

## La prima metà del secolo IV

## PLATONE E LE SCUOLE SOCRATICHE MINORI

## 1. Il periodo.

Il secolo IV si apre con la sconfitta di Atene e il trionfo di Sparta a conclusione della lunga guerra del Peloponneso; è il trionfo dell'aristocrazia sull'ordinamento democratico; quest'ultimo viene restaurato ad Atene, dopo la cacciata dei trenta tiranni; ma su tutta la Grecia si impone ormai l'egemonia spartana: i decenni della prima metà del secolo IV sono pieni di tentativi di scuotere tale supremazia; essi sono condotti sia da Atene che da Tebe; ad Atene si ricostruiscono le fortificazioni distrutte, si allestisce una nuova flotta; ma la pace tra Sparta e la Persia conclusa nel 387 impedisce che in Grecia si formino delle nuove alleanze e contrasta la iniziativa ateniese per formare una lega contro Sparta; è dopo il rovesciamento dell'oligarchia a Tebe intorno al 379 che quest'ultima città acquista una posizione preminente nella lotta e costituisce con Atene il perno di una nuova alleanza per rovesciare l'egemonia spartana; ma la gelosia di Atene per la nuova potenza tebana semina divisione fra gli alleati; Sparta, assediata dalle truppe di Epaminonda, riesce a salvarsi, mentre nessuno degli stati greci riesce a imporsi sugli altri e ad organizzare in libertà l'autonomia della Grecia; intanto si viene rafforzando lo stato macedone che in breve volgere di tempo imporrà alla Grecia il proprio dominio.

Atene continua ad essere, anche in questo periodo, il centro intellettuale della Grecia; Platone domina con il suo pensiero e la sua scuola la scena culturale; non che la cultura dei sofisti non eserciti ancora un rilevante influsso o che l'esercizio della retorica, specialmente praticato nella scuola di Isocrate, non attiri molti giovani; la fondazione dell'Accademia intorno al 387 segna però una data storica per la filosofia greca; è questa infatti la scuola che riesce ben presto ad imporsi sia per il suo programma formativo che per lo sviluppo della ricerca scientifica; in essa e specialmente nella dottrina di Platone il pensiero socratico trova il suo

sviluppo più significativo. La scuola di Platone è però soltanto la maggiore delle scuole socratiche; nello stesso periodo di tempo altre minori se ne formano; una si costituisce a Cirene sotto la guida di Aristippo, la scuola cinica si raccoglie intorno ad Antistene, mentre a Megara dal gruppo dei discepoli ateniesi di Socrate ivi rifugiatisi dopo la morte del maestro intorno ad Euclide prende origine la scuola megarica. Si può ben dire dunque che tutta la prima metà del secolo IV sia dominata, in filosofia, dallo spirito di Socrate e dal pensiero di Platone che ne è la più viva esaltazione. Solo con Platone tuttavia si giunge ad una grandiosa costruzione dottrinale in cui lo studio dell'uomo e della natura si compendiano, in cui tutta l'eredità della cultura greca precedente viene portata ad una sintesi completa; gli altri indirizzi di pensiero da un lato coltivano gli studi dialettici e dall'altro ripiegano su conclusioni etiche di carattere individualistico ed eudemonistico.

## 2. Platone: la vita e gli scritti.

Platone nacque ad Atene nel 427 da una famiglia aristocratica, che vantava tra i suoi ascendenti lo stesso Solone. Gli anni della sua giovinezza furono fra i più drammatici della storia di Atene: all'interno infierivano le lotte fra il partito democratico e le forze aristocratiche ed oligarchiche, all'esterno la guerra del Peloponneso si stava avviando alla conclusione con la piena vittoria di Sparta; Platone aveva ventidue anni quando le mura di Atene furono rase al suolo dalle truppe spartane di Lisandro. Al governo dei Trenta tiranni, affermatosi nel 404, presero parte, come narra Platone nella VII delle tredici lettere che gli vengono attribuite, «alcuni suoi familiari e conoscenti (si ricordi Crizia), che subito lo invitarono a prender parte alla vita pubblica». «Io credevo veramente, scrive, che avrebbero purificata la città dall'ingiustizia traendola a un viver giusto e perciò stavo ad osservare attentamente che cosa avrebbero fatto; m'accorsi così che in poco tempo fecero apparire oro il governo precedente; allora fui preso da sdegno e mi ritrassi dai mali di quel tempo». Il regime dei Trenta cadde nel 403 e Platone fu preso di nuovo, a suo dire, dal «desiderio di dedicarsi alla vita politica»; ebbe anche l'impressione che gli esponenti della nuova democrazia ateniese fossero «pieni di moderazione»; ma accadde poi, come attesta la stessa lettera VII, «che alcuni potenti tentarono un processo al suo amico, a

Socrate, accusandolo di un delitto nefandissimo, il piú alieno dall'animo suo: lo accusarono di empietà, e fu condannato, e lo uccisero». « Vedendo questo, commenta Platone, e osservando gli uomini che allora si dedicavano alla vita politica, e le leggi e i costumi, quanto piú li esaminavo ed avanzavo nell'età, tanto piú mi sembrava che fosse difficile partecipare all'amministrazione dello stato, restando onesto. I costumi e gli usi dei nostri padri erano scomparsi dalla città e impossibile era anche di trovarne di nuovi con facilità. Le leggi e i costumi si corrompevano e si dissolvevano, sicché io che una volta desideravo moltissimo di partecipare alla vita pubblica, osservando queste cose e vedendo che tutto era completamente sconvolto, finii per sbigottirmene; continuavo ad osservare se ci potesse essere un miglioramento e soprattutto se potesse migliorare il governo dello stato, ma, per agire, aspettavo sempre il momento opportuno, finché alla fine mi accorsi che tutte le città erano mal governate, perché le loro leggi non potevano essere sanate senza una meravigliosa preparazione e fui costretto a dire che solo la retta filosofia rende possibile di vedere la giustizia negli affari pubblici e in quelli privati ».

Agli studi filosofici Platone si era dedicato per tempo. Aristotele ci informa che « egli si familiarizzò fin da giovane con Cratilo e con le dottrine eraclitee »; lo stesso si deve dire, secondo Diogene Laerzio, anche per le dottrine eleatiche; ma decisivo fu in proposito l'incontro con Socrate; al momento della morte di questi Platone contava ventott'anni.

Scomparso Socrate, Platone si recò a Megara, dove Euclide aveva costituito una scuola di ispirazione socratica. Tornato in Atene, diede forse inizio alla sua attività di scrittore, componendo i primi dei suoi dialoghi, in cui si avverte l'eco vivissima della personalità di Socrate. Si deve probabilmente collocare intorno al 388 un viaggio che Platone compì nell'Italia meridionale e in Sicilia; a Taranto, egli visitò la comunità pitagorica che era guidata da Archita (« Platone seguì in molte dottrine i pitagorici », attesta Aristotele); si recò anche a Siracusa, governata dal tiranno Dionigi I; qui strinse amicizia con Dione, congiunto e consigliere del tiranno.

Rientrando ad Atene dal viaggio in Italia (si era probabilmente nel 387), Platone acquistò un fondo nei pressi del parco detto di Accademia e vi aprì un centro di studi che chiamò Accademia; essa, oltre che istituto

scientifico e scuola di formazione etico-politica, fu anche un'associazione religiosa per il culto delle Muse.

Nel 367 Platone tornò a Siracusa, per sollecitazione di Dione il quale pensava che il nuovo sovrano, Dionigi II, per esser ancor giovane e vivamente desideroso di educazione, avrebbe potuto facilmente esser portato all'amore della filosofia; ma la sua missione fallì. Ad analogo fallimento andò incontro un terzo viaggio di Platone a Siracusa, compiuto nel 361. Mentre Platone moriva nel 347, Atene era in guerra con Filippo e la sua decadenza politica si avvicinava a grandi passi.

Platone è il primo autore, di quelli finora incontrati, di cui ci siano rimasti tutti gli scritti, che comprendono tredici lettere e circa una trentina di dialoghi.

È la prima volta, con Platone, che la ricerca filosofica viene affidata alla forma letteraria del dialogo, anche se Platone non è il solo ad usarla; infatti tutto l'ambiente culturale, che si richiama a Socrate, ha largamente riprodotto negli scritti quello che ritenne il suo metodo originale, cioè il metodo dialogico.

Ciò che importa è dunque di riuscire a distinguere, negli scritti di Platone, il pensiero suo da quello di Socrate. Gli studiosi hanno tentato molte vie per cogliere la mente di Platone; volta a volta hanno cercato di ridurre il numero dei dialoghi da considerare autentici, oppure di allargarlo, di mettere in evidenza alcune linee generali e permanenti della dottrina, oppure di seguire passo passo il sinuoso sviluppo particolare della indagine; in particolare si è cercato di determinare con la maggior esattezza possibile la cronologia dei dialoghi, appunto per poter seguire nell'ordine del tempo lo stesso formarsi e svolgersi della problematica platonica. Però i riferimenti cronologici contenuti nei dialoghi sono pochi; le particolarità stilistiche (o stilemi) che, ripetendosi e richiamandosi da un dialogo all'altro, dovrebbero consentire di stabilire la maggiore o minore vicinanza fra essi, hanno dato luogo a risultati apprezzabili, ma anche ad una specie di calcolo astratto, cui è difficile riconoscere portata storica decisiva. Integrando questi diversi criteri fra loro e spingendo al massimo lo sforzo per una valutazione storica complessiva di tutto ciò che i dialoghi offrono, si è giunti a prospettare la possibilità di distinguerli in alcuni gruppi. Un primo gruppo di dialoghi è quello che Platone ha scritto non molto tempo dopo la morte

di Socrate e che perciò sembra rispecchiare di più il pensiero dello stesso Socrate; di esso fanno parte: l'*Apologia di Socrate*, il *Critone*, il *Carmide*, il *Lachete*, il *Liside*, il *Protagora*, il *Gorgia*, l'*Eutifrone*, l'*Ippia minore*, il *Menesseno*, il *Menone* e l'*Eutidemo*; per questi dialoghi si tende ad indicare il periodo cronologico che va dal 396 al 388 circa. Un secondo gruppo comprende i dialoghi che Platone probabilmente ha scritto nel periodo che tien dietro alla fondazione dell'Accademia, cioè dal 387 in avanti: il *Cratilo*, il *Simposio*, il *Fedone*, la *Repubblica*. Alla piena maturità dell'autore appartengono i dialoghi da lui composti prima di intraprendere il secondo viaggio in Sicilia, cioè probabilmente entro il 366: il *Fedro*, il *Parmenide* e il *Teeteto*. All'età più tarda di Platone si fanno infine risalire i seguenti dialoghi: il *Sofista*, il *Politico*, il *Timeo*, il *Crizia*, il *Filebo* e *Le leggi*. Questa, a grandi linee, la disposizione cronologica più attendibile degli scritti di Platone; seguendo questa linea e considerando i dialoghi più importanti si può pertanto ritenere di non scostarsi radicalmente dall'ordine con cui egli affrontò e discusse i problemi filosofici.

### 3. L'insegnamento di Socrate e le sue aporie.

Dall'insegnamento di Socrate, Platone sembra aver tratto anzitutto la persuasione circa l'importanza della conoscenza per lo sviluppo della vita dell'uomo. Già nell'*Apologia*, ad es., si prende posizione contro coloro che si dedicano a procacciarsi ricchezze, o fama ed onori, trascurando la virtù che è caratteristica dell'uomo, quella appunto che concerne lo sviluppo della mente e dell'intelligenza; anche il mondo della cultura, rileva Platone, è pieno di gente « che non sa nulla e si dà l'aria di saper tutto »; ciò può dirsi dei politici che si abbandonano alla pratica, dei poeti che si affidano all'estro, dei tecnici che si occupano di problemi estranei alla loro arte. Il ragionamento (λόγος) ha importanza anche per il comportamento pratico dell'uomo; infatti, nota Platone nel *Critone*, il volgo si comporta « come capita », « secondo le opinioni della gente », mentre è necessario che il nostro agire si ispiri ad una misura razionale e che non si lasci distogliere da essa per alcuna ragione: « noi non dobbiamo affatto preoccuparci di quello che

potrà dire di noi il volgo, bensì di ciò che potrà dire colui che si intende del giusto e dell'ingiusto, giudice unico, che è tutt'uno con la verità ». Proprio per il peso che ha nel comportamento virtuoso la scienza, Socrate aveva insistito sia nel ridurre a questa tutte le virtù, sia nel sostenere che la virtù si può insegnare; dalla scienza dipendono, a suo giudizio, sia il bene che il male, sia la felicità che l'infelicità dell'uomo; nel *Protagora* Platone non manca però di notare che nelle assemblee, mentre si ricorre ai competenti quando si tratta di questioni tecniche, « quando si tratta dell'amministrazione politica, si alzano a consigliare senza nessuna distinzione il falegname, il calzolaio, il commerciante »; si pensa dunque che sia naturale che tutti prendano parte alle deliberazioni politiche e che la stessa virtù politica sia innata, e non frutto di insegnamento; ed ecco che si pongono per Platone le premesse per un esame critico approfondito della democrazia ateniese e per il suo rinnovamento in senso culturale.

