conoscitive, ma piaceri e *scienze*, cioè conoscenze.

Tuttavia, parlando della scelta da fare, si torna alla contrapposizione tra piacere e pensiero (περὶ φρονήσεως, 18 E 3, φρονήσεως, 19 B 4). Nello stesso tempo Platone continua a fare “mirate” aggiunte: Protarco cita intelligenza, scienza, comprensione, *tecnica* e cose affini (νοῦν, ἐπιστήμην, σύνεσιν¹⁰, τέχνην καὶ πάντα αὖ τὰ τούτων συγγενῆ, 19 D 4-5). Quindi abbiamo la compresenza della massima funzione conoscitiva, il *nous*, con le due *conoscenze fondamentali*, scienza e tecnica. Ma a conferma che una distinzione è già implicitamente operativa Protarco *molto correttamente* chiede a Socrate di decidere come procedere, se dividendo scienza (ἐπιστήμης, 20 A 6) in Idee (εἶδη, 20 A 6) o come altro. Quindi già qui (per la seconda volta) si allude al fatto che la divisione, analoga a quella che si farà per il piacere, riguarda le conoscenze, non il pensiero.

Ma nella contrapposizione con il piacere Socrate di nuovo cita sempre e solo la *fronesis* (φρονήσεως, 20 B 7; φρονήσεως βίον, 20 E 2; φρόνησις, 20 E 4; φρονήσεως, 20 E 5).

Si passa all'analisi della vita di solo piacere e si chiede a Protarco se anche in quel caso non avrebbe bisogno di pensare, di capire, di prevedere le cose necessarie (τοῦ φρονεῖν καὶ τοῦ νοεῖν καὶ λογίζεσθαι τὰ

¹⁰ Curiosa questa presenza di un termine che Platone usa pochissimo (torna in *Sofista*, 228 D 1, *Politico*, 259 C 8, *Fedro*, 232 C 8, *Menesseno*, 237 D 7, *Repubblica*, II, 376 B 5, con valore molto generico di comprensione/conoscenza) e a cui però dedica attenzione nel *Cratilo*. Infatti lo troviamo in 411 A 4, A 7, 412 A 5, citato e analizzato insieme a *fronesis*, *gnome* ed *episteme* (viene poi ancora ricordato in 412 C 6, 437 B 6).

δέοντα, 21 A 14 - B 1), cioè avere intelligenza, memoria, scienza, opinione vera (νοῦν δέ γε καὶ μνήμην καὶ ἐπιστήμην καὶ δόξαν... ἀληθῆ, 21 B 6-7) per non essere del tutto privo di pensiero (πάσης φρονησεως, 21 B 8-9), poi nella successiva breve analisi si citano memoria (μνήμην, 21 C 1), opinione vera (δόξαν... ἀληθῆ, 21 C 4) e capacità di prevedere (λογισμοῦ, 21 C 5). Quindi, anche se i termini in gioco restano gli stessi, si è qualificata l'opinione, che prima era stata definita "retta", come "vera".

Socrate passa alla vita che egli difende e la chiama vita di intelligenza (τὸν δὲ τοῦ νοῦ ... βίον, 21 D 6-7), per sostenere che nessuno vivrebbe solo con pensiero, intelligenza, scienza e ogni ricordo di tutte le cose (φρόνησιν μὲν καὶ νοῦν καὶ ἐπιστήμην καὶ μνήμην πᾶσαν πάντων, 21 D 9-10) rifiutando qualsiasi piacere, anche quelli che conseguono a queste attività. Si opta pertanto per la vita fatta di piacere insieme a intelligenza e pensiero (22 A 3, νοῦ καὶ φρονησεως). Non sfugga come in questo caso il *nous* svolga un ruolo predominante, che infatti – come vedremo – è quello che gli spetta di diritto.

Comunque, sulla base dei testi finora citati, sembra non esserci alcun dubbio: i termini in gioco, e la vita buona conseguente dal superamento della loro unilateralità, riguardano piacere e pensiero/intelligenza. Potremmo solo osservare che, nella descrizione della categoria "pensiero", sono spesso inserite insieme funzioni e conoscenze, e che stranamente solo a proposito di quest'ultime si parla di esaminarle e dividerle. Potrebbero sembrare semplici sfumature, se non imprecisioni, forse linguistiche forse concettuali.

2.2. Una prima allusione al pensiero come causa

Gli accenni successivi confermano tutti questo quadro, anche se alcuni dati terminologici non vanno sottovalutati. Infatti, quando Filebo attacca la posizione di Socrate parla di intelligenza (ὁ σὸς νοῦς, 22 C 3), e Socrate risponde separando la propria dalla intelligenza veritativa e divina (ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον... νοῦν, 22 C 6); nello stesso tempo accetta che la vita fatta di piacere e pensiero sia meglio di quella della sola intelligenza (νοῦ, 22 C 8) e discute sul secondo premio usando sempre intelligenza (τὸν νοῦν, 22 D 2; νοῦς, 22 D 7; τῷ ἐμῷ νῷ, 22 E 3; νοῦ, 23 B 7), cosa molto significativa in quanto Socrate dice esplicitamente che in questo caso lo scontro riguarda la causa (αἴτιον, 22 D 2; D 4) di tale vita buona (quindi già si anticipa il – per ora solo possibile – nesso intelligenza-causa, successivamente esplicitato). Resta comunque chiaro che il pensiero che Socrate esalta è soprattutto l'intelligenza, il *nous*.

Ma subito Platone corregge il tiro: prima dice che si tratta di vedere se

piacere e intelligenza sono la causa della bontà della vita buona (ma non sono il Bene, τὸ μὲν ἀγαθόν, 22 D 3), poi che, qualunque sia il fattore interno che rende buona quella vita, l'intelligenza gli risulterà più affine del piacere. Così Platone anticipa che troveremo due livelli di cause e che in entrambi i casi la sfera del pensiero risulterà vincente.

Ovviamente, quando alla fine della lunga trattazione metodica ritorna il tema della scelta tra i due modelli si usa ancora *fronesis* (φρονήσεως, 27 C 5, φρονήσεως, 27 D 2). Poco dopo si citano insieme pensiero, scienza e intelligenza (φρόνησιν δὲ καὶ ἐπιστήμην καὶ νοῦν, 28 A 4); poi ancora l'intelligenza e la scienza (νοῦν καὶ ἐπιστήμην, 28 C 3), e si pone il problema di come analizzare il pensiero senza commettere empietà (οὐκ ἂν ἀσεβοῖμεν, 28 A 6), il che implica un evidente riferimento non solo a quanto detto sull'intelligenza divina in 22 C, sopra citato, ma anche alla trattazione del *Nous* che immediatamente segue.

Inizia infatti una riflessione cosmologica in cui il *Nous* domina quasi incontrastato: l'intelligenza è regina del cielo e della terra (νοῦς ἔστι βασιλεὺς ἡμῶν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς, 28 C 7-8; cfr. βασιλικὸν δὲ νοῦν, 30 D 2); c'è una intelligenza e un mirabile pensiero ordinatore (νοῦν καὶ φρόνησιν τινα θαυμαστὴν συντάπτουσιν, 28 D 8-9), un'intelligenza che ordina tutte queste cose (τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ, 28 E 2-3), poi qualificata sapienza, oltre che intelligenza (πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν, 30 B 3-4; σοφία καὶ νοῦς, 30 C 6; σοφία μὴν καὶ νοῦς, 30 C 9), un'intelligenza che governa sempre l'universo (ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει, 30 D 8). La conclusione è che l'intelligenza (νοῦς, 30 D 10) è nel genere della causa, più precisamente l'intelligenza (νοῦς, 31 A 7) è affine e quasi dello stesso genere della causa.

Ora il gioco platonico qui è particolarmente subdolo, perché in questa trattazione, com'è ovvio, si parla quasi esclusivamente del *Nous*, identificato con la causa divina del cosmo. Ed essendo del genere della causa, genere che – come vedremo bene nella analisi del secondo gioco – Platone continuamente distingue dagli altri tre che caratterizzano il processo ontogonico (cioè *peras*, *apeiron*, misto), è escluso che il *nous* rientri nel misto. Tuttavia, se vogliamo procedere in modo metodologicamente corretto, non possiamo su questa sola base trarre conclusioni cogenti. Infatti, come abbiamo visto, la trattazione precedente, parlando del pensiero, ha messo in gioco una pluralità di termini che qui non sono affatto oggetto di analisi. Sarebbe dunque scorretto trarre conseguenze che li coinvolgono alla luce di quello che qui si dice esclusivamente per la massima funzione del pensiero, il *nous*, peraltro qui addirittura nella sua veste superiore, quella divina, che è stata già distinta da quella solo umana. Come si vede, da una “tempesta” non si può uscire con scorciatoie o astuzie. Per fortuna i testi successivi risolveranno il dilemma.

Nel corso dell'analisi dei piaceri i riferimenti al "pensiero" sono ovviamente pochi: si ricorda con una terminologia generica la scelta della vita di pensiero (τὸν τοῦ φρονεῖν... βίον, 33 A 8; τὸν τοῦ νοεῖν καὶ φρονεῖν βίον, 33 B 3-4) e i possibili argomenti legati alla vita divina a favore dell'intelligenza (τῷ νῶ, 33 C 1). Inoltre tra i piaceri puri si collocano quelli relativi alle conoscenze, usando il termine *mathemata*, prima citato una sola volta (35 B 11), per indicare le conoscenze razionali contrapposte alle sensazioni (περὶ τὰ μαθήματα, 51 E 7 - 52 A 1; μαθημάτων, A 5; ἐν τοῖς μαθήμασιν, B 5; τῶν μαθημάτων, B 6). Quindi, di nuovo, la connessione certa tra i due concetti non mette in campo il pensiero, in quanto anche qui il rapporto è tra le conoscenze e i piaceri puri che le seguono.

Infine, per non saltare alcun riferimento, citiamo anche il passaggio in cui si ricorda il terzo tipo di vita, che non implica piacere e dolore, ma il pensare (φρονεῖν, 55 A 7) nel modo più puro possibile.

2.3. Un'analisi non del "pensiero" ma delle tecniche e delle scienze

Il colpo di scena avviene nel momento in cui si passa dall'analisi dei piaceri a quella del pensiero. Già prima si è affermato che bisogna non tralasciare niente nell'esame di piacere e *scienza* (ἐπιστήμης, 52 E 1). Ora si affronta l'analisi di intelligenza e scienza (νοῦ δὲ καὶ ἐπιστήμης, 55 C 5), in modo da individuare quelle parti del tutto pure e vere da mescolare poi con quelle analoghe del piacere. Ma l'analisi che viene svolta riguarda non il pensiero, ma solo le conoscenze, cosa che viene immediatamente "allusa" con una particolare introduzione del tema in cui torna *mathemata*:

Dunque, a mio avviso, l'artigianato richiede la scienza (ἐπιστήμης) da una parte per quanto riguarda le conoscenze (περὶ τὰ μαθήματα), dall'altra per quanto riguarda l'educazione (55 D 1-3)¹¹.

¹¹ Οὐκοῦν ἡμῖν τὸ μὲν οἶμαι δημιουργικόν ἐστι τῆς περὶ τὰ μαθήματα ἐπιστήμης, τὸ δὲ περὶ παιδείαν καὶ τροφήν. Questa frase è difficile da capire prima di tutto sul piano grammaticale e la maggioranza delle traduzioni (come anche la mia precedente a questo lavoro: "Dunque, mi sembra che una parte dell'insegnamento della scienza abbia come fine la produzione, l'altra l'educazione e l'allevamento") sembrano procedere a senso. Infatti si intende come termine decisivo la scienza relativa alle conoscenze che viene distinta in una parte produttiva e una relativa all'educazione. Ma in questo modo si considerano correlati δημιουργικόν e περὶ παιδείαν καὶ τροφήν, mentre quest'ultima espressione dovrebbe essere più logicamente connessa al περὶ τὰ μαθήματα. Si tratta quindi di considerare la coordinazione τὸ μὲν - τὸ δὲ non in relazione alle parole immediatamente vicine, ma come

Infatti subito dopo si parla di tecniche (χειροτεχνικαῖς, 55 D 5; τεχνῶν, 55 E 1; τέχνας, 55 E 7) accompagnate più o meno da scienza (ἐπιστήμης, 55 D 6). Si identificano subito tecniche fondamentali, quelle del contare, del misurare e del pesare, senza le quali le altre diventerebbero ben povera cosa, pure pratiche empiriche frutto di esercizio e di tentativi, condannate a operare in un quadro di grande incertezza.

Credo, invece, che quella delle costruzioni, per il largo uso di misurazioni (μέτροις) e di strumenti, è la migliore tra le molte tecniche (τῶν πολλῶν ἐπιστημῶν), proprio in forza di tali mezzi che le conferiscono grande esattezza (πολλὴν ἀκριβείαν) (56 B 4-6).

Come si vede, Platone non smentisce la sua assoluta – e in questo caso certamente voluta – spregiudicatezza linguistica. È infatti impossibile intendere qui ἐπιστημῶν in altro modo che come un riferimento a tecniche, tra le quali vanno collocate come superiori quelle delle costruzioni. Se nei dialoghi ci si affida solo alle parole qui, come in mille altri casi, si è perduti!

L'analisi delle tecniche (τέχνας, 56 C 4; C 8; C 11) prosegue con una divisione in due parti, sulla base dell'esattezza (ἀκριβείας, 56 C 5). Naturalmente le più esatte (ἀκριβεστάτας, 56 C 8) sono quelle a sfondo matematico. Ma queste vengono distinte a loro volta in due settori, che mostrano la natura duplice delle matematiche: da una parte ci sono i matematici, che numerano enti diseguali, dall'altra i filosofi, che si applicano solo su realtà uguali. In questo contesto (da 56 D 1) Platone usa sempre i termini specifici e la parola *techne* per un po' scompare. È quindi legittimo chiedersi se in entrambi i casi – e nel secondo certamente – non sarebbe non solo più corretto ma anche necessario parlare di *episteme*. Ma così Platone cambia continuamente registro senza essere costretto a esplicitarlo, costringendo anzi il lettore a chiedersi di che cosa esattamente si stia parlando.

Socrate e Protarco, a questo punto, sentono il bisogno di chiarire (al lettore, visto che loro sono esplicitamente d'accordo) il senso di questa trattazione. Si tratta di vedere se c'è una scienza più pura di un'altra scienza (καθαρωτέρα ἐπιστήμης ἐπιστήμη, 57 B 1). Si è visto che una tecnica (τέχνην, 57 B 6), diversa da un'altra per terreno di applicazione, è diversa anche per maggiore o minore chiarezza (σαφεστέραν καὶ ἀσαφεστέραν, 57 B 6). Poi, dopo aver chiamato una tecnica (τέχνην, 57 B 9) con un nome, come se fosse unica, la si è distinta in quella dei filosofi e in quella

espressione di una duplice possibilità che riguarda le tecniche manuali e produttive, il che consente di collegare strettamente questa frase a quelle immediatamente successive.

dei non filosofi, cercando di vedere quale possiede in modo più esatto (ἀκριβέστερον, 57 C 2) chiarezza e purezza (τὸ σαφές καὶ τὸ καθαρόν, 57 C 1).

Si è quindi giunti a un problema centrale per la chiarezza delle scienze (εἰς σαφήνειαν... ἐπιστημῶν, 57 C 7):

Diciamo ancora che quelle [matematiche] differiscono molto dalle altre tecniche (τεχνῶν) e che, anche tra queste, quelle che corrispondono allo slancio dei veri filosofi sono superiori in modo smisurato per esattezza e verità (ἀκριβεία καὶ ἀληθεία) nella conoscenza delle misure e dei numeri (57 C 9 - D 2).

Pertanto, ci sono due metretiche, due aritmetiche e così via e si deve dire che le scienze (ἐπιστήμας, 57 E 3) dei filosofi sono le più esatte (ἀκριβεῖς, 57 E 3).

Ma la dialettica non accetta che ci sia “qualcosa” (Platone in questo caso non usa mai il termine *episteme*, ma solo i pronomi) di superiore: infatti tutti quelli che hanno un minimo di intelligenza (νοῦ, 58 A 4) riconoscono come massima la conoscenza (γνώσιν, 58 A 5) delle realtà stabili.

L'analisi termina con un confronto con la retorica, sollecitato da Protarco, il quale ricorda che Gorgia riteneva l'oratoria superiore a tutte le altre tecniche (τεχνῶν, 58 A 8; B 2). Ma Socrate ricorda che non si tratta di vedere quale tecnica o quale scienza (τίς τέχνη ἢ τίς ἐπιστήμη, 58 C 1) è superiore alle altre per utilità, ma quale mira alla chiarezza, all'esattezza e all'assoluta verità (τὸ σαφές καὶ τὰκριβές καὶ τὸ ἀληθέστατον, 58 C 2-3), anche se fosse poco utile e piccola. Si potrebbe quindi anche concedere a Gorgia che la sua tecnica (τέχνη, 58 C 6) è superiore per utilità, mentre, se si considerano le scienze (ἐπιστημῶν, 58 D 3) non su questo terreno ma sulla base dell'amare il vero e dell'agire di conseguenza, si può concludere che la dialettica possiede la purezza dell'intelligenza e del pensiero (τὸ καθαρόν νοῦ τε καὶ φρονήσεως, 58 D 6-7) più di tutte le altre. Anche Protarco ammette che nessuna scienza o tecnica (ἐπιστήμην ἢ τέχνην, 58 E 2) aderisce alla verità (τῆς ἀληθείας, 58 E 2) più di questa.

Tale giudizio viene confermato e reso più forte con un breve ma significativo riferimento al classico “dualismo” platonico. Infatti le tecniche (τέχνηαι, 58 E 5) si muovono sul piano delle opinioni, cioè delle cose di questo mondo soggette al divenire e non su quello delle realtà che sono sempre. Su questo terreno non è possibile fare un'affermazione che sia certa (σαφές, 59 A 11) nel senso della più esatta verità (τῆ ἀκριβεστάτῃ ἀληθείᾳ, 59 A 11-12). Non c'è infatti conoscenza stabile di oggetti non stabili:

Dunque, non c'è, su queste realtà, né intelligenza né qualche scienza (νοῦς οὐδέ

τις ἐπιστήμη) che possedga la verità assoluta (τὸ ἀληθέστατον) (59 B 7-8).

Bisogna dunque testimoniare

che la stabilità, la purezza, la verità e ciò che chiamiamo “integrità” (τὸ τε βέβαιον καὶ τὸ καθαρὸν καὶ ἀληθές καὶ ὃ δὴ λέγομεν εἰλικρινές¹²) noi le troviamo nell’ambito di quelle realtà che sono sempre identiche a se stesse e stabili, assolutamente senza mescolanza (περὶ τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμεικτότατα ἔχοντα), o in quelle che sono loro più affini. Bisogna considerare tutte le altre secondarie ed inferiori (59 C 2-6).

A questo punto si fanno rientrare in gioco un po’ “a forza” intelligenza e pensiero, in quanto bisogna attribuire i nomi più belli alle cose più belle:

Non sono “intelligenza” e “pensiero” (νοῦς ... καὶ φρόνησις) i nomi che si dovrebbero onorare di più? (59 D 1-2).

Questi nomi sono quelli che trovano la loro applicazione nelle cose stabili, in ciò che è realmente. E l’analisi termina con una espressione chiara:

Quelli che, fin da prima, ho sottoposto al giudizio non sono altro che questi nomi (59 D 8).

Quindi Socrate è per la superiorità di queste funzioni, che trovano la loro vera applicazione sul piano delle Idee. In questa accezione esse risultano superiori anche a quella vita fatta di “pensiero” e piacere, che si sta cercando di costruire, per due ragioni. In primo luogo, perché il pensiero potrebbe esserne (= risulterà esserne) la causa, in secondo luogo perché ora si è detto che le cose pure sono superiori a quelle mescolate¹³.

