



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI
DIPARTIMENTO DI STORIA SCIENZE DELL'UOMO E DELLA
FORMAZIONE
CORSO DI LAUREA INTERCLASSE IN FILOSOFIA E SCIENZE DELL'EDUCAZIONE (L-5)

IL RUOLO ESISTENZIALE E SOCIALE DELLA
FILOSOFIA IN PLATONE

RELATORE:
PROF. DIEGO ZUCCA

TESI DI LAUREA DI:
MARCELLO CANGEMI

ANNO ACCADEMICO 2015-2016

Indice

INTRODUZIONE	3
1- LE RISPOSTE DELLA FILOSOFIA ALLE DOMANDE DI UNA SOCIETÀ IN CRISI	5
1.1 I NATALI E LA FORMAZIONE GIOVANILE DI PLATONE	5
1.2 L'ORIGINARIA VOCAZIONE POLITICA DI PLATONE, LE DELUSIONI E LA FONDAZIONE DELL'ACCADEMIA	6
1.3 LA FILOSOFIA E IL SUO VALORE EDUCATIVO	9
1.4 IL PROBLEMA DELLA GIUSTIZIA	15
2 - COS'È LA FILOSOFIA?	19
2.1 LA FILOSOFIA COME RICERCA DELL'UNITÀ DEL MOLTEPLICE	19
2.2 LA DOTTRINA DELL'ANIMA	21
2.3 LE RADICI CHE CONFERISCONO AUTOREVOLEZZA ALLA FILOSOFIA	24
3 - IL PENSIERO DI PLATONE TRA MITO, RELIGIONE E FILOSOFIA	26
3.1 IL MITO	26
3.2 LA RELIGIONE	30
3.3 LA FILOSOFIA	32
3.4 IL LINGUAGGIO DI PLATONE E LE NUOVE FORME DELLA COMUNICAZIONE FILOSOFICA	33
4 – PLATONE, I MISTERI ORFICI E LA FILOSOFIA	36
4.1 CARATTERE CULTUALE DELLA FILOSOFIA DI PLATONE	36
4.2 L'ORFISMO IN PLATONE	37
4.3 IL VIAGGIO DELLA CAVERNA	41
4.4 LA META DELLA DIALETTICA	46
4.5 IL RITORNO ALLA CAVERNA E LA TRANSITORietà DELLA FILOSOFIA	47
CONCLUSIONE	50
BIBLIOGRAFIA	52

Introduzione

La presente tesi intende affrontare alcune delle questioni a mio avviso, tra le più importanti che caratterizzano il pensiero di Platone. Nella consapevolezza di un lavoro limitato e circoscritto, ritengo che il taglio di lettura che ho voluto dare, attraverso una riesamina attenta della letteratura sull'argomento sia organico e compiuto nelle sue enunciazioni che ne esprimono il senso.

I temi affrontati sono i seguenti: la *paideia* platonica, ovvero la funzione educativa, attribuita da Platone alla tradizione culturale greca ed alla filosofia; la funzione e l'utilità della filosofia per la vita pubblica e per la vita pratica degli uomini ponendo la loro formazione e la cura spirituale dell'individuo come presupposto fondamentale per la rifondazione etica e politica della società ateniese; la rivisitazione platonica della tradizione mitologica, religiosa e filosofica, unitamente alla costruzione di un nuovo linguaggio filosofico-comunicativo alla ricerca dei materiali e dei contenuti autorevoli ed utili per la configurazione di un nuovo tessuto culturale e formativo. I tratti caratteristici del pensiero Platonico in un contesto non solo razionale, ma che attinge anche da antichi culti e credenze greci.

Tali argomenti vengono esaminati rispettivamente: nel primo capitolo dove si tratteggiano i presupposti biografici, ambientali e culturali della formazione e dell'esperienza giovanile di Platone fino alla decisione dell'abbandono della politica attiva e della decisione di aprire una scuola filosofica; nel secondo capitolo si prendono in esame alcune delle domande filosofiche fondamentali che Platone pone sia un confronto serrato con la tradizione presocratica, sia nei confronti del maestro, Socrate, dal quale a tratti, soprattutto negli anni della maturità, si discosta. Nel terzo capitolo vengono prese in esame

l'utilizzo che Platone fa di mitologia, religione e tradizione filosofica per conferire autorevolezza e comunicabilità ai temi cari al filosofo. L'ultimo capitolo è quello che si occupa del concetto che Platone ha della filosofia e del dibattito su come questa possa essere condizionata dalle visioni orfico-pitagoriche.

I capitoli a loro volta sono suddivisi in paragrafi che hanno lo scopo di scandire gli elementi che via via costruiscono i capitoli stessi.

Alla fine della tesi è stata compilata una bibliografia essenziale finalizzata a dare conto sia dei materiali citati in maniera diretta nelle note a pie di pagina presenti nella tesi, sia dei materiali che, comunque la informano anche in assenza di un loro richiamo diretto nelle note.

Ho evitato di apporre note alla fine delle lunghe parafrasi, se non quando si è reso strettamente necessario, e limitandomi a nominare in maniera diretta i testi e gli autori ove compaiono loro citazioni testuali.

1- Le risposte della filosofia alle domande di una società in crisi

1.1 I natali e la formazione giovanile di Platone

Nonostante sia incerta la data di nascita, possiamo affermare che Platone nacque tra il 428 e il 427 a.C. ad Atene, secondo altri ad Egina¹. Al filosofo venne originariamente dato il nome di Aristocle, solo in seguito egli assunse il nome di Platone quale segno identificativo della possente corporatura che lo caratterizzava.

La sua era una famiglia aristocratica che vantava discendenze regali, da parte del padre (Aristone), e una parentela con Solone da parte della madre (Dropide). Dentro questa tradizione la sua famiglia contribuì insieme a Crizia e a Carmide, il primo uno dei 30 arconti supremi e il secondo uno dei 10 arconti del Pireo, alla restaurazione oligarchica del 404 a.C. passata alla storia come il regime dei trenta tiranni.

Giovanissimo, Platone ebbe occasione di ascoltare le lezioni di Cratilo che era un seguace di Eraclito ma ebbe modo di conoscere anche i filosofi della scuola eleatica e della tradizione orfico-pitagorica. Praticò ginnastica, apprese l'arte della scrittura e della lettura nonché l'arte della musica e della poesia. A quest'ultima disciplina si dedicò anche attraverso la produzione di carmi lirici e tragico-epici. All'età di 20 anni

¹ In questa città, verosimilmente, all'epoca dell'arconte Diotimo, il padre di Platone esercitava il ruolo di cleruco ovvero di assegnatario di terre espropriate agli abitanti del luogo a seguito delle guerre del Peloponneso.

circa incontrò Socrate, questo evento fu determinante sia per l'orientamento esistenziale che per la sua attività di filosofo.

1.2 L'originaria vocazione politica di Platone, le delusioni e la fondazione dell'accademia

Ormai è riconosciuta da tutti gli studiosi l'autenticità della lettera VII. È in questo testo dell'età avanzata, che Platone dichiara il suo originario richiamo e la sua naturale propensione verso la vita politica. Il ruolo della sua famiglia e le amicizie di primo piano che i suoi avevano con i maggiori esponenti politici di quel tempo, sono da considerare delle condizioni più che favorevoli e più che legittime per l'ingresso di un giovane nell'agone della vita politica della sua città. Così egli scrive:

Quando ero giovane, io ebbi un'esperienza simile a quella di molti altri: pensavo di dedicarmi alla vita politica, non appena fossi divenuto padrone di me stesso. Or mi avvenne che questo capitasse allora alla città: il governo, attaccato da molti, passò in altre mani, e cinquantun cittadini divennero i reggitori dello stato. Undici furono posti a capo del centro urbano, dieci a capo del Pireo, tutti con l'incarico di sovrintendere al mercato e di occuparsi dell'amministrazione, e, sopra costoro, trenta magistrati con pieni poteri. Tra costoro erano alcuni miei familiari e conoscenti, che subito mi invitarono a prender parte alla vita pubblica, come ad attività degna di me. Io credevo veramente (e non c'è niente di strano, giovane come ero) che avrebbero purificata la città dall'ingiustizia traendola a un viver giusto, e perciò stavo ad osservare attentamente che cosa avrebbero fatto.²

² Platone, *Lettera VII*, 324b sgg.

Pur non partecipando in maniera attiva alla vita politica, occasione che non gli era venuta meno, Platone non tardò a provare una certa delusione dinanzi al governo dei trenta tiranni soprattutto quando lo stesso Socrate, che il regime tentò di coinvolgere, se ne ritrasse disgustato plaudendo alla fine della tirannide che non tardò a diventare una realtà, per far sì che ad Atene si affermasse la democrazia. È ancora nella Lettera settima che Platone, dandoci ancora testimonianza della non ancora sopita passione politica giovanile, ricorda la nuova delusione provata di fronte al regime democratico all'indomani della condanna a morte del suo maestro ed amico.

Ed è con la tragedia della morte di Socrate, quando Platone coglie in questo fatto la rottura storica venutasi a creare tra cultura e politica, che egli giunge alla decisione di abbandonare per sempre il suo impegno alla vita pubblica per dedicarsi totalmente all'attività filosofica:

vidi dunque che mai sarebbero cessati i mali per le generazioni umane, se prima non fossero andati al potere politici uomini schiettamente e veramente filosofi oppure se, coloro i quali detengono il potere nella città, non lo fossero diventati, per una sorte divina.³

Sempre con la morte di Socrate, la morte di Pericle e la corruzione dei costumi e della vita pubblica che il bene dello stato, la giustizia, la libertà seguono sviluppi e declinazioni che niente avevano a che fare con i principi della democrazia in cui Platone aveva creduto; è in questa crisi, che crescono e assumono rilevanza, anziché uomini come Socrate, uomini privi di scrupoli come Alcibiade, il quale è animato esclusivamente da un pragmatismo politico più attento ai successi

³ Platone, *Lettera VII*, 326b.

personali; tale smania di successo lo induce a schierarsi ora da una parte ora dall'altra a seconda degli uomini e dei gruppi che detengono il potere.

Questa crisi di valori e questa smania di affermazioni personali, assieme alla mancanza di adesione della politica al bene comune dei cittadini, è ciò che determinerà la fine della civiltà ateniese e l'apertura delle sue porte alla potenza armata dell'impero macedone nei confronti della quale le città greche non seppero opporre al nemico invasore che il loro individualismo, il loro egoismo e le loro divisioni interne.

Platone pone dunque l'esigenza di una "restaurazione" degli antichi principi e degli antichi valori che potessero ridare vita a quanto ormai sembrava stesse dissolvendosi.

Dopo la morte di Socrate, al pari di altri allievi del maestro, Platone inizia a viaggiare; conosce Euclide, in Egitto frequenta matematici e topologi, giunge anche a Siracusa dove per qualche tempo frequenta il tiranno Dionigi il vecchio nello stesso periodo in cui nella fiorente città della Magna Grecia si trovavano anche Aristippo e Antistene anch'essi seguaci di Socrate. Platone tentò di indurre il tiranno a portare avanti un'azione politica più consona alla visione che aveva della giustizia e del bene; Dionigi al contrario, tentò di strumentalizzare la buona fede del filosofo per trasformarlo in una figura che potesse dare autorevole legittimazione al suo governo, senza però riuscirci.