La principale difficoltà che, in questa direzione, presenta il pensiero socratico è quella studiata nel *Carmide* che ha per oggetto il problema della *saggezza*; per saggezza Socrate intendeva quella scienza suprema di cui l'uomo dovrebbe servirsi per indirizzare secondo ragione tutto il suo sapere e il suo fare; sembra che la saggezza si distingua da tutte le altre scienze particolari, perché queste sono scienze di altro e non di se stesse, mentre la saggezza soltanto « è scienza delle altre scienze e di se stessa ». Ma una scienza, « che è scienza di sé e delle altre scienze, non ha per oggetto nessun particolare campo del sapere »; se si può, dunque, facilmente ammettere che esistano molte scienze, ciascuna delle quali sia scienza di qualche cosa di determinato, non si vede come possa esistere una scienza che sia scienza di nulla di determinato, ma scienza di se stessa. « Ciò che è sano, lo si conosce con la medicina, non con la saggezza; ciò che è architettonico, lo si conosce con l'architettura, non con la saggezza »; quindi, con la saggezza, si conosce « non *che cosa* si sa, ma solo *che* si sa »; se uno, oltre ad esser saggio, « non sa in più né ciò che è sano, né ciò che è giusto, ma ha scienza solo del fatto che ha scienza, egli si riduce a non conoscere se non che sa e basta ». Come giustificare, dunque, la scienza generale capace di dare un solido fondamento unitario a tutta la cultura?

#### 4. Il primo abbozzo della teoria delle idee.

Per dare risposta a questa domanda, Platone abbozza quella teoria delle idee intorno a cui si svolgerà insistentemente la sua riflessione. I primi tentativi in tal senso sono quelli condotti nell'*Eutifrone* e nel *Menone*. Nel primo si tratta di stabilire rigorosamente ciò che è pio e ciò che è empio, ciò che è santo e ciò che non lo è. Quello che si dice "santo" considerato in sé, deve essere *sempre lo stesso in tutte le circostanze*; la differenza fra chi manca di scienza e chi la possiede è proprio questa, che il primo applica indifferentemente un nome a caso, ora ad una cosa ora ad un'altra, mentre il secondo cerca di cogliere ciò che in varie circostanze si presenta identico; e ciò che è identico in varie circostanze, è tale in quanto ha una sua *forma*, una sua conoscibilità, una sua idea; se si vuol conoscere che cosa è santo, bisogna conoscere « quello stesso principio eidetico per cui tutte le cose sante sono sante », tenendo conto che « in forza di un'unica idea le cose sante sono sante e quelle non sante sono non sante »; avere scienza vuol dire dunque « servirsi della idea come di modello »; solo giungendo alla formulazione di tali modelli intellettuali si possono dirimere scientificamente « le controversie sul giusto e l'ingiusto, sul bello e sul brutto, sul buono e sul cattivo » e si può dare un oggetto preciso alla saggezza come unità della cultura.

Nel *Menone* Platone cerca di determinare l'idea della virtù; ciò equivale a indicare quell'idea (εἶδος) per cui tutte le virtù sono virtù ed alla quale bisogna "guardare" per poter rispondere alla domanda, che cosa sia virtù; « la virtù è la stessa in tutti », è quell'uno (ἓν) « che si cerca in tutte le virtù ». Chiedere che cos'è la virtù, spiega Platone, è come chiedere che cos'è figura; non si può rispondere indicando *una* figura; e così non si può rispondere alla domanda circa la virtù, indicando *una* virtù; del circolo non si direbbe che è *la* figura, ma *una* figura; e così della giustizia non si può dire che sia *la* virtù, ma *una* virtù; come il colore rosso, continua Platone, non è meno colore del colore bianco e come la figura curva non è meno figura di quella retta, così l'essenza non ammette un più o meno; e, per esempio, nessuna virtù è virtù in misura maggiore o minore di un'altra.

La ricerca che determina ed analizza i modelli intellettuali o idee

comincia così a prendere un posto importante nella disamina critica della cultura condotta da Platone e tende fin d'ora a porsi come disciplina fondamentale e generale del sapere. Perché tuttavia la nostra conoscenza delle idee sia valida bisogna, secondo Platone, che esse siano delle realtà universali e permanenti, e non soltanto dei criteri regolativi interni al nostro intelletto; Socrate aveva appunto messo in luce l'importanza concettuale della conoscenza universale e necessaria; Platone insiste sul fatto che la conoscenza concettuale presuppone dei modelli permanenti ai quali si volga lo sguardo del nostro intelletto; si tratterà, ovviamente, di modelli intellettivi e non sensibili; ma essi dovranno essere sottratti al fluire delle operazioni con cui i vari soggetti li considerano, dovranno essere *oggettivi* nel senso più completo della parola, per garantire appunto l'universalità e la necessità della conoscenza intellettuale. Si può dire che il nucleo centrale della ricerca filosofica di Platone consista appunto nel passare dal concetto socratico all'idea, cioè dall'istanza di una conoscenza universale e necessaria a quella dei modelli ideali o essenze reali che la giustifica e la fonda.

#### 5. La critica della retorica e dell'eristica.

Ma la retorica sofistica non costituisce una via più efficace e più facile per conseguire l'unità della cultura? La risposta che Platone dà a questo problema nel *Gorgia* è risolutamente negativa. La retorica è l'arte che, mediante discorsi, tende a persuadere « su ciò che è giusto o ingiusto ». Ma la persuasione (πειθώ) può nascere o dalla conoscenza (μάθησις) o dalla credenza (πίστις); ora la retorica è, per Platone, « produttrice della persuasione che procede dal credere e non dalla scienza ». Il retore, infatti, non comunica conoscenze, ma infonde fede in chi ascolta. Certo, pare che « non ci sia materia nella quale l'oratore non possa parlare in modo più persuasivo di qualunque tecnico »; « l'oratore è capace di parlare a tutti e di tutto, in modo da riuscire più persuasivo tra le moltitudini su qualsiasi argomento ». Ma l'oratore, osserva Platone, non conosce le singole arti; egli possiede « una tecnica della persuasione » che può avere successo non nei riguardi dei competenti, ma solo nei riguardi degli ignoranti; ad es., l'oratore, che non è medico e non conosce l'arte medica, non

può parlare della salute in modo da persuadere un medico; in breve, l'oratore « non sapendo, appare *fra gli ignoranti* piú dotto di chi veramente sa ». Dal punto di vista della scienza, non si può nemmeno dire, dunque, che la retorica sia una tecnica (τέχνη); essa è piuttosto una pratica (ἐμπειρία) « perché non ha conoscenza dei mezzi che adopera, in modo da indicare la causa di ciascuno »; essa è qualche cosa di privo di pensiero (ἄλογον πράγμα). Anche il potere che l'oratore esplica nella vita politica manca di seria base, in quanto non viene esercitato secondo giustizia, ma piuttosto secondo l'utilità del piú forte; ora compito dell'uomo politico non è tanto quello di provvedere la città di mura, di arsenali e di templi, quanto quello di « rendere migliori i cittadini »; scambiare l'oratore per un buon uomo politico è come scambiare per medico uno che abbia scritto un trattato sulla cucina o chi venda del buon vino. La necessità di una nuova arte politica, basata sulla scienza, resta dunque piú valida che mai.

Ma a una tale scienza vengono mosse parecchie difficoltà anche da parte dell'eristica, cioè di quella tecnica dialettica che, originata dalle argomentazioni di Zenone, era stata portata da alcune correnti sofistiche a sviluppi paradossali e scetticeggianti; e Platone le esamina sia nel *Menone* che nell'*Eutidemo*. C'è, ad es., un principio eristico che sostiene che all'uomo non è possibile cercare né ciò che sa, né ciò che non sa; « non quello che sa, perché lo sa e non c'è bisogno di alcuna ricerca; non quello che non sa, perché non sa che cosa cercare »; se ciò è vero, come si potrà cercare l'idea, la forma del giusto, del santo, del bello, ecc.? Platone risponde che « seguire il ragionamento eristico, vorrebbe dire rimanere inerti; perciò esso è gradito alla gente fiacca, mentre il cercare e l'imparare è cosa che ci rende operosi ed indagatori ». Che il « cercare » sia invece possibile viene spiegato da Platone con il ricorso alle credenze mitiche, alle quali egli si rifà spesso, persuaso com'è che contengano il deposito di un'antica sapienza dalla quale può venire al ragionamento un'indicazione simbolica della verità. Ora le credenze orfiche « affermano che l'anima è immortale e rinasce piú volte; avendo visto il mondo di qua e quello degli inferi e ogni cosa, essa ha tutto imparato; ed è perciò capace di ricordare quello che prima sapeva; il cercare e l'imparare quindi non è altro che ricordare ». A Platone qui non interessa tanto di sostenere l'immortalità

dell'anima: « sulle altre affermazioni di questo discorso, egli fa dire a Socrate, non insisterei; ma che, credendo di dover cercare ciò che non si sa, saremmo migliori e piú gagliardi e meno inerti che non con l'opinione che non sia possibile né si debba cercare ciò che non sappiamo, questo lo sosterrai risolutamente con le parole e con i fatti ». Una prova singolare della possibilità della ricerca è quella che Socrate reca, rivolgendosi ad uno schiavo di Menone, un giovane sveglio ma ignorante e facendogli scoprire da sé la soluzione del problema della duplicazione del quadrato; lo schiavo non sarebbe giunto, senza l'aiuto delle domande di Socrate, alla conoscenza della verità matematica; ma quel che importa è che egli, pur così sollecitato, « ha espresso un'opinione sua », è cioè riuscito a conseguire una propria conoscenza; lo schiavo ignorante che, sollecitato opportunamente, giunge a formulare importanti verità matematiche, riuscendo quasi a ricordarsene, come se le avesse dapprima apprese e poi dimenticate, mentre riscontra il valore di simbolo del mito orfico, ci aiuta a intendere che la ricerca della verità, come condizione intermedia fra il pieno possesso di essa e la sua completa assenza è senz'altro possibile.

Ma Platone non poteva trascurare altre argomentazioni eristiche che sollevavano varie difficoltà intorno alla conoscenza scientifica; si tratta di difficoltà relative alla formulazione linguistica di alcune proposizioni; bisognava risolverle, per rendere possibile un linguaggio scientifico rigoroso. Ecco alcune di tali argomentazioni: chi sa qualche cosa è un sapiente; un sapiente non può mai essere un ignorante; perciò colui che sa qualche cosa, qualunque essa sia, sa sempre tutto. — Impara chi sa oppure chi non sa? Se si risponde che impara chi sa, si obietterà che chi sa non può imparare; se si risponde che impara chi non sa, si obietterà che soltanto chi capisce e cioè sa, può imparare. — Se sei ignorante di qualche cosa, desideri di non essere piú ignorante; dunque desideri di non essere piú quello che sei: dunque desideri di morire. — Per mentire bisogna dire qualche cosa; ma la cosa che uno dice è esistente, sicché chi dice quella cosa, dice ciò che è: ma chi dice ciò che è, dice la verità; sicché chi mente, dice la verità. — Platone ritiene che chi si serve di tali argomenti non faccia alcun conto della verità o della falsità, ma cerchi soltanto di imbrogliare l'interlocutore, ricavando dalle sue affermazioni delle conclusioni inaccettabili; gli

riesce abbastanza facile infatti rilevare che, nella prima argomentazione, si giunge ad una conclusione paradossale perché non si è precisato entro quale limite uno è sapiente, mentre nel secondo caso si gioca sul doppio significato del termine "imparare" e nel terzo sul doppio significato del termine "essere". Nell'*Eutidemo* Platone non mostra di prendere molto sul serio i sofismi degli eristi; eppure egli non sottovaluta la possibile portata di alcune delle argomentazioni in questione; la negazione dell'errore e della contraddizione, ad esempio, aveva alle sue spalle la tradizione eleatica e proprio di questa dottrina Platone sentirà il bisogno di fare, più tardi, una disamina radicale. Se alcune argomentazioni eristiche dovevano dunque ritenersi poco più che giochi mentali, altre comportavano delle più consistenti difficoltà logiche.

Anche la considerazione più generale del problema del linguaggio che Platone svolge nel *Cratilo* tende a liberare da indebiti intralci la strada che porta ad una valida conoscenza universale e necessaria. Si tratta di stabilire se le cose hanno un loro nome "per natura" oppure "per convenzione". La seconda tesi ha alle sue spalle la dottrina di Protagora; se ogni singolo uomo è misura di tutte le cose, egli sarà anche misura dei nomi; il relativismo di Protagora non può però essere accolto da Platone perché, egli osserva, se è vero quello che a ciascuno pare, non si può più distinguere uno che sa da uno che non sa; per la stessa ragione egli respinge però anche la dottrina, di derivazione parmenidea, secondo la quale « per tutti, tutte le cose sono allo stesso modo insieme e sempre »; anche in questo caso infatti non è possibile distinguere verità ed errore, in quanto l'errore non sarebbe nemmeno possibile. La soluzione giusta è quella che riconosce che le cose hanno una loro propria natura che non dipende da noi e che non può pertanto essere manipolata secondo il capriccio della nostra immaginazione; c'è una "natura" delle cose, che deve esser presa per criterio della "giustizia" di tutto ciò che le riguarda, quindi anche dei nomi che sono « uno strumento per indicare e distinguere la natura »; il mettere nomi non spetta dunque ad ognuno, ma solo a colui che sa; egli guarderà all'idea di ogni cosa che gli servirà da modello e costruirà i vari nomi tenendo presente la natura delle cose; il dialettico che per Platone è colui che principalmente si dedica allo studio delle idee sarà in grado di controllare se i nomi sono dati bene o male. I nomi sono dunque

delle imitazioni delle cose; appunto perciò non si può partire dai nomi, per apprendere le cose; le controversie sui nomi si possono invece risolvere solo cercando al di fuori dei nomi, nelle cose e nei loro modelli eidetici. In tal modo Platone respinge sia la dottrina parmenidea, sia quella di Eraclito; la dottrina di Parmenide consente agli eristi di rilevare che, se il vero coincide con l'essere ed il falso con il non essere, il falso non potrà mai esser detto; d'altra parte se con Eraclito affermiamo che tutto diviene e nulla è stabile, come potremo giungere ad una conoscenza valida, cioè appunto stabile ed universale?