¹² Altro termine particolare, che ricorre 20 volte nel testo platonico, di cui ben 7 nel solo *Filebo*. Si tratta comunque sempre di testi dal denso contenuto filosofico, ontologico, se non teologico, relativi ad esempio alle materie prime, all’essere o all’anima. Il senso è quello di “puro”, “non mescolato”, “integro nel suo isolamento”, spesso in collegamento – come in modo molto evidente in questo passo – con termini che rafforzano questo concetto; cfr. *Filebo*, 29 B 7, 30 B 6 (καλῶν καὶ εἰλικρινῶν), 32 C 7-8 (εἰλικρινέσιν τε ἔκατέροις ... καὶ ἀμεικτοῖς), 52 D 6-7 (τὸ καθαρὸν τε καὶ εἰλικρινές), 53 A 8, 59 C 3, 63 B 7-8 (τὸ μόνον καὶ ἔρημον εἰλικρινές); *Fedone*, 66 A 2-3, 67 B 1-2 (πᾶν τὸ εἰλικρινές ... μὴ καθαρῷ γὰρ καθαρῷ), 81 C 1; *Simposio*, 181 C 7, 211 E 1 (εἰλικρινές, καθαρὸν, ἀμεικτον); *Menesseno*, 245 D 1-2 (διὰ τὸ εἰλικρινῶς εἶναι Ἑλληνας καὶ ἀμεικτοὺς βαρβάρων); *Repubblica*, V, 477 A 7, 478 D 6, 478 E 2-3, 479 D 5; VIII, 549 B 3; *Timeo*, 45 B 7, 76 B 3-4 (τὸ μὲν ... εἰλικρινές ... τὸ δὲ μεικτόν).

¹³ Ma per capire a fondo questa affermazione platonica occorre anche distinguere tra misto e mescolato, cosa che faremo in seguito, nel corso della analisi del secondo “gioco”.

Ma la cosa più importante, ed evidente, è che tutta l'analisi degli elementi che dovranno ora essere mescolati con i piaceri non ha *affatto* riguardato la *fronesis* e ancor meno il *nous*, ma *tecniche* e *scienze*, cioè non il *pensiero*, ma le *conoscenze*. Eppure, immediatamente Socrate ricomincia a usare la stessa terminologia utilizzata prima. Il che non ha alcun senso, se si esclude l'ipotesi del "gioco protrettico".

2.4. La mescolanza finale

Usando una metafora, Socrate dice che piacere e pensiero (*φρονησεως*, 59 D 10) sono ora davanti a lui come materiali da mescolare. Si torna a ricordare da capo la situazione iniziale di contrapposizione tra piacere e pensiero (*την φρονησιν*, 60 B 4), il quale per Socrate partecipa della natura del bene più del piacere. In seguito, chiarito che il bene è autosufficiente, avendo staccati pensiero (*φρονησει*, *φρονησιν*, 60 C 8) e piacere, nessuno apparve autosufficiente e quindi capace di esprimere il bene. Tale ricostruzione viene chiusa con molta forza, con una sorta di sfida:

Se, dunque, noi ci siamo sbagliati in qualcosa, ora, chi vuole, riprenda il discorso e lo svolga più correttamente, e ponendo nella stessa Idea (*ιδέα*) memoria, pensiero, scienza ed opinione vera (*μνήμην καὶ φρόνησιν καὶ ἐπιστήμην καὶ ἀληθῆ δόξαν*), verifichi se qualcuno accetterebbe di possedere o di acquisire una cosa qualsiasi, fosse anche il piacere più abbondante o più intenso, senza queste, cioè senza poter avere un'opinione vera (*ἀληθῶς δοξάζοι*) di godere, senza poter conoscere (*γινώσκου*) affatto quale affezione sta provando, senza poter poi conservare il ricordo (*μνήμην*) dell'affezione sia pure per qualche istante. Lo stesso discorso valga anche per il pensiero (*φρονησεως*): verifichi se qualcuno accetta di pensare (*φρονησιν ἔχειν*) senza alcun piacere, anche il più piccolo, piuttosto che accompagnato da certi piaceri, o di avere tutti i piaceri separati dal pensiero (*φρονησεως*) piuttosto che insieme con un po' di pensiero (*φρονησεως*) (60 D 3 - E 5).

Credo che due elementi vadano qui colti: da un punto di vista tecnico, più attinente alla nostra specifica riflessione, c'è il fatto che si insista tanto sulla *fronesis* come il fattore che caratterizza il pensiero, mentre il *nous* è scomparso.

2.5. Un breve riferimento alla *Lettera VII*

Da un punto di vista più generale, c'è da sottolineare il fatto che Platone pone in una sola Idea "memoria, pensiero, scienza ed opinione vera". Si tratta quindi di funzioni tanto vicine da appartenere a uno stesso genere in senso forte. Dobbiamo quindi dire che qui scienza esprime la funzione più

che il genere scienze che è stato prima analizzato. Gli esempi, infatti, non lasciano spazio a dubbi: qui si sta parlando dell'attività di pensare, di ricordare, di conoscere.

La stessa situazione si verifica nella *Lettera VII*. Com'è noto Platone sostiene che per ciascun essere si danno tre elementi mediante i quali si giunge alla scienza: il primo è il nome (ὄνομα), il secondo la definizione (λόγος), il terzo è l'immagine (εἶδωλον), il quarto è la stessa scienza (ἐπιστήμη), mentre come quinto si deve porre l'oggetto conoscibile, che è il vero essere e che resta sempre "ulteriore" anche rispetto alle forme superiori di conoscenza (342 A 7 - B 3).

Quando poi si arriva ad analizzare la sfera del puro pensiero, questa si presenta molto articolata:

Quarta è la scienza, l'intuizione intellettuale, l'opinione vera (ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθής τε δόξα) intorno a queste cose. Queste devono essere considerate come un tutt'uno (ὥς δὲ ἔν τούτῳ αὖ πᾶν θετέον) che non risiede né in suoni, né in figure corporee, ma nelle anime, per cui evidentemente è diverso dalla natura del cerchio e dei tre elementi di cui ho parlato prima. Di queste, la più vicina alla quinta in quanto congenere e simile è l'intuizione intellettuale (νοῦς), mentre le altre ne distano di più (342 C 4 - D 3).

Varie cose sono da sottolineare in questo denso testo:

1. Platone sta parlando dei gradini della conoscenza più che delle funzioni conoscitive, anche se qualche volta i termini sembrano non perfettamente distinti;

2. l'articolazione della sfera del pensiero non è esposta in modo schematico, ma l'ordine risulta ugualmente chiaro; al livello più basso abbiamo l'opinione vera, che, malgrado un diffuso giudizio della critica, appartiene alla sfera della conoscenza superiore tanto da poter essere qualificata con l'aggettivo "vera", che dovrebbe troncarsi qualsiasi discussione; c'è poi l'*episteme*, la conoscenza discorsiva e argomentativa, e infine l'intuizione diretta;

3. Platone ribadisce esplicitamente che lo stacco rimane: l'intuizione del cerchio è nell'anima e quindi non può e non deve essere confusa con la realtà, con l'Idea del cerchio;

4. nella nostra anima i tre elementi del pensiero sono insieme e quindi dobbiamo considerarli come un tutt'uno; la conoscenza intellettuale non è frammentata;

5. tuttavia resta la diversità tra i vari elementi; in particolare il *nous* si stacca dagli altri per sua natura, in quanto egli solo coglie l'Idea cui è congenere e simile;

6. il quadro della conoscenza nel suo complesso *sembra* invece fram-

mentato, poiché Platone pone un forte iato tra i primi tre livelli, molto condizionati dalla sfera empirica, e il quarto che viene del tutto staccato in quanto ha la sua collocazione nell'anima e non ha un legame con la realtà esteriore come gli altri tre;

7. tuttavia, questo iato non va approfondito troppo, perché gli esseri umani, con i loro limiti, non possono che utilizzare, in qualche modo, tutti e quattro i momenti conoscitivi appena descritti, cosa che Platone chiarisce esplicitamente:

Lo stesso vale per la figura retta, per quella rotonda, per i colori, per il bene, per il bello, per il giusto, per ogni corpo sia costruito sia esistente in natura, per il fuoco e per l'acqua e per tutte le altre cose di questo tipo, per ogni essere vivente, per i costumi delle anime e per tutte le azioni e le passioni: se uno non ha colto in un qualche modo i quattro elementi non potrà mai partecipare di una completa conoscenza della quinta (ἐπιστήμησ τοῦ πέμπτου μέτοχος ἔσται) (342 D 3 - E 2).

Si notino, qui, due cose. In primo luogo, Platone anche in un testo in cui costantemente pone l'oggetto "oltre" i livelli conoscitivi, ribadisce che è possibile conoscere la vera realtà, che però resta quinta. In secondo luogo, la realtà viene descritta con una sequenza molto interessante: si parte dalle figure matematiche di base, poi gli elementi costitutivi del reale come i colori e i concetti base come bene, bello, giusto, poi tutti i corpi, negando l'importanza della distinzione tra enti costruiti e naturali, e ancora i cosiddetti elementi, fuoco e acqua, i viventi, le anime e infine l'agire e il patire, che sono citati non a caso in quanto costituiscono gli elementi base della protologia platonica¹⁴.

2.6. La corretta mescolanza di piacere e conoscenze

Tornando al *Filebo*, al momento in cui bisogna procedere alla mescolanza tra piacere e pensiero (τῆς φρονήσεως, 61 C 6), si esclude subito che sia un buon metodo mescolare ogni piacere a ogni pensiero (πάσῃ φρονήσει, 61 D 1). Un metodo più sicuro sembra quello di partire dal fatto che esistono sia un piacere più vero di un altro, sia una tecnica più esatta di un'altra (τέχνη τέχνης ἀκριβεστέρα, 61 D 8). Analogamente abbiamo una scienza superiore a un'altra (ἐπιστήμη δὴ ἐπιστήμης διάφορος, 61 D 10), perché l'una si rivolge alle cose che divengono, mentre l'altra si occu-

¹⁴ Per una giustificazione di questa affermazione, cfr. il mio *Il Sofista di Platone*, pp. 47-63, 172-178, e *Pervasività e complessità della dialettica platonica*, in M. MIGLIORI - A. FERMANI (a cura di), *Platone e Aristotele. Logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 187-241, soprattutto pp. 213-224.

pa delle cose che sono sempre identiche a sé e stabili ed è quindi più vera della prima (εἰς τὸ ἀληθές ... ἀληθεστέραν, 61 E 3-4).

In questo modo Platone ha fornito informazioni più schematiche e chiare rispetto alla trattazione precedente: le tecniche si distinguono per esattezza, mentre le scienze, che si rivolgono sia alle realtà divenienti sia a quelle sempre stabili, si distinguono in rapporto alla verità. E comunque confermano che gli elementi che entrano nella vita buona sono solo le conoscenze.

Su questa base ci si propone di mescolare le parti più vere (τὰ ἀληθέστατα, 61 E 6) delle due componenti per verificare poi se sono sufficienti allo scopo o se occorre ancora altro. Se ci si sofferma un attimo a riflettere su questo passaggio insistito sulla verità, che serve evidentemente a evitare domande cruciali, tutta questa proposta appare poco credibile. Dopo aver detto e ridetto che all'interno di un genere ci sono cose diverse e anche opposte, che la realtà è tanto varia da essere uni-molteplice, ecco che il risultato ottimale dovrebbe essere ottenuto semplicemente associando le cose ottime di una parte e dell'altra. Basta ricordare la parte conclusiva del *Politico*, 306 A - 311 C, in cui il politico deve collegare, con un filo umano e uno divino, nature e virtù tra loro opposte, per rendersi conto che un procedimento così lineare non può essere sempre valido. Infatti, non si procede subito alla mescolanza, ma si dà una indicazione preziosa, in relazione ai limiti che ha l'essere umano.

Si suppone che ci sia un uomo capace di pensare (φρονῶν, 62 A 2) che cos'è la giustizia in se stessa, in possesso di un discorso proporzionato alla intelligenza (λόγον ἔχων ἐπόμενον τῷ νοεῖν, 62 A 3) anche per tutti gli altri enti, e ci si chiede se avrà un possesso adeguato della scienza (ἰκανῶς ἐπιστήμης ἔξει, 62 A 7) in forza della conoscenza del cerchio e della sfera divina, mentre ignora il cerchio e la sfera umana che pure utilizza continuamente. A questo punto tocca improvvisamente a Protarco ricordare, fino in fondo e contro lo sconcertato razionalismo di Socrate, i limiti del nostro sapere:

Descriviamo una condizione umana piuttosto ridicola, Socrate, visto che consiste solo delle scienze (ἐπιστήμας) divine (62 B 3-4).

Un essere umano, per essere davvero tale, non può essere esclusivamente "simile a Dio". Quindi, con rammarico di Socrate, si devono lasciare entrare tutte le conoscenze, anche la tecnica non stabile né pura (οὐ βέβαιον οὐδὲ καθαρὰν τέχνην, 62 B 6) del falso regolo e del falso cerchio, e quelle analoghe insieme a tutte le scienze (πάσας τὰς ἐπιστήμας, 62 C 7). La

ragione è per ben due volte espressa icasticamente da Protarco:

È necessario, se vogliamo ritrovare ogni volta la strada di casa (62 B 8).
A me sembra necessario, se la nostra vita dovrà essere, in qualche modo, una vita (62 C 3-4).

La nostra stessa vita, dunque, richiede che tutti, anche il filosofo, accettino la banalità delle conoscenze che utilizziamo. Ed è sempre Protarco che tranquillizza Socrate:

Io proprio non vedo, Socrate, che danno potrebbe subire chi, possedendo le scienze (ἐπιστήμας) superiori, accettasse anche tutte le altre (62 D 1-3).

A questo punto si deve prendere atto che il metodo prima proposto, mescolare tutte le parti vere (τῶν ἀληθῶν, 62 D 8), non ha funzionato, visto che per amore della scienza (διὰ τὸ πᾶσαν ἀγαπᾶν ἐπιστήμην, 62 D 9-10) si sono lasciate entrare tutte le conoscenze. Non si sa, però, se si può ora procedere per i piaceri come per le tecniche (τὰς τέχνας, 63 A 1). Si lasciano entrare senza problemi i piaceri veri (ἀληθεῖς, 62 E 5; E 7) e quelli necessari (ἀναγκαῖαι, 62 E 9; ἀναγκαίαις, 62 E 10), ma per gli altri, non sapendo come procedere, bisogna “chiedere” ai pensieri (τὰς φρονήσεις, 63 A 9). Il procedimento ha una sua logica, ma, paradossalmente, la stessa richiesta viene rivolta ai piaceri e quindi il percorso fin qui fatto viene in qualche modo relativizzato. Da un certo punto di vista la ricerca su questa mescolanza ricomincia da capo.

Non si tratta di una stranezza, in quanto la spiegazione di questa scelta si trova proprio nella “incredibile” risposta dei piaceri, cui si è chiesto se accettano o no il pensiero (μετὰ φρονήσεως πάσης ἢ χωρὶς τοῦ φρονεῖν, 63 B 3-4):

Che un genere (γένος) resti solo e isolato nella sua integrità (τὸ μόνον καὶ ἕρημον εἰλικρινές), non è affatto possibile né vantaggioso; tra tutti i generi (γενῶν), valutati singolarmente, noi crediamo, poi, che il migliore come coabitante sia quello che è in grado di conoscere tutte le cose e ognuno di noi nel modo più completo possibile (63 B 7 - C 3).

Si rilegga con attenzione questa frase: è una perfetta formulazione dialettica. Se a prescindere da questo contesto si chiedesse a uno studioso di Platone quale funzione conoscitiva può avere questa chiarezza, l'unica risposta veramente corretta sarebbe: “il *nous*”, in quanto la stessa *fronesis* non sembra del tutto adeguata. Ma certamente non parlano qui i piaceri privi di qualsiasi capacità conoscitiva, figuriamoci della dialettica! Dobbiamo dunque sostenere che solo il pensiero, sotto le mentite spoglie

dei piaceri, può dare questa razionale e dialettica risposta, che Protarco ritiene ben data (καλῶς, 63 C 4).

Poi si rivolge la domanda a pensiero e intelligenza, ripetuti due volte nella stessa frase (τὴν φρόνησιν καὶ τὸν νοῦν, 63 C 5-6; τὸν νοῦν τε καὶ τὴν φρόνησιν, 63 C 7). E la risposta è molto dura: sarebbe illogico (πολλή... ἀλογία, 63 E 8) mescolare i piaceri grandi che seguono la stoltezza con l'intelligenza (τῷ νῷ, 63 E 8); si accettano invece i piaceri veri e puri (ἀληθεῖς καὶ καθαροῦς, 63 E 3), come anche quelli che seguono le virtù. Solo operando in questo modo si può realizzare una buona mescolanza nella quale individuare l' Idea del Bene. E si esplicita chi ha davvero condotto il gioco:

Non diremo forse che queste risposte, date dall'intelligenza (τὸν νοῦν) su se stessa, sulla memoria e sulla retta opinione (ὑπὲρ τε αὐτοῦ καὶ μνήμης καὶ δόξης ὀρθῆς), sono sagge e pienamente coerenti? (64 A 3-5).

Quindi la mescolanza è stata fatta dal *nous*, isolato dalla *fronesis* e dichiaratamente superiore alle altre funzioni, tanto che può parlare per loro; non ci sono invece le conoscenze, come tecniche e scienze. È il *nous* che ha risposto *in modo diretto* alla domanda rivolta al pensiero e *sotto mentite spoglie* per i piaceri, e che ha accettato nella mescolanza alcuni piaceri "positivi" e tutte le conoscenze.

Dunque, si conferma quanto già sapevamo, che il pensiero è superiore in quanto causa, ma non causa interna alla vita mista, ma causa efficiente della stessa, quella che decide e "opera" attraverso concause. Ma qual è la concausa, cioè il principio attraverso il quale il *nous* può aver costruito questa buona mescolanza, non è stato ancora detto. Tuttavia, anche se il *nous* stesso ha parlato di mescolanza tra piacere e pensiero, "sul piatto" della mescolanza sono state poste sempre e solo conoscenze. Altrimenti dovremmo pensare che il *nous* ha messo da parte scienze e tecniche e ha messo se stesso nella mescolanza che sta facendo...

Segue il processo per verificare se la causa della vita buona sia più vicina al piacere o all'intelligenza (τῷ νῷ, 63 E 8). Ed è questa analisi che si propone alla fine rispetto a bellezza, verità e misura, in cui ovviamente trionfa il pensiero (φρονήσεως, 65 A 8; τὸν νοῦν, 65 B 6; νοῦν, 65 C 1; νοῦς, 65 C 3; νοῦν, 65 D 1; νοῦς, 65 D 2; φρονήσεως ἢ φρόνησις, 65 D 5; νοῦ δὲ καὶ ἐπιστήμης, 65 D 9; νοῦς, 65 E 1; νοῦν, 65 E 3; φρόνησιν μὲν καὶ νοῦν, 65 E 4), che quindi risulta più affine al bene del piacere.

2.7. Due conferme

Platone ci dà conferme di quanto abbiamo appena detto, pure continuando a portare avanti, sul piano terminologico, il suo "gioco" senza alcun ritegno.

La prima è data da una particolare espressione, con cui Platone conclude la mescolanza, dichiarando addirittura di essere arrivato nei vestiboli della casa del Bene:

Infatti, a me pare che l'attuale discorso sia compiuto, come un cosmo incorporeo (κόσμος τις ἀσώματος), capace di governare bene un corpo animato (64 B 6-8).

I termini usati sono particolarmente pesanti, a partire da questo inusuale *asomatos*¹⁵, e quindi chiaramente molto significativi. Infatti dicono una cosa di grande rilievo: come il *Nous* divino organizza un cosmo che è un corpo animato, così il *nous* umano ha costruito un cosmo incorporeo, in grado di dirigere la vita di ogni uomo. Quindi questa espressione conferma la natura di causa efficiente del *nous* umano, in parallelo con quella esplicitamente tematizzata del *Nous* divino.

C'è poi l'elenco finale dei beni su cui dovremo tornare anche nella prossima analisi, per cui ci limitiamo a segnalare i passaggi che ci interessano. Com'è noto, Platone elenca cinque beni. I primi due appartengono chiaramente alla sfera superiore. Poi il terzo viene presentato con una espressione apparentemente molto bizzarra:

Ponendo come terzo, seguendo una mia ispirazione (ἐμὴ μαντεία), intelligenza e pensiero (νοῦν καὶ φρόνησιν), non ti allontaneresti molto dalla verità (66 B 5-6).