Dopo essere stato dal tiranno venduto come schiavo, il prezzo del riscatto venne pagato da un cittadino di Cirene di nome Anniceri. Così Platone, in preda all'ennesima delusione, poté dopo mille peripezie fare ritorno ad Atene e qui, nel 387 a.C. circa, fondare la sua scuola che prese il nome di Accademia dal luogo in cui venne edificata, il parco dell'eroe Accademo.

1.3 La filosofia e il suo valore educativo

Uno dei temi fondamentali dell'attività filosofica del Platone che affiora nei primi anni dell'accademia, che la storiografia filosofica iscrive tra le dottrine del periodo giovanile ed in particolar modo agli scritti quali *l'Apologia di Socrate*, *il Critone*, *il Protagora*, è quello della insegnabilità della virtù. Come è noto in questo dialogo il giovane Ippocrate è condotto al cospetto di Protagora nella casa di Callia di cui è ospite, Socrate chiede a Protagora di spiegare al giovane in che cosa consista il suo insegnamento. Il maestro, dopo aver tessuto lodi nei confronti della tradizione filosofica degli antichi greci, dichiara che il suo insegnamento consiste nel fornire elementi e conoscenze finalizzate ad apprendere la "virtù" nel senso di acquisizione di capacità e competenze per ben agire nella vita politica, d'altro canto Socrate afferma che la virtù politica non fosse né insegnabile né trasmissibile al pari delle altre scienze e delle altre arti che richiedono competenze specifiche, non si può insegnare la virtù politica come si può insegnare la costruzione di una nave o di un edificio nonostante tutti vogliano mostrare il possesso di quella virtù quando parlano nelle pubbliche assemblee ritenendosi tutti competenti. Nel lungo incedere dialettico tra Socrate e Protagora, Socrate costringe Protagora ad ammettere che la virtù politica è diversa da tutte le altre virtù specifiche e determinabili sulla base del possesso di una tecnica specifica dove l'unità filosofica tra conoscere e agire segna la linea di discriminazione tra la virtù politica e le altre virtù specifiche dove gli interessi pratici sovrastano quelli conoscitivi. Ci troviamo in questo dialogo nel cuore dell'insegnamento socratico e cioè ci troviamo di fronte alla

accentuazione da parte di Platone del valore degli interessi conoscitivi rispetto a quelli più strettamente pratici delle altre virtù specifiche. Ciò che in Platone assume rilievo e valenza di misura delle azioni pratiche non è tanto il risultato pratico dell'agire stesso quanto il fatto che le azioni compiute possano rispondere al permanere nelle azioni stesse dei principi ideali che le animano. Quindi per Platone, come egli farà dire in maniera più esplicita a Socrate nel dialogo con Eutrifone, definire la virtù non è dirne e sapere che cosa essa è, ma individuare quella virtù che possa servire da modello attraverso cui io posso dire che è bene e che è giusto tutto ciò che si ispira a quel modello ed è male tutto ciò che si sottrae allo stesso. Quindi significa sapere mettere in relazione il modello conosciuto con l'azione pratica. Questo è il compito della *sofia* che si occupa della continua ricerca e della continua individuazione dei rapporti esistenti tra la conoscenza dei principi ideali e l'agire pratico. Il termine "sofia" che potrebbe significare da una parte l'essere esperti in qualcosa" "l'aver competenza", "l'aver sapienza" fino a un senso più generale di "avere saggezza". Ora, nel *Fedro* Platone rileva che se l'uomo può essere esperto e competente, è proprio degli dei l'essere sapienti e saggi; per cui gli uomini che hanno competenza e perizia, nonché conoscenza possono aspirare alla sapienza e alla saggezza e Platone in tal senso esprime con il sintagma *philein* (amare) questa proiezione, quindi l'amico, l'amante, quindi l'uomo che ha esperienza del mondo diventa amico nel suo agire della dimensione divina della saggezza e della sapienza, e nel suo agire, nel suo essere esperto e competente del mondo che l'uomo diventa amico degli dei dunque filosofo, ed è la filosofia in questa accezione appunto che si pone come dimensione di continua verifica, di perenne messa in discussione e di problematizzazione del suo agire in quanto continuamente proteso a

misurarsi con i principi che lo sottendono. La filosofia perciò diventa in Platone un anelito infinito, un continuo "procedere verso" un mai interrotto "essere sulla via"⁴.

Per quanto la dimensione filosofica e speculativa sia centrale e caratterizzi soprattutto i dialoghi del primo periodo sarebbe tuttavia riduttivo intendere la funzione educativa che Platone attribuisce alla filosofia senza considerarla nel contesto politico e della profonda crisi che ha investito la Grecia tra la fine della guerra del Peloponneso e l'inizio della dominazione macedone; dal formarsi di nuove tirannidi all'insorgere prepotente di una questione sociale caratterizzata dalla povertà dei cittadini e da un'inequiva distribuzione della ricchezza, alla crisi profonda che aveva colpito l'artigianato e l'agricoltura, in una parola la cultura del saper fare. La produzione letteraria di quel tempo che certamente Platone tiene in considerazione nella sua *paideia* - dagli *Uccelli* di Aristofane all' *Economico* di Senofonte - offre a Platone elementi di riflessione sul piano economico, sociale, politico, pedagogico, filosofico utili per cercare di dare risposte ai problemi nascenti della vita pratica e della realtà quotidiana. Sono i problemi di ordine politico e culturale che costituiscono il pendant di quella "architettura grandiosa" costituita dalla *Repubblica*, alla cui stesura Platone dovette attendere per lungo tempo e a più riprese. Non possiamo occuparci, in questa sede, anche per l'inadeguatezza degli strumenti in nostro possesso, di tutte le questioni filologiche ed interpretative che l'opera ha posto al centro della discussione e del dibattito filosofico storiografico, consapevolezza che, al tempo stesso non ci impedisce di assumere sulla base di edizioni accreditate alcuni

⁴ Su questa linea interpretativa che prende in esame il significato di filosofia in Platone cfr. K. Albert, *Sul concetto di filosofia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1991.

dei temi centrali che costituiscono i contenuti della presente tesi. In questo quadro uno di questi è costituito dal libro secondo e riguarda l'analisi che Platone conduce sulla genesi e la struttura dello stato dove convergono sia elementi di carattere prettamente storico-politico, come la descrizione della genesi economica dello stato, sia elementi di carattere speculativo, come l'idea che lo stato sia nella sua dimensione macro ciò che è l'individuo nella sua dimensione micro. Lo stato, rivela Platone, trae origine dai bisogni naturali che l'uomo deve soddisfare: la ricerca del cibo, la costruzione di una dimora, procurare degli abiti fino ai problemi più complessi della convivenza civile e dell'apertura della comunità chiusa alle relazioni che essa stabilisce con altre comunità; da qui nascono i commerci, la finanza, le scienze fino alla soddisfazione di aspetti superflui del vivere che sommergono talvolta gli originali bisogni naturali. Dal cumulo e dalla stratificazione di tali bisogni lo stato sente via via il bisogno di ingrandirsi, di occupare nuovi stati e nuovi territori e da qui nasce la ragione della guerra, si rende perciò necessario costituire accanto alle attività tradizionali del commercio, dell'artigianato, dell'arte e della scienza anche una classe di guerrieri che nella tradizione della polis greca vede tutti i cittadini adempiere gratuitamente agli obblighi militari anche se nel tempo nasceranno le milizie mercenarie e la costituzione di eserciti di professionisti pagati. Alla classe dei guerrieri è affidato il compito di custodire e difendere lo stato perciò i soldati andranno scelti sulla base del possesso di particolari caratteristiche che devono possedere in natura, una delle caratteristiche che caratterizzava il buon soldato era l'animosità unitamente alla mitezza, il buon soldato doveva essere animoso nei confronti dei nemici e mite verso gli amici, quindi doveva essere in grado di riconoscere e distinguere gli uni dagli altri e perciò, in una certa

misura dovevano essere anche filosofi, nel senso che devono sapere quale sia l'importanza per loro di saper distinguere e saper riconoscere i buoni e i cattivi, gli amici e i nemici. Da ciò nasce il problema della loro formazione e della loro educazione, i cui contenuti Platone ritiene che vadano individuati nelle forme dell'antica *paideia*, nelle “*mousiké*” ovvero in quelle attività che tradizionalmente erano protette dalle muse: poesia, musica, la ginnastica, la medicina; tutte queste attività formative, “*technai*” devono concorrere a educare a quelle virtù che sono richieste ai custodi dello stato, così come la medicina ha il dovere di intervenire nelle circostanze in cui il corpo degli individui si ammali e ne valuta le condizioni e le possibilità di intervenire con cure adeguate oppure di lasciare che i malati inguaribili muoiano, alla giustizia spetta il compito di condannare anche alla pena di morte i cittadini incorreggibili, le arti, sia quelle poetiche sia quelle musicali, devono far sì che i messaggi che trasmettono non siano contrari alla natura e agli interessi dello stato. Questa visione è stata giudicata da alcuni illiberale⁵ in quanto eccessivamente organica e funzionale al potere dello stato, tale da non lasciare spazio alla possibilità della critica e del dissenso. In realtà Platone riteneva che la crisi in cui versava lo stato Ateniese fosse il frutto della deresponsabilizzazione e della perdita di consapevolezza della natura e delle ragioni originarie dello stato non solo da parte dei cittadini comuni ma anche da parte degli uomini di legge, dei soldati, degli intellettuali; in realtà Platone vuole sottolineare il fatto che Omero ed Esiodo non erano soltanto dei poeti ma erano anche gli artefici, i codificatori di una tradizione che a lungo aveva costituito i convincimenti etico-politici ed etico-religiosi della civiltà

⁵ K. Popper, *Platone totalitario*, in Id. *La società aperta e i suoi nemici Vol I*, Armando, Roma, 1973.

greca, del resto la stessa *paideia* sofistica, che Platone aveva criticato aspramente in quanto egli riteneva che i sofisti avessero smarrito la strada della tradizione, in fondo teneva in considerazione la lettura e l'interpretazione dei poeti che appunto doveva essere richiamata nelle sue giuste declinazioni come elemento valoriale fondante nella formazione di coloro che assumono ruoli importanti nella vita dello stato. D'altra parte la critica che Platone muove nei confronti della poesia in alcuni passi della *Repubblica* è una critica nei confronti delle sue deviazioni dalla sua natura e dalla funzione originaria, i temi di cui la poesia tratta hanno perso nelle critiche di Platone la loro autenticità e il loro valore di verità per quanto riguarda i fini educativi rispetto allo stato che la tradizione poetica potrebbe avere. Se la poesia ad esempio parla di eroi essi devono essere veramente tali così come quando una poesia parla degli dei essi non possono essere rappresentati come menzogneri o bugiardi impregnati degli stessi vizi degli uomini così come in questo senso ci vengono presentati da Omero ma secondo Platone andrebbero posti in una dimensione che gli uomini possano riconoscere come modello e come esempio di virtù e non di vizi, perciò ciò che emerge dalla critica problematica che Platone muove nei confronti della tradizione poetica è l'esigenza di selezionare i contenuti e i messaggi della poesia in quanto egli sa bene quale è l'incidenza che quest'arte esercita sull'animo degli uomini. La poesia nella visione che Platone tratteggia soprattutto nel libro decimo della *Repubblica* ne denuncia soprattutto la sua visione imitativa, manieristica, la sua visione emulativa di testi che le fa perdere in questa maniera il suo rapporto originario e autentico con la natura delle cose cui si riferisce aprendo così un dualismo inconciliabile tra arte poetica trasformatasi in una tecnica al pari di tante altre e il bello poetico che è coltivabile

soltanto in una dimensione ideale. Platone, poste queste basi, ritiene che ogni ambito debba avere la sua formazione sulla base della incidenza che ognuno esercita rispetto allo stato: ci sono coloro che eseguono, coloro che obbediscono, coloro che decidono, coloro che comandano; tra questi ci sono i filosofi che accanto ai guerrieri, accanto a coloro che esercitano la giustizia, agli artigiani e ai contadini, sono coloro che hanno la consapevolezza del rapporto che intercorre tra i cittadini e lo stato, i filosofi sono cioè coloro che forniscono, esplicitano sia le ragioni della crisi che lo stato attraversa sia le condizioni e le possibilità che ne possono determinare il suo superamento e la possibilità di ricostituire senza perderne di vista la sua natura, le ragioni dello stato non in contrapposizione ma in sintonia con i bisogni dei cittadini.