## 6. L'amore, la bellezza e il destino dell'anima.

Il problema della conoscenza vera ed universale non è soltanto una questione puramente intellettuale ma coinvolge anche una visione globale della vita e del destino umano. Ecco perché nel *Simposio* Platone affronta il tema dell'amore, dandone un'interpretazione che comporta una nuova e complessiva concezione della realtà e dell'uomo. Egli respinge sia la convenzionale figura dell'amore offerta dalla mitologia, sia la riduzione dell'amore all'angusta prospettiva della pederastia, sia la concezione medico-naturalistica dell'amore come di un principio di accordo fra gli elementi. Amore è, invece, per Platone, desiderio di bellezza e di bene e pertanto avvertimento della loro mancanza; « non è bello e buono, né brutto e cattivo, ma qualcosa che sta di mezzo fra essi »; non è un dio, ché gli dèi posseggono bellezza e bontà (perciò non la desiderano), ma piuttosto un demone, qualche cosa di mezzo fra l'umano e il divino; Amore è figlio di abbondanza e di privazione; per un lato è « povero, duro, squallido, senza tetto », per l'altro è « coraggioso, risoluto, tenace, sempre occupato a trovare vie d'uscita ». Amore è insomma la condizione generale dell'uomo che tende a conseguire il bene e la felicità di cui manca. La vita umana si muove tra un mondo sensibile ed uno intellegibile; l'amore spiega il passaggio e la tensione dall'uno all'altro ed è perciò « desiderio di possedere il bello e il bene »; amore è quindi la chiave che spiega non solo il passaggio dall'ignoranza alla scienza, ma anche l'intero processo di formazione dell'uomo fino al culmine della filosofia; il cammino dell'amore è il pieno dispiegarsi delle nostre possibilità: « Dapprima, scrive Platone, si

ama la bellezza sensibile in un corpo, poi si comprende che una e identica è la bellezza che è in tutte le forme visibili, poi si ritiene che la bellezza che è nelle anime è più pregevole di quella che è nei corpi, quindi si considera il bello che è nelle varie forme dell'attività umana e nelle leggi, e infine si giunge alla bellezza che è nelle scienze»; il termine ultimo dell'ascesa amorosa è costituito dalla idea di bellezza « che è sempre, non nasce mai e non muore mai, né cresce, né diminuisce, non è in parte bella e in parte brutta, né ora sí ed ora no, né bella sotto certi aspetti e brutta sotto certi altri, né bella qui e brutta lí »; la bellezza è « per se stessa, con se stessa, unica idea che è sempre », mentre « tutte le altre bellezze non sono tali che per partecipazione della bellezza ».

L'anima, prosegue Platone nel *Fedro*, è come un cocchio alato, guidato da un auriga e tirato da due cavalli, di cui uno riottoso e cattivo; prima di venire nel mondo sensibile, l'anima segue le schiere degli dèi che, in un luogo sovrastante il cielo astronomico, contemplan le supreme essenze ideali; ma, a differenza degli dèi, le anime giungono appena o non giungono affatto a vedere le idee, perché i cavalli non sempre obbediscono all'auriga; esse cadono allora nei corpi sensibili e danno luogo agli esseri mortali; le anime cadute s'incarnano o nella natura del filosofo che tiene il grado più elevato nella gerarchia della dignità umana, o in quella dell'uomo politico, o in quella del medico e giù giù fino a quella del tiranno. Anche qui la visione mitica adombra la realtà del destino umano, alla cui radice sta una caduta dal superiore mondo ideale sotto la spinta di impulsi corporei e sensibili; ma l'anima, nel corso della vita terrena, conserva ricordi più o meno vivi delle essenze contemplate prima della caduta; la visione delle cose belle del mondo sensibile rideda in lei i ricordi sopiti e la accende di un delirio divino, in cui si consuma la forma più alta dell'amore.

Quel che, così, il *Fedro* adombra nella veste del mito, il *Fedone* esplica nella pienezza del ragionamento. Il vero filosofo, spiega Platone, sperimenta già nel corso della vita una sorta di morte, perché egli non indulge alla sensibilità né dal punto di vista del piacere, né da quello della conoscenza; la sua anima « si raccoglie in se stessa » perché « solo colui che più intensamente e più acutamente si appresta a penetrare col pensiero ciascun oggetto di cui faccia ricerca, solo costui giungerà più

vicino alla piena conoscenza di qualche cosa ». Per dare rilievo alla scienza ed all'attività umana che la coltiva, Platone la stacca risolutamente dal mondo corporeo e sensibile ed insiste sul « pensiero per se stesso » e sul suo oggetto, le idee, in se stesso considerato, astraendo, per quanto si può, « da occhi e orecchi e da tutto il corpo ». Il corpo è impedimento alla scienza ed all'anima; perciò il filosofo, anche durante la vita, persegue la morte come liberazione dell'anima e della scienza dai vincoli corporei. Il materialismo di coloro che considerano la vita solo entro l'ambito degli interessi sensibili insidia sia lo sviluppo della scienza e della cultura che quello dell'educazione; bisogna dunque guardare alla vita dal punto di vista dell'immortalità. Ecco i ragionamenti che, secondo Platone, ci possono convincere che l'anima è immortale: in natura ogni contrario si genera dal suo contrario, ogni processo generativo si completa col processo generativo contrario; è da ritenere, quindi, che il processo generativo della morte, per cui appunto ciò che è vivo muore, si integri col processo generativo della vita, per cui ciò che è morto rivive; vorrà dire dunque che « le anime dei morti esistono certamente in qualche luogo, dal quale tornano a rigenerarsi ». La conoscenza scientifica ci fa apprendere le idee delle varie cose e « tutte le impressioni che ci vengono dai sensi noi le riportiamo a tali idee, riconoscendo che esse sono gli esemplari primi posseduti dal nostro spirito »; tutta la nostra scienza sarebbe vana se non esistessero le idee e l'anima capace di coglierle; ma come la sensazione non può generare in noi la conoscenza scientifica, così la vita corporea non misura e non conchiude in sé la vita della scienza e dell'anima; quest'osservazione, chiarita con il mito della preesistenza delle anime, spiega la conoscenza come una reminiscenza, secondo gli spunti del *Menone*; l'anima dovrà dunque preesistere al corpo. L'argomento decisivo per sottrarre l'anima ai limiti della vita corporea si ritrova però, secondo Platone, nella stessa natura delle idee; esse sono invisibili e costanti; l'anima, che con la scienza si mostra capace di cogliere tali modelli, deve essere simile ad essi; e quindi essa, alla morte del corpo, « se ne andrà all'invisibile, all'intelligibile », insomma « al divino, all'immortale ».

Che la dottrina delle idee e la dottrina dell'anima e della sua immortalità siano strettamente congiunte nella mente di Platone risulta anche dalla critica che egli fa del naturalismo e dal significato finalistico di

cui riveste la teoria delle idee. Naturalismo è per Platone la dottrina che, pur ammettendo l'esistenza d'un principio ideale, spiega i fatti della realtà indicandone semplicemente gli elementi materiali, come quando, per esempio, si volesse spiegare il conversare di Socrate in carcere ricorrendo « alla voce, all'aria, all'udito ed a cose di questo genere », « senza curarsi affatto di quelle che sono le cause vere e proprie » e cioè la condanna degli ateniesi, la decisione di Socrate di non fuggire ecc. La nuova forma di spiegazione dei fatti che Platone propone, in opposizione a quella tradizionale della filosofia naturalistica, consiste nel cogliere « il meglio » per cui una cosa è come è; non si tratta, per esempio, solo di dire che la terra è piana o rotonda, ma di dire « perché è così e perché non può essere che così, allegando la ragione del meglio e cioè che per essa il meglio è appunto di essere così o così ».

Non ad Atlante che sostiene il mondo si può dunque fermare la nostra conoscenza, ma a quel potere « per cui cielo e terra fu possibile che venissero disposti nel modo migliore ». La scienza filosofica delle idee indica appunto le vere cause delle cose, il loro modello e il loro fine. « Se uno mi dice, scrive Platone, che una cosa è bella o perché ha un colore brillante o perché ha una sua figura o per altre proprietà dello stesso genere, ebbene, io codeste altre cause le lascio perdere e mi tengo fermo a questa, e cioè che nient'altro fa sì che quella cosa sia bella se non la presenza o la comunanza del bello ». Le idee sono il fine dell'anima e l'anima è immortale per il suo legame con le idee; l'amore e la vita sono ad un tempo aspirazione al soprasensibile ed all'immortalità.

### 7. Educazione, politica e filosofia.

Dopo aver sottoposto la dottrina delle idee al vaglio di una visione complessiva della vita e del destino umani, Platone si misura con l'obiettivo preminente di tutta la sua riflessione, cioè una nuova concezione dello stato e della vita politica in cui possa trovare corpo e compimento l'ideale della conoscenza universale e necessaria. Lo stato si forma, spiega Platone nella *Repubblica*, « perché ciascuno di noi non basta a se stesso ed ha molti bisogni che può soddisfare solo con l'aiuto degli altri »; la società che risulta solo del gruppo più stretta-

mente necessario di mestieri è da considerare « sana », anche se il progresso della ricchezza e del lusso farà desiderare molte cose superflue e farà prosperare molti mestieri oltre quelli attinenti ai bisogni elementari, al commercio ed al mercato. L'eccessiva brama di ricchezza fa nascere il desiderio dell'espansione territoriale e quindi la guerra; lo stato dovrà allora provvedersi di un esercito e Platone ritiene che non debba trattarsi di un esercito costituito di cittadini, secondo l'indirizzo della politica democratica, ma di un esercito di soldati di mestiere. Bisogna pertanto scegliere ed isolare dagli altri cittadini un gruppo di uomini, per fare di essi dei « custodi », cioè dei soldati, la cui professione sia quella di « far la guardia allo stato ». È solo allo stato che spetta, a giudizio di Platone, di predisporre la formazione adeguata dei soldati; bisogna curare la formazione della loro anima con la musica o cultura e la formazione del loro corpo con la ginnastica. La formazione culturale dovrà impedire che i giovani accostino quelle composizioni poetiche e letterarie che esprimono opinioni non consone alla loro educazione; Platone critica Omero ed Esiodo sia perché non rappresentano gli dèi come sono, sia perché fanno derivare dalla divinità anche il male e sottopongono l'iniziativa umana ad un fato ineluttabile e suggeriscono un'eccessiva paura della morte; non che tali rappresentazioni non siano poetiche, ma « quanto più sono poetiche, tanto meno le devono udire fanciulli ed uomini che hanno da essere liberi e paurosi della schiavitù più che della morte »; quanto alla musica in senso stretto, Platone vuole che sia dato il bando alle « armonie lamentose » come a quelle « languide » e conviviali perché « la rilassatezza e l'ebbrezza non convengono ai custodi dello stato »; mantiene invece « l'armonia che imita convenientemente parole ed accenti di chi dimostra coraggio in guerra, di chi reagisce alla sorte con fermezza, di gente temperante ed assennata ». La ginnastica prescritta ai custodi è poi « semplice ed appropriata », in contrasto con quella ricercata e monotona che in Atene si soleva far praticare agli atleti. I « custodi » così educati vivono secondo una disciplina particolare: « nessuno di essi deve avere sostanze personali; nessuno deve disporre di un'abitazione o di una dispensa cui non possa accedere chiunque lo voglia; devono ricevere dagli altri cittadini una mercede per il servizio di guardia in misura corrispondente al loro fabbisogno; devono vivere in comune, frequentare mense collettive,

come se si trovassero al campo; ad essi solo tra i cittadini dello stato non è concesso di maneggiare o di toccare oro ed argento; così potranno salvarsi e salvare lo stato». Al pari degli uomini, secondo Platone, vanno educate anche le donne che non debbono restare chiuse nella casa, addette ad occupazioni subordinate, ma debbono collaborare con gli uomini in tutti gli uffici della vita pubblica, ivi compresa la guerra. Ma il punto della *Repubblica* platonica che ha sollevato più scalpore, sia presso i contemporanei che presso i posteri, è certo la completa abolizione, per i "custodi", del matrimonio e della famiglia, intesi come convivenza durevole di uomo e donna; per un lato i custodi non debbono restare celibi in quanto sono cittadini eletti, i cui figli avranno maggiori probabilità di altri di nascere forniti di alte qualità naturali; per l'altro, è per essi abolito ogni possesso individuale (dal quale nasce ogni divisione) e pertanto anche il possesso di una donna; uomini e donne si accompagneranno senza dar luogo, perciò, a convivenza stabile ed esclusiva; i figli verranno allevati a cura dello stato; lo stato interviene anche nel predisporre gli accoppiamenti, giacché questi debbono rispondere a precisi criteri di selezione e non essere lasciati al caso.