Come si vede, Platone usa una formula molto ambigua chiamando in gioco la mantica. Si tratta di un concetto che appare altre tre volte nel *Filebo*¹⁶. In tutti i casi esprime una scelta corretta e condivisibile, anche se non fondata razionalmente. In effetti qui Platone ci dice che questa collocazione al terzo posto nell'ordine dei beni non è del tutto corretta, non è razionalmente giustificabile, ma che, malgrado questo, non è errata: non è "vera", ma non è lontana dalla verità. In effetti, se si ricorda che il *nous* appartie-

¹⁵ Questo termine torna solo cinque volte nei dialoghi: cfr. *Fedone*, 85 E 5, riferito all'armonia; *Sofista*, 246 B 8, riferito alle Idee, 247 D 1, nella polemica contro i materialisti; *Politico*, 286 A 5, riferito alle Idee, designate come gli enti più belli e più importanti, che si manifestano solo con il ragionamento.

¹⁶ In 44 C Socrate afferma di servirsi delle indicazioni, teoreticamente non fondate, di alcuni nemici del piacere, come di indovini (μάντεσι, 44 C 5), che divinano (μαντευόμενοι, 44 C 5-6) non per una particolare tecnica, ma per una forte avversione al piacere che deriva dalla loro buona natura; a questo tipo di "intuizione" (μαντευτέον, 64 A 3) si fa riferimento quando si tratta di cogliere quale Idea vada attribuita al Bene; ancora nella condanna finale dei piaceri, si rimproverano coloro che prestano fede alle bestie, come gli indovini (μάντεις, 67 B 3) agli uccelli, contrapposti ai ragionamenti ispirati (μεμαντευμένων, 67 B 6) dalla Musa filosofica.

ne al genere della causa, che è staccato dagli altri generi, *peras*, *apeiron* e misto, si capisce che non è immediatamente inseribile nella serie dei *beni*. Nello stesso tempo non è errato metterlo a questo punto, in mezzo, con una funzione di cesura e, insieme, di collegamento tra i primi due beni superiori e quelli inferiori, che immediatamente seguono, e che costituiscono gli elementi forti della vita mista buona. Ma, di nuovo, questo conferma che il pensiero non è interno alla vita mista, ma ne è la causa efficiente.

Infatti i due elementi della vita mista seguono al quarto e quinto posto, messi nell'ordine ovvio, ma nuovamente con alcune importanti precisazioni:

Non porremo, dunque, come quarto, quelle cose che abbiamo detto appartenere alla sola anima: scienze, tecniche, opinioni rette (ἐπιστήμας τε καὶ τέχναις καὶ δόξαις ὀρθαῖς), non dobbiamo forse collocare queste al quarto posto dopo i primi tre, se è vero che sono affini al bene più del piacere? (66 B 8 - C 2).

Come si vede, il riferimento alla vita buona è esplicito: qui ci sono quelle conoscenze che sono più affini al bene dei piaceri. Ma appunto questa relazione, con cui si doveva decidere per il “secondo premio” tra piaceri e *pensiero*, viene attribuita alle *conoscenze*. Infatti questa collocazione si spiega solo in riferimento alla superiorità assiologica della sfera delle conoscenze rispetto ai piaceri; in questo senso si tratta di una collocazione giustificata. E, a conferma della imprevedibilità linguistica dei dialoghi, in questo elenco si inseriscono le opinioni rette, qui evidentemente poste come conoscenze e non come funzioni conoscitive. Infatti, il pensiero è già stato separato e collocato prima, al terzo posto.

Al quinto, allora, porremo quei piaceri che abbiamo definiti come scevri dal dolore, chiamandoli “puri” (καθαράς), appartenenti all'anima sola, che dipendono alcuni dalle scienze (ἐπιστήμαις), altri dalle sensazioni (66 C 4-6).

Quindi in questo elenco dei “beni” entrano solo i piaceri puri, sottolineando che appartengono, essi come le conoscenze già citate, alla sola anima, sono propri cioè della sfera spirituale. E tuttavia, a evitare qualunque facile dualismo, Platone ribadisce che alcuni di questi dipendono dalle conoscenze superiori, altri dalle stesse sensazioni. Infatti i piaceri puri (*Filebo*, 51 A - 52 B), privi di dolori, che non hanno né un bisogno a monte né un fine estrinseco a valle, che sono ontologicamente caratterizzati dalla misura e definiti “divini” (θεῖον, 51 E 1), risultano connessi a varie realtà: alle forme matematiche, che sono belle per sé e non per altro¹⁷, come anche ai

¹⁷ “Queste non sono belle in relazione a qualcosa (πρὸς τι καλὰ), come le altre, ma sono sempre in se stesse belle per natura (ἀεὶ καλὰ καθ’ αὐτὰ πεφυκέναι)” (51 C 6-7).

colori puri, ai suoni limpidi e chiari, alle conoscenze prive di “fame” del sapere, che però sono riservate a pochissimi (τῶν σφόδρα ὀλίγων, 52 B 8) esseri umani.

Un’ultima osservazione: il tema del secondo premio, che è stato più volte ripetuto¹⁸ e che sarà ancora tranquillamente richiamato alla fine (66 E 8, E 9), è scomparso e si parla solo della posizione che ognuno ottiene in questo elenco di beni. Resta solo chiaro il primato del pensiero e, nell’ambito della vita mista, della superiorità delle conoscenze. Tuttavia, se il secondo premio va alla causa, va certamente al pensiero; se poi va all’elemento più affine al bene va al pensiero e alle conoscenze; se infine si riconosce che la struttura dell’elenco finale è fatta di due coppie (posto 1 e 2, posto 4 e 5) con in mezzo il pensiero, questo viene a occupare il secondo posto, dopo le realtà superiori e prima delle componenti del misto. Come dice Platone, non è frutto di un gran ragionamento, ma è giusto metterlo lì.

2.8. Conseguenze di questo gioco

A questo punto non possiamo evitare di porci la domanda del perché Platone ci ha imposto questo, che – si ricordi – costituisce solo una piccola parte del lavoro esegetico, per di più fermo a un primo livello di riflessione. Infatti ci siamo guardati dal fare il vero lavoro filosofico, cioè impegnarci sul piano “teoretico” con gli elementi che scaturivano dal dialogo platonico.

La domanda va capita: non si tratta di trovare solo la giustificazione della scelta platonica di giocare in questo contesto. La risposta è, infatti, facile: come si vedrà ancora meglio con la successiva analisi, qui entra in gioco il Bene e quindi i vincoli che Platone si impone per ragioni etiche ed educative sono imperativi. La questione va dunque impostata in un altro modo: che cosa Platone si riprometteva di far scoprire al lettore imponendogli questo complicatissimo gioco? O, che è lo stesso: che cosa abbiamo “guadagnato” da questo tipo di analisi, qualcosa che sia così importante (agli occhi di Platone) da meritare lo sforzo fatto?

Schematicamente credo che si possano indicare tre terreni.

Questa espressione, che viene ripetuta in forma meno complessa per i suoni (οὐ πρὸς ἕτερον καλὰς ἀλλ’ αὐτὰς καθ’ αὐτὰς, 51 D 7-8), aggiungendo che anche i colori si trovano nella stessa condizione (51 D), merita una riflessione. Infatti Platone ci dice sempre che le cose sono belle per la partecipazione all’Idea di bellezza, mentre qui allude a cose, come le forme matematiche, che sono “belle in sé”, non per una partecipazione. Dobbiamo quindi supporre che siano anteriori all’Idea di bellezza, cioè che abbiano per sé quelle caratteristiche che, come vedremo nell’analisi del secondo gioco, si manifestano nel bello.

¹⁸ 22 C 8; 23 A 2; 23 B 7; 27 C 5; 27 C 10; 33 C 2; 61 A 5.

Il sistema di cause e concause

Il primo, teoricamente più impegnativo, riguarda la necessaria compresenza, e quindi la necessaria distinzione, di complessi sistemi di cause. Se a questo punto chiediamo qual è la causa della vita buona, non possiamo dare una sola risposta, ma dobbiamo dire:

– in senso forte e decisivo, causa è in primo luogo il pensiero e, in particolare, il *nous*, che decide come costruire il *cosmos asomatos* che consente all'uomo di condurre una vita buona;

– in senso proprio, ciò che rende buona questa vita è – come vedremo meglio nell'analisi del secondo gioco – la giusta misura che si stabilisce tra i vari elementi di questa realtà fatta di parti tra loro molto diverse;

– in senso tecnico, è fondamentale il controllo esercitato su elementi che “disturbano” e che vanno o negati o contenuti da una netta prevalenza, nella vita buona, di elementi puri e positivi.

Con la precisazione che le due ultime risposte sono del tutto dipendenti dall'azione della prima, cioè dal dominio del pensiero.

La vita buona e il “razionalismo” platonico

In secondo luogo, il risultato che Platone si ripromette è anche e soprattutto quello di far vedere, contro ogni posizione unilaterale, in che senso *tutti gli uomini* possono accedere a una vita buona. Schematizzando la questione:

1. i piaceri non sono condannabili in quanto tali, visto che abbiamo due diverse Idee di piaceri, anzi in una vita normale i piaceri ci sono e ci devono essere; Platone è sempre convinto che la vita buona debba essere anche estremamente piacevole¹⁹;

2. questo non vuol dire affatto accettare la dimensione bestiale, ma essere costretti a valutare con attenzione quali e quanti piaceri accettare, cioè, su un piano generale, quelli puri, quelli necessari, quelli che seguono le attività virtuose;

3. resta confermata la superiorità della dimensione conoscitiva nella vita normale, perché in sé nessuna conoscenza merita di essere rifiutata, anche se questo non giustifica una posizione rigidamente razionalista; al contra-

¹⁹ Per giustificare su un piano generale questa affermazione rinvio al mio *Socrate è forse un edonista?*, in G. CASERTANO (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, 2 voll., Loffredo, Napoli 2004, II, pp. 528-573, in cui cerco di far vedere, a partire dal *Protagora*, che “Platone non è *strictu sensu* né edonista né antiedonista o, se si preferisce, sia edonista sia antiedonista, in due sensi, come vedremo, ovviamente ben diversi” (p. 528).

rio il quadro che emerge anche dalla valutazione delle conoscenze “necesarie” mette in risalto che non dobbiamo mai perdere di vista i limiti concreti che caratterizzano la vita degli esseri umani;

4. tuttavia si resta razionalisti nella misura in cui tutto il processo è sottoposto al vaglio e alle decisioni del pensiero, che quindi costituisce la struttura di direzione della vita umana, quella che costruisce quel *cosmos asomatos* che è la stessa vita ordinata dell’essere umano;

5. letta in questa chiave, l’operazione che Platone svolge tende a presentarlo non come un negatore, ma come un degno allievo che inverte la posizione del suo maestro (il che spiega anche perché in questo dialogo Socrate torni a svolgere la funzione di guida). Che sia così ce lo fa vedere in modo chiaro, malgrado il procedimento sempre allusivo, Socrate stesso nel momento in cui riassume per la terza volta il senso del contrasto che si è appena risolto. Egli ricorda che il problema nasceva alla posizione di Filebo, per il quale

il piacere, nel suo insieme e in ognuna delle sue forme, è il bene per noi (66 D 7-8).

La posizione di Socrate viene dunque presentata come una reazione, che contrappone a questa aberrante tesi, che non è solo di Filebo, ma anche di moltissimi altri, l’altra, per la quale l’intelligenza (νοῦς, 66 E 4) è molto superiore al piacere e migliore per la vita umana. Ma il filosofo dichiara che egli stesso aveva sospettato che le cose non fossero così semplici e aveva subito dichiarato che, se fosse apparso qualcosa di migliore, avrebbe lottato per il secondo premio contro il piacere a fianco dell’intelligenza (νῶ, 66 E 9). Così è stato. E in effetti il pensiero esce vincente da questo scontro, nella dimensione etica umana come nella dimensione cosmica e divina. Socrate e non Filebo ha vinto e anche la sua “intelligenza” è salva.

Una possibilità superiore

In terzo luogo, se si accetta questa forma di razionalismo “realista”, si apre un’ulteriore possibilità, che esce dai limiti fin qui indicati. In effetti, è chiaro che questo lavoro di selezione, necessario per costruire il *cosmos asomatos*, non solo già stratifica gli esseri umani a seconda delle capacità intellettuali, delle conoscenze e della tenuta morale che i singoli possono mettere in campo, ma consente anche di sperimentare un’ulteriore possibilità:

quel terzo tipo di vita, che non implica il godere o il soffrire, ma il pensare nel modo più puro possibile (φρονεῖν δ’ ἢν δυνατόν ὡς οἷόν τε καθαρώτατα, 55 A 6-8).

Si tratta di un tipo di vita che può sembrare del tutto liquidato all'inizio del dialogo solo se lo si confonde con quello proprio dell'intellettualismo radicale proposto da Socrate. Ma non è così, perché bisogna partire non dalla condizione umana, ma da quella divina.

Platone ci parla più volte di questo "stato" e, almeno in un caso, in modo decisamente curioso. Dopo aver descritto il dolore come prodotto dalla corruzione e il piacere come effetto del ripristino dell'ordine precedente, Socrate chiede che cosa succede quando non si produce né corruzione né ripristino. È evidente che quando uno si trova in questa condizione non soffre e non gode. Ciò consente a Socrate di concludere che c'è una terza e diversa possibilità. Ma di questa affermazione non si fa subito alcun uso: si dice solo che occorre tenerla a mente, perché risulterà importante ai fini del giudizio sul piacere (32 E - 33 A). Tuttavia, Socrate propone di aggiungere qualche "breve considerazione" (βραχυὸν δέ τι, 33 A 5), facendo poi in realtà due affermazioni estremamente importanti.

In primo luogo sostiene tranquillamente che nulla impedisce di vivere in questo modo a coloro che scelgono la vita di puro pensiero. Ciò non contraddice il rifiuto iniziale: lì si diceva che nessuno sceglierebbe una vita di puro pensiero respingendo per questo tutti i piaceri, qui si dice che si può scegliere una vita di puro pensiero, senza ulteriori aggiunte.

In secondo luogo, si afferma che questo stato è divino. Ma *stranamente* anche Protarco esclude che gli dei possano godere o soffrire (33 B). Ora, come abbiamo già visto, la cosa è negata nel seguito del discorso, sia perché Platone designa esplicitamente come "divini" i piaceri puri, sia perché questi accompagnano le conoscenze superiori prive del desiderio di sapere, cosa certamente propria della condizione degli dei: uno *status* divino privo di piacere non esiste e non può esistere.

La questione si risolve se si ricorda la distinzione tra piaceri misti a dolori e piaceri puri, quelli che sono privi di dolore, che sono ontologicamente diversi (sono due *eide* diverse, 51 E 5), e più piacevoli, più veri e più belli di quelli ritenuti "più grandi" (53 C). Si tratta però di realtà che qui (33 B) non sono state nemmeno annunciate. Ciò che dunque viene negato è che la coppia piacere/dolore sia adeguata alla condizione divina; in questo senso Socrate può escludere dalla vita divina sia l'uno sia l'altro, in quanto i due stati appaiono sconvenienti per gli dei.

Non basta: questo brano si chiude con un autentico *coup de théâtre*:

Ma, in seguito, esamineremo ancora questo punto, se ha qualche nesso col ragionamento, e risulterà a vantaggio dell'intelligenza per il secondo premio, se non potremo farlo valere per il primo (33 B 11 - C 3).

Quindi Socrate, in primo luogo, anticipa che il tema sarà ripreso; infatti noi

sappiamo che ci sarà una successiva trattazione di piaceri totalmente diversi e tali da poter essere attribuiti anche agli dei. In secondo luogo, tale ripresa del tema sarà a sostegno del secondo posto dell'Intelligenza, se non addirittura per il primo. Ora, questo è esattamente quello che noi abbiamo trovato *nel testo*: non si tratta di rimettere in discussione il primato della vita mista, che è stato stabilito dal punto di vista della scelta che un essere umano può e deve fare, ma di sottolineare come, da un altro punto di vista, la superiorità dell'intelligenza può essere riaffermata in modo molto radicale.

Il tema della vita di pensiero viene nuovamente riproposto (42 C) nel momento in cui Platone vuole illustrare un terzo tipo di piaceri falsi. Ma la trattazione divaga e si parla a lungo di altro. Si riparte dalla doppia coppia corruzione-dolore e ripristino-piacere e dalla constatazione che, se il corpo non si muove in nessuno dei due modi, non si producono né piacere né dolore. Poi si aggiunge che, anche se si sostiene la tesi che questi stati si verificano sempre, la situazione non cambia, perché un essere vivente percepisce solo le affezioni forti. Non è quindi giusto dire che quei movimenti producono dolori e piaceri ma, al contrario, bisogna dire

che i grandi mutamenti ci provocano dolori e piaceri, mentre quelli misurati e piccoli (*μέτριά τε καὶ μικρά*) non ne producono affatto (43 C 4-6).

Quindi si conferma, sulla base di una osservazione fenomenologica, che in una vita che potremmo definire temperante, cioè fatta di piccole sensazioni, questa possibilità è a disposizione dell'essere umano. Ma la cosa più "strana" è che questo argomento doveva servire – e serve – a condannare l'errore di coloro che confondono piacere con assenza di dolore. Tuttavia, prima di arrivare a questo, Platone stesso sottolinea che il presente discorso ha un effetto più generale:

Dunque, se le cose stanno così, tornerà di nuovo quel tipo di vita di cui abbiamo parlato poco fa... Quella che abbiamo detta priva di dolori e di gioie... Come conseguenza di queste analisi, poniamo tre generi di vita per noi: uno piacevole, uno doloroso, uno neutro (43 C 8 - D 2).

Quindi questa possibilità di vita non è tematizzata positivamente in relazione al pensiero, ma solo negativamente in relazione sia a una vita dolorosa (quale potrebbe essere, dal punto di vista di Platone, una vita edonista destinata a fallire) sia anche a una vita obiettivamente riconosciuta come "piacevole". Questa vita "neutra" è dunque caratterizzata da un elemento che è altro rispetto a questa coppia piacere-dolore, il che sembra confermare la sua caratteristica "divina".

2.9. Due scelte possibili

Siamo di fronte a due diverse possibilità.

Per quanto riguarda l'essere umano, la palma della vittoria spetta alla vita fatta di pensiero e piacere. Questo è un punto acquisito, mai messo in discussione. Ma Platone giustifica questa vittoria sempre sulla base della scelta che un essere umano fa. Invece di un primato ontologico, abbiamo di fronte una realtà dal problematico equilibrio tra componenti diverse. Non ha nemmeno un primato assiologico: questa vita è buona perché ha al suo interno qualcosa che la rende tale, ma non è il Bene; anche nell'elenco finale dei beni è del tutto assente, mentre ci sono le sue "componenti nobili", le conoscenze e i piaceri puri, che quindi risultano più "buoni" della stessa vita mista. Potrebbe, a questo punto, sorgere la tentazione di scegliere il "meglio" e quindi di volere solo le conoscenze, anzi solo le conoscenze superiori. Ma questo è proprio quello che il dialogo vuole evitare, sottolineando con forza il limite e le caratteristiche della "vita umana": Platone dice esplicitamente che chi non sceglie la vita fatta di piacere e pensiero lo fa contro verità e contro natura (22 B).

Questo non impedisce certo di affermare la superiorità della vita neutra divina, a condizione di riconoscere che abbiamo, in questo dialogo, l'intrecciarsi di due livelli di analisi, che potremmo definire con i termini aristotelici di "in sé" e "per noi". Non c'è dubbio che per noi, per quanto concerne la natura umana, una vita perfettamente stabile è impossibile e innaturale. Ma in sé esiste uno stato divino, in cui la vita perfetta si realizza. Ed è una possibilità non del tutto esclusa per l'essere umano, anche se non gli è propria, sia perché il *nous* umano non ha le capacità di quello divino, sia perché, ad esempio, i piaceri necessari, connessi alla natura umana, al mangiare, al bere, al sesso, sono inevitabili. Il canto finale può fermarsi, nell'elenco dei beni, al quinto posto e quindi mettere in gioco solo i fattori puri sottoposti al perfetto controllo del pensiero, ma questo non è possibile nella vita concreta degli esseri umani, che deve fare i conti con un elenco ben più lungo.

Come *status* naturale non è dubbio che solo gli dei possono vivere una vita stabile di questo tipo, basata sul perfetto possesso del puro Bene. Non a caso Platone ha precisato in che cosa il bene è superiore a ogni altra cosa:

Se un essere vivente lo avesse in sé, sempre (ἀεί), in modo completo, in tutto e per tutto (διὰ τέλους πάντως καὶ πάντη), non avrebbe bisogno di nient'altro e sarebbe perfettamente autosufficiente (60 C 2-4).