1.4 Il problema della giustizia

Nel contesto di un'organizzazione dello stato che è centrale nella dimensione filosofico-politica Platone affronta il problema della giustizia partendo dall'assunzione che lo stato sia in grande ciò che l'individuo è in piccolo. Ciò porta ad una valutazione ed a una scelta di campo che vede l'azione educativa incentrata principalmente sulla formazione dell'individuo, ambito dentro il quale Platone delinea la sua dottrina dell'anima. Egli ne delinea una struttura composta di tre parti: una razionale, luogo della virtù e della sapienza, che è propria dell'attitudine al comando, integrata da una componente di generosità e animosità che si esprime nel coraggio e nella forza di volontà; una componente appetitiva la cui virtù si esprime nella temperanza, che è per sua natura ribelle e insofferente agli obblighi derivanti dalla

componente razionale; ed una componente irrazionale che tende a condurre il comportamento dell'uomo verso gli istinti più naturali e animaleschi e che necessita di essere continuamente tenuta a bada per essere ricondotta ai confini del dovere e del bene. Nel mito di Er - il guerriero che ha trascorso dodici giorni nell'Ade senza però aver bevuto acqua dal fiume dell'incuria nella pianura dell'oblio e che per questo può ricordare ciò che ha visto - Platone racconta la funzione che l'anima esercita quando con la nascita dell'individuo essa prende posto nel suo corpo. L'anima nelle sue continue reincarnazioni espiative dei peccati commessi ha memoria delle sue vite precedenti, e tra queste, di quella che l'ha vista vicino agli dei e da cui ha potuto attingere i valori e i principi del bene, del bello, del giusto, del vero, i principi matematici. È l'anima dei filosofi che Er per l'appunto nel suo ricordare ha scelto la vita che l'ha vista nel mondo degli dei; ed è da questo presupposto che Platone può affermare la supremazia dei filosofi rispetto alle altre classi dei cittadini, si tratta di una supremazia morale, non di una supremazia economica o sociale che dovrebbe consentire ad essi di esercitare un ruolo di primo piano nella guida dello stato per la realizzazione della giustizia che si dovrebbe esprimere nel buon governo, la supremazia morale e la responsabilità cui sono chiamati i filosofi non esime le altre classi dal compiere il proprio dovere, assolvendo ciascuna alle funzioni cui sono chiamate, garantendo con esse l'unità dello stato nonché il benessere individuale di tutti i cittadini, nessuna classe cui sono affidati compiti e responsabilità collettive, deve anteporre al bene comune interessi individuali e particolari. Platone è convinto anche che una società e uno stato fondato su cittadini "ben educati", ovvero filosoficamente formati, non avrebbe neanche bisogno di una legislazione complicata né di norme che possano essere utili per

spiegare le procedure applicative delle leggi medesime, anzi in una società dove gli uomini sono formati alla forza del carattere, ai valori dell'integrità morale e i giovani educati al senso del rispetto nei confronti degli adulti e degli anziani nonché all'obbedienza dei genitori e dei superiori, sarebbero perfino superflue. Platone perciò auspica che i filosofi possano esercitare il potere e possano governare in prima persona; solo così infatti egli ritiene che la società possa avere nuovamente buone leggi, possa avere nuove costituzioni, possa avere, in una parola le migliori condizioni per l'esercizio del buon governo rivolgendosi a Glaucone nel quinto libro della *Repubblica* così recita Platone:

a meno che i filosofi non regnino nelle città, oppure coloro che ora sono detti re e potenti non facciano filosofia in modo schietto e valido; a meno che non coincidano nella stessa persona potere politico e filosofia e non sia necessariamente sbarrata la via alle molteplici nature di coloro che ora si indirizzano separatamente all'uno o all'altra, non ci sarà una tregua per i mali della città, e, penso, per il genere umano, né, prima di ciò, la costituzione di cui abbiamo discorso potrà mai nascere, nella misura in cui ciò è possibile nel vedere la luce del Sole. *Resp.*, 473 c-d.

È chiaro che la visione tratteggiata di Platone di una società e di uno stato che si reggano sulla giustizia filosofica confligge con la situazione politica concreta del suo tempo. Nel libro ottavo e nono di quest'opera importante della produzione platonica il filosofo ateniese mette in evidenza l'inadeguatezza della costituzione aristocratica che egli aveva conosciuto e che questa conteneva i germi della tirannide. Egli in queste parti dell'opera segue anche la genesi che mette in rapporto le varie tipologie umane e gli apparati normativi cui essi hanno dato vita; un

uomo che ha una passione smisurata per il denaro non potrà che generare un sistema di governo oligarchico che si sottragga al controllo del *demos* il quale potrebbe ostacolare il prevalere degli elementi appetitivi dell'individuo, il quale altro non vede che la soddisfazione dei propri desideri; così come l'uomo che appare e si presenta come il portatore di una libertà e di una democrazia sconfinata, e che proferisce proclami di indignazione e che si pone come giustiziere di ogni iniquità, può essere nella visione di Platone più prossimo agli sviluppi di un governo tirannico che di un governo veramente democratico.

Il vero filosofo, come sostiene Platone alla fine del quinto libro della *Repubblica*, non è colui che promette la risoluzione totale dei mali del mondo né tantomeno colui che promette o fa sognare i cittadini circa la possibilità di perseguire il bene, il bello, la bontà in assoluto ma colui che pur avendo dinanzi a sé orizzonti ideali e totalizzanti fa intravedere la possibilità di mettersi in cammino e chiede l'impegno di tutti per approssimarvisi. In questa visione Platone abbandona anche la visione puramente astratta e formale che Socrate aveva dato del bene assumendola come propensione naturale dell'uomo per introdurre una visione tensiva tra l'idea del bene come principio trascendente, ideale, naturalmente *in interiore homini*, per dar vita a una visione costruttiva del bene, il bene è una costruzione che non può prescindere dalle scelte dell'agire umano, dalla formazione degli individui, dalla pratica di vita cui essi sono stati educati.

2 - Cos'è la filosofia?

2.1 La filosofia come ricerca dell'unità del molteplice

Posto che la filosofia assume in Platone un posto di primo piano sia nella possibilità di affrontare che di portare a soluzione i problemi politici della polis, unitamente alla formazione e alla preparazione di una nuova classe dirigente, si pone ora l'esigenza, che cercheremo di soddisfare in questo secondo capitolo, di comprendere che cosa sia la filosofia per Platone. Il punto di riferimento platonico sotto questo profilo è Socrate: la questione, centrale in Socrate, della conciliazione di esperienza e ragione. Nella concezione socratica del concetto Platone individua la possibilità secondo cui può essere attivata la comprensione del Tutto. Ciò che è oggetto della comprensione concettuale non è perciò ciò che può essere semplicemente sentito, percepito e assumibile dai sensi, ma ciò che può essere pensato. Come del resto aveva già messo in evidenza Parmenide, si tratta di individuare la strada di accesso alla totalità dell'Essere, che i sensi possono cogliere soltanto nelle sue manifestazioni e nella sua parzialità. In questa proiezione i principi naturali già individuati dai filosofi della scuola ionica (Talete, Anassimandro, Anassimene) non sono delle semplici acquisizioni di esperienza sensibile delle cose della natura, ma sono nella ricerca portata avanti dai primi filosofi, finalizzata a individuare ciò che vi è di identico in tutte le cose, contenuti essenzialmente concettualizzabili. In Platone questa linea trova il punto più alto della sua esplicazione. Il problema della intelligibilità dell'essere si pone, nella sua riflessione, come l'elemento centrale del principio unificatore del molteplice. Si

tratta di stabilire allora, partendo da quanto aveva portato a compimento Socrate, qual è il rapporto tra il contenuto del concetto con le cose particolari dell'esperienza non concettuale. Platone introduce il termine 'idea' per designare appunto ciò che viene assunto dal concetto come suo contenuto non empirico. L'idea è, nella visione di Platone, la componente immutabile e imperitura che serve a rappresentare gli enti particolari, empirici, sottomessi al cambiamento e al divenire. Rispetto al termine 'idea' si può dire ulteriormente che esso non esprime un contenuto psichico, mentalistico, non è una propensione emotiva o una suggestione individuale, ma Platone con questo termine intende esprimere l'intelligibilità dell'Essere, ovvero la modalità epistemologicamente fondata attraverso cui l'Essere traspare al pensiero. Le parole greche "*idea*" e "*eidos*", stanno ad indicare in Platone la forma attraverso cui le cose si presentano all'occhio della conoscenza concettuale; la forma non è perciò quella delle cose sensibili ma il significato dell'essere che, nella sua immaterialità, può essere colto nello sguardo concettuale. L'idea, come dice Severino, è «l'Essere stesso nel suo apparire»⁶.

Le idee costituiscono l'universo dell'intelligibile che è diverso dall'universo delle cose sensibili formato da enti particolari e mutevoli. Ciò che viene pensato differisce da ciò che viene sentito in quanto rappresenta l'essere nella sua immutabilità, per la sua appartenenza al mondo degli dei che sta al di là (*hyper*) della volta celeste (*ouranos*) per quanto stabilisca con il mondo delle cose un continuo rapporto. L'idea in tal senso si pone come motore e senso del manifestarsi, come motore e significato del manifestarsi delle cose sensibili. Si può dire di una cosa che è bella sulla base del principio di bellezza che è costituito in origine,

⁶ E. Severino, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano, 1984, p.85.

certo nell'esperienza delle cose belle, e che si regge in sé stesso indipendentemente dall'esperienza stessa, in tal senso Platone può esprimere in vari modi la presenza dell'idea nelle cose sensibili dicendo che il sensibile partecipa e si modella all'idea che se ne pone come sua immagine e rappresentazione.