Oltre alla classe dei "custodi", lo stato ha bisogno di una classe di veri e propri governanti; questi vengono scelti fra i "custodi" e devono risultare «estremamente decisi a fare per tutta la vita e con ogni entusiasmo quello che ritengono utile allo stato». Lo stato risulta così composto, nel suo insieme, di tre classi: quella dei lavoratori che è esclusa da ogni formazione particolare ed alla quale non si impone la vita comune e la rinuncia alla famiglia, quella dei "custodi" e infine quella dei "reggitori" o governanti. Perché lo stato risulti buono, bisogna, secondo Platone, che esso realizzi un sistema organico di virtù, un insieme cioè di quelle virtù che hanno il valore di cardine del bene; si tratta della sapienza, del coraggio, della temperanza e della giustizia. Che lo stato sia sapiente dipende dall'esercizio della sapienza da parte dei governanti; che esso sia coraggioso dipende dai custodi; la temperanza poi si estende a tutto lo stato e si ha quando quelli che valgono di più e quelli che valgono di meno si accordano «su quale dei due debba governare», anche se essa concerne più direttamente la terza classe, quella di coloro che debbono soltanto ubbidire e stare sottomessi; la giustizia infine regnerà nello stato se ognuna delle tre classi

assolverà il compito cui è destinata da natura, senza interferire nei compiti delle altre classi: «se uno che per natura è artigiano o uomo d'affari tenta di usurpare la funzione del custode o un custode tenta di usurpare la funzione del reggitore anche se non ne ha i requisiti, e costoro si scambiano gli strumenti e gli uffici, allora si ha la rovina e la ingiustizia nello stato». Del resto stato ed individuo si corrispondono; come nel primo si hanno tre classi, così nel secondo si hanno tre attività diverse, «una che ci fa imparare, l'altra che ci fa provare impeti d'animo, la terza che ci fa bramare i piaceri e godimenti corporei»; nell'individuo l'istinto e la ragione si contrastano; fra i due si colloca l'impulso dell'animo o forza emotiva che, nel contrasto, si allea con la ragione contro l'istinto; così «le parti che costituiscono lo stato e le parti che costituiscono l'anima di ciascun individuo sono le stesse ed in numero eguale»; anche l'individuo si dirà giusto «se ciascuno dei suoi elementi adempie al suo compito, nel senso che l'elemento razionale governi, la forza emotiva gli sia alleata e l'istinto venga diretto e controllato».

Ecco dunque la nuova soluzione del problema politico proposta da Platone: «A meno che i filosofi non regnino negli stati e coloro che oggi son detti re e signori non facciano genuina e valida filosofia e non si riuniscano nella stessa persona la potenza politica e la filosofia e non sia necessariamente chiusa la via alle molte nature di coloro che attualmente si indirizzano solo ad una delle due, non ci può essere una tregua di male per gli stati e nemmeno per il genere umano». Questo è appunto il senso dei molteplici tentativi fatti da Platone per influire sul governo di Siracusa, questo il significato che assume la sua avversione alla sofistica ed all'arte politica da essa difesa, questo il motivo della sua ostilità per la democrazia ateniese e per i meschini contrasti politici delle città greche: bisogna o che i re diventino filosofi o che chi filosofa governi lo stato; dominio politico e vita ispirata dalla vera conoscenza e dall'amore dell'idea debbono incontrarsi. Filosofo, ribadisce Platone, non è né colui che ama di vedere, né chi ama le arti ed i mestieri, né l'uomo di azione; tutti costoro rivolgono infatti la loro attenzione alle cose singole, mentre il filosofo è in grado di giungere all'idea e di considerarla proprio per se stessa; filosofo è chi, conoscendo sia l'idea sia le cose che ne partecipano, non identifica e non confonde l'una cosa con l'altra; il

volgersi alle cose particolari dà luogo all'opinione (δόξα), mentre il rivolgersi all'idea dà origine alla scienza (ἐπιστήμη). Il motivo che induce Platone a confermare, come carattere essenziale dell'idea, la sua realtà per sé è che, a suo avviso, la conoscibilità e l'essere sono paralleli, per cui « solo ciò che perfettamente è, è perfettamente conoscibile »; la conoscenza insomma ammette gradi diversi di rigore e di validità in quanto presenta gradi diversi la realtà cui essa si richiama; il grado più elevato di conoscenza è appunto quello, allora, cui corrisponde, come oggetto, il massimo di realtà; « l'opinione è qualche cosa di intermedio fra conoscenza ed ignoranza, che verte su ciò che è intermedio fra ciò che è e ciò che non è; coloro che contemplan le molte cose, ma non vedono l'idea e non sono capaci di seguire un altro che li conduca ad essa, diremo che hanno opinioni su tutto, ma che non conoscono niente con pienezza; coloro invece che contemplan ciascuna di queste stesse idee che sono sempre allo stesso modo rispetto a se stesse, diremo che conoscono, non che hanno opinioni; i primi li chiameremo *filodossi*, gli altri che amano ciascuna cosa stessa che è, li dovremo chiamare *filosofi* »; filosofo è chi afferra « ciò che è sempre allo stesso modo rispetto alle stesse cose », mentre altri si occupa delle cose che sono « molte », e « varie »; la filosofia insomma è scienza di quella « essenza » o realtà che « è sempre » e che « non sottostà alla generazione ed alla corruzione ». Né i sofisti, né i retori come Isocrate, né gli uomini politici greci sono maestri di cultura adatti a promuovere la ricerca filosofica così intesa; eppure è proprio la filosofia che può dare allo stato dei buoni governanti; una volta che questi siano stati educati nella musica e nella ginnastica come « custodi », un programma più elevato di formazione si impone per loro; esso comprende la matematica e la dialettica. Il calcolo e l'aritmetica preparano alla filosofia in quanto studiano l'unità e i numeri non già collegati con oggetti sensibili, ma per se stessi; l'anima che studia « la natura dei numeri » si volge « dalla generazione alla verità ed all'essere »; altrettanto si deve dire dello studio della geometria, sempre che essa non sia coltivata per scopi pratici, ma « in vista della conoscenza di ciò che è sempre »; è anzi necessaria, secondo Platone, una riforma che accentui l'aspetto teorico delle discipline matematiche; anche l'astronomia deve occuparsi, più che di osservare sensibilmente i corpi celesti, di considerare le proporzioni matematiche che li

riguardano; e l'armonia deve risolversi nella scienza matematica delle consonanze, trascurando ogni manipolazione pratica dei suoni. Il vertice della conoscenza si consegue tuttavia passando dalla matematica alla dialettica; questa è un procedimento che, prescindendo dalla sensazione e servendosi del ragionamento, mira a giungere a « ciascuna cosa che è », ossia all'idea come unità essenziale e permanente del molteplice e del divenire. Le idee, come modelli della mente, costituiscono una sorta di mondo a sé, che è puramente intellegibile; in questo mondo c'è un'idea che tiene il posto più alto, alla maniera stessa che, nel mondo sensibile, il posto più alto è tenuto dal sole che con la sua luce conferisce agli occhi la capacità di vedere ed agli oggetti ed ai colori la possibilità di essere visti; il sole del mondo intellegibile è l'idea del bene; essa conferisce agli oggetti dell'intelletto la verità ed alla mente la capacità di conoscere gli oggetti intellegibili; è la causa della scienza e della verità in quanto viene conosciuta, anche se il bene stesso non è essenza, perché « sta al di là dell'essenza per dignità e potenza ». Con la dottrina delle idee così intesa Platone pensa di avere risolto quel problema del bene che Socrate aveva lasciato insoluto; Socrate sosteneva che il bene è intendimento ed aggiungeva che l'intendimento è intendimento del bene, senza giungere a stabilire, fuori di tale circolo, che cosa fosse il bene; per Platone il bene è la causa stessa del mondo intellegibile, è il principio della scienza, è il fine supremo del conoscere e dell'essere e, in tal senso, è il principio di tutta la realtà.

Per spiegare il procedimento della conoscenza umana, Platone, nella *Repubblica*, si serve ancora una volta di un mito, il mito della caverna; entro una caverna, con l'entrata aperta alla luce, stanno incatenati degli uomini, col volto verso il fondo oscuro, legati; alle loro spalle, fuori della caverna, brilla la luce; tra la luce e la caverna corre una strada sulla quale, come su un proscenio, uomini recano delle statue; chi è nella caverna vede solo le ombre delle statue proiettate sul fondo e le scambia per oggetti reali; se uno degli uomini legati, sciolto dai ceppi, potesse uscire dalla caverna alla luce, dapprima resterebbe abbagliato e non vedrebbe nulla; ma poi potrebbe irrobustire la sua vista, dapprima osservando le ombre e le immagini riflesse delle cose, poi le cose stesse; infine volgerà lo sguardo al cielo ed agli

astri, per poter poi contemplare finalmente il sole. Le tappe della conoscenza umana qui adombrate sono quattro: anzitutto la sensazione o immaginazione (*εἰκασία*) rivolta alle immagini sensibili isolate, poi la credenza (*πίστις*) che coglie gli oggetti sensibili in cui i dati sensibili isolati si congiungono, quindi la riflessione (*διάνοια*) che giunge alla conoscenza degli oggetti matematici, infine la mente o intelletto (*νοῦς*) con cui si conoscono le idee; le ombre delle statue colte sul fondo della caverna sono come i dati sensibili colti isolatamente dai corpi; l'osservazione delle statue è come la conoscenza dei corpi colti nell'unità dei dati sensibili; la contemplazione degli oggetti veri del mondo reale corrisponde alla conoscenza matematica, come infine la contemplazione degli astri e del sole corrisponde alla suprema conoscenza delle idee. La differenza fra i due gradi più elevati della conoscenza viene così chiarita da Platone: la conoscenza matematica si giova di ipotesi, mentre la dialettica filosofica risale al principio; «la dialettica, considerando le ipotesi non come principii, ma come ipotesi nel senso reale della parola, cioè come punti di appoggio e di slancio, arriva a ciò che è immune da ipotesi, al principio dell'insieme; e, avendolo raggiunto, ritorna a ciò che col principio è concatenato, e discende verso la conclusione, senza giovare in alcun modo di alcun elemento sensibile, ma muovendosi da idee, mediante idee, verso idee, si compie nelle idee». I governanti dello stato, essendo stati educati per la formazione di reggitori almeno per un periodo di cinque anni, dopo la trentina dovranno, per altri quindici anni, «ridiscendere nella caverna» cioè assumere le cariche pubbliche per trarne esperienza; infine «quando avranno raggiunto i cinquant'anni, quelli che si siano sempre dimostrati all'altezza, si devono indirizzare alla meta ultima, allo studio dell'idea del bene da usare come modello per ordinare, ciascuno a turno, per il resto della vita, lo stato ed i privati cittadini e se stessi».

Delineato così lo stato giusto, è facile a Platone pronunciare un giudizio sui vari tipi di costituzioni statali sui quali si svolge il dibattito politico del suo tempo; e poiché ogni costituzione rispecchia il carattere dominante dei cittadini che in essa si lasciano organizzare, l'analisi delle costituzioni è anche un rilievo del tipo etico dei cittadini. La costituzione laconica o cretese si ispira principalmente all'ambizione

ed agli onori e si può pertanto denominare timocrazia (*τίμη* = onore); essa poggia sui guerrieri e i suoi cittadini fanno gran conto dell'atletica e del talento militare. La costituzione oligarchica è fondata sul censo: in essa «i ricchi governano, mentre il povero non può partecipare al potere»; massima importanza essa attribuisce alla ricchezza, agli affari, alla potenza economica; i suoi cittadini sono uomini «aridi, che fanno di tutto danaro» e trascurano la cultura. La costituzione democratica è quella in cui «v'è licenza di fare ciò che si vuole», in cui ognuno si organizza «un suo modo particolare di vita»; in essa non si ha obbligo di governare quando si è idonei al comando, non ci si lascia governare se non lo si vuole, non si cura «quali studi uno debba seguire per prepararsi all'attività politica», ma lo si onora «non appena affermi di essere ben disposto verso la massa»; il cittadino democratico, poi, vive «giorno per giorno» e non conosce né ordine, né regola. L'ultimo genere di costituzione è quello tirannico che nasce dagli eccessi della democrazia e «dà lo stato in mano alla follia». Su tutte queste costituzioni domina quella che realizza, nelle stesse persone, l'incontro di politica e di filosofia; essa è l'aristocrazia per antonomasia, il governo non tanto dei nobili, quanto dei migliori; tutte le altre costituzioni sono corruzione di questo modello perfetto.

### 8. Le difficoltà della dottrina delle idee.

Con il *Convito*, il *Fedro*, il *Fedone* e la *Repubblica* Platone ha ormai svolto gli aspetti più nuovi della sua dottrina delle idee, ha posto una netta distinzione fra mondo sensibile ed idee, ha rivendicato alle idee oggettività reale e stabilità, ne ha dimostrato l'unità e l'immutabilità, le ha poste oltre la sfera dei principii naturali e delle cause fisiche. Ciò gli ha anche consentito di illustrare i procedimenti più importanti della dialettica che sono l'unificazione e la divisione: l'unificazione consiste «nel vedere insieme e condurre ad una sola idea le cose variamente disperse, onde render chiaro, definendo ogni cosa, ciò intorno a cui si vuol avere conoscenza»; ma l'idea non si presta soltanto ad unificare il molteplice; l'analisi dei rapporti che corrono fra le varie idee ci consente anche di procedere alla «divisione» cioè di conside-

rare quali specie o forme ideali sono contenute in un'idea indicando per ciascuna la sua essenza; e poiché anche ciascuna delle idee che sono contenute come specie in una più comprensiva possono contenere in sé come idee altre specie, il procedimento può svolgersi nella disamina completa dei rapporti che reggono la gerarchia del mondo ideale.