Questo è appunto lo *status* divino. Tuttavia una vita che si avvicini alla condizione divina *per quanto è possibile* a un essere umano non viene affatto

esclusa. Non è un caso che nell'elenco finale dei Beni ci si fermi alle componenti pure, che sono raggiungibili da un essere umano. Infatti, come abbiamo visto, Platone ci tiene a dire esplicitamente che questo terzo tipo di vita è disponibile per l'uomo, indicandone le condizioni: un'anima temperante, che si tiene lontano dagli stimoli più forti, è in grado di evitare i turbamenti e di operare quella scelta intellettuale che tiene lontani i dolori e che apre la strada ai piaceri puri, che sono la naturale conseguenza delle attività degne di un uomo razionalmente virtuoso.

Capiamo, adesso, perché Platone ha tanto sottolineato una sorta di *analogia entis*, per quanto concerne il *nous* umano e quello divino e il "cosmo" a cui danno vita. La vita buona, decisa dal *nous*, è divina nella sua forma ottima e stabile, ma ha anche una versione mediana che è umana. Siamo quindi di fronte a una delle tante facce che assume la *homoiosis theo*²⁰. Infatti, Platone esplicita che la ricerca finale concerne ciò che è più degno di essere stimato *dagli uomini e dagli dei* (65 B 2), a conferma che c'è un nesso tra i due tipi di vita e che il criterio ultimo di giudizio è unico²¹.

Il quadro risulta allora quello di esseri umani "normali", che cercano di costruire con il loro pensiero un sistema di valori e di scelte coerenti, e di uomini divini, che raggiungono il culmine delle possibilità coltivando la temperanza, senza illusioni sulla propria natura umana ma anche senza

²⁰ Su questo centralissimo tema, cfr. S. LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino. La "homoiosis theo" nella filosofia di Platone*, con prefazione di T.A. Szlezák, Vita e Pensiero, Milano 2006. Nello specifico del nostro dialogo, Lavecchia (p. 147) sottolinea "il forte orientamento teocentrico peculiare della discussione, costantemente accompagnata, più che nella gran parte dei dialoghi, e spesso in punti cruciali, da richiami al divino". D'altra parte, "la ricerca inscenata nel *Filebo* parte da una premessa: l'uomo è in grado, tramite il pensiero, di attingere la sfera in cui dimora il fondamento del suo bene. Sono gli stessi a porlo sulla via che lo guida a cogliere il Bene, offrendogli in *dono* la dialettica... Gli uomini sono in grado di recepire tale *dono divino* perché la componente più elevata della loro natura, il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, è congenere alle realtà verso cui vuole orientare la dialettica... Il *Filebo* evidenzia quindi un fatto paradossale: il bene conforme all'uomo è raggiungibile solo se l' $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ riesce a comunicare con il $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$... Si spiega con questo paradosso uno dei tratti peculiari del *Filebo*: il suo continuo oscillare tra il *bene per l'uomo* e la *forma più elevata di vita conforme al bene*".

²¹ Cfr. quanto, sulla base di vari dialoghi, afferma Erler: "Entrambi, quindi, dio e uomo sono, secondo Platone, uguali in quanto la loro aspirazione è rivolta alle Idee ed in quanto essi divengono buoni per questo. Negli dei questa aspirazione è già arrivata ad una fine. Tra dio e uomo, dunque, c'è ancora soltanto una differenza, commisurata al grado di approssimazione al Bene, ma non una frattura in modo che, quanto a conoscenza, all'uomo sia per principio sbarrato ciò che è aperto agli dei" (M. ERLER, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons, Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin-New York 1987; trad. it. di C. Mazzarelli, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 277-278).

errori di valutazione sulla realtà del piacere. Per questo Socrate all'inizio della trattazione, al momento di stabilire un primo accordo, afferma:

Ciascuno di noi cercherà ora di indicare lo stato e la disposizione dell'anima (ψυχῆς) che sia in grado di offrire una vita felice a tutti gli esseri umani (ἀνθρώποις πᾶσι) (11 D 4-6).

È ovvio: l'anima deve esprimere a fondo il dominio del pensiero e, sulla base dell'anima, potremo poi dire quale tipo di vita può uno specifico singolo essere umano affrontare²².

Il *nous*, che riesce a far vivere in modo temperante, evitando esperienze eccessive, filtra con una rigida metretica i piaceri, ma evita anche gli eccessivi rigori di un astratto intellettualismo. Così l'essere umano gode molto, ma non è né un animale, perché la mente domina, né Dio, perché accetta tutte le mediazioni necessarie alla sua natura, sia per la conoscenza sia per i piaceri. E questo vale sempre, anche per chi riesce, a volte e per brevi periodi, ad avvicinarsi alla condizione divina. Capiamo allora perché, senza alcuna apparente ragione, Platone ci ha in questo dialogo delineato il quadro di un uomo eccezionale, che ha la conoscenza della giustizia, della sfera divina (62 A-B), cioè di quelle conoscenze somme che, per loro natura, determinano piaceri puri, riservati a pochi (52 B). E subito dopo ha dato spazio al riconoscimento dei nostri limiti.

Per Platone, evidentemente, il *cosmos asomatos* non è meno complicato e complesso del cosmo naturale.

2.10. Un codicillo: la ripetizione del gioco “in piccolo”

Prima di procedere all'analisi del secondo grande gioco vorrei sottolineare un ulteriore dato del testo, che conferma la natura particolare della scrittura filosofica platonica: senza dare nell'occhio, Platone ripete lo stesso gioco appena visto in una chiave minore. Per evitare equivoci ripeto: il cuore del gioco consiste nel dire una cosa “scorretta se non sbagliata”, dare i termini della cosa “giusta”, fare la cosa giusta continuando a usare la formula “scorretta”.

Dopo aver fatto l'analisi di piaceri e conoscenze, Socrate pone il problema di cogliere il Bene, in modo da sapere a chi attribuire il “secondo premio”. E anche in questo caso indica un procedimento “inaccettabile”.

²² Eppure, una delle stranezze maggiori del *Filebo* è proprio l'assenza di una qualche trattazione dell'anima, che viene del tutto ignorata. Evidentemente Platone considerava sufficiente quanto aveva già detto in merito nei dialoghi precedenti.

Egli ritiene infatti che si sia trovata una strada verso il Bene, un certo ragionamento (τις λόγος, 61 B 4) li ha convinti a cercare il Bene nella vita mista e non in quella non mista. Da qui una strana conclusione: bisogna ora fare una buona mescolanza perché

è maggiore la speranza di vedere chiaramente ciò che cerchiamo nella vita bene (καλῶς) mescolata che in quella che non lo è (61 B 8-9).

Tutto questo è strano perché si aggiunge quel “ben mescolato” che non ha senso. Non è infatti possibile fare una buona mescolanza senza sapere che cos’è il bene. Su questo punto tutti i primi dialoghi di Platone hanno giustamente detto e ripetuto, in modo chiaro e netto, che per dare una definizione bisogna prima possedere il concetto corrispondente.

La mia potrebbe sembrare una forzatura, tanto più che Platone usa – ovviamente – *kalos*, quindi senza un diretto riferimento al bene che avrebbe reso l’affermazione “scandalosamente” errata. Ma a conferma di questa lettura c’è la conclusione di questa “operazione” di buona mescolanza. Se Platone fosse davvero fedele all’impostazione metodologica appena letta, una volta fatta con molta soddisfazione questa buona mescolanza dovrebbe trovare *al suo interno* ciò che la rende buona. Ma non è affatto questo che Socrate fa, al contrario si lancia in una affermazione quasi provocatoria, visto quello che aveva detto:

Non è davvero difficile vedere la causa per cui ogni mescolanza, qualsiasi essa sia, diventa del tutto degna di apprezzamento o assolutamente priva di valore (64 D 3-5).

Come si vede, il lavoro fatto non era assolutamente necessario perché Socrate dice che è *facile* cogliere *in qualsiasi mescolanza* cosa la rende buona o cattiva. E la cosa viene ribadita in modo ancora più forte:

Nessun essere umano ignora questo (64 D 7).

Platone svela così che la costruzione, appena realizzata, della vita fatta di piacere e conoscenze non era necessaria all’individuazione del Bene, che è evidentemente già conosciuto (e *deve* essere logicamente anteriore alla realizzazione di qualsiasi cosa *buona*), perché tutti sanno che una buona mescolanza richiede misura e proporzione. Quindi l’operazione che Socrate ha fatto è corretta, perché già si sapeva qual era il criterio da applicare, ma non è, e non poteva essere, quella che lui stesso aveva dichiarato. Infatti, la mescolanza fatta, che è quella correttamente decisa dal *nous*, vale non per scoprire il bene, ma per evidenziare la superiorità del pensiero, che è causa e decide, e la superiorità delle conoscenze che viene subito dopo chiarita.

3. *Il gioco onto-cosmologico e i principi*

Come detto all'inizio, per cogliere questo gioco bisogna analizzare la trattazione metafisica svolta nella prima e nella seconda parte e poi metterle a confronto. Ci attende quindi un altro duro percorso analitico.

3.1. Una realtà uni-molteplice deve avere cause adeguate

Cominciamo ovviamente dallo schema protologico e cosmologico della prima parte del dialogo.

Tutta la realtà, e ogni realtà, è uno, molti e infiniti

Platone prepara la trattazione con una lunga premessa tesa a mostrare che la realtà è intrinsecamente uni-molteplice, cosa evidentemente straordinaria, che quindi lo “costringe” alla successiva lunga analisi dei generi.

Uni-molteplice è il piacere, che Socrate sa essere multiforme (ποικίλον, 12 C 4); anche se ha un solo nome, assume molte forme talmente dissimili che chi le ritiene simili deve essere considerato privo di intelligenza della realtà (ἀνόητος, 12 D 5)²³. Visto che Protarco non accetta subito questa visione del reale, Socrate deve proseguire facendo l'esempio di un colore come il nero: non differisce dal bianco per il suo essere colore, e tuttavia gli è del tutto opposto (12 E). Si prosegue poi con un'affermazione importante che mette in gioco il nesso tutto-parti:

Allo stesso modo, anche una figura è simile ad una figura: quanto al genere, sono un tutt'uno, mentre vediamo che alcune, prese come parti rispetto alle parti, sono del tutto opposte (ἐναντιώτατα) fra di loro, altre sono diversissime (διαφορότητα), con varie innumerevoli differenze; e potremo individuare molte altre realtà che hanno gli stessi rapporti (12 E 6 - 13 A 3).

Quindi bisogna respingere un discorso che unifica tutte le cose più contrarie (πάντα τὰ ἐναντιώτατα, 13 A 3-4), né stupirsi se si troveranno piaceri contrari (ἐναντίας, 13 A 5) ad altri piaceri.

Un genere è dunque un insieme di cose che, in quanto parti rispetto all'intero, hanno un predicato comune ma, in quanto parti rispetto a parti, sono tra di loro diverse e anche contrarie. La cosa quindi vale anche per le conoscenze (13 E - 14 A), il che consente a Socrate di fare un primo discor-

²³ L'affermazione potrebbe sembrare molto forte, ma noi sappiamo che alla fine l'analisi evidenzierà che ci sono due Idee di piaceri (51 E 5).

so di valore generale:

Parlo di quello che ora ci si è presentato davanti e che, per sua natura, è in certo senso stupefacente. Che i molti siano uno e che l'uno sia molti (ἐν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἐν πολλὰ), infatti, è un'affermazione che suscita stupore, ed è facile muovere obiezioni a chi sostiene l'una o l'altra tesi (14 C 7-10).

Quindi per Platone entrambe le posizioni, sia quella a favore dell'uno sia quella a favore dei molti, sono esposte a facili obiezioni, il che è ovvio se ogni realtà è tanto una quanto molteplice. Socrate esclude che su questo terreno i veri problemi siano quelli di natura predicativa o fisica, anche se questi vengono usati con grande facilità

perché si è stati costretti a dire una cosa che appare mostruosa (τέρατα), cioè che l'uno è molti e infiniti e che i molti sono uno (τό τε ἐν ὡς πολλὰ ἐστὶ καὶ ἅπειρα, καὶ τὰ πολλὰ ὡς ἐν μόνον) (14 E 3-4).

Si noti come, con la solita tecnica di aggiungere elementi “senza dare nell'occhio”, Platone abbia fatto improvvisamente apparire l'infinito senza alcuna giustificazione. Comunque, resta chiarito che le vere difficoltà non riguardano le realtà che nascono e periscono, ma le Idee, in quanto

la grande fatica della divisione (μετὰ διαίρεσέως) provoca il contrasto (15 A 6-7).

In modo indiretto si è, con la citazione della diairesi, alluso allo strumento metodologico necessario: la dialettica. Quasi per completezza, Platone ricorda poi i tre problemi maggiori, che concernono l'esistenza delle Idee, la loro natura e la partecipazione delle cose (15 B). Questi problemi riguardano queste realtà che sono uno e molti (περὶ τὰ τοιαῦτα ἐν καὶ πολλὰ, 15 C 1) e sono decisivi perché possono causare sia tutte le difficoltà (ἀπάσης ἀπορίας, 15 C 2) sia conoscenze sicure (εὐπορίας, 15 C 2). Quello che soprattutto ci interessa è comunque la forte sottolineatura della compresenza dei due termini, uno e molti, persino a livello di Idee.

Infine, il discorso raggiunge il suo punto culminante nel momento in cui Socrate arriva a parlare di “identità” di uno e molti:

Noi diciamo, mi pare, che l'identità tra l'uno e i molti (ταῦτόν ἐν καὶ πολλὰ) manifestata nei ragionamenti ricorre ogni volta in ciascuna affermazione, sempre, nel passato come ora. Ciò non avrà mai termine né ha inizio ora, ma, a mio avviso, è una qualche caratteristica immortale e immarcescibile dei nostri stessi discorsi (15 D 4-8).

Qui Platone sostiene con molta enfasi che noi concepiamo necessariamente anche le realtà più semplici come uni-molteplici. Si capisce l'entusiasmo

dei giovani che, scoperto questo dato “banale” per la prima volta, non tengono fermo nessun ragionamento e continuamente lo riconducono a unità e poi lo ridividono in parti (15 E).

Socrate può ora cominciare a chiarire il metodo con cui si deve cercare di affrontare questa realtà, una via bella di cui è innamorato, che è facile mostrare, ma molto difficile seguire (16 C), tanto che lui stesso si è trovato molte volte bloccato (16 B).

Finalmente, con espressioni auliche si dà una prima indicazione del fondamento di questa uni-molteplicità del reale:

Le realtà che diciamo esistere sempre, essendo costituite da uno e da molti, hanno in sé connaturato limite e illimitato (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχόντων) (16 C 9-10).

Platone non approfondisce subito questo punto; prima preferisce dare una indicazione metodica che riguarda la dialettica e che nel contempo conferma, a livello delle Idee, la natura uni-molteplice del reale:

Dunque, poiché le cose sono così ordinate (διακεκοσμημένων), bisogna che cerchiamo di porre in ciascuna situazione sempre un'unica Idea (μίαν ἰδέαν) per ogni cosa: infatti, noi ve la troveremo insita; se dunque l'abbiamo individuata, dobbiamo esaminare se dopo una ve ne siano due, se no tre o qualche altro numero, e, di nuovo, allo stesso modo per ciascuna di quelle, fino a che non si vede dell'uno posto all'inizio (τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν) non solo che è uno, molti e infiniti (ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἀπειρά), ma anche quanti è; l'Idea dell'illimitato (τὴν δὲ τοῦ ἀπειρίου ἰδέαν) non bisogna attribuirla alla molteplicità, prima di averne individuato il numero totale, mediano tra l'infinito e l'uno (τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπειρίου τε καὶ τοῦ ἑνός), e solo allora lasciare che ciascuna unità (τὸ ἐν ἕκαστον) di tutte le cose vada nell'illimitato (εἰς τὸ ἀπειρον) (16 C 10 - E 2).

Quindi:

1. siamo di fronte a realtà ordinate, questo evidentemente in forza di un'Idea che necessariamente deve essere presente;
2. questa Idea è composta di altre Idee²⁴;

²⁴ Ciò peraltro risulta confermato da tutta l'impostazione dialettica di Platone; per un approfondimento di questi temi e di quelli in genere connessi alla dialettica platonica rimando ai miei studi sulla dialettica: l'articolo citato alla n. 14 e *Dialektik und Prinzipientheorie in Platons Parmenides und Philebos*, in *Platonisches Philosophieren, Zehn Vorträge zu Ehren von H.J. Krämer, von K. Albert, M. Erler, G. Figal, J. Halfwassen, V. Höhle, M. Migliori, K. Oehler, G. Reale und W. Schwabe, hrsg. von Th.A. Szlezák unter Mitwirkung von K.-H. Stanzel*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2001, pp. 109-154; versione italiana *Dialettica e Teoria dei principi nel Parmenide e nel Filebo di Platone*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata», 34 (2000), pp. 55-103.

3. di conseguenza si ha di fronte una realtà che è realmente e al contempo uno, molti e infiniti; infatti si può parlare di una sola Idea fatta di molte Idee come anche dell'Idea dell'infinito;

4. ma si ha una visione adeguata del reale solo nel momento in cui si conoscono esattamente i vari elementi che costituiscono quel reale;

5. il contrasto è tra uno e infinito, con il numero che è mediano, *metaxu*.

A ulteriore chiarimento Platone aggiunge subito due dati:

1. questo meccanismo è tanto fondamentale che deve valere sempre, sia per indagare, sia per apprendere, sia per insegnare (*σκοπεῖν καὶ μαρθάνειν καὶ διδάσκειν*, 16 E 3-4);

2. l'errore prima riferito all'entusiasmo dei giovani viene ora imputato agli eristi, anzi si individua su questo terreno la vera differenza tra dialettica (solo *a questo punto* esplicitamente citata) ed eristica, in quanto questi

uomini sapienti pongono l'uno come capita, i molti più velocemente e più lentamente del dovuto, passando all'infinito subito dopo l'uno; sfuggono loro, invece, le realtà intermedie, in ragione delle quali nelle nostre discussioni il procedimento dialettico si distingue dal suo opposto eristico (16 E 4 - 17 A 5).

Seguono vari esempi, connessi al suono, che confermano quanto si è detto: la vera conoscenza non è data dal fatto di sapere che una certa realtà è sia uno sia molti sia infiniti, ma dalla conoscenza di quei sistemi, quindi precisamente coglibili, che ne forniscono una spiegazione adeguata, come nel caso della grammatica. In questi esempi Platone fa emergere un dato che era già chiaro, ma che qui diviene evidente: il modello su cui sta lavorando è trinario.

Non saremo affatto sapienti né per l'uno o l'altro dato, in quanto lo conosciamo come infinità o come uno; invece il sapere le quantità e le qualità, questo è ciò che fa di ciascuno di noi un conoscitore della grammatica (17 B 6-9).

Il modello è trinario perché pone tra uno e infinito, nuovamente posti agli antipodi, una realtà determinata sia qualitativamente (e questo non sfugga) sia quantitativamente²⁵.

²⁵ Ciò è fondamentale per capire la ragione per cui Platone in questo contesto esplicita tanti elementi della sua concezione dialettica. È infatti inevitabile pensare alla questione della metretica tritaria, cosa che diverrà doppiamente importante dopo la trattazione della misura nella parte finale del dialogo. Ma, per non allungare ulteriormente questo testo, ci limitiamo a rinviare agli articoli sulla dialettica sopra citati e a un ulteriore specifico contributo: *Alcune riflessioni su misura e metretica (il Filebo tra Protagora e Leggi, passando per il Politico e il Parmenide)*, che è in corso di pubblicazione sulla rivista «Ordia Prima».

Platone sottolinea che il tema merita ulteriori approfondimenti con un procedimento drammaturgico: Filebo e Protarco chiedono giustamente di sapere perché Socrate ha fatto questo ragionamento, ma il filosofo, prima di rispondere, continua la sua trattazione per ribadire ancora una volta che il modello è trinario, in quanto

1) quando si parte dall'uno (ἐν ὀτιοῦν, 18 A 7) non si deve andare subito all'infinito (ἐπὶ ἀπειροῦ φύσιν, 18 A 8) ma a un certo numero (ἐπὶ τινα ἀριθμόν, 18 A 8-9);

2) quando si parte dall'infinito (τὸ ἄπειρον, 18 A 9) non si deve pensare subito all'uno (ἐπὶ τὸ ἐν, 18 B 1) ma a una certa quantità numerica (ἀριθμὸν αὖ τινα πλήθος ἕκαστον ἔχοντά τι, 18 B 2) e da qui arrivare all'uno (ἐκ πάντων εἰς ἐν, 18 B 3).