2.2 La dottrina dell'anima

Come sostiene Galimberti ⁷, il problema della riconduzione del molteplice all'uno e dunque della sua intelligibilità, assume in Platone una valenza metodologica finalizzata a costruire un linguaggio indipendente dalla opinabilità delle affezioni sensibili; un linguaggio che però sia in grado di configurare i significati dell'esperienza sensibile e di rappresentarli in una dimensione universale, un linguaggio, in sostanza, che animi e che conferisca senso all'esperienza corporea e materiale del mondo, si tratta di un linguaggio che delimita le passioni del corpo e le conduce attraverso l'esercizio della mente e delle regole che essa impone, la ricerca della verità. In questo fondamento epistemologico che Platone introduce il ruolo e la funzione dell'anima. Essa come sostiene Platone nel *Fedone* è il sentiero che ci porta mediante il ragionamento alla necessità di separare le condizioni immateriali dell'esistenza da quelle materiali che nel percorso della vita umana convivono. Al sapere autentico, al perseguimento della verità, si accede nella progressiva capacità di acquisire ed apprendere il distacco dell'anima dal corpo e consentirne la loro relazione solo

⁷ U. Galimberti, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano, 2003.

nella stretta misura in cui vi sia imprescindibile necessità facendo in modo che il corpo non contamini la natura dell'anima fino a quando il dio stesso non ci avrà sciolto da esso⁸.

In tal senso la filosofia si pone come il terreno privilegiato dell'ascesa dall'opinione alla verità che non consiste soltanto nel perfezionamento del nostro modo di pensare ma insieme il perfezionamento del nostro modo di vivere. Chi ama la verità e la sua ricerca non può porre perciò come scopo della propria esistenza il godimento del mondo sensibile; anzi vede in questo un ostacolo che disturba e impedisce questo percorso. Da ciò si comprende il platonico vivere per la morte ovvero nell'attesa che il corpo con la fine della sua esistenza materiale liberi l'anima e le consenta di vivere secondo la sua natura originaria, la morte del corpo dunque è l'atto in cui si realizza ciò a cui il vero filosofo ha atteso per tutta la sua vita facendo sì che lo sguardo del vero fosse libero dallo sguardo dei sensi. È vivo in questo aspetto, come in altri del resto l'insegnamento di Socrate e soprattutto è presente nel dialogo del *Fedone* in cui vengono descritte le ultime ore di Socrate, dove il maestro esprime il suo desiderio di morire e nel carcere attende con serenità l'evento che porrà fine alle sue giornate terrene, e intraprenderà il viaggio verso il mondo intellegibile, il mondo dell'immortalità dove la sua anima farà ritorno al mondo degli dei. L'immortalità dell'anima Platone la fonda sul significato stesso del termine 'anima': esso designa tutto ciò che rende vivo ogni vivente, il che significa che ciò che il vivere è, è reso possibile dalla partecipazione all'idea della vita che risiede appunto nell'anima. È pertanto logicamente necessario che

⁸ Platone, *Fedone*, 66b-67a.

l'anima sia immortale, sia cioè per sua natura opposta a ciò che non vive, a ciò che non è e che non può essere, dunque se per sua natura l'anima è immortale essa è anche preesistente alla natura e all' esistenza stessa del corpo. In tal senso nella dimensione dell'anima l'uomo ha già vissuto ed è perciò già in lui la possibilità di sviluppare e di contemplare l'eternità del mondo intellegibile, mondo al quale il filosofo ritorna dopo la morte del corpo. La tesi della preesistenza dell'anima serve a Platone per ancorare l'esperienza gnoseologica e il perseguimento della virtù nella vita terrena; il vivere umano è, sulla base della teoria della preesistenza, una continua azione di reminiscenza ovvero una continua azione di ricordo e di raccordo dell'intelligibile con il sensibile. La dimensione intellegibile che è precostituita all'esistenza umana è la regola e l'esemplare su cui si fonda la conoscenza del mondo, la conoscenza sensibile in tal senso funziona come condizione che determina il ricordare e quindi il portare a nuova vita, o alla vita del tempo presente, ciò che era stato dimenticato. Nella vita presente la conoscenza umana è dunque reminiscenza, ricordo cioè di un sapere già posseduto e vissuto e poi dimenticato. L'anima, che è ciò che presiede alla conoscenza dell'intelligibile, inizia la sua attività quando prende possesso della forma umana che inizia con la nascita del corpo. L'affermazione dell'eternità dell'anima consente a Platone di considerare l'esistenza umana dentro una visione ciclica che vede le anime incarnarsi in vite diverse assumendo una forma umana o animale, e, perciò stesso trovando dopo la morte il premio o la condanna per la vita è quanto Platone descrive nel *Fedro* attraverso il mito della biga alata⁹. È qui che Platone sottrae le condizioni della vita umana a quelle di un imprevedibile e governabile destino per conferirgli attraverso il

⁹ Platone, *Fedro*, 246 sgg.

volere dell'anima di condurre la propria vita mondana e perseguire nella scelta responsabile quello che l'anima troverà con la morte del corpo al suo rientro nel mondo intellegibile.

2.3 Le radici che conferiscono autorevolezza alla filosofia

A questo punto si pone una domanda: perché la filosofia può avere anche una valenza e una funzione pubblica, oltre che una funzione di elevazione individuale alle virtù in Platone? Ci sono in Platone delle ragioni per cui il sapere filosofico può essere più autorevole e più paideutico di altri saperi rispetto all'esigenza della ricostruzione di una società giusta e di una società fondata sull'orizzonte del bene comune e del buon governo?

In questa tesi e nel percorso che fin qui abbiamo seguito e che intendiamo sviluppare nel capitolo successivo, le ragioni convergenti nel "viaggio" filosofico intrapreso e proposto da Platone possono essere ricondotte a tre motivi fondamentali: quello della tradizione mitologica, quello della tradizione religiosa ed in particolare quella orfico-pitagorica e quello della tradizione eleatico-Socratica, riconducibile anche come una certa tradizione storiografica sostiene, aristocratico-sacerdotale.

Questi tre filoni che hanno costituito sia i percorsi della formazione giovanile di Platone, sia i percorsi della ricerca che lo hanno accompagnato fino agli anni della tarda maturità, nelle opere di Platone si intrecciano e si fondono costituendone un intreccio originale che fa del filosofo ateniese, dopo Socrate, il grande maestro della filosofia occidentale che dato una svolta e ha segnato non solo la filosofia greca

a lui successiva fino all'ellenismo, ma si è irradiata anche nel mondo giudaico-cristiano e nel mondo arabo, giungendo fino all'occidente moderno pur con riforme e revisioni ma comunque riconoscibile nei suoi tratti fondamentali.

Uno degli elementi caratterizzanti e fortemente costitutivo di una notevole carica innovativa è costituito, nella filosofia di Platone, dal rapporto che egli costruisce nella ricerca filosofica tra vita individuale e vita comunitaria; la *Repubblica*, la grande opera architettonica della maturità, è l'espressione più importante e più compiuta di questa "mondanizzazione" e di questo primo processo di secolarizzazione della filosofia. Processo che, pur riconoscendo alla sapienza degli dei il massimo grado della idealità e della perfezione, Platone pone l'esigenza di far sì che questa sapienza contaminii il mondo e gli conferisca senso ed ordine. È questo in fondo il nucleo costitutivo e più vitale della dottrina dell'anima, una dottrina che non è teoria astratta, principio trascendente, estraneo alle vicende umane, ma se ne pone come orizzonte e riferimento in cui il mondo, la dimensione storica e sociale del mondo, attraverso l'azione demiurgica della filosofia, un misto tra sacralità e mondanità, conduce l'uomo a vivere la propria esistenza in una continua tensione approssimativa verso gli orizzonti dei valori supremi. Il continuo esercizio filosofico della morte del corpo, propugnato da Platone, non è da intendere perciò né come un gesto di ascesi mistica, né tantomeno come un'ascetica sospensione di giudizio, in cui è assente ogni presa di posizione, ma al contrario se ne pone come una discesa responsabile e attiva nel mondo degli uomini. Nel capitolo successivo prenderemo in esame in maniera più dettagliata i tre elementi costitutivi del pensiero platonico che qui abbiamo succintamente indicato.

3 - Il pensiero di Platone tra mito, religione e filosofia

Premessa: in questo capitolo, pur nei limiti di una lettura filologica che per ragioni di tempo e di strumenti al momento in nostro possesso non può fare i conti con testi di prima mano, cui abbiamo sopperito con materiali bibliografici curati e documentati, ci accingiamo in questo capitolo a compiere una indagine sugli elementi emotivi costitutivi che danno vita all'originalità e alla forza del pensiero Platonico.

3.1 Il mito

Nella cultura greca la tradizione mitologica ha avuto sempre un grande rilievo e una grande funzione; la più importante è stata quella in cui questa civiltà, che, dopo le grandi culture mesopotamiche e del vicino oriente, ha fatto da culla a quella dell'intero mondo occidentale, è data dal bisogno di fondare autorevolmente il proprio presente nelle radici di un passato glorioso, fantastico, di un passato non corruttibile dalle congiunture del tempo storico. Per i greci la ricerca di un tempo mitico e di una esistenza che superasse i limiti della temporalità e i limiti della determinatezza storica, i limiti imposti dai momentanei successi o anche dalle sconfitte e degli scarti scivolosi della vita, è servito alla cultura greca come fonte di energia e come fonte stessa di vitalità culturale per attraversare a lungo le peripezie della storia. Paul Veyne si è chiesto anche se e perché i greci hanno creduto ai loro miti,¹⁰ certo non tutti i greci credevano che Minosse continuasse a svolgere la sua

¹⁰ Cfr. Paul Veyne, *I greci hanno creduto ai loro miti*, Il Mulino, Bologna, 1984.

funzione di giudice degli inferi, né che Teseo avesse combattuto il Minotauro, così come i greci sapevano che i poeti sono bugiardi tuttavia il loro non credere non rinunciava alla possibilità che, al di là della esaltazione e della enfattizzazione di determinati gesti che ci proiettano in un mondo surreale, abbia avuto in qualche modo un ancoraggio con la realtà. Pur accettando il mito, la sua tradizione, si potrebbe dire, *cum grano salis*, ovvero epurandolo attraverso un uso sapiente della ragione, che non risponde neanche ad una contrapposizione tra superstizione e ragione, tra fideistico e fattuale; anzi lungi dall'essere un trionfo della ragione sull'irrazionale, costituisce invece un importante elemento perché le due dimensioni si illuminino e si rischiarino a vicenda. Infatti il problema non è quello di decidere se è più vero quanto racconta il mito o è più vero quanto racconta la storia degli accadimenti reali, o ritenuti tali, ma, come sostiene Veyne¹¹, quello di vedere e di capire quanto in fondo gli accadimenti reali non informino il mito che dilata, amplifica e realizza i fatti storici; e quanto i fatti storici e concreti non siano influenzati nella loro rappresentazione dalle lenti del mito. Assumendo questa ipotesi metodologica come valida per comprendere la mentalità e la cultura mitologica dei greci, essa ci può spiegare il diverso modo dei greci dal nostro sia di raccontare il mito sia di scrivere la storia.