Ma a questo punto Platone affronta nel *Parmenide* l'esame di alcune serie difficoltà della dottrina delle idee. Anzitutto, si chiede Platone, ammetteremo soltanto le idee di giusto, di bello, di bene, di uguaglianza, di somiglianza, di unità, oppure anche idee di cose come il fuoco e l'acqua, fino alle idee di cose molto vili, come il fango, il capello ecc.? « Appena penso, egli riconosce, di estendere universalmente il criterio dell'idea, ne rifuggo per il timore di perdermi in un abisso di stoltezze ». Una difficoltà più grave riguarda il fatto che le idee sono distinte dalle cose; per es., l'idea di bellezza è distinta dalle cose belle, che sono tali in quanto *partecipano* della bellezza; ma se tutta l'idea di bellezza viene partecipata dalle cose belle, poiché queste sono molte, l'idea di bellezza si troverà ad essere, ad un tempo, una e molteplice; se invece ogni cosa bella partecipa di una sola *parte* dell'idea di bellezza, allora l'idea non sarà né semplice, né una. La terza difficoltà riguarda la somiglianza che corre fra l'idea e le cose che essa unifica: per es., più uomini sono simili tra loro appunto in quanto sono uomini e l'idea di uomo è la forma unica in cui li raggruppiamo; se, in tal modo, la somiglianza che corre fra parecchi uomini dev'essere fissata nell'idea di uomo, anche la somiglianza che corre fra gli uomini da una parte e l'idea di uomo dall'altra dovrà essere intesa alla stessa maniera, e si dovrà quindi avere, oltre "gli uomini particolari", e l'idea di uomo, un "terzo uomo"; « e non sarà più uno solo ciascun genere delle cose, ma infinita pluralità ». Una quarta difficoltà nasce quando si tenti di rappresentarci l'idea come un nostro pensiero che non esista fuori della mente; infatti se le cose partecipano di un'idea che è soltanto pensiero, saranno anch'esse soltanto pensiero; se invece si insisterà sulla differenza fra le cose e la loro idea nella mente, non si capirà più come le cose partecipino di quell'idea. Inoltre, se si dice che le idee sono come dei modelli, di cui le cose sono copie somiglianti, nascerà la difficoltà di spiegare come i modelli si possono dire tali, quando perché ci sia somiglianza fra

essi e le cose, dovrebbero avere gli stessi caratteri delle cose. Ancora: « Le cose della nostra esperienza sensibile sono quello che sono in relazione fra loro, non rispetto alle idee e ricevono il nome che hanno dal loro proprio piano, non dal piano delle idee; per es., se uno è schiavo, lo è perché è schiavo di un uomo concreto, che è il suo padrone, mentre l'idea "esser schiavo" è tale rispetto all'idea "esser padrone"; quello che è sul piano della nostra esperienza concreta non ha valore per quelle idee, né le idee hanno valore per noi; le idee sono quello che sono rispetto a se stesse e le cose della nostra esperienza sensibile sono quello che sono rispetto a se stesse ».

Platone riassume tutte queste difficoltà in una quando conclude che « si trova in difficoltà chi ascolta la dottrina delle idee ed obietterà che queste non esistono o che, se proprio esistessero, necessariamente sarebbero inconoscibili alla natura umana; e sarà straordinariamente difficile convincerlo del contrario ». È tanta la distanza che corre fra i caratteri del mondo ideale e quelli dell'esperienza che si può finire per ritenere il primo del tutto estraneo alla seconda; se, per contro, il mondo delle idee risponde all'esigenza di rendere possibile lo sviluppo conoscitivo ed etico dell'uomo, bisognerà superare ogni separazione radicale ed approfondire il loro rapporto. Il mondo ideale dell'essere e il mondo sensibile non stanno fra loro nel rapporto in cui stanno, secondo Parmenide, l'essere ed il non-essere; non si può infatti annullare del tutto il mondo sensibile, identificandolo con il non-essere; né il mondo dell'essere si può prospettare in posizione antitetica e negativa rispetto al mondo sensibile. Mondo dell'essere e mondo sensibile stanno fra loro nello stesso rapporto in cui si trovano l'uno ed il molteplice; da una parte, il molteplice non si può pensare senza riferimento all'unità, in quanto anch'esso è costituito di unità e, come numero, ne comprende una serie; dall'altra, l'uno è a sua volta in relazione con il molteplice e fuori di tale relazione non avrebbe senso; sicché l'uno è, e quindi è essere, ma in quanto unifica il molteplice sensibile cessa di essere solo essere, essere separato, e si trova in connessione con il non-essere sensibile; questo poi non è a sua volta un mondo separato dall'uno, ma in relazione con esso; il suo non-essere non manca di una relazione all'essere. In conclusione, se da un lato è impossibile considerare l'essere fuori di ogni rapporto con

il mondo sensibile, dall'altro è altrettanto impossibile chiudersi nel mondo sensibile senza metterlo in rapporto con il mondo dell'essere.

Nel *Teeteto* Platone si propone di mostrare le difficoltà che permangono nella dottrina eracliteo-protagorea della conoscenza come sensazione; sono le stesse difficoltà che gli avevano già suggerito di abbracciare la dottrina delle idee e che ora lo convincono di non abbandonarla, ma solo di riesaminarla e di approfondirla. Ecco le difficoltà che si possono muovere alla dottrina dell'universale divenire e della conoscenza come sensazione: « Protagora sostiene che gli uomini hanno sempre opinioni vere; ma la maggior parte della gente ritiene che gli uomini abbiano talvolta opinioni vere, talvolta opinioni false e in ciò si oppone all'opinione di Protagora; quindi non sempre gli uomini hanno opinioni vere ». Inoltre: « Protagora, in quanto riconosce che tutte le opinioni degli uomini sono vere, viene ad ammettere che sia vera anche la opinione di coloro che si oppongono alla sua e per la quale essi ritengono che la sua opinione sia falsa ». Platone non può soprattutto accettare che « rispetto al giusto ed all'ingiusto, al santo ed al non santo, niente esista per natura con essenza sua propria » e che pertanto tutte le opinioni al riguardo si equivalgano; in ciò ha la sua radice l'opposizione irriducibile di Platone per la retorica; il retore può accontentarsi di dire che le leggi che una città si dà non hanno bisogno se non di *parere* giuste alla città stessa; Platone vuole che sia possibile stabilire se esse sono obbiettivamente e realmente tali; Platone vuole, insomma, giungere ad una conoscenza valida e vera che possa distinguersi da una conoscenza falsa, mentre « i seguaci di Eraclito non concludono niente perché non lasciano che niente nei loro discorsi e nei loro animi sia saldo e sicuro »; ove manca scienza, poi, manca anche scuola e insegnamento e formazione: « non ci sono scolari fra uomini come questi, l'uno dell'altro, ma vengon su da sé secondo che ciascuno, come che sia, è preso dal suo estro e ciascuno ritiene che l'altro non sappia niente ». L'eraclitismo non soltanto non attribuisce ai corpi delle qualità permanenti, ma non può nemmeno riconoscere loro alcuna qualità: « Che mezzo si può avere di fissare il nome di un colore o di altra qualità simile, se è vero che la cosa, come quella che fluisce perennemente, ci scappa sempre di sotto nell'atto stesso che se ne parla? » E nemmeno dell'atto del sentire si potrà

dire “vedere” piuttosto che “non vedere”; e in ultimo « conoscenza non è niente più che non conoscenza ». Se conoscenza non è dunque sensazione, essa non è nemmeno semplice “opinione vera”; e infatti Platone non ritiene soddisfacenti i tentativi compiuti dai sostenitori di tale dottrina per spiegare come l'opinione vera si distingua da quella falsa e come pertanto possa spiegarsi l'errore nell'ambito dell'opinione; d'altra parte, se una dottrina non riesce a chiarire la possibilità dell'errore e pertanto quella di distinguere l'errore stesso dalla verità, essa confluisce senz'altro nel sensismo di Eraclito e di Protagora e non risponde alla necessità razionale della verità. Anche il ricorso ad una operazione dell'intelletto che aggiunga all'opinione vera qualche cosa che le conferisca valore di verità viene respinto da Platone; egli ritiene infatti che tale operazione dell'intelletto, se non poggia sulla solida base delle idee, non riesca in alcun modo a superare l'ambito soggettivo ed empirico delle opinioni.

### 9. La trasformazione della dialettica.

Negli scritti più tardi Platone insiste nella ricerca di una mediazione fra il mondo ideale dell'essere e la conoscenza umana; questa è infatti l'unica ricerca che rimane aperta, una volta che si sia respinta, come egli ha fatto, quell'interpretazione delle idee che ne fa un mondo in sé, del tutto separato dall'uomo, e quella interpretazione della conoscenza umana che la intende come un insieme di affermazioni soggettive ed arbitrarie. Nel *Sofista* Platone torna a chiarire le difficoltà che si incontrano quando si voglia considerare l'essere fuori di ogni rapporto con la conoscenza umana; come si può infatti definire un simile essere? O lo si indica come del tutto indeterminato ed allora si fa ricorso al non-essere in quanto si dice quello che l'essere non è; se poi si indicano varie determinazioni dell'essere, queste, distinguendosi ed escludendosi a vicenda, fanno di nuovo riferimento al non-essere; sicché l'essere risulta inseparabile dal non-essere. Una concezione troppo ristretta dell'essere hanno certo coloro che lo identificano con il corporeo; ma coloro che propendono a collocare l'essere soltanto nelle idee incorporee sono egualmente criticati da Platone, perché l'immobilità delle idee comporta che esse non abbiano alcun rapporto con

l'intelletto e pertanto che siano inconoscibili. L'essere partecipa, nello stesso tempo, della quiete e del movimento; quiete e movimento non si possono identificare senza rendere impossibile qualsiasi scienza; ma né la quiete, né il movimento sono tutto l'essere, mentre l'essere è comune ad entrambi; e poiché ciascuna di queste tre forme è diversa dalle altre due ed identica a se stessa, esse partecipano di altre due forme, cioè il diverso e l'identico; in quanto, ad es., il moto partecipa del diverso, è diverso dall'essere e, in questo senso, è non-essere (infatti ciò che è diverso da qualche cosa, *non è* quel qualche cosa); ma lo stesso essere ha diversità dalle altre forme e, in tale senso, è non-essere; sicché il non-essere non è da intendere in senso assoluto, come aveva fatto Parmenide, e cioè come negazione assoluta dell'essere, ma solo come negazione relativa; come tale, la diversità, il non-essere sono forme fondamentali dell'essere stesso. Intendere il non-essere in senso assoluto vuol dire escludere qualsiasi relazione fra l'essere ed il non-essere e quindi rendere impossibile sia la conoscenza che il linguaggio; intenderlo in senso relativo vuol dire che essere e non-essere, senza confondersi, sono in relazione e pertanto possono introdursi sia nella conoscenza che nel discorso; allora si potrà dare ragione del falso e dell'errore che, come si è visto, non si possono chiarire sulla base delle vedute di Eraclito e di Protagora; il falso e l'errore si hanno quando si coglie o si afferma ciò che non è, tenendo presente che ciò che non è non si identifica col nulla, ma solo con il diverso rispetto ad un essere, cioè con un altro essere. La dialettica studia appunto le forme dell'essere, per stabilire fra di esse il rapporto di identità e di diversità; essa, chiarendo quali forme della realtà si collegano e quali si escludono è in grado di determinare la struttura del reale, aderendo a tutte le sue determinazioni e alle sue complesse articolazioni. Con la nuova analisi platonica dei rapporti fra essere e non-essere, fra mondo ideale e conoscenza umana ha luogo così anche una trasformazione della dialettica che, nelle sue analisi, assume una portata più stringente ed intrinseca rispetto al mondo sensibile ed umano. In particolare il procedimento della divisione (*διαίρεσις*) viene largamente applicato ed esteso nei dialoghi platonici più tardi; esso consente di determinare un genere (questo è il nome che, ora, Platone preferisce, in luogo di quello di idea) indicando le relazioni di inclusione e di esclusione in

cui si trova con altri generi; si tratta, dice Platone, di « tagliare in due ogni genere » (ossia di indicare le specie che esso comprende) fino a scovare, come in una sorta di caccia, il genere su cui si fa la ricerca; bisogna chiudere ogni via all'oggetto della ricerca, seguendo la strada giusta che da un genere più esteso porta direttamente fino a lui. Non basta però, per determinare un genere, svolgere la ricerca in una sola direzione; bisogna muovere da generi diversi, ogni volta dividendo fino a raggiungere il genere da determinare; in tal modo quest'ultimo viene colto in un numero sempre maggiore di relazioni. Nella divisione, osserva Platone, bisogna stare attenti « a non operare la distinzione di una troppo piccola parte d'una specie opponendola ad un complesso di parti grandi e numerose e trascurando invece i confini delle specie stesse; bisogna che la parte distinta coincida con una di queste specie »; per es., chi volendo dividere il genere "uomo" separasse i greci dai barbari o, volendo dividere il genere "numero" separasse il numero diecimila da tutti gli altri, non seguirebbe i giusti confini delle specie; il genere numero va diviso in pari e dispari; la specie e la parte non sono dunque la stessa cosa, perché « ogni specie è parte di ciò di cui si dice specie, ma non ogni parte è specie di ciò di cui si dice parte ».