Finalmente, dopo l'ennesimo esempio sulla grammatica, si applica questo discorso a pensiero e piacere: ciascuno è un'unità (ἐν, 18 E 6) e si tratta di capire come sia uno e molti (ἐν καὶ πολλὰ, 18 E 9), cioè

come ciascuno, non essendo subito infinito (ἄπειρα), può realizzare un certo numero, prima di diventare infinito (ἄπειρα) (18 E 9 - 19 A 2).

Non perdo tempo a richiamare l'attenzione su *come* Platone qui parla dell'infinito. Ma devo ancora una volta sottolineare che, in questo contesto, l'antagonista dell'*apeiron* non è mai il *peras*, ma sempre l'uno. Non stiamo parlando di principi, ma della struttura del reale, tuttavia questa insistenza non può essere casuale.

Una prima indicazione sul Bene

Protarco chiarisce ulteriormente: Socrate sta chiedendo di determinare per i due oggetti a tema se ci sono o no Idee, e quante sono, e quali (ὀπόσα ... καὶ ὀποῖα, 19 B 3). Il filosofo interviene per aggiungere che questo va fatto per ogni unità, somiglianza e identità e per l'opposto (κατὰ παντὸς ἐνὸς καὶ ὀμοίου καὶ ταῦτοῦ ... καὶ τοῦ ἐναντίου, 19 B 6-7). Questa ulteriore affermazione dialettica fa emergere con forza – e il giovane lo sottolinea – il ruolo direttivo che Socrate deve avere in questa discussione. Il vecchio maestro accetta, “ricordando” uno strano discorso secondo il quale né piacere né pensiero sono il bene, ma bisogna ricorrere a una terza realtà superiore a entrambe. Ma per ragionare su questi temi bisogna prima accordarsi

anche su alcune questioni minori (μικρὰ ἄλλα) (20 C 8).

Ma queste cose *minori* sono in realtà una prima indicazione di alcune carat-

teristiche del Bene. In effetti è un tema che non poteva essere evitato, e Platone ce l'ha già segnalato continuando a parlare di "Bene"²⁶ in modo addirittura eccessivo. Infatti non si sta cercando di individuare il Bene, ma la vita buona, che però – ovviamente – può essere definita tale solo alla luce dell'idea di Bene.

Per procedere si indicano tre caratteristiche del bene (τὰγαθοῦ, 20 D 1; τὰγαθόν, 20 D 4):

1. è compiuto (τέλειον, 20 D 1; τελεώτατον, 20 D 3);
2. è adeguato (ἰκανόν, 20 D 4), anzi proprio in questo è superiore a tutti gli altri (πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρειν τῶν ὄντων, 20 D 5-6);
3. chi lo conosce lo desidera e trascura tutto il resto; questa anzi è la cosa più necessaria (ἀναγκαιότατον, 20 D 7) da dire.

Su questa base, si conclude rapidamente che nessun tipo di vita unilaterale è adeguato o degno di scelta (ἰκανός οὐδὲ αἰρετός, 22 B 1), mentre avrebbe dovuto essere adeguato, compiuto e desiderabile (ἰκανός καὶ τέλειος καὶ... αἰρετός, 22 B 4-5). Si comincia quindi a lavorare sull'ipotesi di una vita fatta di piaceri e "pensiero", ma Socrate fa una dichiarazione apparentemente paradossale:

Su questo terreno combatterei anche di più contro Filebo, per sostenere che, qualunque sia l'elemento acquisito nella vita mista che l'ha resa insieme degna di scelta e buona, a questo è più affine e simile non il piacere, ma l'intelligenza (22 D 5-8).

Va qui osservato che Socrate dichiara che lotterà per il secondo premio più duramente che per il primo. La cosa è spiegabile per due ragioni:

1. il primo premio è stato attribuito sulla base di una scelta umana, cioè in quanto nessuno sceglierebbe un tale tipo di vita unilaterale, mentre quello che lo rende buono è la causa interna, cioè il Bene stesso in quanto causa "formale", per usare il più efficiente linguaggio aristotelico; ci si muove, dunque, a questo secondo livello, su un piano certamente superiore e su tale base si tratterà di vedere quale dei due elementi è più affine a tale "Bene";

²⁶ In meno di nove pagine troviamo infatti otto riferimenti: ἀγαθόν, 11 B 4, 13 B 5, 13 E 6, 19 D 4; τὰγαθόν, 13 B 7, 14 B 4, 20 B 8; τὸ γὰρ ἀγαθόν, 20 C 1-2. Come si vede il testo presenta indifferentemente ἀγαθόν con o senza l'articolo; ciò non costituisce un problema, come giustamente sostiene P. SHOREY, *Note on Philebus II B-C*, «Classical Philology», 3 (1908), pp. 343-345, p. 344, che la considera un esempio di quella che Wilamowitz definisce la *sane nonchalance* dello stile greco; così anche R.G. BURY, *The Philebus of Plato*, Cambridge 1897, reprint Salem (New Hampshire) 1988, p. 215, in una nota addizionale ritraha quanto aveva affermato nella nota *ad locum*, p. 2, e riconosce che la posizione enfatica del termine può compensare l'assenza dell'articolo.

2. la scelta resta molto importante in quanto evidentemente pensiero o piacere continuano ad essere gli elementi che caratterizzano in modo determinante il tipo di vita che un essere umano può e deve scegliere.

I quattro “generi”

Finalmente si affronta un discorso che Socrate teme lungo e anche difficile; inoltre c'è un problema di metodo, perché c'è bisogno di nuovi strumenti,

forse, però, è possibile che alcuni siano anche gli stessi (ἔστι δὲ ἴσως ἕνια) (23 B 9).

Quindi, Platone ci ha anticipato che riprenderemo quanto già detto, ma con alcune modifiche molto innovative:

Cerchiamo di stare bene attenti (διευλαβεῖσθαι) nel porre il punto di partenza (τὴν δὲ γε ἀρχήν) della trattazione (23 C 1-2).

Come si vede, in primo luogo si invita a una certa cautela nel procedere, poi si sottolinea che si tratta di un vero e proprio nuovo inizio.

Si procede in modo esplicitamente dialettico, precisando che la divisione riguarda l'intera realtà²⁷ e non aspetti limitati o parziali di essa:

Dividiamo tutte le realtà ora incluse nel tutto (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί), in due o, piuttosto, se vuoi, in tre (23 C 4-5).

Socrate usa un'espressione molto strana, quasi fosse un dato opzionale porre due o tre termini, tanto più che questi in realtà saranno quattro, ma tra loro ben diversi. Infatti Platone ripetutamente sottolinea questa dimensione “numerica” distinguendo i primi due dal terzo (cfr. 23 C; 23 E; 25 B; 27 B), e i tre dal quarto (cfr. 23 D; 23 E; 27 B; 30 A-B). Ciò avviene fin da

²⁷ Questo è solo il primo dei tanti espliciti riferimenti alla totalità e all'intero che troviamo nel *Filebo* (cfr. 26 B 7: πάντων; 26 E 3: πάντα τὰ γινόμενα; 27 A 11: τὰ μὲν γινόμενα καὶ ἔξ ὧν γίγνεται πάντα; 27 B 1: πάντα; 28 D 5-6: τὰ σύμπαντα καὶ τὸδε τὸ καλούμενον ὄλον; 28 E 3: πάντα; 29 B 10: ἐν τῷ παντί; 30 B 1: ἐν ἅπασιν; 30 E 1: πάντων; 43 A 3: ἅπαντα; 53 E 1: κατὰ πάνθ' ὅσα λέγομεν εἶναι; 54 A 5: πάντων; 62 A 4: περὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν ὄντων; 64 A 1-2: ἐν... τῷ παντί; 64 C 9: ἐν τῷ παντί), che ci confermano che l'indagine ha una valenza ben superiore alla sola questione della vita felice.

questa presentazione, che riprende quanto si era detto prima:

Un dio, in qualche modo, ci ha fatto vedere negli enti sia l'illimitato sia il limite (23 C 9-10).

A questi che sono gli elementi costitutivi della realtà si aggiunge il terzo dato, che costituisce una unità, quindi un dato reale e, se così si può dire, sussistente:

Poniamo questi due generi (τῶν εἰδῶν τὰ δύο) e, come terzo, l'unità (ἓν τι) risultante dalla loro mescolanza (23 C 12 - D 1).

Segue a questa una seconda distinzione, in quanto si aggiunge al primo processo la sua causa:

Considera la causa (τὴν αἰτίαν) della mescolanza di questi generi fra di loro e aggiungila come quarto (τέταρτον) a quei tre (τρισιών) (23 D 7-8).

Si può ora procedere:

Per prima cosa, prendiamo tre di questi quattro generi e, per due di essi, cerchiamo, avendo visto ciascuno scisso e diviso nei molti e avendolo ricondotto ad unità, di capire in quale modo ciascuno dei due era uno e molti (23 E 3-6).

Come si vede, Platone inizia ribadendo la duplice distinzione, prima i tre staccati dai quattro, poi i primi due separati dal terzo. Si ribadisce anche che siamo di fronte a realtà che sono nel contempo uno e molti, per cui occorre capire in che senso lo sono. Inoltre si sta parlando di generi, il che comporta due conseguenze:

1. non c'è e non può esserci un solo *peras* e un solo *apeiron*, ma ci sono *peras* diversissimi da altri *peras*, e così via;

2. data l'impostazione platonica, se c'è un genere ci dev'essere un principio superiore che garantisce la sua natura unitaria.

L'illimitato

Si comincia con il cercare di mostrare in che senso l'illimitato è molti (24 A 2-3). Ma questa trattazione è duplice. Prima si analizzano processi e/o attributi lavorando su comparativi e quindi affermando che non è possibile pensare un limite (πέρας, 24 A 8) per il più caldo e il più freddo, in quanto il più e il meno sono antagonisti rispetto al limite: dove c'è una fine (τέλος, 24 B 1; B 7), quelli scompaiono (24 A-B). In questo caso siamo di fronte a realtà che escludono un limite e quindi sono del tutto illimitate (ἀτελεῖ δ' ὄντε δήπου

παντάπασιν ἀπείρω γίγνεσθον, 24 B 8). Stranamente però *peras* è citato una sola volta e *telos* diviene il termine fondamentale di riferimento.

Subito dopo c'è una seconda variazione: con vari esempi si ribadisce questa opposizione tra il potere del più e del meno (τὴν αὐτὴν δύναμιν... τῷ μᾶλλον τε καὶ ἥττον, 24 C 2-3; τὸ πλεον καὶ τὸ ἔλαττον, 24 C 5) e la presenza di una quantità determinata (ποσόν, 24 C 3; τὸ ποσόν, 24 C 7), applicando poi questo a una realtà processuale e non stabile:

Infatti, poco fa si diceva che, se non facessero sparire la quantità (τὸ ποσόν), ma permettessero che questa e il misurato (τὸ μέτρον) si producessero dove sono il più e il meno, il forte e il debole, questi scomparirebbero dal luogo in cui si trovano. Infatti, un più caldo ed un più freddo non esisterebbero, se ricevessero la quantità (τὸ ποσόν): il più caldo ed il più freddo sempre procedono e non rimangono fermi, la quantità (τὸ δὲ ποσόν) è stabile e blocca il processo. Dunque, in base a questo ragionamento, il più caldo, come anche il suo contrario, sarebbero illimitati (24 C 6 - D 7).

Qui si impongono, a mio avviso, tre osservazioni. In primo luogo abbiamo la contrapposizione tra un più e un meno, cui addirittura si è attribuita una potenza, una *dynamis*, che indicano l'*apeiron*, e la quantità determinata e misurata che esprime il *peras*, quasi che a Platone questi "termini" specifici non stiano particolarmente a cuore.

Poi, con la solita tecnica di aggiungere elementi, Platone mette in gioco per la prima volta un terzo elemento²⁸, la misura nella figura del "misurato". Data l'importanza di questo concetto, bisogna cercare, per quanto è possibile, di identificare bene le diverse sfumature che i termini possono avere. La misura in senso pieno è espressa da τὸ μέτρον²⁹, mentre τὸ μέτρον indica piuttosto il misurato, il giusto mezzo, qualcosa che dipende quindi dalla misura; lo stesso vale per ἡ μετριότης, che indica la giusta quantità; infine, τὸ ἔμμετρον e τὸ σὺμμετρον indicano il misurato con un possibile risvolto di giusta proporzione.

Infine, il processo riguarda solo il modo di presentarsi della realtà: infatti se scompare in forza di una quantità precisa "il più", non solo la realtà di cui si sta parlando resta immodificata, ma lo stesso caldo rimane, solo che

²⁸ In realtà un primo riferimento alla misurazione attraverso numeri (δι' ἀριθμῶν μετροθέντα, 17 D 5) l'abbiamo incontrato a proposito della musica, cioè dei ritmi e dei metri (ρυθμούς καὶ μέτρα, 17 D 6). Sempre sul piano tecnico il termine torna quando si parla della misura della vibrazione per gli strumenti musicali (μέτρον, 56 A 4; τὸ μέτρον, 56 A 5) o per le tecniche di costruzione (μέτροις, 56 B 4) o per le matematiche (περὶ μέτρα τε καὶ ἀριθμούς, 57 D 2).

²⁹ Termine che Platone usa qui con estrema prudenza.

ora non è più definito in termini di più e di meno, ma secondo una misura precisa. Non la realtà, ma il processo è bloccato.

Tuttavia questa così parziale trattazione serve a Platone per passare al secondo e più rilevante livello di discorso: si è colto un segno distintivo (σημείον, 24 E 5) proprio della natura dell'illimitato (τῆς τοῦ ἀπείρου φύσεως, 24 E 4):

Tutte le cose che ci appaiono diventare più o meno, e ammettere il forte, il debole e il troppo, e tutte le determinazioni di questo tipo, si devono porre tutte nel genere (γένος) dell'illimitato come in una unità, secondo il ragionamento precedente, per cui dicevamo, se ricordi, che bisogna, per quanto è possibile, mettere insieme ciò che si trova suddiviso e scisso, assegnandogli un'unica natura (φύσιν) (24 E 7 - 25 A 4).

Questo passaggio a una dimensione "ontologica" modifica i termini del discorso: non siamo più di fronte a una assoluta illimitatezza, qualcosa che cioè esclude del tutto il limite, pena la sua scomparsa, ma a realtà che hanno una loro definizione, anche se l'elemento illimitato appare quello determinante. Se non fosse così, l'introduzione delle misure farebbe scomparire le realtà stesse in quanto ontologicamente caratterizzate dal più e dal meno. Ma certamente non è così per varie ragioni *testuali*, a partire dal dato che i piaceri mescolati, che sono determinabili e analizzabili, sono classificati nel genere dell'illimitato. Inoltre, nell'analisi del secondo tipo di piaceri falsi, Socrate, dopo aver confermato che dolore e piacere ammettono il più e il meno e appartengono al genere delle cose illimitate (τῶν ἀπείρων, 41 D 9), ricorda, in pieno accordo con Protarco, che tutta l'analisi è fatta per

riconoscere ogni volta, in tali circostanze, quale di essi è, comparativamente, più grande e quale più piccolo, quale maggiore e quale più intenso, un dolore rispetto a un piacere, un dolore rispetto a un dolore, un piacere rispetto a un piacere (41 E 2-6).

Ora, questa affermazione non avrebbe senso se queste realtà fossero *del tutto indeterminate*. Inoltre, Socrate spiega l'errore attraverso la coppia vicino-lontano, sottolineando il diverso peso dei termini a confronto, per cui il piacere sembra sempre più grande e più intenso del dolore che lo accompagna. Questo giudizio è definito da Socrate scorretto (è un piacere falso), appunto perché vede alcune cose più grandi di quello che in sé sono. Tutto questo implica una qualche determinazione; in caso contrario è impossibile definire errata una relazione perché sbaglia nel giudicare la grandezza oggettiva di una cosa (in questo caso piacere e dolore). Il punto fondamentale, anticipiamo, è che, se sono in qualche modo determinate, cioè se in qualche modo abbiamo una determinazione imposta alla pura infinitezza, queste realtà indeterminate sono "anche" misto!

Comunque, che nel caso di realtà l'*apeiron* non sia un assoluto, ontologicamente determinante, ce lo mostra anche un altro passaggio, il brano in cui Platone definisce la progenie del limite

quella dell'uguale e del doppio, e quanto fa cessare i rapporti di opposizione reciproca fra i contrari, rendendoli proporzionati e coordinati (σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα) con l'introduzione del numero (25 D 11 - E 2).

Qui l'inserimento del *peras* non fa scomparire i contrari, ma per così dire ordina quello che in precedenza era disordinato: ci sono dei contrari che prima semplicemente si respingevano, ora vengono resi confrontabili all'interno di una realtà che evidentemente permane, in quanto è stata ordinata. Ma non scompaiono nemmeno i contrari.

Questo non risulta immediatamente chiaro perché Platone rende la comprensione della questione volutamente più difficile in due modi: non approfondisce affatto il discorso sull'illimitato e, quando deve affrontare il misto, invece di fare semplici esempi su singole realtà, chiama subito in gioco aggregati molto complicati. Tuttavia, come vedremo, tutti gli esempi proposti mostrano come in ogni caso il limite intervenga a determinare una realtà altrimenti condannata all'illimitato.

Un'ultima osservazione: non dovrebbe sfuggire che per caratterizzare il "genere" dell'illimitato Platone è ricorso spessissimo a termini presentati in coppia come più e meno, forte e debole.

Il Peras

Platone appare in grave difficoltà nel definire gli altri due generi.

Che sia così per il *Peras* lo dimostra il modo con cui Socrate affronta il problema. Prima lo definisce in modo assolutamente sbrigativo, lavorando solo in contrapposizione: appartengono al genere "limite" (τὸ πέρας, 25 B 1) le realtà che accettano tutte le caratteristiche contrarie a quelle attribuite all'illimitato, in primo luogo l'uguale e l'uguaglianza, dopo l'uguale il doppio e tutto ciò che è numero in rapporto a un numero o misura in rapporto a una misura (μέτρον ἢ πρὸς μέτρον) (25 A 6 - B 2). Ma permane una ambiguità di fondo: quelle caratteristiche citate sono gli elementi che qualificano le realtà, cioè le rendono misurate e limitate, oppure esprimono la natura di realtà "limitanti", o vanno presi in entrambi i sensi (come io credo, visto che, per un certo verso, uguale e struttura numerica sembrano essere presupposti al genere "limite").

La cosa che sconcerta è che Platone sembra volere limitarsi a questa indicazione in negativo e subito procedere oltre, passando a parlare del

misto con una formula molto secca:

Ma quale Idea (ἰδέαν) diremo che implica il terzo genere, che risulta dalla mescolanza degli altri due? (25 B 5-6).

In realtà fa l'esatto contrario, avvertendo il lettore che la trattazione appena proposta è del tutto insufficiente e che occorre altro, e spiegando anche perché è necessario passare subito al misto. Infatti Socrate comincia a descrivere la mescolanza: si prendono tutte le realtà poste nell'illimitato e

dopo queste cose, mescola ad essa la progenie del limite (τοῦ πέρατος)... Quella di natura limitata, che anche prima dovevamo ricondurre ad unità, così come abbiamo ricondotto ad unità quella dell'illimitato, e non l'abbiamo fatto. Ma forse, proprio ora, mettendo insieme entrambi i generi, otterrai tale risultato, di chiarire anche questa (25 D 2-9).

Quindi Platone avvisa che non si è fatto quello che si doveva e afferma che, lavorando sul misto, si chiarirà anche il limite. La cosa risulta ovvia, se ci fermiamo a riflettere (ed è questo – credo – il motivo per cui Platone costruisce questo strano procedimento che dovrebbe costringerci a fermarci e a pensare): se “limite” vale come “limitante”, cioè come la forza agente che, nel misto, “limita” l'illimitato, solo nel misto lo si può vedere davvero come “un principio che agisce”. Infatti qui si dà la definizione prima citata: la progenie del limite viene definita come quella che fa cessare i rapporti di opposizione reciproca fra i contrari, rendendoli misurabili e proporzionati con la introduzione del numero (25 D 11 - E 2). Questa non è quella di prima, che *accettava* l'uguale, ma è l'uguale, non è quella che rifiuta contrari come più o meno, ma quella che introduce *in altro* il numero rendendo relazionabili i contrari stessi.