A noi moderni può sembrare strano e da un punto di vista scientifico lo è, il fatto che si possa scrivere la storia senza un adeguata esposizione e senza un curato rendiconto delle fonti primarie e secondarie, delle testimonianze e dei materiali diversi che portano lo storico alla costruzione di una narrazione di fatti e di accadimenti a noi lontani abbiano potuto raccontare secoli di storia primitiva senza avere

¹¹ *Ibidem*, pp.11-22.

sottoposto a verifiche quanto sostenuto dai loro predecessori. Però giova chiedersi, appunto, in virtù di che cosa gli storici delle fondazioni primigenie di grandi civiltà, come quella greca e quella latina, possano aver potuto conferire validità a notizie e informazioni pur prive di verifiche. La risposta per Veyne¹² risiede infatti in un atteggiamento che riconosce l'autore precedente come autorevole, come *auctoritas*, assunzione ontologica che non può mentire, ovvero di una istanza che per la sua stessa natura non può mentire. Tale assunzione, non è un cieco e passivo fideismo, ma il frutto di una partecipazione consapevole di chi nel presente riceve dal passato notizie e informazioni di quel tempo, attraverso una figura o persona ritenuta autorevole, un'atmosfera di verisimilitudine e di plausibilità.

In tal senso riconoscere una tradizione come autentica, come una narrazione che fa testo, pur non essendo fondata su testi verificabili è ciò che consente a chi "apprende", ascolta e assume il passato nel presente, conferisce al pubblico che coglie e seleziona la plausibilità e la verosimiglianza del contenuto narrativo, gli conferisce una importanza che è pari a quella del narratore stesso.

Uno storico antico non menziona mai le sue fonti poiché egli stesso si sente una fonte e il pubblico lo riconosce come tale, ciò non toglie che anche tra gli storici antichi non ci fossero motivi per dubitare sull'autenticità e sulla veridicità delle fonti. È Polibio, infatti, che nella sua opera giudica il suo predecessore Timeo cui fa eco Tucidide, il quale sostiene che un buon storico non accetta ciecamente tutte le tradizioni che gli vengono tramandate per quanto poi egli deciderà che cosa mostrare e cosa tacere ai suoi lettori, certamente gli storici moderni, oltre a proporre ai propri lettori fatti e interpretazione dei fatti,

¹² *Ibidem*, pp. 99-106.

forniscono anche gli strumenti per controllare le informazioni che possono dare adito anche a interpretazioni diverse. Dentro questi paradigmi antichi e moderni che conferiscono autorevolezza, seppur con modalità diverse allo storico e alla narrazione storica, è possibile ad esempio, sulla base di quanto si può leggere in Pausania¹³, capire che cosa poteva essere la mitologia. L'erudito sostiene che ogni piccolo villaggio ha la sua leggenda relativa a qualche particolare caratteristica locale o vicenda naturale o culturale, inventata da qualche narratore sconosciuto o da qualche erudito del posto. Ognuno di questi conosceva le opere dei suoi colleghi, che ne riprendevano gli stessi temi, cambiavano qualcosa, e dato che genealogie degli dei per sommi capi concordano tra di loro, e differiscono in qualcosa, comunque si rassomigliano, costituiscono una tradizione. Allo stesso modo nell'alto medioevo è nata la tradizione delle agiografie apocrife narranti le vite dei martiri e dei santi del luogo, queste avevano una funzione edificante ed esaltante rispetto al pubblico di una chiesa in crisi, a dare nuova linfa e nuovo vigore pedagogico alla fede. Il tempo e lo spazio della mitologia, così come quello delle agiografie, erano tempi diversi dai nostri tempi e da quelli della realtà storica. Ritenere che gli dei dimorassero in cielo ed accettarlo e crederlo nella sua verità era cosa diversa dall'averne una attestazione fattuale ed una attestazione empirica, ma tale ritengo era non di meno vero. Il tempo e lo spazio mitici pur essendo tempi e spazi diversi da quelli della realtà molto similmente a quanto ci mostra Lewis Carroll in *Alice nel paese delle meraviglie*, dove le cose si ingrandiscono o si rimpiccioliscono al di fuori e al di là di ogni possibile controllo realistico, tanto che la bambina pur meravigliata e stupita da queste dinamiche, vi è immersa come se

¹³ Pausania, VIII, 8, 3.

fosse la realtà stessa, altrettanto può essere considerato il rapporto stipulato tra l'uomo greco e i suoi miti.

Certamente il mito è diverso dalle leggende, nel senso che queste, che pure ci proiettano in mondi lontani non assumono tuttavia ad una funzione originaria ed originante rispetto alla natura e alla condizione umana, a differenza del mito. Per Kant il mito è l'origine incondizionata nel cui ambito, come hanno rilevato studiosi come P. Ricoeur e M. Eliade, lo spazio e il tempo non sono invenzioni fantastiche ma "luoghi" concreti segnati e scanditi dal ripetersi dei rituali. In tal senso il mito non è, come la leggenda, un'esclusiva esaltazione della realtà ma si pone come sua dimensione principale.

3.2 La religione

L'elemento religioso che certamente struttura una valenza originante rispetto alla natura e al mondo, e in questo similmente al mito, si differenzia da questo per il fatto che tale la dimensione originante è attribuita agli dei e successivamente, nelle religioni monoteiste, ad un unico dio. Aristotele, ponendo l'istanza di un "motore immobile" quindi di una origine non originata, riassume in questa visione l'idea che apparteneva sia alla religiosità greca sia a quelle monoteiste di un dio creatore, trascendente che tutto può e tutto determina. La storia della filosofia e la storia della teologia ci hanno anche trasmesso le molteplici posizioni e le diverse oscillazioni che hanno caratterizzato il rapporto tra il divino e il terreno: ad esempio per i fisici greci della scuola ionica c'è l'idea che il mondo fosse intriso di dei "*panta theos*". La visione immanentista e panteista ha segnato anche alcune dottrine

neoplatoniche come la filosofia di Plotino, oppure alcune espressioni della filosofia seicentesca come ad esempio quella di Giordano Bruno e quella di Tommaso Campanella, fino alle trasfigurazioni idealistico-romantiche della filosofia e della letteratura che, pur sostituendo l'elemento religioso-teologico con quello filosofico-letterario, ha conservato il gesto della continua tensione tra immanenza e trascendenza, che ha caratterizzato la coscienza del mondo occidentale. Una tale coscienza, a partire da Platone, si è irradiata e radicata anche nelle pieghe più intime, come ha sostenuto Nietzsche, della cultura occidentale. Una coscienza dove sono impliciti i contenuti religiosi della filosofia e i rapporti anche che permangono tra filosofia e teologia. È vero che la concezione filosofica tipica dell'età moderna, soprattutto a seguito degli sviluppi che ha avuto la rivoluzione scientifica, si è spesa molto nel creare una linea di demarcazione tra il sapere della natura e la sapienza degli dei, mentre, in Platone, pur nella consapevole distinzione che in lui è presente, i due momenti si compenetrano continuamente; ed è anche per questo che, come ha rilevato W. Burkert¹⁴, non vi è alcuna teologia a lui posteriore che non sia nata entro le linee tracciate dal filosofo ateniese. Secondo questo autore, per molti secoli il Platonismo ha rappresentato l'unico modo per pensare e parlare di Dio, tanto in occidente, quanto nell'oriente islamico. Tuttavia è bene precisare che la teologia che affonda le sue radici nella filosofia platonica, si distingue dalle teologie della rivelazione come le ha intese il cristianesimo; Infatti l'utilizzo che Platone fa dei miti della religione, o dei miti che egli stesso crea, è un utilizzo pratico, funzionale, finalizzato ad esprimere in modo. Nel respingere la mitologia tradizionale e nel reinterpretarla, Platone individua la conoscenza del

¹⁴ W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977, p 474.

divino come conoscenza diretta dell'essere¹⁵.

3.3 *La filosofia*

La domanda che si pone a questo punto, da una parte è quella di capire il rapporto che, presso i greci e più specificatamente in Platone, si stabilisce tra mito, religione e filosofia, e insieme quelle di capire che funzione può avere la filosofia per la vita e per il bene della comunità. In altri termini la filosofia è una via per la salvezza dell'uomo in una prospettiva ultraterrena, e soltanto questo? Oppure, unitamente a questo, è anche una via per la ricerca di soluzioni per la condurre una buona vita pratica? La filosofia è solo una via per la preparazione dell'uomo alla morte e quindi alle supreme virtù cui la sua anima dovrà ritornare presso il mondo degli dei? Oppure è una modalità, pur segnata da una forte valenza religiosa, per vivere nel mondo e costruirlo secondo principi che l'umanità sembrava avesse dimenticato? Riecheggia in questa domanda la vecchia antitesi che già la tradizione filosofica preplatonica aveva tentato di superare, da Parmenide a Empedocle, ad Anassagora, alla visione atomistica di Democrito: sono questioni di cui la filosofia di Platone si fa carico; egli assume come innegabile la molteplicità e la opinabilità delle modalità con cui l'universo si manifesta, ma d'altra parte individua nella razionalità e nella metodologia del filosofare, razionalità e metodologia che egli rinnova e rinvigorisce rispetto alla tradizione, una nuova strumentazione non finalizzata a superare surrettiziamente le antinomie

¹⁵ Cfr. K. Albert, *Sul concetto di filosofia in Platone*, pp. 75-76, Vita e Pensiero, Milano, 1991.

presenti nel mondo, ma a comprenderle e a rappresentarle dentro un orizzonte non salvifico in senso religioso, ma in un orizzonte etico di giustizia e di libertà.

3.4 Il linguaggio di Platone e le nuove forme della comunicazione filosofica

Una delle novità fondamentali della comunicazione filosofica di Platone è l'uso del dialogo, che si presta bene a esprimere l'andamento del pensiero e la modalità di ricerca di un autore che - perlomeno secondo la maggior parte degli interpreti - non aveva come obiettivo la costituzione di un sistema filosofico organico e chiuso; i dialoghi platonici mettono in evidenza il vivo procedere della conversazione fatta di domande e di risposte e la conquista faticosa della verità che nasce dal confronto delle idee.