Anche nel *Filebo* Platone ripete che i generi non debbono intendersi come unità rigide e che sono in rapporto di partecipazione gli uni con gli altri; la ricerca che concerne i generi si muove quindi nell'ambito dell'unità e, ad un tempo, della molteplicità: « Noi dobbiamo sempre ammettere e ricercare ovunque una nota caratteristica unitaria (e sempre la ritroveremo, poiché essa c'è); ma, coltala, bisogna esaminarne, dopo e subordinatamente alla prima, altre due, se ce ne sono due, oppure tre o un qualche altro numero e poi rifare l'operazione per ciascuna di queste ultime unità, finché si veda non solo che la prima unità è unità e anche molteplicità, ma anche la sua struttura numerica »; la "struttura numerica" sta nell'intervallo fra l'unità e la molteplicità infinita; è appunto tale struttura che va studiata e che conferisce solidità scientifica alla conoscenza. Platone lamenta che gli uomini del suo tempo unifichino e moltiplichino « come capita », « lasciandosi sfuggire ciò che sta in mezzo fra l'uno e l'infinito ». Si chiarisce sempre più, nella mente di Platone, il rilievo che ha la mescolanza dei vari generi nel complesso relazionale che forma la scienza e la con-

seguinte necessità di analizzare la struttura numerica della mescolanza; la ricerca platonica si richiama dunque all'impostazione matematica dei pitagorici e la dialettica tende a dare rilievo alla "struttura numerica" che si riscontra nelle mescolanze reali. L'importanza di questo mutamento di prospettiva nel pensiero platonico si coglie con evidenza quando si considera, sempre nel *Filebo*, la nuova impostazione del problema morale. Come nel *Parmenide* e nel *Teeteto* vengono escluse le due opposte dottrine sul vero, quella che lo identifica con l'essere separato e quella che lo identifica con la sensazione, così nel *Filebo* vengono escluse le due opposte dottrine sul bene, quella che lo identifica con il piacere e quella che lo identifica con il puro uso dell'intelligenza e della scienza; il bene consiste piuttosto in una mescolanza, fornita d'una sua misura, d'una sua proporzione; non si tratta più, quindi, di proporre un radicale distacco dell'anima dal corpo, di assimilare il bene alla morte come liberazione dal corpo e dai sensi; si tratta invece di delineare gli elementi di una vita che, essendo mista secondo misura, realizza il bene. Si dovranno, per es., preferire i piaceri puri, cioè più scevri di dolore, come quelli procurati dalla scienza o da alcuni suoni o da determinate forme e colori; se il piacere non ha diritto, dunque, ad un posto esclusivo nella «vita mista secondo misura», esso può tuttavia ricevere una misura in se stesso. Delle varie forme del piacere intanto Platone conduce un'analisi approfondita di struttura; ed altrettanto fa per le varie forme dell'intelligenza e della scienza; quanto più queste si accostano al pensiero puro, tanto maggiore è la dignità che viene loro riconosciuta nella vita mista; il primo posto spetta alla dialettica che è appunto la scienza della misura e del calcolo. Quel che importa principalmente è comunque che ora Platone, abbandonato l'astrattismo del *Fedone*, adotta come criterio sia di visione del mondo che della vita umana «la mescolanza e la fusione che siano le migliori possibili e dotate della maggiore stabilità».

#### 10. L'origine dell'universo e la formazione del mondo.

Nella nuova prospettiva di Platone non risultava più giustificato un atteggiamento di distacco per la conoscenza del mondo naturale, quel distacco che il fondatore dell'Accademia aveva del resto ereditato

da Socrate; non soltanto il mondo più propriamente umano, ma anche il mondo naturale poteva essere, ora, visto nel suo rapporto con l'essere. Tuttavia Platone ritiene che si possa avere scienza soltanto di ciò che è stabile ed immutabile; poiché dunque la natura è il campo del divenire che non si può confondere con il mondo del vero essere, della natura non si potrà avere scienza, ma soltanto una conoscenza verosimile. Per questo appunto, nel *Timeo*, Platone sceglie ancora una volta una via mediana fra il completo disinteresse per il mondo della natura e il naturalismo di quanti, prima di lui, avevano identificato la natura con la vera ed assoluta realtà; la via di mezzo è significata dalla forma mitica e narrativa che governa tutta la trattazione.

Nella sua esposizione, Platone raccoglie molti elementi dalla precedente tradizione naturalistica; altri ne attinge alla mitologia orfica; compaiono quindi, nella trattazione, spunti che si possono far risalire ad Anassimene, ad Empedocle, probabilmente allo stesso Democrito; unico correttivo introdotto a disciplinare dottrine così disparate è una spiccata istanza matematica, di chiara derivazione pitagorica; Platone si sforza così di correggere il carattere qualitativo della vecchia fisica, fondendone gli elementi con schemi e proporzioni matematiche, che conferiscono al suo universo una precisa struttura quantitativa; essa però non si impone sovrana nell'universo, ma è piuttosto uno strumento mediante il quale l'universo è considerato come tutto rivolto ad un fine: la realizzazione, sia pure parziale ed imperfetta, della razionalità. Platone è persuaso che di un fatto della natura si dà spiegazione quando si può indicare lo scopo al quale esso è ordinato; ed anche la misura matematica serve, più che a promuovere l'analisi quantitativa dei fenomeni, a testimoniare in essi la disposizione ad un fine razionale. Sicché il pessimismo con cui Platone guarda a ciò che diviene è superato dall'ottimismo per cui l'universo risponde al criterio del "meglio", di cui si fa realizzatrice la stessa divinità. Non è, ovviamente, che il mondo tragga origine da un'azione creatrice della divinità; questa è soltanto "demiurgo", cioè artefice plasmatore ed ordinatore del mondo, che viene ridotto appunto dal caos al cosmo, dal disordine all'ordine: «Dio volendo che tutte le cose fossero buone e, per quant'era possibile, nessuna cattiva, prese quanto c'era di visibile che non stava quieto, ma si agitava sregolatamente e disordinatamente, e lo ridusse dal disordine all'ordine,

giudicando questo del tutto migliore di quello ». Il demiurgo opera tenendo presente un modello « che si può apprendere con la ragione e che è sempre nello stesso modo »; e l'universo ne diviene immagine. Poiché però « nessuna cosa priva di intelligenza è più bella di un'altra che la possieda » e poiché « non ci può essere intelligenza senza l'anima », l'universo sarà fornito di un'anima intelligente oltre che di un corpo e si potrà quindi considerare come un grandioso essere vivente ed animato; il finalismo porta così Platone a respingere una concezione meccanicistica del mondo del tipo di quella formulata da Democrito, il quale coerentemente respingeva qualsiasi intervento nell'universo d'una provvidenza divina; per Platone, invece, non soltanto la città-stato, ma anche l'intero universo, sono considerati come organismi, alla stessa maniera dell'individuo umano. Al quesito se si debba ritenere che esiste un solo universo, oppure « molti e infiniti », Platone risponde che, se l'universo è imitazione di un modello perfetto, non può essere che uno; in sostanza l'esistenza di un solo universo è più rispondente al chiuso finalismo, come la pluralità dei mondi è più conforme all'aperto meccanicismo democriteo. L'universo, si è detto, ha un'anima; essa è una "mescolanza" di unità e di molteplicità; in verità Platone prevede per l'anima del mondo una struttura molto complessa, le cui varie parti sono combinate dal demiurgo secondo proporzioni numeriche precise; i suoi elementi più rilevanti sono comunque un anello esterno che abbraccia l'universo ed è chiamato il circolo dell'identico (che Proclo identifica con l'equatore), un anello interno o circolo del diverso (secondo Proclo, l'eclittica) inclinato rispetto al primo e diviso in sette circoli disuguali (le orbite dei pianeti); il circolo dell'identico si muove di moto uniforme, mentre il circolo del diverso si muove in direzione contraria a quella tenuta dal circolo più esterno; così è configurato l'involucro astronomico-matematico dell'universo. Il corpo del mondo è formato dei quattro elementi di Empedocle: fuoco, terra, acqua ed aria, plasmati in forma di sfera « perché la sfera è di tutte le figure la più perfetta e la più simile a se stessa »; il tempo è « un'immagine dell'eternità che procede secondo il numero » e nasce unitamente col mondo; perciò appunto esso non va riferito alla essenza eterna: « noi diciamo che essa era, che è e che sarà, e tuttavia solo l'è le conviene veramente, e l'era e il sarà si devono dire della gene-

razione che procede nel tempo »; il sole, la luna e gli altri cinque pianeti furono fatti « per distinguere e guardare i numeri del tempo »; il sole in particolare fu posto nel cielo « perché vi fosse una misura chiara della relativa lentezza e velocità con cui i pianeti compiono le loro rivoluzioni ». Furono poi poste nel mondo quattro specie di esseri viventi: « l'una è la stirpe celeste degli dèi, un'altra quella alata che va per l'aria, la terza è specie acquatica, e la quarta è pedestre e terrena »; anche gli dèi sono « visibili e generati »; « neppur voi, poiché siete stati generati (dice loro il demiurgo) siete immortali, né interamente indissolubili, ma non sarete disciolti né vi coglierà la sorte del morire »; gli altri esseri viventi hanno invece un'origine che non li sottrae alla morte, se non per la parte loro più nobile, che è l'anima; particolare importanza ha nel mondo dei viventi l'uomo. Platone espone punto per punto la formazione delle varie parti del corpo umano, ma sente il bisogno di avvertire in proposito che la spiegazione puramente naturale e meccanica dei fenomeni della vita è insufficiente; « alla più parte degli uomini, egli rileva, le cause naturali non sembrano secondarie, ma cause principali di tutto, perché raffreddano e riscaldano, condensano e dilatano ed operano altri effetti simili; però esse non sono capaci d'averne alcuna ragione o intelligenza verso qualche cosa »; per questo « colui che è amico della scienza e dell'intelligenza deve ricercare prima di tutto le cause razionali e in secondo luogo tutte le altre »; cause secondarie sono quelle che operano « a caso e senz'ordine » (così Platone vede le cause meccaniche), mentre le cause principali e vere sono quelle che « compiono con intelligenza dei fini »; così, ad esempio, Platone fa una minuta descrizione di quelle che chiama « le cause ausiliarie degli occhi », ossia del probabile meccanismo che presiede alla vista, ma ritiene che la vera conoscenza di quest'organo si ottiene solo quando si rileva che per suo mezzo possiamo conoscere l'ordine dell'universo e quindi elevarci alla filosofia; il naturalismo va dunque sempre subordinato, per Platone, alla veduta finalistica.

Un punto rilevante della dottrina dell'universo concerne un terzo principio, oltre al modello eterno cui si ispira il demiurgo da un lato e l'imitazione generata e sensibile di esso nei principii della natura materiale e nelle cose dall'altro; si tratta di una specie di materia prima « in cui vengono generate le cose »; è « quella natura che riceve tutti i

corpi, che è sempre la stessa perché non perde affatto la sua potenza, ma riceve sempre tutte le cose e in nessun modo prende mai una forma simile ad alcuna di quelle cose che entrano in essa»; è, insomma, « la materia di cui son formate tutte le cose, che è mossa e figurata dalle cose che vi entrano ed appare, per causa di esse, ora in una forma ed ora in un'altra »; « ricettacolo delle cose generate visibili e pienamente sensibili » è « estranea a tutte le forme » poiché « riceve in sé tutti i generi »; quindi non si deve chiamarla « né terra, né aria, né acqua, né fuoco, né alcuna delle cose che sono nate da queste ». Il mondo delle cose sensibili, oltre che di una materia prima, ha anche bisogno dello spazio, che è « immune da distruzione e dà sede a tutte le cose che hanno nascimento »; esso non si percepisce con i sensi e nemmeno è oggetto di pura conoscenza razionale; viene colto piuttosto, dice Platone, « con un ragionamento bastardo », quello per cui diciamo « che tutto quello che è, si deve trovare in qualche luogo e deve occupare qualche spazio e che quello che non è né in terra né in qualche luogo del cielo, non è niente ». Platone dedica particolare cura a stabilire rapporti fra i quattro elementi primi delle cose e alcune forme geometriche originarie; « ogni corpo ha profondità, egli osserva, e la profondità contiene in sé la natura del piano e una superficie piana si compone di triangoli; tutti i triangoli poi derivano dal triangolo isoscele e da quello scaleno »; un'origine da triangoli va pertanto assegnata « al fuoco ed agli altri corpi »; così Platone ribadisce il concetto che la differenza fra le varie qualità dei corpi non si determina senza una differenza di proporzioni numeriche e di quantità. Anche la derivazione di tutte le cose dagli elementi primi obbedisce, per Platone, agli stessi criteri. Il mondo non ammette una distinzione assoluta fra "alto" e "basso", perché « essendo tutto il cielo di forma sferica, tutte le parti che, distando egualmente dal centro, sono le estreme, di necessità sono tutte estreme ad uno stesso modo e il centro, distando nella stessa misura dalle parti estreme, si deve credere che sia egualmente opposto a tutte ».