Nello stesso tempo, non possiamo prendere questa affermazione alla lettera, come un vincolo, e pensare che solo uguale, numeri e simili siano *peras*, perché questi elementi non potrebbero da soli dar ragione né dei fattori qualitativi che, come abbiamo visto, Platone cita, né dei fenomeni complicati che lui esemplifica. Infatti, come abbiamo già detto, seguono degli esempi che rendono bene il ruolo del limite, anche se non sono facilissimi da capire, in quanto il riferimento è ad aggregati complessi.

Il primo esempio riguarda le malattie; in questo caso la giusta associazione (ὁρθὴ κοινωνία, 25 E 7) di varie cose genera la natura della salute (25 E 7-8). Certo l'espressione, nella sua assoluta genericità, rischia di restare quasi criptica, tuttavia mette in risalto un problema decisivo. Finora infatti non abbiamo avuto nessuna indicazione su una questione: a quali condizioni il misto può essere un vero misto, cioè un aggregato che costituisce una vera unità e non una semplice giustapposizione di elementi che

non possono stare bene insieme? Sembrerebbe quasi che in ogni caso qualsiasi limite possa tranquillamente determinare qualsiasi illimitato. Questa può essere forse la ragione per cui Platone, invece di darci esempi su singole specifiche realtà, affronta ora aggregati molto complicati: qui infatti il problema della “giusta associazione” salta agli occhi e vale per la salute, come per la musica, il clima e tutte le realtà con questo grado di complessità. La cosa è decisiva perché qui non si va oltre questa allusione, ma nella parte finale del dialogo Platone chiarirà che un insieme è “buono” solo se è misurato, il che sembra connettere in modo decisivo limite e misura.

Segue il riferimento alla musica: il limite (πέρας, 26 A 3) imposto all’acuto e al grave, al veloce e lento, che sono illimitati (ἀπείροις οὖσιν, 26 A 2-3), dà perfezione alla musica; in questo caso è del tutto evidente che non si cancellano, ma si ordinano gli elementi costitutivi della musica.

Infine, per le cose fredde e calde

eliminano l’eccessivo e l’illimitato e producono la giusta proporzione (τὸ δὲ ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον) (26 A 7-8).

Qui viene esplicitato il procedimento: il limite è un principio limitante che agisce su realtà illimitate producendo oggetti caratterizzati dalla giusta reciproca misura. Quindi realtà come le stagioni e le cose belle per noi si generano dall’intreccio tra cose illimitate e cose che hanno limite (τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν πέρας ἔχόντων, 26 B 2).

Infine, viene affermato che il “genere” del limite è il più ridotto e il meno articolato dei tre:

Invece, il limite non presenta molteplici aspetti, né eravamo infastiditi dal fatto che non fosse uno per natura (26 D 4-5).

Sembra che, con questa frase criptica, Socrate voglia insinuare che il limite non ha molte forme. In effetti la caratteristica di ogni *peras* è di essere unificante, il che costituisce un genere necessariamente ristretto. Si aggiunge anche che il *peras* tuttavia non è una perfetta unità, cosa che in qualche modo avrebbe anche potuto infastidirli. Un fastidio che io riesco a capire solo pensando che il Limite per eccellenza, quello che è a fondamento di tutto il processo, è l’Uno. Ma, appunto, questo non vuol dire che tutte le unificazioni, e ogni unificazione, dipendano direttamente dal Principio primo³⁰.

³⁰ Qui la difficoltà del testo è tale che vari autori hanno pensato di aggiungere o togliere una negazione. In realtà, l’affermazione della relativa molteplicità del genere “limite” può essere spiegata rispetto alla precedente enfaticizzazione della molteplicità del Misto; quanto all’affermazione che invita a non confondere *Peras* con Uno, va intesa come riferita al genere, di cui si sta parlando, come risulta evidente dal contesto. Il discorso sarebbe del tutto diverso, se si parlasse del Principio.

Comunque resta chiaro che il limite di cui qui parliamo è, come dice Protarco, quello che è negli enti (τὸ πέρασ ἐν τοῖς οὐσι, 26 C 6), che cioè agisce come “causa formale”.

Il misto

Ma la difficoltà maggiore riguarda il misto, di cui, come abbiamo cominciato a vedere, Socrate parla molto; eppure Protarco dichiara che questo terzo genere non gli è chiaro (26 C 7). La cosa è giustificata con la molteplicità delle realtà presenti nel terzo genere, che è superiore a quella dell'illimitato, che pure offriva molte specie, che però, poste sotto il segno del più e del meno, erano apparse una unità. Evidentemente non è possibile trovare qualcosa di simile, un “segno distintivo”, un *semeion* come per gli altri “generi” anche per il misto. Infatti Socrate si limita a una sola famosa e straordinaria affermazione:

Ma afferma pure che io considero il terzo genere, ponendolo come unità complessiva derivata da questi altri due, come una generazione verso l'essere dipendente dalle misure (μέτρων) che si producono come conseguenza del limite (τοῦ πέρατος) (26 D 7-9).

Siamo vicini alla tautologia: il misto nasce dai due altri elementi ed è una generazione.

Eppure Platone ci sta dicendo molte cose. In primo luogo che il limite è l'agente che comporta l'imposizione di misure. Questo della realtà misurata è un elemento che abbiamo già intravisto ma che ora diventa il fattore determinante del misto stesso.

In secondo luogo, forse cominciamo a capire la difficoltà di definire il misto, che ha due facce:

1. data questa formulazione, il misto corrisponde a quasi tutta la realtà; e dico “quasi” perché resta da chiarire la natura dei due “agenti/patenti” e perché, se si concede che la struttura ontologica di Platone ha un andamento verticale, se c'è qualcosa al di sopra della nostra realtà, ad esempio qualcosa *epetheina tes ousias*, per quella potrebbero valere regole diverse³¹;

³¹ Non uso questa famosa espressione a caso. Credo infatti che con l'espressione *genesis eis ousian* Platone possa aver voluto indicare anche le Idee e le realtà superiori. Se infatti questa espressione volesse semplicemente indicare le realtà divenienti, non si capirebbe proprio la difficoltà che Socrate denuncia e che lo porta a formulare solo questa criptica espressione (per una trattazione più approfondita della questione, cfr. *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*, pp. 158-161, 459-463).

2. inoltre, Platone non può spingersi troppo avanti nel chiarire questa natura estesissima del misto, perché sta trattando anche *peras* e *apeiron* come due “generi” che, come abbiamo cominciato a vedere, hanno al loro interno anche dei misti. Se dicesse in modo chiaro qualcosa del tipo: il misto è l’intero, non solo creerebbe confusioni sulla sua ontologia (almeno per quanto riguarda i principi), ma il dialogo stesso rischierebbe di implodere per la compresenza di affermazioni troppo contrastanti.

Per evitare di essere equivocato, chiarisco fino in fondo il mio pensiero: tutta la realtà è misto, con eccezione di alcuni principi che sono del tutto puri. E tuttavia alcuni misti hanno una funzione ordinatrice, e quindi possono essere presi come realtà appartenenti al genere del limite, mentre altri hanno una tale prevalenza dell’illimitato da poter essere qualificati come appartenenti al genere dell’illimitato. Per questo Platone deve stare ben attento a non indurre, con i suoi giochi, in errore il lettore: altro è porre problemi, altro spingere su una strada sbagliata. È un rischio stabile per la scrittura platonica: infatti incontreremo un problema analogo nella seconda trattazione, come questione del rapporto tra Essere e Bene.

Comunque, questo consente di attribuire la vita fatta di piacere e pensiero al genere misto con una frase molto significativa:

Credo che la considereremo parte del terzo genere. Infatti, quel genere non è prodotto solo dagli altri due, ma da tutti gli illimitati contenuti dal limite; perciò, giustamente, questo vincente modello di vita sarà parte di quello (27 D 7-10).

Dunque il misto può essere provocato:

1. dagli altri due, cioè dall’azione del *peras* sull’*apeiron*; ciò qualifica facilmente, a mio avviso, le cose reali;
2. da tutti gli illimitati moderati dal limite, cioè da altri misti; ciò qualifica facilmente ma non esclusivamente, a mio avviso, le realtà complicate di cui sopra. In effetti alla fine del dialogo nella vita buona vengono accettate solo realtà miste, cioè realtà che sono limitate.

La causa

Comunque, questo processo è determinato da una causa esterna, cosa che Socrate aveva già in qualche modo anticipato:

Infatti, mio bel Filebo, la Dea stessa, avendo colto la tracotanza e l’universale malvagità di tutti gli enti (πάντων), nei quali non si trova alcun limite (πέρας), sia per i piaceri sia per le soddisfazioni, pose legge e ordine, che hanno limite (νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχον). E tu dici che essa tormenta, mentre io dico, al contrario, che salva (26 B 7 - C 1).

Dunque, prese per sé le cose non hanno limite e solo l'intervento divino, che impone realtà limitanti, dà ordine e salva la realtà. Così Platone ci fa intravedere sia una duplice causalità, quella efficiente della Dea e quella formale di realtà ordinatrici, sia un nesso tra dimensione ontologica e dimensione assiologica.

Certo qui si parla dei piaceri, ma la struttura della frase sembra voler aumentare la portata del discorso, cosa che risulta esplicitata nel momento in cui si passa al quarto genere, quello della causa. Si tratta di un passaggio importante, in quanto rivela che il processo sopra descritto non ha ancora una causa. Quello che dunque abbiamo visto è un processo ontogonico necessario ma non sufficiente, cosa che Platone, confermando i numerosi passi in cui distingue i primi tre elementi dal quarto, esplicita proprio nel momento in cui introduce il tema della causa, affermando

che i tre generi ci hanno fornito il quadro di riferimento delle cose che nascono e di quelle da cui tutto deriva (27 A 11-12).

Si noti: nel processo ontogonico noi troviamo sia i principi (ciò da cui) sia tutta la realtà che ha una origine. A questo occorre aggiungere una causa "efficiente". Proprio per chiarire questo si stabilisce una identità tra ciò che produce e la causa, così come tra ciò che è generato e ciò che è prodotto, con una sequenza fortemente schematica:

- Guarda, infatti, se non ti sembra necessario che tutte le cose generate lo siano per una certa causa (26 E 2-4).

- Non è vero che la natura di ciò che produce (ἡ τοῦ ποιούντος φύσις) non differisce affatto dalla causa (τῆς αἰτίας), se non per il nome? Che il produttore e la causa (τὸ δὲ ποιῶν καὶ τὸ αἰτιον) possono a buon diritto essere considerati una cosa sola (ἓν)? (26 E 6-8).

- Anche ciò che è prodotto e ciò che è generato (τό γε ποιούμενον αὖ καὶ τὸ γυγνόμενον), come nel caso precedente, non li troveremo differenti in nulla tranne che nel nome (27 A 1-2).

- Allora, ciò che produce (μὲν τὸ ποιῶν) precede sempre per natura (ἀεὶ κατὰ φύσιν), mentre ciò che è prodotto (τὸ δὲ ποιούμενον) viene dopo quello, in quanto è generato (27 A 5-6).

Così Platone ci ha detto che la causa che produce è necessaria, ma soprattutto deve essere anteriore non solo per la dimensione temporale, ma per natura, ontologicamente. Quindi, se il misto è una *genesis eis ousian*, cioè che provoca il misto deve essere "anteriore e superiore" al misto stesso.

Chiarito questo dato, apparentemente poco pertinente, si stabilisce con

forza la distinzione tra i primi tre e il quarto:

Ora, sono differenti e non identici la causa e ciò che serve alla causa per la generazione (27 A 8-9).

Questa differenza, tra cause e concause, così importante, spiega l'insistenza con cui Platone ribadisce ancora una volta lo stacco dalle altre tre:

Ciò che è artefice (δημιουργοῦν) di tutte queste cose, la causa, lo diciamo quarto genere in quanto abbiamo dimostrato in modo adeguato (ικανῶς) che è differente da quelli (27 B 1-2).

Sorvoliamo sulla malizia di quel *demiourgoun*. Socrate continua ribadendo ancora una volta che i quattro termini sono stati distinti (διωρισμένων τῶν τεττάρων, 27 B 4) e li enumera, uno a uno – per ricordarli! (μνήμης ἔνεκα, 27 B 5) – con una formula numerica: primo l'illimitato, secondo il limite, terzo la realtà mista e generata (τρίτον μεικτὴν καὶ γεγεννημένην οὐσίαν, 27 B 8-9), quarto la causa della mescolanza e della generazione (τῆς μείξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως, 27 B 9).

Quindi, se esistono illimitati e limitanti che sono anche misti, essi rientrano nella categoria delle realtà generate, mentre se esistono realtà che possono essere prese per sé, come principi non misti, possiamo pensare che siano non generate.

La causa divina del cosmo

A questo punto l'indicazione della causa viene resa più forte da una trattazione cosmologica che serve a identificare il genere del pensiero senza commettere empietà. Infatti il discorso riguarda il rapporto tra l'intelligenza divina e l'intera realtà:

Dobbiamo dire, Protarco, che l'insieme di tutte le realtà (τὰ σύμπαντα), e questo che chiamiamo intero (ὅλον), lo regge la forza dell'irrazionale, del caso e del fortuito, oppure, al contrario, come hanno detto i nostri predecessori, che lo governano una intelligenza ed un mirabile pensiero ordinatore (νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστήν συντάπτουσιν)? (28 D 5-9).

La risposta di Protarco è netta:

Non è affatto la stessa cosa, meraviglioso Socrate. Infatti, l'alternativa che tu hai posta ora non mi pare affatto rispettosa degli dèi (ἄσιον). Dire invece che l'intelligenza ordina (διακοσμεῖν) tutte le cose è degno dello spettacolo che offrono il cosmo, il sole, la luna, le stelle e la rivoluzione celeste; io non potrei mai dire né pensare altro su questi temi (28 E 1-6).

Anche se inizialmente la cosa è posta in una chiave eminentemente religiosa, poi si conclude con un riferimento a un'azione ordinatrice che spiega lo spettacolo dell'ordine cosmico. I due interlocutori decidono di comune accordo di sostenere questa tesi, correndo il rischio di essere biasimati da un qualche uomo terribilmente intelligente (ἀνὴρ δεινός, 29 A 3) che potrebbe affermare che le cose non stanno così, ma sono prive di ordine (ἀτάκτως ἔχειν, 29 A 4). Come si vede, questo demiurgo opera esattamente come nel passo sopra citato la Dea nei riguardi del piacere.

Stabilito questo, con un lungo parallelo tra la natura del cosmo e quella del nostro corpo, che dipende in tutte le sue componenti dalla materia cosmica, passando infine all'anima, che deve obbedire allo stesso tipo di relazione, si conclude con una spiegazione che fa risalire tutto questo all'azione di una causa intelligente, dotata di una natura diversa e separata:

Infatti, probabilmente noi non crediamo, Protarco, che, visti quei quattro generi, limite, illimitato, misto, e il genere della causa che è presente come quarto in tutte le cose, quest'ultimo, che fornisce un'anima ai nostri corpi e produce l'esercizio fisico e la medicina per il corpo ammalato, e in altri casi rimedia con altri strumenti, che è chiamato sapienza totale e multiforme (πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν), pur essendoci questi medesimi elementi in tutto il cielo (ἐν ὅλῳ τε οὐρανῷ), in grande quantità e, quel che più conta, belli e non mescolati (καλῶν καὶ εἰλικρινῶν), proprio in questi non sia riuscito ad attuare la natura delle realtà più belle e di maggior valore (30 A 9 - B 7).

Ciò porta a un'affermazione che costituisce una sorta di manifesto sintetico di quello che Platone pensa del cosmo:

Sarà quindi meglio affermare, come più volte abbiamo detto (ἃ πολλάκις εἰρηκάμεν), che nell'universo (ἐν τῷ παντί) c'è molto illimitato e sufficiente (ἰκανόν) limite, e, al di sopra di essi, una causa non da poco, la quale, ordinando e regolando (κοσμοῦσά τε καὶ συντάπτουσα) gli anni, le stagioni e i mesi, può, a buon diritto, essere chiamata sapienza e intelligenza (σοφία καὶ νοῦς) (30 C 3-7).

Quindi, se per un verso è il limite che ordina, ad esempio rendendo commensurabili i contrari, per un altro verso è la causa divina, causa superiore, che utilizza il limite come concausa.

Comunque il risultato di questa "digressione" è che

l'intelligenza appartiene al genere (γένους) di quella che abbiamo chiamata causa di tutte le cose (30 D 10 - E 1);

poi però si chiarisce meglio, per entrambi i termini, in modo da evitare una

ulteriore possibile confusione:

L'intelligenza è affine, quasi dello stesso genere (συγγενής καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους), alla causa, mentre il piacere è illimitato in se stesso (ἄπειρός τε αὐτῆ) e appartiene al genere che non ha e non avrà mai, in sé e da sé (ἐν αὐτῷ ἄφ' ἑαυτοῦ), né principio, né mezzo, né fine (31 A 7-10).

Si noti questa insistenza sul "sé". Non è un caso, ma fa perfettamente gioco con quello che qui stiamo vedendo: il piacere appartiene a quel genere che da sé non esprime altro che disordine e infinitezza e che può essere regolato solo per un'azione in qualche modo estrinseca: nel suo caso il livello di ordine e di limite è quello appena sufficiente a darle identità, perché nel piacere "misto" l'infinito prevale sempre.

Comunque la trattazione è stata tanto importante che Platone sente il bisogno di esplicitare la ragione per cui è stata fatta:

Non credere, Protarco, che abbiamo fatto questo discorso a vuoto, mentre è un aiuto per coloro che in passato hanno sostenuto che l'intelligenza governa sempre l'universo (30 D 6-8).

Qualche altro dato secondario può essere aggiunto prima di passare alla parte finale del dialogo. Quando si comincia l'analisi dei piaceri si ricordano i tre generi e del misto si dice che in esso erano state poste salute e "credo anche l'armonia" (οἶμαι δὲ καὶ ἁρμονίαν, 31 C 11) (che invece non c'era, almeno in forma esplicita se non in quel riferimento alla *koinonia* in 25 E). Ma così sappiamo che avrebbe dovuto esserci e non ci stupiremo quando questo tema risuonerà nella figura del proporzionato e misurato nella parte finale del dialogo.

Poi dobbiamo citare una frase che racchiude vari termini oggetto della nostra analisi:

In una parola, guarda se ti sembra misurato il ragionamento (μέτριος ὁ λόγος) che afferma che, quando una specie animata, la quale è generata secondo natura a partire dall'illimitato e dal limite (τὸ ἐκ τῆς ἀπείρου καὶ πέραςτος κατὰ φύσιν), come dicevo prima, si corrompe, la corruzione è dolore, mentre il ripristino della propria essenza, questo ritorno alla normalità è, per tutti, piacere (32 A 8 - B 4).

Non si tratta di riferimenti superflui, perché la prima presentazione del dolore e del piacere viene fatta nei termini di perdita di armonia (τῆς ἁρμονίας, 31 D 4) che determina dissoluzione della natura e generazione del dolore, mentre con l'armonia si ripristina la natura e si genera il piacere. Su questa linea Platone continuerà, magari parlando di processi contro natura (παρὰ φύσιν, 32 A 2; A 6) o secondo natura (κατὰ φύσιν, 32 A 3, A 8).

Conclusioni sulla prima parte

Sia la logica della filosofia platonica, sia espliciti passi che abbiamo visto ci portano a dire che Platone con i primi due elementi, *peras* e *apeiron*, ci ha parlato sia di generi molto diversificati al loro interno, sia di principi che sono alla base del genere stesso.

Sono generi nel senso che il primo contiene tutti gli elementi limitanti e il secondo l'insieme delle realtà che comportano indeterminazione e richiedono limite; alcuni di questi sono certamente misti, ma tutti non è possibile per l'impossibilità del processo all'infinito. Infatti, se sono generi, quindi realtà ordinate e articolate, non possono a loro volta fare a meno di un principio che giustifichi la loro esistenza. Infatti abbiamo visto che all'inizio (16 C) Platone ci ha detto che ogni realtà ordinata ha, e deve avere, alla base un'unica Idea. E non c'è alcuna ragione testuale o logica per pensare che il genere "limite" e quello "infinito" facciano eccezione.