Essi si presentano come la trascrizione di una discussione alla quale partecipano interlocutori reali che esprimono differenti punti di vista su uno stesso argomento, talvolta esprimendo tutta l'immediatezza dell'oralità. Le varie opinioni vengono quindi esaminate alla luce della ragione filosofica, quasi sempre impersonata da Socrate, per essere discusse e impugnate affinché possa emergere la verità. Molto spesso le idee che Platone affida e attribuisce a Socrate nei dialoghi esprimono le tesi dello stesso Platone. Quello che è importante, però, al di là dei contenuti, è la decisione platonica di adottare una comunicazione intellettuale attenta a coinvolgere gli interlocutori sia sul piano razionale che su quello emotivo. Potremmo dire che quella platonica

costituisca una forma di comunicazione non dogmatica che, pur senza rinunciare alle ragioni del vero, è nondimeno sensibile al problema del consenso degli interlocutori, da raggiungersi attraverso l'adesione personale di ciascuno che si manifesta durante la conversazione. In tal senso è importante sottolineare anche il ruolo che assume nella comunicazione platonica la narrazione mitologica, che mette in evidenza, oltre alla tempra di un pensatore innovativo e robusto, anche le qualità di un fine letterato. A detta di molti studiosi e anche a partire dall'esperienza che ho potuto avere nella lettura di passi e di brani platonici, si provano quel piacere e quella leggerezza tipici della lettura di buoni testi letterari. Platone, da sapiente filosofo e da fine scrittore, riesce a miscelare la dimensione concettuale con quella narrativa, attingendo a piene mani dall'immensa riserva di immagini e di figurazioni mitologiche che egli rivede, riscrive e spesso reinventa.¹⁶

Il mito ha in Platone un duplice funzione, in primo luogo quella di alleggerire il peso della discussione ragionata con l'inserimento di racconti interessanti e piacevoli; in secondo luogo quello allusivo a verità intorno alla natura e al destino dell'anima o dell'universo; sono i temi ai quali l'autore ha dedicato molta parte della sua ricerca filosofica, ma che pensa di non poter dimostrare in maniera sufficientemente chiara, attraverso la sola argomentazione filosofica. Si potrebbe dire a questo punto che il mito assume in Platone sia una funzione pedagogica, sia una funzione strettamente filosofica. Quest'ultimo aspetto è molto importante poiché su questo versante l'autore affronta grandi questioni, come l'immortalità dell'anima, il problema della conoscenza che noi abbiamo parzialmente preso in esame, che l'autorevolezza di un trattato

¹⁶ Su questi temi cfr. G. Ryle, *Per una lettura di Platone*, Guerini e associati, Milano, 1991, e Th. Szlezàk, *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1992 - terza edizione.

o di un'argomentazione razionale priva di immagini e di richiami allegorici non potrebbe spiegare, e a cui non potrebbe conferire una sufficiente fondazione ontologica. La forza narrativa e l'autorevolezza del mito soccorrono, con tutta la forza persuasiva della sapienza tradizionale e con l'immediatezza rappresentativa delle immagini allegoriche, l'argomentazione razionale. Il dialogo platonico vuole porre al centro della comunicazione l'esigenza di perseguire il vero e giusto attraverso il coinvolgimento responsabile e consapevole degli individui, che diventano interlocutori nei dialoghi, persone ben identificate che parlano ordinatamente e a turno, in numero definito e limitato, a differenza di ciò che accade nei discorsi dei sofisti, rivolti a folle anonime e a persone indistinte; tali discorsi dei sofisti non hanno finalità veritative, ma sono finalizzati all'unico scopo di persuadere e di convincere. I dialoghi, nella loro procedura espositiva, privilegiano i discorsi brevi, con domande e risposte rapide e precise a differenza dei lunghi e complicati ragionamenti dei sofisti. C'è nella estetica del dialogo platonico una forte influenza ereditata dalla tragedia greca che si manifesta nella aspirazione al bene e all'ordine, così come essi pulsavano nei cuori dei cittadini migliori. È attraverso la svolta che Platone, attraverso la filosofia, impone alla poesia, alla religione e anche al teatro, che il filosofo e la sua disciplina assume una nuova funzione nella formazione degli uomini come educazione civile alla vita pubblica.¹⁷

¹⁷ Interessanti appare anche la videocassetta *La verità e il bene nei dialoghi di Platone* nella collana "la storia della filosofia di Hans-Georg Gadamer, in *"Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche"*.

4 – Platone, i misteri orfici e la filosofia

4.1 Carattere culturale della filosofia di Platone

C'è nella filosofia di Platone un carattere culturale, ovvero quel carattere che pone la conoscenza umana, pur legata alle vicende della vita quotidiana, in stretto contatto con la divinità, in tal senso la conoscenza filosofica è proprio quella capacità dell'uomo di elevarsi al di sopra delle forme del pensiero quotidiano per raggiungere la sfera del divino e dell'imperituro. In una parola per raggiungere la sfera della vita degli dei. Tale dimensione che conferisce alla filosofia di Platone anche un carattere religioso, il suo tratto teorico, ovvero quel tratto che coglie nella filosofia la sua dimensione osservativa e contemplativa, ma anche quello di una "ambasceria solenne" che il filosofo porta agli uomini dal mondo degli dei, su cui si sofferma K. Albert, conducendo un'analisi linguistica del significato della parola '*theoria*' sulla scorta di studiosi come Koller¹⁸. Sulla base di questi studi, Albert intravede, alla base di questo termine, che Platone stesso utilizza per definire la conoscenza filosofica una "missione solenne" come può essere appunto quella della partecipazione ad un festa, dove il culto appunto è il momento originante della festa stessa in cui «si instaura un rapporto tra gli uomini e le divinità»¹⁹. Il filosofo dunque, in questa accezione, assumerebbe la stessa funzione dei *theoroi*, i quali avevano il compito di svolgere quelle attività consacrate al dio o alla dea in questione. Le onoranze festive,

¹⁸ H. Koller, *Theoros und Theoria*, in <<Glotta>> 36, 1958, pp. 273-286.

¹⁹ K. Albert, *Sul concetto di filosofia in Platone*, pp. 80-81.

che costoro amministravano e praticavano, avevano il compito di custodire, negli usi rituali prescritti dalla tradizione, lo spirito delle divinità.

Dodds afferma che Platone non abbandonò il razionalismo, ma ne trasformò il significato dandogli una dimensione metafisica. Poi aggiunge che il filosofo operò nella tradizione del razionalismo greco un fecondo innesto delle idee magico-religiose che hanno remota origine nella civiltà sciamanica settentrionale; avrebbe attuato un processo di interpretazione e trasposizione di queste antiche idee²⁰.

4.2 L'orfismo in Platone

Dodds concorda con la maggior parte degli studiosi nel ritenere che Platone fu indotto a sviluppare e costruire una nuova psicologia trascendentale in seguito ai contatti personali coi pitagorici della Magna Grecia intorno al 390²¹.

Infatti è risaputo che Platone abbia risentito degli influssi orfico-pitagorici²². Contini, sulla base di testimonianze antiche come quella di Olimpiodoro, afferma che il nome di Orfeo e i contenuti orfici si possono ritrovare in quasi tutta l'opera platonica. Il nome di Orfeo appare ad esempio nell'*Apologia*²³ in quanto poeta e nella *Repubblica*²⁴ dove il dio viene definito come un profeta.

²⁰ E. R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, Rizzoli, Milano, 2009, p. 261.

²¹ *Ibidem*, p. 261.

²² A. Bernabé, *Platone e l'orfismo*, in *destino e salvezza; tra culti pagani e gnosi cristiana*, a cura di G. Sfameni Gasparro, 1998, p. 37.

²³ Platone, *Apologia di Socrate*, 41a.

²⁴ Platone, *Repubblica*, 366a.

Dodds vede nel mito di Er un riferimento che Platone fa dell'antico schema della civiltà sciamanica e in particolare del viaggio sciamanico nell'oltretomba²⁵. E' giusto sottolineare che a questo proposito Calabi²⁶ si accorge che è praticamente assente, nel mito in questione, il collegamento della reincarnazione con l'espiazione, caratteristico dell'orfismo. La stessa Calabi riporta però l'opinione di Bernabé per il quale Platone rielabora il materiale orfico secondo le proprie concezioni²⁷.

In un altro passo della *Repubblica*²⁸, Platone, richiama l'opera di Orfeo, emerge anche quanto Platone avesse poca stima, non tanto del poeta e del citaredo, quanto di coloro che imitavano la sua poesia e i suoi testi: Platone li considerava come pedissequi imitatori e ciarlatani, mentre più interesse sembra mostrare il filosofo per i riti e le funzioni sacralizzanti che caratterizzano le iniziazioni e le dottrine che le presiedono, una di queste, riferita nel *Fedone*²⁹, il ritorno delle anime al mondo dei morti, assunta da Socrate e che egli citava come un qualcosa appreso dagli antichi. I riti dell'iniziazione a partire da questa antica tradizione assumono in Platone un notevole rilievo poiché in essa si intravede il momento in cui l'iniziato inizia il percorso per ben condurre e ben preservare la propria anima per quando il corpo morirà, e perché possa fare ritorno al suo mondo originario³⁰.

²⁵ E. R. Dodds, *Op. cit.*, p. 262.

²⁶ F. Calabi, *Il mito di Er: le fonti*, in *La Repubblica* a cura di M. Vegetti V. 8 libro X, Bibliopolis, Napoli, 2007, pp. 290- 292.

²⁷ A. Bernabé, *Op. Cit.*, pp. 78-79.

²⁸ Platone, *Repubblica*, 364e.

²⁹ Platone, *Fedone*, 69c.

³⁰ Cfr. su questi argomenti Silvia Contini, *Cuor di Zagreo, il viaggio dell'anima Orfismo e miti escatologici in Platone*, introduzione a cura di Mario Polia, Seneca Edizioni, Milano, 2009.

Tra i seguaci dell'orfismo i più criticati e osteggiati da Platone sono coloro che egli chiama 'orfotelesti'³¹ considerati tra i principali artefici delle degenerazioni e delle vulgate popolarresche delle dottrine orfiche. È in costoro che Platone individua i predecessori della sofistica, definendo fanatici e commercianti di verità questi personaggi di poco valore i quali, con minacce spaventevoli, annunciano castighi e punizioni nel mondo ultraterreno per coloro che si allontanano dal loro stile di vita e dai loro rituali.

L'etica del pensiero platonico appare distante da queste visioni e da questi "venditori di indulgenze" finalizzate a mercanteggiare salvezze e felicità del mondo ultraterreno. Platone mostra anche uno scarso interesse riguardo alle mitologie connesse alle teogonie e alle cosmologie orfiche in quanto sia la loro visione del mondo degli uomini, sia quella del mondo della natura, sia quella del mondo degli dei, appare a Platone proiettata verso gli orizzonti della decadenza che egli biasima nel suo tempo.

La salvezza per Platone non può essere né comprata né illusoriamente offerta attraverso l'immagine edulcorata della vita e del mondo degli dei che ne danno certi poeti, ma può essere il frutto di un lungo e di un duro esercizio filosofico teso a preservare l'anima e prepararla alla sua aspirazione all'immortalità, ecco perché nella visione platonica, coloro che perseguono i contenuti della vera iniziazione e del più autentico messaggio orfico non sono i poeti ma i filosofi.

Come hanno rilevato storici della filosofia e filologi autorevoli come Giovanni Reale e Giorgio Colli, la revisione platonica dell'orfismo, viene individuata anche nel fatto che l'esperienza misterico-iniziatica della filosofia platonica è caratterizzata da una accentuazione del

³¹ *Ibidem*, pp. 158-160.

carattere razionale, che Platone assumerebbe dai misteri costituitisi intorno al culto di Eleusi.