Un'ampia parte del *Timeo* è dedicata a studiare l'uomo, anche nella sua corporeità. Platone studia le impressioni comuni a tutto il corpo (caldo, pesante, dolore e piacere) e quelle che avvengono nelle singole sue parti; in alcuni punti le sue spiegazioni ricordano Democrito, come

quando, ad es., egli sostiene che l'impressione del caldo dipende dagli « spigoli e dall'acutezza degli angoli » delle particelle del fuoco e che le impressioni della lingua dipendono « più delle altre dalla asprezza e dalla levigatezza ». Gli odori « si formano nel passaggio degli elementi per cui l'acqua si muta in aria e l'aria in acqua »; il suono « è l'urto trasmesso attraverso le orecchie, mediante l'aria, il cervello e il sangue fino all'anima »; inoltre « il movimento veloce è suono acuto » e il movimento più lento è « suono più grave »; quanto ai colori « sono fiamma che esce dai singoli corpi ed ha particelle proporzionate al fuoco che è nell'organo della vista, sí da produrre la sensazione »; si ha, ad es., il bianco, quando si verifica una dilatazione del fuoco visuale, si ha il nero nel caso contrario. La distinzione delle membra nel corpo dell'uomo obbedisce, secondo Platone, alla necessità di distribuire opportunamente in esso l'anima razionale e le altre due parti dell'anima mortale; la prima ha riferimento al capo; il collo « è come un istmo e un limite fra la testa e il petto » affinché il mortale non contamini troppo il divino; l'anima mortale è collocata nel petto; « e poiché una parte di essa era di natura migliore e l'altra peggiore, fu divisa in due la cavità del torace e in mezzo, come chiusura, fu posto il diaframma; la parte dell'anima che partecipa del valore fu collocata nel petto propriamente detto, più vicino alla testa; la parte dell'anima che appetisce fu collocata fra il diaframma e il confine dell'ombelico, e fu costruito in tutto questo luogo una greppia per il nutrimento del corpo ». Il fegato, a detta di Platone, fu fatto « per servire alla divinazione » e ha stretto rapporto con i sogni; l'intestino è « ricettacolo del superfluo della bevanda e del cibo » ed è stato dato all'uomo affinché il corpo non chiedesse continuamente cibo e gli fosse quindi consentito di dedicarsi alla filosofia. Analoghe considerazioni, ispirate a criteri finalistici, Platone fa circa la distribuzione delle ossa e dei muscoli nel corpo, sulla pelle, sui capelli (« che sono un leggero coperchio intorno al cervello per la sua protezione »); egli spiega il fenomeno della respirazione (e osserva che, poiché il vuoto non esiste, l'aria che viene emessa « non va nel vuoto, ma caccia l'aria vicina dal luogo suo »); alla medicina, di cui Platone mostra di essere buon conoscitore, son dedicate alcune considerazioni che abbozzano una classificazione delle malattie; la cosa più importante al riguardo è che Platone, scorrendo delle

malattie dell'anima, non si fa scrupolo di collegarne alcune forme con motivi corporei: « nessuno, dichiara, è malvagio di sua volontà, ma il malvagio diviene malvagio per qualche prava disposizione del corpo e per un allevamento senza educazione e queste cose sono odiose a ciascuno e gli capitano contro sua voglia »; l'astrattismo del *Fedone* lascia qui il posto alla preoccupazione di « curare e salvare il corpo e la mente » ed a quella di realizzare nell'uomo la « simmetria », che si consegue quando « non si esercita l'anima senza il corpo, né il corpo senza l'anima »; quindi « chi si applica alla scienza deve anche esercitare i movimenti del corpo, facendo ginnastica e viaggiando per nave o in altro veicolo che non stanchi ».

Chiude il *Timeo* una curiosa dottrina intorno all'origine degli altri animali diversi dall'uomo; Platone ritiene che « coloro che, nati uomini, sono stati codardi e son vissuti nell'ingiustizia, si mutarono in donne nella seconda generazione »; la specie degli uccelli poi « si è trasformata, mettendo penne invece di peli, da quegli uomini non malvagi, ma leggeri, che parlano delle cose celesti, ma credono che queste si possano dimostrare nel modo più sicuro mediante la vista »; e così « gli animali pedestri e selvaggi sono nati dagli uomini che niente si giovano della filosofia e non contemplan affatto la natura del cielo e si lasciano guidare dalle parti dell'anima che stanno nel petto »; la quarta specie, quella degli animali acquatici « deriva dai più stolti e più ignoranti di tutti fra gli uomini » ed ha sortito le « estreme sedi della torbida e cupa acqua » « in pena dell'estrema ignoranza ». Sicché tutto il mondo animale deriva dalla corruzione dell'uomo, quasi come manifestazione sensibile delle sue imperfezioni morali. Le dottrine del *Timeo* hanno esercitato un influsso rilevante sul pensiero del medioevo e, per molti secoli, esse hanno costituito parte del patrimonio « scientifico » dell'umanità; senza dire dell'influsso che ha esercitato sul pensiero cristiano la concezione finalistica dell'universo.

Oltre che un vivo interesse per la storia dell'universo e la sua formazione, Platone mostra nei suoi ultimi scritti analoga attenzione per la storia dell'uomo e della società. Già l'inizio del *Timeo* è dedicato alla storia del genere umano nei suoi primordi; allo stesso argomento Platone intendeva dedicare uno scritto apposito, il *Crizia*, che tuttavia è rimasto incompleto; nelle poche pagine che ci sono pervenute, Platone

traccia un rapido schizzo della evoluzione storica dell'umanità nei novemila anni che hanno preceduto il suo tempo.

## 11. Conclusioni politiche.

Nel *Politico* e nelle *Leggi* Platone riprende il problema che già aveva affrontato nella *Repubblica*; egli dichiara che, nel considerare, ora, lo stato ideale descritto in quell'opera, ha la stessa sensazione che si prova quando si contempi un animale perfetto, ma immobile; « si desidera di vederlo in movimento ». Questa è appunto la differenza principale che distingue i due momenti della riflessione politica di Platone: nel primo lo stato è visto come un modello ideale, fermo al di sopra dell'esperienza umana; nel secondo, esso si configura come una mescolanza di cui bisogna ritrovare la giusta misura. Già nel *Politico* la scienza politica si afferma più che nella sua identità con il compito della dialettica, nella sua connessione con le altre pratiche attinenti alla vita associata; come le scienze che si occupano della necessità di apprendere e di praticare altre scienze hanno diritto di preminenza su queste ultime, così la scienza politica dovrà presiedere e disciplinare le scienze ausiliarie, come la retorica, la strategia e la giurisprudenza; e la intransigenza nei confronti di queste, specialmente riguardo alla retorica, necessariamente si attenua. L'arte dell'uomo politico è anch'essa arte della misura, ossia della ricerca del giusto mezzo di equilibrio fra eccesso e difetto. Proprio per questo, rileva Platone, non bisogna dare troppa importanza ad un corpo di leggi scritte e fisse: « infatti le dissomiglianze degli uomini e delle loro azioni e il fatto che mai nulla di ciò che è umano è immobile, non permettono che alcun'arte, quale si sia, enunci qualche cosa di semplice che sia immediatamente valido per tutti i casi e per tutti i tempi; la legge è paragonabile ad un uomo autoritario ed ignorante, che non permette per nulla, a nessuno, di agire in modo diverso dai suoi ordini e non ammette che alcuno lo interroghi nemmeno se in relazione a qualche oggetto ci sia, per caso, qualche cosa di nuovo e di migliore che vada al di là di quanto egli stesso prescrisse ». La *Repubblica* forniva, sí, un modello perfetto per l'organizzazione della vita politica; ma ora Platone rileva che il modello è appropriato, in una

ricerca, soltanto quando muove da materie piú immediatamente comprensibili e quando reca in sé qualche cosa di identico a ciò che si riscontra nel caso per cui deve servire da modello; « il modello nasce quando ciò che è identico si trova nei diversi e quell'identico riscosciuto nella sua vera natura e colto sia nell'uno che nell'altro diverso, produce una sola opinione vera che si riferisce sia all'uno che all'altro e ad ambedue insieme ».

Nelle *Leggi* che sono l'ultima grande opera di Platone, le prospettive della *Repubblica* risultano adeguate anche alla piú recente esperienza politica delle vicende siciliane ed alla piú pacata riflessione dell'ultima vecchiaia del fondatore dell'Academia. Egli ritiene ora che la giusta scelta della costituzione politica debba essere fatta « tenendo conto delle leggi che hanno governato gli stati » nel corso della storia; questa dinamica storica ci indica, osserva Platone, che la migliore costituzione è quella che risulta da una mescolanza della forma monarchica e di quella democratica: « Avendo posto in ciascuna di esse una certa limitazione, da una parte all'autorità, dall'altra alla libertà, abbiamo rilevato che allora si realizza in esse un grandissimo benessere, ma se l'una e l'altra si trascinano agli estremi, da una parte della servitù, dall'altro del contrario, il benessere non c'è né per l'una né per l'altra »: la forma monarchica « tocca il suo vertice presso i Persiani », la forma democratica presso i Greci; « prendendo da ambedue; si ottiene la libertà e la concordia intelligente ». La legislazione che viene proposta per una nuova colonia che si è in procinto di fondare occupa la restante parte dell'opera ed è esposta con grande ricchezza di particolari. Ecco alcune delle prescrizioni illustrate da Platone: « Ognuno deve sposarsi fra i trenta e i trentacinque anni, in caso contrario sia punito con la multa e la privazione dei diritti civili »; la prescrizione è giustificata con il motivo che « il genere degli uomini è immortale perché lasciando nella vita i figli e i figli dei figli, egli stesso non viene mai meno e finisce col partecipare di vita immortale ». Poiché l'esclusione di ogni possesso privato « sarebbe superiore alla natura ed alla maturità dei contemporanei », Platone sostituisce la proprietà comune della *Repubblica* con la proprietà familiare, che dev'essere inalienabile e indivisibile; il terreno deve essere diviso in un numero fisso di lotti, corrispondente al numero delle famiglie, senza

che intervenga alcuna ulteriore divisione. D'altra parte, Platone non parla piú qui di una classe distinta di « guerrieri » o custodi, come non parla piú di un governo da parte dei filosofi, alla cui azione personale vengono ora sostituite le leggi; parimenti, egli esclude ora che una classe di cittadini debba essere tenuta a prestare cieca obbedienza ad un'altra classe; in verità, Platone afferma che l'ottima forma di eguaglianza che bisogna applicare nello stato è quella che « dà di piú a ciò che vale di piú, meno a ciò che vale di meno », ma aggiunge che « è necessario usare a causa della turbolenza della massa, anche di una certa eguaglianza ottenuta con sorteggio »; questa è l'eguaglianza « immediata, per misura, peso e quantità ». Alle cariche pubbliche non si accede però solo per sorteggio, ma anche e principalmente per elezione; lo scopo da conseguire è che la massa, senza essere tenuta del tutto all'oscuro della costituzione delle varie magistrature, non abbia tuttavia su di esse un influsso immediato e diretto; e la massa è costituita dagli artigiani e dai commercianti. L'educazione che viene impartita contempla principalmente l'insegnamento della geometria e della astronomia; la dialettica non ha piú la posizione di primato che le era conferita nella *Repubblica*; nemmeno la dottrina delle idee riveste qui un eminente valore formativo; lo stesso insegnamento della matematica è valorizzato piú per se stesso che per il suo rapporto alla filosofia. Un altro punto nel quale le *Leggi* correggono sensibilmente il contenuto della *Repubblica* è quello della famiglia; la scomparsa della classe dei guerrieri e dei governanti porta via con sé anche l'abolizione della famiglia; questa viene considerata la condizione abituale per tutti i cittadini.

Ad una maggiore considerazione della realtà concreta e dell'esperienza si accompagna in quest'ultimo scritto di Platone anche un maggior rigore nei confronti di tutti i tentativi di modificare o indebolire l'ordinamento dello stato; la stabilità degli ordinamenti assume agli occhi del vecchio Platone un rilievo del tutto particolare; un sostegno essenziale di tale stabilità è la religiosità; contro la irreligiosità bisogna quindi intervenire con la massima energia. Platone ha parole dure per coloro che « respingono i miti bevuti insieme al latte da bambini », « disprezzano questa fede universale, senza aver seri argomenti », « dicono che le cose piú importanti dipendono dalla natura e dal caso »,

« dicono che gli dèi sono frutto dell' arte degli uomini, non sono in natura, sono per convenzione, sono diversi da popolo a popolo », « dicono che la morale della natura contraddice quella della legge, che la giustizia non è in natura, ma la determinano gli uomini in modo contraddittorio ed instabile »; « di qui, conclude Platone, l'empietà dei moderni, l'incredulità negli dèi cui la legge impone di credere, le rivolte che hanno per obiettivo una certa vita secondo natura per cui sarebbe giusto e naturale cercar di dominare gli altri e non servire mai gli altri nei limiti voluti dalle leggi ». Una credenza altrettanto importante di quella che concerne l'esistenza degli dèi, riguarda la provvidenza divina « che guida il tutto, ha tutto disposto per la salvezza ed il bene di tutte le cose ». Platone ritiene che contro l'irreligiosità esistano prove dottrinali decisive ed ancora una volta ribadisce la sua condanna del naturalismo e del meccanicismo materialistico; prima di tutte le cose e di tutti i fenomeni c'è l'anima, vero principio motore; prima di ogni realtà materiale, c'è il principio spirituale che governa l'intero universo. Platone prende posizione anche contro alcuni aspetti della religione popolare, soprattutto quando essa sminuisce, per gretto antropomorfismo, la grandezza e purezza della divinità; ma prende netta posizione anche contro criteri che erano fatti valere in campo strettamente scientifico; contro di essi intende difendere e dare fondamento razionale alla tradizione. Perciò invoca severe condanne per tutti coloro che « parlano con troppa facilità degli dèi, dei sacrifici, dei giuramenti », per coloro « che carpiscono la credulità popolare », maghi, tiranni, demagoghi, sofisti: « chi commette empietà nelle parole e nelle opere, sia trattenuto da chi se ne accorge e denunciato ai magistrati ». Al tentativo di porre argine morale e scientifico alla crisi etica dell'età sua Platone aveva dedicato le sue ricerche filosofiche ed il suo impegno educativo; anche il realismo degli ultimi scritti e il suo ampio incontro con l'esperienza, tendono allo stesso obiettivo e al medesimo risultato.