Possiamo allora dire che esiste un solo vero genere "universale", quello del misto: tutte le cose sono misti caratterizzati però da una *prevalenza* o del limite o dell'indeterminato. Questo punto è decisivo, perché altrimenti non si capisce l'esistenza di indeterminati che non lo sono in modo assoluto, ma relativo; invece così c'è l'evidente possibilità di graduare, in uno stesso ordine, realtà via via più determinate (si pensi ai piaceri), quindi miste, ma che restano intrinsecamente indeterminate e come tali possono essere correttamente qualificate come tali. Ed essendo tutto misto è ovvio che la realtà sia uni-molteplice anche negli elementi "semplici".

Quanto al limite, Platone ci ha dato una serie di segnali. Nella prima trattazione ha spesso contrapposto *uno* ad *apeiron*, ma nello stesso tempo ci ha tenuto a precisare che il *peras* non è sempre e necessariamente *uno*; inoltre ha spesso usato come sinonimi di *peras* anche *telos*, *poson*, *metrion*, così come ha caratterizzato *apeiron* con delle coppie di termini.

Quanto alla causa, è stata identificata e separata con tanta forza che possiamo individuare un processo ontogonico autonomo e tuttavia incapace, senza questo intervento "esterno", di operare. Ma è stato chiarito anche che ciò che causa e produce è anteriore temporalmente e ontologicamente rispetto al generato.

Infine Platone ci ha cominciato a parlare del Bene, dandocene però solo alcune caratteristiche formali. A questo punto sappiamo quali caratteristiche deve avere una cosa buona, ma non abbiamo avuto alcuna indicazione sulla "natura" del Bene stesso.

3.2. Il Bene e la misura

Alcune “anticipazioni”

Come abbiamo già visto, Platone mette in gioco elementi che caratterizzano la successiva trattazione, come misura, misurato e proporzionato³², ben prima di procedere per vedere quale, tra piacere e pensiero, è più affine al Bene.

Molto più importanti sono le affermazioni che sopraggiungono quando, dopo i piaceri misti, si esaminano quelli che non lo sono (50 E), cioè che, non essendo mescolati con i dolori, sono puri. Si tratta di un genere più o meno divino (51 E), tanto differente da quello dei piaceri “misti” che bisogna dire che siamo di fronte a due Idee (εἶδη δύο, 51 E 5) di piaceri. Si tratta di una distinzione fatta secondo misura (μετρίως, 52 C 1):

Attribuiamo col ragionamento ai piaceri intensi la mancanza di misura (ἀμετρίαν) e a quelli non intensi, al contrario, la giusta misura (ἐμμετρίαν). E quelli che accolgono il grande, l’intenso, che divengono tali “frequentemente” e “raramente”, consideriamoli membri di quel genere (γένους) dell’illimitato (τοῦ ἀπείρου), che circola, ora più ora meno, attraverso il corpo e l’anima, mentre quelli contrari mettiamoli nel genere delle realtà misurate (τῶν ἐμμέτρων) (52 C 3 - D 1).

Si noti il cambiamento di linguaggio e la ridondante presenza di riferimenti alla misura, nella contrapposizione tra realtà caratterizzate dall’intensità, che rientrano nel genere dell’illimitato, e quelle opposte, che però non sono più definite dal limite, ma dalla misura. Già qui è evidente che misurato e limitato sono sinonimi, tanto più che esplicitamente si definisce “genere delle realtà misurate” quello che nella trattazione precedente era il genere del “limite”.

A riprova che ci sono delle necessità che esulano dal tema qui trattato, Socrate aggiunge “di forza” anche la verità, che serve poi a introdurre un ulteriore elemento di distinzione:

Che cosa mai dobbiamo considerare più vicino alla verità? Ciò che è puro, non mescolato e adeguato (τὸ καθαρὸν τε καὶ εἰλικρινὲς καὶ τὸ ἰκανόν), oppure l’intenso, il molto e il grande? (52 D 6-8).

³² Per completezza ricordo anche un altro passo citato nella prima analisi, in cui si afferma che solo i grandi mutamenti ci provocano dolori e piaceri, mentre quelli *misurati* e piccoli (μέτρηται τε καὶ μικρὰ, 43 C 4) non ne producono affatto.

Qui la contrapposizione non è tanto tra misurato e smisurato, ma tra puro e impuro. Questo permette a Platone di chiarire, senza attuare una vera distinzione terminologica, la differenza tra misto e mescolato. Infatti puro è ciò che non ha al suo interno altro che si contrapponga o inquina. Così la purezza del bianco consiste non nell'essere tanto ma

nell'essere la realtà più integra (τὸ ἀκρατέστατον), al cui interno non c'è nessuna altra parte di nessun colore (53 A 6-7).

Questo colore non mescolato (εἰλικρινές, 53 A 8) è “più vero e anche più bello” (ἀληθέστατον... καὶ ἅμα δὴ κάλλιστον, 53 A 9 - B 1) di tutti gli altri anche se più abbondanti, quindi

è del tutto corretto dire che poco bianco puro è nello stesso tempo più bianco, più bello e più vero (λευκότερον ἅμα καὶ κάλλιον καὶ ἀληθέστερον) di tanto bianco mescolato (53 B 4-6).

Analogamente,

ogni piacere privo di dolore, per quanto piccolo e raro, è più piacevole, più vero e più bello (ἡδίων καὶ ἀληθεστέρα καὶ καλλίων) di uno grande e di uno frequente (53 B 10 - C 2).

All'opposto ciò che è mescolato è impuro. In questo senso mescolato ha una valenza negativa che non compete al concetto di misto, che indica solo una determinazione ontologica della realtà, dice cioè che è la determinazione di un indefinito, un disordine ordinato. Quindi una realtà “mista” come il piacere perfettamente “misurato” e vero può essere pura, cioè non mescolata. Questo vale sia per le realtà semplici sia per quelle complicate. Infatti lo stesso problema si ritrova anche nelle conoscenze, che possono essere considerate più o meno pure (57 A-B). Questo porta Platone a una conclusione di valore ontologico: bisogna testimoniare

che la stabilità, la purezza, la verità e ciò che chiamiamo “integrità” (τό τε βέβαιον καὶ τὸ καθαρὸν καὶ ἀληθές καὶ ὃ δὴ λέγομεν εἰλικρινές) noi le troviamo nell'ambito di quelle realtà che sono sempre identiche a se stesse e stabili, assolutamente senza mescolanza, o in quelle che sono loro più affini. Bisogna considerare tutte le altre secondarie ed inferiori (59 C 2-6).

Quindi abbiamo realtà pure e assolutamente non mescolate ad altri elementi che ne condizionino la natura e la funzionalità, realtà che sono affini a queste e realtà mescolate e impure. Ma le realtà stabili sono anche (spesso) quelle in cui il limite si esprime al massimo livello, cioè sono – se

così si può dire – più miste delle altre: è il caso delle Idee, che infatti sono un sistema fatto di altre Idee. In sintesi, a riprova della polivalenza della terminologia platonica, qui bisogna evitare di confondere questa “assenza di mescolanza” con “non misto”. Tutto, infatti, è misto dal punto di vista ontologico, sia i piaceri puri, privi di dolore, sia quelli mescolati al dolore.

*Il Bene e l'essere*³³

Platone, prima di iniziare ad avvicinarsi all'Idea del Bene, ci dà un'importante informazione sulla base di una duplice e intrecciata distinzione. La questione è presentata con la tecnica di successive affermazioni volutamente non chiare che provocano continue domande dell'interlocutore (cosa che dovrebbe richiamare l'attenzione del lettore):

SOCRATE - Ci sono due generi di cose, quelle che sono in sé e per sé e quelle che tendono sempre ad altro (τὸ μὲν αὐτὸ καθ' αὐτό, τὸ δ' αἰεὶ ἐφιέμενον ἄλλου).

PROTARCO - Come dici che sono questi due generi? E quali sono?

SOCRATE - L'uno è per sua natura sempre venerabilissimo, l'altro, invece, gli è inferiore.

PROTARCO - Parla in modo ancora più chiaro.

SOCRATE - Abbiamo presenti giovinetti belli e buoni e insieme i loro generosi amanti.

PROTARCO - Senza dubbio.

SOCRATE - Cerca, dunque, altre due realtà simili a queste due tra tutte le cose che diciamo essere.

PROTARCO - Lo devo chiedere ancora per la terza volta? Spiegami più chiaramente quello che stai dicendo, Socrate (53 D 3 - E 3).

In realtà, la distinzione non è difficile ma è resa tale dall'uso terminologico: esistono realtà in funzione di altre; le prime si generano in funzione di quelle che ne costituiscono il fine. Si può esprimere tutto questo come una contrapposizione tra due realtà:

Una è la generazione di tutte le cose (γένεσιν πάντων), l'altra l'essere (τὴν δὲ οὐσίαν) (54 A 5).

Quindi abbiamo un nesso tra due realtà (οὐσίαν καὶ γένεσιν, 54 A 6) tanto diverse che una, superiore e venerabile, esiste per sé, mentre l'altra è solo

³³ Per una più articolata trattazione del tema del Bene in Platone si veda il nostro *Sul Bene. Materiali per una lettura unitaria dei dialoghi e delle testimonianze indirette*, in G. REALE - S. SCOLNICOV (eds.), *New Images of Plato, Dialogues on the Idea of the Good*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2002, pp. 115-149.

in funzione di questa. Ciò vale non solo per i singoli processi, ma anche per la realtà nel suo complesso; Socrate infatti ritiene

che ciascuna generazione avviene in funzione di un determinato essere (οὐσίας) diverso da essa; che la generazione nel suo complesso (σύμπασαν δὲ γένεσιν) avviene in funzione dell'essere nel suo complesso (οὐσίας ... συμπάσης) (54 C 2-4).

Ma questo processo non ha solo una valenza finalistico-ontologica, ma anche una assiologica:

Ciò in funzione del quale sempre si genera quello che si genera (τό γε μὴν ... γιγνόμενον ... γίγνοιτο) in funzione di qualcos'altro si trova nella parte del bene; ciò che si genera (τό δὲ ... γιγνόμενον) in vista di qualcosa va posto, carissimo, in un'altra parte (54 C 9-11).

Pertanto, il fine del divenire ha una valenza insieme ontologica e assiologica, è insieme Essere e Bene.

Questo può suscitare un grave problema, perché sembra confinare il Bene nella dimensione dell'Essere e quindi entrare in conflitto con un passo famosissimo come quello di *Repubblica*, che pone il Bene al di sopra dell'Essere:

Pur non essendo il Bene Essere, ma superiore all'Essere per dignità e potenza (*Repubblica*, VI, 509 B 8-10: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος).

Sarebbe facile ipotizzare un (ennesimo?) mutamento di opinione da parte dell'Autore. Ma la cosa non può essere risolta così facilmente perché il contrasto è interno al dialogo stesso. Infatti vedremo tra poco che il principio primo, che è Bene, è anche causa ontologica e Platone ci ha appena detto che ciò che causa è ontologicamente anteriore a ciò che è causato. Pertanto, non dovrebbero esserci dubbi sul fatto che il Bene non è Essere, ma è superiore all'Essere.

In effetti, il testo che abbiamo letto non stabilisce affatto una perfetta identità. Occorre però anche accordarsi sul significato di "essere", che in Platone assume spesso sensi molto diversi. In questo caso abbiamo due determinazioni con cui confrontarci. La prima riguarda il rapporto tra ciò che è per sé e ciò che è per altro. Così si individua una realtà che ha il valore di causa finale dell'altra. In questo senso il Bene si trova giustamente appaiato con l'Essere, perché entrambi sono fine. E qui "essere" indica quella realtà stabile cui si riferisce o in cui termina la realtà che non è stabile. Anche in questo senso Essere e Bene possono essere presi insieme.

Però in questa chiave vanno considerate “essere” sia la nave (che non è stabile per sé) rispetto all’oggetto lavorato nel cantiere, sia un’Idea, che è stabile per definizione. Queste due realtà, pur tanto diverse tra di loro, si trovano *dalla parte del Bene* rispetto a ciò che dipende da loro: la nave è Bene rispetto al lavoro, l’Idea è Bene rispetto alle cose cui dà ordine ed esistenza. Ma nulla permette di dire che sono il Bene *tout court*, tanto che Platone, dovendo definire ciò che non è in questo “settore”, non lo mette in quello opposto, che sarebbe quello del male, ma più genericamente in un altro (εἰς ἄλλην, ᾧ ἄριστε, μοῖραν, 54 C 11). E questo vale – stante il testo platonico – sia per ciascuna generazione in funzione di un essere determinato sia per la generazione nel suo complesso in funzione dell’essere nel suo complesso.

In sintesi, ciò-che-è è bene, ma non c’è, e non può esserci, identità a tutti i livelli tra le varie forme dell’Essere e il Bene in sé.

Un passo d’omissione

Il tema del Bene diviene centrale, com’è ovvio, una volta finita l’analisi delle conoscenze. Ma prima Socrate riprende i termini del confronto e quindi ricorda le caratteristiche del Bene poste all’inizio: si era d’accordo sul fatto

che la natura del bene è superiore alle altre realtà per questa caratteristica... se un essere vivente lo avesse in sé, sempre, in modo completo, in tutto e per tutto (ἀεὶ... διὰ τέλους πάντως καὶ πάντη), non avrebbe bisogno di nient’altro e sarebbe perfettamente adeguato (τὸ δὲ ἰκανὸν τελεώτατον ἔχειν) (60 B 10 - C 4).

Ma nessuno dei due elementi presi per sé apparve sufficiente e adeguato (ἰκανὸν, 60 C 11), cioè nessuno è apparso

compiuto e degno di scelta da parte di tutti, e buono in assoluto (τό γε τέλειον καὶ πᾶσιν αἰρετὸν καὶ τὸ παντάπασιν ἀγαθὸν, 61 A 1-2).

Come si vede, qui si riprendono, sia pure in modo meno schematico, le tre caratteristiche che erano state attribuite al Bene (20 D), cioè compiutezza, adeguatezza e desiderabilità, con una forte sottolineatura della dimensione della scelta e del possesso. Comunque queste, se sono state sufficienti in negativo per escludere i due modelli unilaterali, non appaiono adeguate per decidere che cosa rende buona la vita fatta di “pensiero” e piacere.

Bisogna, dunque, cogliere il Bene, o chiaramente per sé o in qualche sua traccia (σαφῶς ἢ καὶ τινα τύπον αὐτοῦ), in modo da sapere, come abbiamo detto, a chi attribuire il secondo premio (61 A 4-5).

Ma anche in questo caso Platone pratica la tecnica dell'omissione: si rifiuta in modo evidente di dirci che cos'è il Bene. Infatti si limita a indicare una strada verso il Bene, come farebbe chi, cercando una determinata persona, si informasse sulla sua dimora. Già qui, e ancor più da quel che segue, si vede che siamo di fronte a una scelta: per informarsi sulla casa di un individuo bisogna sapere molte cose su di lui.

Tuttavia, anche se Platone non ci dice quello che pensa del Bene, fa molte e importanti allusioni. Si procede, con il gioco già sopra descritto, per vedere in una "buona" mescolanza (ἐν τῷ μειχθέντι καλῶς, 61 B 8) il Bene. Nel corso di questo processo il *nous* decide di bloccare l'accesso a molti piaceri

se si vuole vedere un'amalgama ben mescolata, che sia la più bella e la più stabile, nella quale cercare di comprendere che cosa sia per natura, nell'uomo e nel tutto (τῷ παντί), il Bene, e quale Idea (ἰδέαν) bisogna intuire (μαντευτέον) di attribuirgli (63 E 8 - 64 A 3).

Tre cose sono qui affermate. In primo luogo si ribadisce con forza che il problema che abbiamo è quello di avere una mescolanza ben fatta, quindi stabile e bella, un tema che era già emerso, sia pure di passaggio, nella prima trattazione a proposito della "giusta associazione" (ὀρθὴ κοινωνία, 25 E 7), ma che ora diviene quello centrale. In secondo luogo si ribadisce che l'orizzonte dell'indagine sull'Idea di Bene non è quello puramente antropico, ma riguarda il Tutto. Infine si riconosce che non si opererà con un procedimento razionale, ma con una sorta di mantica. Si procede poi aggiungendo "dogmaticamente" la verità:

Ma, senza dubbio, anche questo è necessario, altrimenti nulla potrebbe mai generarsi (γένοιτο)... Ciò a cui non mescoleremo verità, non potrà mai veramente generarsi, nel presente come nel passato (γίγνεται οὐδ' ἂν γενόμενον εἶη) (64 A 7 - B 3).

Socrate parla con un'enfasi che *sembra* eccessiva per un'affermazione così poco fondata. Eppure entrambi gli interlocutori con forza sostengono che il discorso è compiuto, come un cosmo incorporeo, capace di governare bene un corpo animato (64 B 7-8), anzi Socrate arriva a dire che ci si trova ormai nei vestiboli della casa del Bene. Si dovrebbe procedere a trovare in questa buona mescolanza il Bene stesso, ma, come abbiamo già visto nella precedente analisi, non solo non si fa questo, ma si sottolinea l'inutilità "a questo fine" del procedimento, in quanto è facile vedere la causa per cui *ogni*

mescolanza diventa valida:

Che ogni mescolanza, qualunque sia e comunque sia fatta, se non ha realizzato la misura e la proporzione (μέτρου καὶ συμμετρου), determina necessariamente la rovina dei suoi componenti, e ancor prima di se stessa. Infatti, non è neppure una vera mescolanza, ma risulta ogni volta un puro insieme non amalgamato (τις ἀκροατος συμπεφορημένη), che rovina le realtà che lo contengono in sé (64 D 9 - E 3).

Tale affermazione di Socrate incontra l'approvazione totale di Protarco, che la considera verissima (ἀληθέστατα, 64 E 4).

Si noti la pluralità di piani qui messi in gioco:

1. si ribadisce con forza che quanto si sta dicendo vale per qualsiasi tipo di mescolanza;

2. si pongono come centrali misura, una volta tanto espressa con *metron*, e proporzione, senza le quali non si dà mescolanza;

3. su questa base si può distinguere tra una vera mescolanza e un puro insieme; misura e proporzione sono la risposta al problema posto più volte, la radice dell'ordine che la divinità vuole imporre alle cose per evitarne la rovina;

4. la rovina riguarda l'aggregato, le sue componenti e la realtà in cui si colloca, a conferma della natura uni-molteplice del reale nella visione platonica.

In sintesi abbiamo delle realtà miste che possono essere o pure o ben mescolate o tanto mal mescolate da essere condannate (e ovviamente si danno certamente forme intermedie qui non indagate).

Questo ci consente un ulteriore guadagno. Abbiamo visto che Platone sottolinea più volte che il modello è trinario. Senza chiamare in causa la metretica, possiamo già qui capire il perché. Se la questione decisiva per ogni aggregato, semplice o complicato che sia, è quella della misura, questa si stabilisce sempre rispetto a due estremi, l'eccesso e il difetto. Come il numero determinato è *metaxu* tra uno e infinito, così la giusta misura è intermedia tra il troppo e il poco.

Non siamo ancora di fronte al Bene, ma non siamo nemmeno molto lontani, siamo davvero nel vestibolo, come Platone chiarisce con tre affermazioni in sequenza:

Ora la potenza del Bene (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις) si è rifugiata nella natura del Bello (εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν); infatti, la misura³⁴ e la proporzione (μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία) vengono a realizzare, dovunque, bellezza e virtù (κάλλος... καὶ ἀρετή) (64 E 5-7).

³⁴ Si noti che Platone qui comincia a usare, per indicare misura, non il termine *metron*, ma *metriotes*, che è certamente meno pregnante.

La differenza è tra natura e potenza: quelle che sono le caratteristiche del bello esprimono la potenza del Bene³⁵. La misura e la proporzione, che costituiscono la bellezza e che caratterizzano la virtù³⁶, hanno la loro origine nel Bene, ne manifestano la potenza realizzando bellezza e virtù. Dovremmo quindi dire che c'è una misura che agisce e un misurato che manifesta, se volessimo usare quel linguaggio preciso che Platone sembra proprio voler evitare. Si ribadisce poi un inserimento già proposto:

E abbiamo detto che anche la verità è amalgamata con esse nella mescolanza (64 E 9-10).

Questo consente di parlare di tre Idee:

Dunque, se non possiamo cogliere il Bene in una sola Idea (μᾶ... ἰδέα), dopo averlo colto con tre, ossia bellezza, proporzione e verità (κάλλει καὶ συμμετρία καὶ ἀληθεία), diciamo che attribuiamo giustamente a questo, preso come un uno (οἷον ἓν), la causa delle realtà che sono nella mescolanza, e che la bontà della mescolanza deriva da questo, in quanto esso è Bene (ὡς ἀγαθὸν ὄν) (65 A 1-5).