Ma se Colli individua nella teoria delle idee «un tentativo di divulgazione letteraria dei misteri eleusini³²» Marchetto considera questa una conclusione estrema, ma non nega che in alcuni passi di Platone, come ad esempio nel *Fedro* 247a-c, ci siano elementi che richiamano l'immaginario di Eleusi³³.

Marchetto, nota come nel *Fedro* e in particolare nel mito della biga alata³⁴ e nella teoria dell'Iperuranio³⁵, la felicità va cercata nel mondo degli dei che sta nel cielo. Le anime si trovano dunque a dover affrontare la fatica di un'ascesa che, nota Marchetto³⁶, possiamo ritrovare anche nell'immagine della salita all'interno della caverna.

Fanes, come scrive Sorel, è il dio tipicamente orfico, è il dio il cui nome probabilmente significa far brillare, far apparire e che cede lo scettro a Notte, nel contempo madre, sposa e figlia³⁷. Questa polarità Luce-Notte costituisce, secondo Marchetto, il riferimento che Platone fa con la polarità Sole-Tenebre presenti nel mito della caverna³⁸.

³² Colli G., *La sapienza greca*, I, Milano, 1987⁴ p. 29.

³³ J. N. Findlay, M. Marchetto (a cura di), *Il mito della caverna. La disciplina della caverna. La trascendenza della caverna*, Bompiani, Milano, 2003, p. 892.

³⁴ Platone, *Fedro*, 246 a-d.

³⁵ *Ibidem*, 257 c-e.

³⁶ J. N. Findlay, M. Marchetto (a cura di), *Op. Cit.*, pp. 894-895.

³⁷ R. Sorel, *Orfeo e l'orfismo*, Besa, 1995 pp. 53-56.

³⁸ J. N. Findlay, M. Marchetto (a cura di), *Op cit*, p. 893.

4.3 Il viaggio della caverna

Il mito della caverna si presta inoltre a evidenziare un aspetto che caratterizza la filosofia di Platone, che è quello dell'essere sovrapponibile ad un'esperienza di viaggio, che poi ci tornerà utile nel paragrafo successivo.

Infatti, nella sua accezione di *theoria*³⁹, la filosofia è anche un viaggio; e come in tutti i viaggi, anche in quello filosofico vi è un luogo da cui si parte, vi è la percorrenza di una via, vi è il raggiungimento di una meta e vi è anche un viaggiatore che nel suo percorso osserva ciò che vede, ciò che incontra, ciò che lo stupisce, ciò su cui si sofferma e ciò a cui non presta alcuna attenzione.

Questa similitudine tra la filosofia e il viaggio, è descritta da Platone, come dicevo, nel mito della caverna, che si trova all'inizio del libro VII della *Repubblica*. Il luogo da cui si parte è costituito da una dimora sotterranea a forma di caverna, ovvero un incavo realizzato su una parete rocciosa con l'ingresso rivolto verso la luce; dentro l'antro, incatenati, inginocchiati e con il viso rivolto alla parete opposta all'ingresso, vi sono degli uomini impossibilitati, per via delle catene che li legano, a rivolgersi all'indietro e a vedere ciò che accade fuori dalla caverna. Essi possono, in questa posizione, cogliere soltanto delle ombre che si proiettano nel fondo semibuio di quel luogo, per loro è l'unica realtà sensibile. Platone, citando Socrate (*Repubblica* 515a), dice che «somigliano a noi». In questa esclamazione viene espressa in tutta la sua pregnanza la condizione originaria degli uomini che tutti i giorni sono costretti a nutrirsi e a vivere illusoriamente della

³⁹ K. Albert, *Op. Cit.*, p. 80.

conoscenza che forniscono i sensi, nell'impossibilità di rendersene conto.

La situazione sarebbe priva di sviluppi se qualcuno dei prigionieri non si rendesse conto della triste condizione in cui vive insieme ai suoi compagni e potesse maturare il desiderio di intraprendere una qualche iniziativa per andare oltre quella situazione:

Ammetti, scrive Platone, che capitasse loro naturalmente un caso come questo: che uno fosse sciolto, costretto improvvisamente ad alzarsi, a girare attorno il capo, a camminare e levare lo sguardo alla luce; e che così facendo provasse dolore e il barbaglio lo rendesse incapace di scorgere quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre⁴⁰.

In questo passo vengono descritte le condizioni che danno inizio al viaggio. La prima condizione è posta dall'assunzione di consapevolezza e dalla maturazione del desiderio di intraprendere il viaggio stesso, un desiderio che nasce sotto la spinta di qualcuno che possa indurre i prigionieri a spostarsi da quel luogo, ad intraprendere appunto un percorso, un viaggio. Il fatto che Platone individui Socrate come il protagonista della narrazione non è certamente casuale, viene scelto l'uomo infatti che, dall'oracolo di Delfi, viene considerato, a differenza di molti altri, poeti, scrittori, medici e artisti, il più saggio di tutti, colui che più di tutti gli altri poteva assumere il ruolo e la funzione di guida, ma anche il testimone più rappresentativo della condizione umana che è quella dell'ignoranza originaria, dell'assenza di sapienza,

⁴⁰ Platone, *Repubblica* 515 c4-d.

in quanto questa è posseduta solo dagli dei; e che, dalla quale però, l'uomo consapevole della propria ignoranza, può elevarsi⁴¹. Il senso di assenza e di mancanza, come condizione determinante per intraprendere il viaggio della conoscenza, Platone lo sottolinea in un passo del *Liside*:

Per questo potremmo dire che anche quelli che sono già sapienti non amano più la sapienza, siano essi dei o uomini. Né d'altra parte amano la sapienza coloro che hanno un'ignoranza tale che li rende cattivi: infatti nessuno che sia cattivo e ignorante ama la sapienza. Restano quelli che hanno questo male, l'ignoranza, ma non sono ancora diventati privi di senno e ignoranti per opera sua e ammettono ancora di non sapere ciò che non sanno⁴².

Dunque il viaggio ha inizio e ci si allontana pian piano dalle ombre che si proiettano ancora nella parete rocciosa, fino a quando non ci si trova fuori dall'antro dinanzi alla luce del Sole, insostenibile agli occhi e alla vista abituate all'oscurità, perciò il prigioniero continua a voltarsi verso l'interno della caverna ed è come frastornato, indeciso, incerto se tornare indietro o se continuare la sua esperienza dinanzi alla luce, è la forza della costrizione ma anche della volontà che induce il prigioniero ad andare avanti. Ed è certamente agli stimoli e ai rigori che impone l'attività educativa cui Platone dà risalto nel libro VII della *Repubblica*⁴³. L'allontanamento dalle ombre della spelonca riecheggia anche il *Novum Organum* baconiano, allorché tra gli *idola*, ovvero tra i

⁴¹ Cfr. E. Severino, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano, 1984, p. 73.

⁴² Platone, *Liside* 218b.

⁴³ Cfr. W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze, 1978.

pregiudizi che offuscano la mente dell'uomo moderno, secondo quanto Bacone sostiene, bisogna abbandonare anche gli *idola specuus*, cioè le ombre della caverna⁴⁴. Anche Heidegger, nel Novecento, si sofferma su questo aspetto della filosofia di Platone, sostenendo la necessità per l'uomo, pur lenta ma costante, di un esercizio formativo che lo metta in condizioni di assumere responsabilità e consapevolezza rispetto alle modalità attraverso le quali si stabiliscono rapporti con il mondo. Soffermandosi proprio sul mito della caverna, Heidegger coglie l'essenza della *paideia* platonica come il frutto di un processo sia di principi acquisiti, sia le condizioni che progressivamente la determinano nel tempo. In Heidegger traspare la relazione fondamentale che in Platone si viene a creare tra "il vero" e la sua formatività; *paideia*, in tal senso, significa tras-formazione ossia trasferimento dello sguardo dell'intelletto verso le cose che adesso appaiono e si presentano come enti. Il trasformarsi è un continuo processo di adattamento dell'intelletto alle cose, e di un continuo svelamento delle cose all'intelletto. "*Aletheia*" assume in questo contesto il significato di verità che si svela e che si costruisce, da cui l'idea heideggeriana che vede la formazione umana e la ricerca del vero come due momenti convergenti verso un'unità essenziale⁴⁵.

Il viaggio continua fino al raggiungimento della meta. Così recita Platone nel suo linguaggio allegorico:

-Alla fine, credo, potrà osservare e contemplare quale è veramente il Sole, non le sue immagini nelle acque o su altra superficie, ma il sole in sé stesso, nella regione

⁴⁴ F. Bacone, *Scritti filosofici* a cura di Paolo Rossi, Vallardi, Torino, 1975.

⁴⁵ M. Heidegger, "La dottrina platonica della verità" in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987, pp.171-174.

che gli è propria.

-Per forza, disse.

-Dopo di che, parlando del Sole, potrebbe già concludere che è esso a produrre le stagioni e gli anni e a governare tutte le cose del mondo visibile, e ad essere causa, in certo modo, di tutto quello che egli e i suoi compagni vedevano.

-È chiaro, rispose, che con simili esperienze concluderà così⁴⁶.

Ecco dunque che il viaggiatore riesce a contemplare il Sole: in lui è avvenuta una trasformazione che lo ha reso diverso e che gli consente di non avere più bisogno di voltarsi a guardare il mondo delle ombre. Il viaggiatore-filosofo ora può contemplare il Sole, simbolo divino di quei valori che guidano la sua anima. È quella stessa luce che consente all'occhio di posare il suo sguardo verso il mondo, ossia verso la verità che si rivela. Certamente Platone è consapevole che, né la visione del Sole né l'occhio che lo guarda siano il Sole, ma esso è la causa, la condizione fondamentale che permette alla sua luce, all'occhio di vedere gli oggetti così come l'anima può cogliere le rivelazioni dell'essere. La scienza e la filosofia non sono dunque la verità, ma gli strumenti attraverso i quali ci si può approssimare ad essa. Nel libro VI della *Repubblica* emerge questo aspetto nel sostenere che, non è tanto importante perseguire 'l'in sé' del mondo, quanto avere consapevolezza delle condizioni che ci consentono di conoscerlo; «il concetto che ne ho io»⁴⁷.

⁴⁶ Platone, *Repubblica* 616 b4-c3.

⁴⁷ *Ibidem*, 506 e-e3.

4.4 La meta della dialettica

Se l'esperienza della filosofia ricalca quella di un viaggio, deve avere anche una meta, come qualsiasi altro viaggio. Dopo aver letto il mito della caverna scopriamo che il filosofo può riuscire e riesce a raggiungere la sua meta, che per Platone è appunto l'idea eterna del bene. Ed è proprio questa l'idea centrale che Albert vuole sostenere nel suo libro: la filosofia non è per Platone anelito infinito, ricerca continua, ma un viaggio che ha un suo fine e che il filosofo può raggiungere.