La fase piú tarda del pensiero di Platone ci è nota, oltre che attraverso i dialoghi ricordati, anche attraverso la testimonianza di Aristotele il quale si riferisce ad un « insegnamento non scritto » del fondatore dell'Academia; esso si riferisce a quella dottrina dei rapporti matematici, considerati come schemi strutturali del reale, che

è appunto al centro della ricerca platonica dopo la svolta del *Parmenide*; è appunto la dottrina che Aristotele chiama dei « numeri ideali »; essi sono delle « misure », delle « proporzioni », quindi dei *rapporti*, anziché dei numeri intesi nella loro discontinuità; ed hanno stretta relazione con la problematica delle mescolanze, alla quale Platone si rifà per mostrare che la dottrina delle idee non mette capo ad una netta separazione del mondo dell'essere dalla realtà sensibile e naturale. L'influsso esercitato dal pensiero di Platone nella sua ricerca di una base stabile ed immutabile per lo sviluppo della conoscenza e della vita umana, oltre che di tutta la realtà sensibile è diveniente, è stato immenso; non soltanto esso ha in parte condizionato, anche il pensiero dell'altro grande pensatore greco, Aristotele, ma è stato ampiamente ripreso quando la filosofia greca si è volta, con l'ellenismo, ad una riflessione spiccatamente religiosa, quando il pensiero cristiano si è trovato di fronte al compito di elaborare una propria concezione filosofica della divinità e del destino ultraterreno dell'anima umana, quando, piú tardi ancora, il pensiero moderno ha affrontato il problema di una conoscenza rigorosamente razionale e di una struttura della realtà ad essa rispondente. Ma nel suo significato storico piú determinato, il pensiero di Platone ha dato rilievo agli sforzi compiuti dalla rinnovata società artigianale greca per uscire dalle concezioni mitiche e per sostituirle con un piano di modelli razionali capaci di guidare l'azione dell'uomo sia nella disciplina del mondo umano come nella considerazione del mondo naturale. In questo piano di modelli ideali trovano il loro fine ed il loro significato ad un tempo la ricerca scientifica e la vita umana.

## 12. Le scuole socratiche minori.

Le scuole socratiche minori si distinguono sia tra loro sia dalla scuola di Platone in quanto hanno svolto l'insegnamento di Socrate solo in qualcuno dei suoi motivi e delle sue direzioni; esse si richiamano pertanto agli ambienti differenziati nei quali l'influsso di Socrate si fece sentire in modo parziale, determinando studi ed interessi ben distinti e talora antitetici. La scuola cirenaica, detta così perché si raccolse a Cirene intorno ad Aristipppo, vissuto fra il 435 ed il 360, in un primo tempo si accosta sensibilmente alle dottrine di

Protagora e tenta di ridurre tutta la conoscenza umana alla sensazione: « Solo le sensazioni si colgono e sono veraci, scrive Aristippo, mentre degli oggetti che producono le sensazioni non ce n'è alcuno che si possa cogliere e che sia esente da inganno; infatti si può affermare inconfutabilmente che vediamo il bianco o sentiamo il dolce, mentre invece non è possibile mostrare che l'oggetto stesso che produce la sensazione sia bianco o dolce »; siccome poi ognuno coglie la sensazione propria e non quella degli altri, non si può dire che gli uomini abbiano in comune qualche conoscenza; ciò che veramente è comune è soltanto il nome con cui essi indicano le sensazioni individuali. Dal punto di vista etico, poi, Aristippo pone come ideale la liberazione da tutti i doveri e da tutti i diritti che riguardano il cittadino; la libertà che egli sogna non è più quella che si può conseguire in un ordine stabile della vita collettiva, ma nella completa caduta di tutti i vincoli etico-politici, che vengono ormai avvertiti come impedimenti alla felicità dell'individuo più che come mezzi per conseguirla.

La scuola cinica (dal nome della piazza di Cinosarge in Atene dove ebbe sede) ha come suo iniziatore Antistene, vissuto fra il 440 ed il 370. Anch'essa insiste sul motivo sensistico, che svolge anzi in diretta polemica con la teoria platonica delle idee: « O Platone, dice un frammento di Antistene, il cavallo lo vedo; ma non vedo la cavallinità; vedo l'uomo, ma non vedo l'umanità ». Antistene sosteneva inoltre che ogni cosa è quella singola cosa che è e non ha nulla in comune con le altre cose; perciò appunto « di nessuna cosa può dirsi altro che il suo nome proprio e un nome solo può dirsi di ogni cosa sola »; di qui la negazione della predicazione che Platone sosteneva quando osservava che « noi parliamo, per es., dell'uomo chiamandolo con molti nomi, attribuendogli colori, grandezze, forme, vizi e virtù, ed in tutti questi casi ed in altri infiniti non solo diciamo che l'uomo è uomo, ma anche che l'uomo è buono e così via all'infinito ». Dal punto di vista etico, la scuola cinica propugna uno spiccato individualismo; Antistene ritiene infatti che vero sapiente è chi si stacca dalla società e « vive in compagnia di se stesso »; bisogna liberarsi da tutte le istituzioni e consuetudini sociali, per essere felici; « l'amore è perversità di natura », « il piacere è cosa da schiavi », « il bisogno stesso è un male », la civiltà è corruzione.

Il principale esponente della scuola socratica sorta a Megara è, alle sue origini, Euclide; egli professa una dottrina in cui l'eleatismo si combina con il moralismo socratico; Euclide afferma infatti che « il bene è uno, anche se viene chiamato con molti nomi »; mentre dunque le altre due scuole socratiche minori si attengono all'esperienza e muovono obiezioni ad ogni affermazione di una realtà che la superi, la scuola megarica si attiene al ragionamento rigoroso e muove obiezioni alle dottrine che sostengono la realtà della molteplicità e del divenire. Non è improbabile che i megarici si siano accostati alla teoria platonica delle idee, in cui avrebbero visto soltanto una molteplicità di enti ideali, tutti aventi gli stessi caratteri dell'essere parmenideo; ciò spiegherebbe, fra l'altro, la nuova direzione di pensiero seguita da Platone a partire dal *Parmenide* in avanti e tutta rivolta appunto a respingere un'interpretazione rigorosamente parmenidea del mondo ideale. L'unico motivo che le scuole socratiche minori hanno in comune è forse quello etico, ad ispirazione individualistica; in ciò esse mostrano una certa consapevolezza della crisi che l'ordinamento etico-politico tradizionale della *polis* sta attraversando; per il resto, si può dire che esse proseguono, anche attraverso la mediazione socratica, i due indirizzi di pensiero che si erano affermati prima di Socrate e cioè da un lato l'indirizzo naturalistico-empiristico, dall'altro l'indirizzo razionalistico-deduttivo. Del resto anche l'intera filosofia platonica si può vedere impegnata nella mediazione e composizione di questi contrapposti motivi.

### 13. Lo sviluppo delle scienze.

L'Academia di Platone occupa una posizione primaria, nella prima metà del secolo IV, non soltanto nello sviluppo della ricerca filosofica, ma anche in quello delle ricerche scientifiche specializzate. Si può ricordare, infatti, che Teeteto, allievo di Socrate e amico di Platone, ha scritto intorno ai cinque solidi regolari e che Teone, fiorito come Teeteto intorno al 380, è autore di un trattato di geometria che compie sensibili progressi rispetto a quello di Ippocrate di Chio. Come si vede, e come si può ricavare anche dallo spiccato interesse per gli studi matematici professato da Platone e dalla sua scuola, è la matematica quella fra le scienze particolari che riceve in questo periodo i più cospicui incrementi. I due più grandi mate-

matici dell'epoca sono Archita di Taranto ed Eudosso di Cnido. Archita è filosofo pitagorico, amico di Platone, ma è anche un grande matematico, al quale si fa risalire l'inizio dello studio teorico del movimento e pertanto la fondazione della meccanica pura, oltre alla distinzione fra l'aritmetica e la geometria. Eudosso di Cnido, vissuto fra il 408 ed il 355, è importante tanto come matematico che come astronomo; come matematico, egli è noto per aver studiato la teoria delle proporzioni, dandone una definizione applicabile sia alle grandezze commensurabili come a quelle incommensurabili, portando quindi il concetto di proporzione ad una generalità che nessuno, prima d'allora, aveva raggiunto. Eudosso ha anche introdotto nella misurazione delle grandezze il metodo detto di esaurimento; esso realizzò un notevole progresso sul procedimento che era prima in uso e che, per misurare due grandezze, ricorreva al metodo del confronto diretto fra di esse, dividendo ognuna delle due in parti e stabilendo quindi il raffronto parte per parte; ma questo metodo aveva sollevato la questione della infinita divisibilità di ogni grandezza, da cui deriva una difficoltà insormontabile per la stessa misurazione; ad evitare gli inconvenienti della misurazione indicati da Zenone, Eudosso introdusse il metodo di avvicinare l'una all'altra le due grandezze da misurare, «esaurendo» la loro differenza con la determinazione di differenze via via minori. Come astronomo, Eudosso è autore di una famosa teoria per spiegare i movimenti delle stelle e dei vari pianeti; muovendo dal presupposto pitagorico-platonico secondo il quale gli astri si muovono di movimento circolare uniforme, Eudosso immagina che tale movimento si compia non già entro anelli celesti, ma con gli astri infissi su superfici sferiche trasparenti e ruotanti su due poli con velocità uniforme; le sfere immaginate da Eudosso sono ideali, in quanto egli intende costruire un modello geometrico (e quindi astratto e non fisico) che dia ragione dei vari movimenti degli astri, come appaiono a chi li osservi dalla terra; il sole, la luna ed i cinque pianeti debbono avere ciascuno la propria sfera; l'ottava sfera è quella delle stelle fisse; tutte le sfere sono concentriche fra loro e con la Terra, che si trova posta così al centro dell'universo. Però il movimento del sole, della luna e dei pianeti non appare, all'osservazione, del tutto regolare; esso presenta delle oscillazioni in avanti ed all'indietro; Eudosso pensa allora di risolvere la difficoltà attribuendo ad ogni astro non una sola sfera, ma un sistema di più sfere concentriche e ruotanti l'una all'interno dell'altra, con diversi periodi e con diversi assi di rotazione; in tal modo, Eudosso ritiene di salvare tutti i fenomeni che riguardano il movimento degli astri; il sistema geometrico entro il quale egli pensa di poter chiudere con rigore i movimenti celesti comprende 27 sfere, in quanto il sole e la luna possiedono un sistema di tre sfere ciascuno, i cinque pianeti un sistema di quattro sfere ciascuno, più una sfera delle stelle fisse. L'artificio matematico di Eudosso riesce così a dare una spiegazione astratta rigorosa di apparenze sensibili.

Anche Filippo di Opunte, discepolo di Platone, è noto per aver composto degli scritti su questioni astronomiche, ma essi non sono giunti fino a noi.

A Cos continua la sua attività, anche dopo la morte di Ippocrate, la scuola medica da lui fondata, probabilmente sotto la direzione del genero di Ippocrate, Polibo. Con la scomparsa di Ippocrate entra però in crisi il metodo scientifico da lui propugnato e volto a contrastare sia il cieco empirismo della medicina cnidia sia il carattere aprioristico della medicina ita-lica; ha allora il sopravvento la medicina ad ispirazione speculativa; infatti in Sicilia la scuola medica che si richiama a Empedocle, sotto la direzione di Filistione di Locri, si applica ad importanti studi di anatomia e di fisiologia. Una figura eminente nel campo degli studi di medicina è quella di Diocle di Caristo; egli è il più noto rappresentante dell'indirizzo dogmatico che, con il proposito di proseguire il metodo ippocratico, sviluppa realmente delle tendenze eclettiche; l'importanza delle sue ricerche specialmente nel campo dell'embriologia gli valse da parte degli Ateniesi l'appellativo di "secondo Ippocrate".

La storiografia viene coltivata in questo periodo da Senofonte (430-360) che, oltre che di narrazioni storiche (*l'Anabasi* e le *Elleniche*), è anche autore di scritti sulla personalità e sull'insegnamento di Socrate. Come storico si può dire che Senofonte obbedisce a preoccupazioni moralistiche, sia quando presta attenzione, nell'esposizione delle vicende, al peso che vi hanno le passioni umane e gli atteggiamenti morali degli uomini, sia quando sottolineando i caratteri etici delle azioni e dei comportamenti dispone al loro giudizio.