³⁵ Com'è noto, la bellezza non coincide con il Bene, ma lo esprime in modo del tutto peculiare. Infatti il Bello ha "il privilegio di essere visibile con gli occhi anche in dimensione fisica" (G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, CUSL, Milano 1984, più volte riveduta e corretta con aggiunta di nuovi indici, Vita e Pensiero, Milano 1997²⁰, p. 491), per cui possiamo considerarlo il trasparire dell'invisibile nel visibile. Anche se certamente il Bello non coincide col Bene, "è in sommo grado affine ad esso e ne differisce solamente nel modo in cui si manifesta" (REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, p. 489). "La fuga del Bene nel bello significa, perciò, qualcosa di più della sua ineffabilità. In questa fuga il Bene si nasconde proprio per manifestarsi. La sua capacità di essere qualcosa di più di un essere superiore si manifesta appunto nel fatto che esso divenga operante nell'ente stesso *come sua propria natura*. Questa è infatti la natura del bello: essere presente in ogni ente bello, non come una qualità aggiuntiva accanto ad altre stabili, bensì come un atteggiarsi del tutto, nelle sue parti, *verso se stesso*: bel rapporto di misure visibili, bel comportamento e bell'atteggiamento dell'agire ed essere umano: in entrambi i casi, un accordo dell'ente con se stesso, un compimento, un'autosufficienza. In realtà questi caratteri designano contemporaneamente il concetto preliminare di 'Bene'" (H.G. GADAMER, *Platos dialektische Etik und andere Studien zur platonische Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1931, nuova ed. 1968; trad. it. di G. Moretto, *Etica dialettica di Platone*, in *Studi platonici*, Marietti, Casale Monferrato 1983-1984, I, p. 175). Tuttavia, questo primato del Bene non può trasformarsi in una identità proprio perché il Bello non modifica la struttura ontologica del reale. Platone ce ne dà una prova forte ed esplicita nell'elenco finale dei beni.

³⁶ Altro inserimento "dogmatico": ma, d'altra parte, come poteva Platone far mancare un riferimento alla virtù in un'opera centrale per la "presentazione" della sua etica?

Allora si prendono le tre Idee che abbiamo trovato riflettendo sulla natura buona di qualsiasi mescolanza. Queste, come abbiamo visto per il bello, esprimono la potenza del Bene; se le unifichiamo come se fossero un'unità, se le riconduciamo a uno, abbiamo la causa di tutto. È infatti causa ontologica, come viene esplicitamente detto a proposito delle realtà che costituiscono la mescolanza (qualunque mescolanza), causa assiologica, come viene esplicitamente detto, in quanto questo principio è il Bene, e causa gnoseologica, visto che ripetutamente Platone ci ha costretto a dire che in questa mescolanza, qualunque sia, deve essere collocata anche la verità. Ma almeno, a fronte di un'unica causa, capiamo molto meglio perché Platone si è sentito autorizzato a dire che nulla si genera o vive se non c'è la presenza del Vero.

Se questo non è un Principio primo e non corrisponde all'Uno-Bene, a me pare difficile capire di che cosa si sta parlando. Tuttavia Platone non ci ha detto che cos'è, ma solo che è la potenza che è al fondo delle tre Idee che rendono buona una qualsiasi mescolanza: è qualcosa che è alla base della bellezza, che si manifesta nel misurato e proporzionato e nel vero.

La misura in sé *sembra* scomparsa. In questo decisivo giudizio per decidere quale dei due, piacere e pensiero, è più affine al Bene, visto che il Bene in quanto tale non è stato indicato, ci si risolve a lavorare sulle tre Idee che lo manifestano e insieme lo nascondono, cioè bellezza, verità e misurato al massimo grado (κάλλους καὶ ἀληθείας καὶ μετριότητος, 65 B 8). Un'espressione, quest'ultima, che suscita una riflessione. È abbastanza evidente che qui Platone usa *metriotes* come sinonimo di *simmetria*, quindi indica il proporzionato, cioè una manifestazione, come certamente è anche la bellezza. Comunque questo misurato (τὴν μετριότητα, 65 D 4) viene esaminato per secondo con un esito scontato:

Credo, infatti, che non si può trovare nessuna realtà che abbia per natura meno misura (πεφυσκός ἀμετρώτερον) del piacere e del godimento e nessuna più misurata (ἐμμετρώτερον) dell'intelligenza e della scienza (65 D 8-10).

Quindi il piacere mescolato al dolore (certamente è questo che viene qui esaminato), che appartiene all'illimitato, è quello del tutto sprovvisto di misura, mentre la scienza è segnata dalla misura. Nella prima parte avremmo detto che era segnata dal limite: questi termini appaiono sempre più quasi sinonimi o comunque intercambiabili.

Fatta l'analisi anche per la bellezza, segue un enfatico proclama, che accomuna in una formulazione simile i primi due elementi, che quindi devono essere valutati come profondamente collegati:

Pertanto, proclamerai ovunque, Protarco, mandandolo a dire tramite messaggeri e dichiarandolo tu stesso ai presenti, che il piacere non è il primo bene e neppure il

secondo, ma che il primo è in qualche modo nei pressi della misura e del misurato e conveniente (πη περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτρον καὶ καίριον) e di tutto ciò che, essendo tale, deve essere pensato di natura eterna (66 A 4-8).

Si noti che nemmeno in questo caso, nel primo termine dell'elenco dei beni, si ha la misura in sé. Tuttavia siamo nei pressi della misura, che è distinta dal misurato e ancor più dal proporzionato che è al secondo livello:

Il secondo è nei pressi di ciò che è proporzionato e bello, di ciò che è compiuto e adeguato (περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον καὶ ἰκανόν), e di tutto ciò che appartiene alla stessa famiglia (66 B 1-3).

Il secondo elemento è chiaro, perché abbiamo già visto che sono realtà dipendenti. Soprattutto qui ritroviamo quelle caratteristiche di compiutezza e adeguatezza che erano state considerate fin dall'inizio come elementi formali che caratterizzano il Bene e che ne costituiscono una manifestazione, ma appunto secondaria. Potremmo dire, con un po' di coraggio, che al primo posto troviamo i dati che manifestano ancora la potenza del Bene, cioè che sono ordinatori, mentre nel secondo quelli che manifestano la sua natura, come nel caso del Bello.

Ma la cosa più rilevante è che al primo livello troviamo qualcosa che *rimanda* alla misura. Ora, stante questo testo, la misura non è uno dei beni che si offrono all'essere umano, nemmeno in quella sfera superiore che qui è in esame. Allora o la misura non è affatto un bene, o è talmente inferiore da risultare nei posti successivi al quinto, ma ciò è del tutto assurdo. Rimane solo da ipotizzare che è quel *Bene* superiore che non può essere nell'*elenco dei beni*, in quanto è quell'uno che ne è la fonte prima: causa ontologica, gnoseologica e, appunto, assiologica.

Manca solo una cosa, una "piccola cosa", ricorda Protarco. E infatti manca la determinazione del Bene che è a monte dei beni. Ma di nuovo Platone, che ci ha guidato nel vestibolo della casa del Bene, esprime la sua decisione con un mezzo drammaturgico estremo: l'interruzione improvvisa della narrazione. Nel linguaggio teatrale contemporaneo corrisponde a quella estrema provocazione dello spettatore che consiste nel calare il sipario con la scena ancora non conclusa.

Pensare che un grande autore come Platone abbia usato uno strumento estremo come questo per non dirci qualcosa delle tante realmente piccole cose che ha dovuto saltare nell'esposizione precedente è un errore ermeneutico e un insulto alla sua intelligenza. Il fatto è che qui Platone ha detto il massimo che si sentiva di poter scrivere sulla sua dottrina dei principi e quindi i suoi giochi divengono complicatissimi ed estremi. Egli segnala in modo drammatico che queste piccole cose (σμικρὸν ἔτι τὸ λοιπόν, 67 B

11), a differenza di quelle altre piccole cose (μικρὰ ἄλλα, 20 C 8) che erano le secondarie determinazioni formali del Bene, lui non le scriverà mai.

3.3. Le due trattazioni a confronto

Dobbiamo ora mettere a confronto le due trattazioni metafisiche di questo dialogo.

La prima parte ci ha detto che il reale è sempre un misto uni-molteplice a causa dell'azione di un limite su un illimitato, operata in forza di una causa efficiente esterna, che utilizza l'altra come concausa. Questo è vero per le realtà semplici come per quelle più complicate, per un vivente come per il cosmo e le stagioni. La seconda ci ha detto qual è il criterio che fa di queste realtà mescolate delle vere realtà: la giusta misura e la proporzione delle parti. Infatti questa è la chiave anche della vita buona fatta di piaceri e conoscenze. Il che conferma i vari accenni alla misura che già trapelano nella parte iniziale del dialogo.

La prima parte ha spesso presentato l'opposto all'infinito nelle vesti dell'uno, la seconda ci ha invitato a trovare in un solo principio la causa ontologica, gnoseologica e assiologica di tutto.

Inoltre, la stessa logica del ragionamento platonico ci porta necessariamente a individuare, al culmine dei generi limite e illimitato, dei principi. Ma questo vuol dire che il Principio primo non può essere l'Uno, ma una polarità originaria oltre la quale non si può procedere.

Il Bene come Misura finisce con lo svolgere nella seconda parte del dialogo quella funzione insieme ontologica e assiologica che nella prima parte ha svolto il *Peras*: principio d'ordine, caratterizzato dalla misura, senza il quale il misto non si darebbe; definendo l'illimitato, dona alla realtà tutto ciò che ha di bello, dalla salute dei corpi alle molte cose belle che esistono nell'anima: conoscenze, virtù e via dicendo. Per questo la Dea può intervenire come causa efficiente (26 B 7 - C 1) in quanto vede che le cose indeterminate sono cattive, che l'ordine è buono e che si può realizzarlo per l'azione del limite. In questo, quindi, risiede il vero Bene.

In sintesi, l'azione ontologica di *Peras* ha una valenza anche assiologica; il Bene-Misura, oltre che principio di ordine, è anche causa ontologica. Dunque, il processo esaminato nella prima parte, l'azione del *nous* attraverso il limite che impone ordine e misura, si spiega perché il *peras* è la misura stessa; su questa base operano le varie realtà limitanti che rendono ordinata una realtà altrimenti condannata al disordine, che è infinito.

Infine, la misura agisce come causa formale³⁷, come il Limite. Infatti, è

³⁷ Dunque, potremmo dire che qui Platone svolge *implicitamente* una trattazione delle cause, sia distinguendo tra cause e concause, sia riconoscendo nel Principio come *Peras* la

causa sia della purezza dei piaceri puri, che sono tali in quanto misurati (52 C-D), sia della vita fatta di piacere e “pensiero”.

Inoltre nella prima parte l'Autore esplicita che le cause devono essere prima della realtà prodotta non solo sul piano temporale, ma anche su quello ontologico, se così si può dire. La seconda ci ha detto che il Principio primo è causa ontologica, quindi precede l'Essere.

Entrambe affermano, su due piani diversi, che il Bene è fine ultimo e pieno. Infatti, Platone sottolinea varie volte³⁸ e con la massima enfasi, soprattutto nella prima parte del dialogo, la caratteristica di desiderabilità propria del Bene. Questa condizione esprime un cospicuo significato teoretico: il Bene è il fine del reale, come Platone esplicita sulla base della fondamentale distinzione categoriale tra le cose che sono in sé e quelle che sono per altro.

Ancora, se nella prima parte abbiamo una quasi inesplicabile elaborazione teoretica, la seconda chiarisce come la trattazione dei principi serva per la nostra vita: l'individuazione “vera” della vita buona non viene condotta su base empirica, per le scelte che gli esseri umani correttamente fanno, come all'inizio del dialogo, ma sulla base delle caratteristiche del Bene, che però non vengono esplicitate se non negli effetti e in quelle realtà superiori (i primi due posti) e inferiori (quarto e quinto posto) che lo manifestano. Il tutto sotto l'occhio vigile del pensiero, posto “manticamente” in mezzo a separare e unire le due sfere.

L'ultima conferma la troviamo sul piano del metodo e dello strumento, che è lo stesso: la dialettica è lo strumento che si applica alla realtà unimolteplice e che ci porta sia ai quattro generi, sia ai vestiboli del Bene, in quanto è lo strumento delle conoscenze stabili e supreme.

In sintesi

Vediamo dunque che Platone ci ha detto molte e importanti cose. In particolare il Bene si è così chiarito come Principio primo e Causa finale, che si manifesta nell'ordine bello del mondo come in quello della vita umana e nella virtù.

causa formale e come Bene quella finale; nel Demiurgo si vede poi la causa efficiente e nell'Ilimitato la causa materiale; per questo tema, che consente di affermare che la trattazione metodicamente svolta da Aristotele sulle quattro cause era già contenuta nella trattazione accademica, cfr. quanto diciamo in *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*, pp. 495-498 e n. 71.

³⁸ 21 D 3, 21 E 4, 22 A 5, 22 B 5, 22 B 7; cfr. 61 A 1.

Inoltre, anche se non si tematizza il gioco delle cause, questo dialogo esplicita due dati:

1. un fortissimo legame tra causa formale e causa finale, mentre tiene staccata la causa efficiente;

2. un'identità di origine tra ontologia, assiologia, gnoseologia.

Infine, Platone ci ha detto che il Bene è, in qualche modo, conoscibile. Il fatto che la ricerca debba individuare la disposizione dell'anima capace di assicurare agli uomini una vita felice (11 D) implica che esista un termine unico di riferimento rispetto al quale questa individuazione è possibile; ancora più chiaramente, quando il confronto si sposta sulla questione del secondo premio, questo dipende dalla possibilità di individuare una maggiore o minore affinità rispetto al Bene (22 C-E): se non fosse uno e se non fosse conoscibile, tale operazione risulterebbe impossibile. E ancor meno sarebbe possibile avvicinarsi alla sua casa ed entrare nel vestibolo... Infatti, nella parte finale, per assegnare il secondo posto, si afferma che occorre avere la nozione precisa del Bene o almeno una qualche traccia (61 A); il *Nous* procederà per conoscere che cos'è il Bene sia nell'uomo sia nel tutto, e quale Idea gli debba essere attribuita (64 A). Nello stesso tempo, però, con altrettanta evidenza, l'Autore manifesta la *volontà* di non fornire al lettore, in questa sede, tale definizione. Tuttavia ci fornisce non una ma ben tre tracce!

In conclusione, partiti per scoprire se pensiero o piacere sono alla base della mescolanza buona, scopriamo che la causa vera di tale bontà è da una parte il *nous*, dall'altra un principio metafisico, la cui formulazione meno scorretta si ha nei termini di Misura, che si manifesta in alcuni elementi primari, come la verità e la bellezza, che ha una sua realizzazione umana nella virtù, che, per quanto concerne la vita buona, è certamente più presente nella conoscenza che nei piaceri.

Il *Filebo*, dunque, costituisce una vera struttura di soccorso³⁹ della trattazione etica dei dialoghi precedenti. Come tale, infatti, opera un trascendimento ontologico e metodologico che Socrate afferma subito, di colpo e in modo brusco, all'inizio del dialogo. Non si tratta di completare le trattazioni precedenti, ma di giustificarle risalendo agli assunti fondativi.

Crediamo che a questo punto risulti chiaro che i diversi livelli che si svolgono in questo dialogo tempestoso non sono giustapposti o meccanicamente connessi, ma costituiscono collegamenti utili e, in alcuni casi, necessari, non un affastellamento disordinato di trattazioni diverse, ma una continua, intensa interazione di temi che scaturiscono dal problema etico.

³⁹ Su questo fondamentale concetto, messo a tema da Szlezák, cfr. quanto diciamo in *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*, pp. 336-337.

“Non abbiamo, dunque, un dialogo dalla natura bicefala, né tricefala, ma unitaria, come quel tutto che è, per Platone, strutturalmente formato di parti: nel cosmo come nel dialogo, lo sforzo è sempre quello di dare la mappa, il numero dei passaggi che lo costituiscono. Questo, nel suo modo volutamente incompleto, ha fatto Platone”⁴⁰.

4. *Finalino dossografico con due riferimenti*

Vorremmo a questo punto chiamare in causa Aristotele su due questioni che ci appaiono centrali per confermare quanto abbiamo visto “giocando” con Platone. La cosa su cui riflettere è che abbiamo trovato nella prima parte una ricca esposizione di una teoria dei Principi nei termini di *peras-apeiron* che producono sempre un misto, teoria che viene confermata e illuminata dalla seconda, che però è molto meno chiara e completa (manca ad esempio del tutto il principio dell’indeterminazione), ma è molto più incentrata sulla trattazione del Bene come Misura.

Ora Aristotele ci dice una cosa molto significativa. Com’è noto, in *Metafisica*, A 6, 987 A 29 - 988 A 17, lo Stagirita, all’interno della trattazione dei predecessori, presenta il suo maestro. La prima affermazione è che “la dottrina di Platone... in molti punti segue quella dei Pitagorici, ma presenta anche caratteri propri, estranei alla filosofia degli Italici”⁴¹. Tra le differenze, Aristotele sottolinea che, a proposito dei Principi primi, malgrado una certa somiglianza teorica, sul piano linguistico Platone operò una rottura: mentre i Pitagorici pongono Limite e Illimitato, il filosofo ateniese parla di Uno e Diade di Grande-e-piccolo. Ora, si può anche sostenere che la questione della vicinanza con i Pitagorici è una interpretazione teorica di Aristotele e come tale può anche essere epochizzata⁴², ma l’informazione che i Pitagorici parlavano di limite e illimitato, mentre Platone parlava di Uno e di Grande-e-piccolo non può essere respinta, a meno di non voler accusare Aristotele di mentire. Questo è importante perché ci fa capire un ulteriore “gioco”: Platone nella prima parte del dialogo ha rivelato molto della protologia, ma camuffata in vesti pitagoriche. E in effetti non ci era sembrato molto affezionato ai termini *peras* e *apeiron*...

Due ultimi riferimenti. Abbiamo detto che *Peras*, in quanto principio d’ordine, è causa formale, mentre l’*apeiron* svolge il ruolo di causa mate-

⁴⁰ *Ibi*, p. 349.

⁴¹ A 6, 987 A 29-31.

⁴² Per vedere un altro brano in cui l’interpretazione teoretica di Aristotele ha un peso ancora maggiore, ma che conferma perfettamente l’informazione qui contenuta, cfr. anche *Fisica*, Γ, 4, 203 a 4-16.

riale, e noi sappiamo “che Aristotele interpreta l’Uno e la Diade indefinita rispettivamente come causa formale e causa materiale”⁴³.

Inoltre, Aristotele, secondo Siriano⁴⁴, aveva detto che

il Bene è la misura più esatta di tutte (πάντων γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τἀγαθόν ἐστιν).

Non aggiungo altro se non una riflessione: questo è l’unico caso nella storia della filosofia in cui bisogna cercare di dimostrare che un geniale Autore non ha del tutto frainteso le posizioni del suo geniale maestro, che pure ha frequentato per anni.

Comunque il nesso tra *Filebo* e *dottrine non scritte* era già chiaro agli antichi, tanto che Simplicio⁴⁵ ci ricorda che “Porfirio, annunciando espressamente di spiegare le cose dette [da Platone nelle lezioni *Intorno al Bene*] scrisse queste cose nel suo commentario al *Filebo*” e conclude che Porfirio lo ha fatto “probabilmente perché quelle cose erano in armonia con quelle scritte nel *Filebo*”. Quindi, non solo Porfirio è convinto del legame tra *Filebo* e insegnamento orale, ma lo stesso Simplicio coglie e conferma tale collegamento.

In effetti, sembra sempre più difficile negare che nel *Filebo* ci siano allusioni chiare alle cosiddette *dottrine non scritte* riferite dalle testimonianze indirette.

⁴³ E. BERTI, *Le dottrine non scritte di Platone “Intorno al bene” nelle testimonianze di Aristotele*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1991, p. 83; ora anche in G. REALE (a cura di), *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994², pp. 251-294, p. 290. Il riferimento specifico è a *Metafisica*, A 6, 988 A 7-17.

⁴⁴ SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica = Politico*, fr. 2 Ross.

⁴⁵ *In Aristotelis Physica*, 453, 30 - 454, 19 (Gaiser, 23 B, Krämer III, 11).