Contini similmente parla di un percorso che la filosofia compie verso la conoscenza. Un percorso che è razionale ma il cui fine, la meta su cui tanto insiste Albert, risiede oltre il concettuale. Abbiamo visto, nel mito della caverna, che Platone usa l'immagine del Sole; Platone sente l'esigenza, come nota Gaiser, di far affidamento ad un paragone per esprimere una realtà che il linguaggio ordinario non può descrivere: conosciamo il mondo dei fenomeni e possiamo immaginarci il mondo della caverna; ciò che non conosciamo è il mondo sovrasensoriale delle idee che però può essere compreso in maniera indiretta se collegato con le due grandezze conosciute per analogia⁴⁸; come il Sole permette di vedere non essendo vista, né occhio, allo stesso modo dobbiamo immaginarci l'idea eterna del bene.

È questo il motivo individuato da Contini del perché Platone non scriva nulla sulle cosiddette 'cose ultime', tanto da portare Reale a parlare di "metafilosofia per iniziati"; infatti la comprensione del principio primo viene dal filosofo chiamata 'visione' nel *Simposio*, e, come abbiamo appena visto, lo stesso accade nella *Repubblica*.

⁴⁸ K. Gaiser, *Il paragone della caverna variazioni da Platone a oggi*, Bibliopolis, Napoli, 1985, p.19.

Ha dunque senso vedere dialoghi e miti di Platone come un percorso ascensionale, come sostiene Contini riprendendo il ragionamento che Olimpiodoro fa in *Prolegomeni alla Dottrina di Platone* dove studia i dialoghi in sette momenti successivi dall'*Alcibiade* in cui, sostiene, “impariamo a conoscere noi stessi” fino al *Filebo* in cui “si parla di Bene”⁴⁹.

Wili⁵⁰ afferma che la via di Eros e quella degli orfici è la stessa, paragona l'ascesa filosofica del Simposio con l'iniziazione ai misteri orfici. Leggendo il *Simposio* si evince che Socrate primeggia su Agatone. Nella *Repubblica*⁵¹ Orfeo è definito poeta e citaredo, ma è il filosofo, e non il poeta, a condurre l'uomo fuori dalla caverna.

Solo la filosofia può salvare l'uomo dall'apparenza, filosofia che per Platone coincide con l'esercizio duro e faticoso del processo dialettico.

4.5 Il ritorno alla caverna e la transitorietà della filosofia

Eros vuole rappresentare proprio questo concetto che Platone ha della filosofia, che raggiunge il proprio scopo.

In questo mito emerge la funzione della conoscenza filosofica nell'attribuzione che Platone conferisce al personaggio mitico dell'essere figlio di una divinità e di una donna mortale. Amore, nel racconto di Socrate, istruito dagli insegnamenti di Diotima, è figlio di

⁴⁹ Cfr. S. Contini. *Op Cit.* pp. 190-191.

⁵⁰ W. Wili, *Die orphischen Mysterien und der griechische Geist*, in *Erano – Jahrbuch* 11 (1944) pp. 61 – 105. Qui pp. 104.

⁵¹ Platone, *Repubblica*, 366a.

Penia, una mortale e una mendicante che nulla possiede; a causa della madre è descritto come scarno, sporco, afflitto da pene e senza dimora. Un lato del desiderio erotico deriva dunque da un sentimento di insufficienza, insoddisfazione e imperfezione⁵². Il padre di Eros è invece Poros, un dio immortale, a causa del padre è descritto da Socrate come un vigoroso cacciatore e che dunque raggiunge la sua meta, che è il Bello, per questo è un filosofo. Ecco perché il desiderio erotico mira al proprio esaurimento, ma quest'ultimo non viene sempre raggiunto e, soprattutto non in maniera definitiva. Eros non può sostare presso la meta del suo desiderio, talvolta muore e in seguito rifiorisce. Non è dunque un dio ma un demone sta a metà tra saggezza e ignoranza, fra il dio e il mortale.

Socrate riferisce di aver posto a Diotima una domanda, ossia cosa avesse a che fare il rapporto di Eros con la ricerca e con il bisogno di conoscenza e di sapienza che hanno gli uomini, dunque con la filosofia. Lo stare nel mezzo, rispose Diotima, è filosofia. Perché nel mezzo, nello stare "tra", al pari di Amore, vive il desiderio, desiderio di sapienza, desiderio di conoscenza, desiderio di bellezza. Perciò Amore è filosofo. La sua stessa natura - figlio di un padre sapiente e di una madre ignorante e sprovveduta, per quanto astuta - è filosofa.

Poros è tradotto da Albert come 'passaggio', e infatti la conoscenza filosofica raggiunge la meta ma poi ricade nelle forme del pensiero quotidiano⁵³.

Non solo nel *Simposio* ma anche nel mito della caverna si ritrova questo aspetto della filosofia che Platone lascia trasparire dai suoi miti; infatti

⁵² Allo stesso modo Socrate è spinto alla ricerca della verità dalla consapevolezza di non sapere e il prigioniero della caverna dalla presa di consapevolezza di essere vittima di illusioni.

⁵³ K. Albert, *Sul concetto di filosofia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, pp. 58-61.

il prigioniero che ha contemplato il Sole, decide ora, mosso a compassione, di ridiscendere nella caverna per poter liberare i compagni ancora schiavi dalle catene. E' un momento fondamentale, la stessa *Repubblica*, nota Centrone, inizia col termine “*Kataben*”, termine che non è stato scelto a caso in quanto le primissime parti del testo sono state più volte riprese da Platone⁵⁴.

Possiamo allora affermare che la filosofia è sì l'unica che può condurci alla conoscenza del vero, ma non è essa stessa il vero. Ci prepara e ci conduce a conoscere i misteri, ma il filosofo è destinato a ricadere nelle forme del pensiero quotidiano.

⁵⁴ *La Repubblica*, Classici della Filosofia con testo a fronte, AA. VV., Economica Laterza, Bari, 1997, p. 711.

Conclusione

Per quanto non mi venga facile tracciare delle conclusioni di un lavoro appena agli inizi che necessiterebbe di ulteriori studi ed approfondimenti, tuttavia, al fine di chiarire a me stesso e a coloro che leggeranno questa tesi, ho ritenuto opportuno dare conto dei risultati cui sono pervenuto.

In primo luogo ritengo di aver tratto, da questo lavoro di lettura e di scrittura organizzata di materiali filosofici, una consapevolezza più ampia di quanto non l'avessi prima della mole di lavoro e di tutte le competenze che si rendono necessarie per poter affrontare in maniera adeguatamente fondata una tesi, per quanto breve, sulla filosofia di Platone.

In tal senso ritengo anche di aver messo qualche punto fermo e di aver imparato a porre ordine nella complessità e magmaticità della letteratura sull'argomento, in prospettiva anche di poter continuare il presente lavoro per la conclusione della specialistica.

Non è secondario infatti, ed è il taglio che ho voluto privilegiare, che Platone venga sottratto ad una visione mistica e metafisica per ricondurlo alla sua vera natura di uomo e di filosofo attento e preoccupato del funzionamento delle cose del mondo. Egli infatti pur dentro un linguaggio talvolta oscuro, simbolico, tutto da decifrare, non discosta mai lo sguardo critico dalle vicende terrene, storiche e politiche che segnano, anche quando i più non se ne rendono conto, la vita degli uomini.

La filosofia di Platone, ed il suo tratto anche religioso, è sempre attenta a non dissolversi nell'ovvio, nel dato per scontato, nell'accettazione passiva ed acritica della tradizione, ma è sempre tesa alla

problematizzazione, alla verifica, all'interrogazione ed alla comprensione delle condizioni che l'hanno resa possibile, ripensamento della tradizione è per Platone il frutto di una costante adesione alle determinazioni della storia, alle vicende complesse della situazione politica, alla possibilità che l'uomo ha attraverso la sua volontà e le sue rappresentazioni di costruire mondi futuri.

Platone, nel percorso da me seguito, non è un sognatore, né tantomeno un utopista semplificatore della realtà come taluni interpreti lo hanno voluto presentare e neanche un negatore delle libertà umane, della democrazia e della pluralità dei punti di vista come tal altri hanno sostenuto. Al contrario, in questa tesi, ho voluto evidenziare che Platone è un pensatore immerso nella tragedia umana e politica del suo tempo; il tempo di una società in crisi che necessitava di essere compresa ed affrontata con strumenti che, pur assunti dalla tradizione, sarebbe dovuti essere profondamente rinnovati.

Bibliografia

- Adorno F., *Introduzione a Platone*, La terza, Bari, 1996⁸.
- Abbagnano N., *Storia della filosofia Vol. 1*, Utet, Milano, 2013.
- Albert K., *Sul concetto di filosofia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1991.
- Bacone F., *Scritti filosofici* a cura di Paolo Rossi, Vallardi, Torino, 1975.
- Bortolotti A., *La religione nel pensiero di Platone 2Voll.* Olschi, Firenze, 1986 e 1991.
- Calabi F., *Il mito di Er: le fonti*, in La Repubblica a cura di M. Vegetti V. 8 libro X, Bibliopolis, Napoli, 2007.
- Ceccarini L., *Il mito in Platone*, Marietti, Genova, 1991.
- Contini S., *Cuor di Zagreo, il viaggio dell'anima Orfismo e miti escatologici in Platone*, introduzione a cura di Mario Polia, Seneca Edizioni, Milano, 2009.
- Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi 1Voll.*
- Dodds E. R., *I greci e l'irrazionale*, Rizzoli, Milano, 2009.
- Findlay J. N., M. Marchetto (a cura di), *Il mito della caverna. La disciplina della caverna. La trascendenza della caverna*, Bompiani, Milano, 2003.
- Gadamer H. G., *Studi platonici*, Marietti, Genova, 1983 1984.
- Gadamer H. G. *La verità e il bene nei dialoghi di Platone* nella collana "la storia della filosofia" in "enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche".
- Gaiser K., *Il paragone della caverna variazioni da Platone a oggi*, Bibliopolis, Napoli, 1985.

- Galimberti U., *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- Giannantoni G., *Platone*, in Dal Pra M. (diretta da) *Storia della Filosofia V. 3*, Vallardi, Milano, 1975.
- Heidegger M., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987.
- Platone, *La Repubblica. Classici della Filosofia con testo a fronte*, a cura di F. Sartori, M. Vegetti, B. Centrone, Economica Laterza, Bari 1997.
- Platone, *Opere*, a cura di Giannantoni G. Laterza, Bari, 1967.
- Platone, *Simposio*, a cura di Nucci M., Einaudi, Torino, 2014.
- Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1991.
- Popper K., *La società aperta e i suoi nemici Vol 1*, in id., *Platone totalitario*, Armando, Roma, 1973.
- Quarta C., *L'utopia platonica*, Aneli, Milano, 1985.
- Reale G. (a cura di), *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1984.
- Reale G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "dottrine non scritte"*, Vita e Pensiero, Milano, 1987.
- Ryle G., *Per una lettura di Platone*, Guerini e Associati, Milano, 1991.
- Severino E., *la filosofia antica*, Rizzoli, Milano, 1984.
- Sorel R., *Orfeo e l'orfismo*, Besa, 1995 pp. 53-56.
- Szlezàk Th., *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1992 – 3edizione.

- Veyne P., *I greci hanno creduto ai loro miti*, Il Mulino, Bologna, 1984.
- Jaeger W., *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze, 1978.
- Zadro A., *Platone nel novecento*, La terza, Bari, 1987.