

# RES PVBLICA LITTERARVM

Documentos de trabajo del grupo de investigación 'Nomos'



Lucio Anneo  
**SÉNECA**

Instituto de Estudios Clásicos  
sobre la Sociedad y la Política

2007-01

### **Consejo de redacción**

Director:

Francisco Lisi Bereterbide (Universidad Carlos III de Madrid)

Secretario:

David Hernández de la Fuente (Universidad Carlos III de Madrid)

Comité de redacción:

Lucio Bertelli (Università di Torino)

Miguel Ángel Ramiro (Universidad Carlos III de Madrid)

Fátima Vieira (Universidade do Porto)

Ana María Rodríguez González (Universidad Carlos III de Madrid)

Franco Ferrari (Universidad de Salerno)

Jean François Pradeau (Paris X- Nanterre)

**Edita:**

Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca"

Universidad Carlos III de Madrid

Edificio 17 "Ortega y Gasset"

C/ Madrid, 133 - 28903 - Getafe (Madrid) - España

Teléfono: (+34) 91 624 58 68 / 91 624 85 59

Fax: (+34) 91 624 92 12

Correo-e: seneca@hum.uc3m.es

D.L. M-24672-2005

ISSN 1699-7840

Autor: Instituto Lucio Anneo Séneca

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

## PLATONE MAESTRO E LA SCRITTURA DELLA FILOSOFIA

Maurizio Migliori

Vorrei partire da un'affermazione di fondo: Platone non era pazzo. Non è una boutade, visto quello che spesso i critici gli attribuiscono o persino quello che in apparenza egli stesso ci spinge a pensare in alcuni passaggi dei suoi scritti.

Se dunque si accetta queste premessa, occorre trarne una conseguenza: non possiamo accettare nei dialoghi “stranezze” eccessive quasi che tutto fosse normale! Se troviamo nel testo cose “insensate”, o riusciamo a proporre una spiegazione sufficiente o dobbiamo riconoscere di essere di fronte a qualcosa che non capiamo. Chi non fa una di queste due cose deve avere il coraggio di dire che Platone è matto. Cosa che, ovviamente, e giustamente, nessuno fa. Spesso, si preferisce più subdolamente “lasciar perdere”.

Per evitare di far pensare al lettore che sto esagerando, devo fare qualche esempio.

### 1. Un primo esempio

Il primo lo tratto dall'*Eutifrone*. Socrate chiede ad Eutifrone che cos'è la santità, sempre identica (*tauton*), e cos'è l'empio, suo contrario (*enantion*), sempre uguale (*omoion*) a sé, in modo da averne un'unica idea (*mian tina idean*) (5 C-D). Come si vede in questo dialogo “giovane”, anzi “socratico”, ci sono subito delle sottolineature, logiche e terminologiche, che rimandano non solo alla concezione delle Idee, ma addirittura alla dialettica. Ma non è questo un punto su cui ci possiamo fermare.

Dopo una pseudorisposta di Eutifrone, che fa semplicemente riferimento a quello che sta facendo, si dà una prima definizione: santo è fare ciò che è gradito agli dei (come azioni, sacrifici etc.). Per intervento di Socrate, si precisa poi che deve essere gradito a *tutti* gli dei.

Com'è noto, a questa definizione Socrate muove una obiezione che può essere così riassunta: mentre l'essere gradito è una caratteristica estrinseca, la santità è una qualità intrinseca di un oggetto o di una azione. In sintesi, una realtà, che è in sé santa, è proprio per questo gradita dagli dei, mentre non vale il contrario, cioè non in quanto è gradita agli dei diviene santa *Socrate stesso*<sup>1</sup>, per uscire dall'impasse, pone la questione del rapporto tra giusto, concetto più ampio, e santo: tutto ciò che è santo è giusto, ma non tutto ciò che è giusto è santo.

---

<sup>1</sup> Lo ricordo perché questo dimostra come anche in questi dialoghi il ruolo di Socrate non sia quello di colui che non sa e si limita solo a fare domande, come spesso si fa finta di credere.

Si tratta di capire quale parte del giusto sia il santo. Si opera, quindi, *una diairesi*, se vogliamo chiamare le cose con il nome che va loro attribuito nell'opera di Platone: abbiamo una parte del giusto che si prende cura degli uomini e un'altra parte che si prende cura degli dei. Quest'ultima è la santità.

Occorre vedere di che tipo di cura si parli. Con un analogo movimento di diairesi si esclude che possa essere come quella dell'allevatore, che migliora gli animali curandoli, e si ammette che sia come quella del servo che collabora con il padrone per la realizzazione i fini che questi vuole realizzare.

Occorre quindi chiedersi quale servizio, quale tipo di collaborazione gli uomini possono rendere agli dei. Per rispondere a tale domanda bisogna capire che cosa gli dei stessi si propongono, qual è quel loro fine al quale gli esseri umani possono collaborare. *Questo* è ciò che Socrate chiede a Eutifrone

SOCRATE: Che dire, allora, dei molti e bei risultati che gli dèi realizzano? Qual è il cuore del loro operare?

EUTIFRONE: Ti ho detto anche poco fa, Socrate, che è un notevole impegno apprendere con esattezza come stanno tutte queste cose. Tuttavia, ti dico semplicemente questo, che, se uno è capace di dire e di fare cose gradite agli dèi, con preghiere e sacrifici, queste sono azioni sante, quelle che salvano le case dei privati e i beni comuni delle città, le azioni contrarie a quelle gradite agli dèi sono quelle empie, che sovvertono e rovinano ogni cosa (14 A 9 - B 7).

Come si vede, Eutifrone stesso fa esplicitamente riferimento alle precedenti risposte, tornando quindi su un terreno che il dibattito ha già superato. Ma quello che soprattutto deve colpirci è lo "straordinario" commento di Socrate:

“Se tu lo avessi voluto, Eutifrone, in modo molto più breve <1> avresti potuto chiarirmi il punto centrale della mia domanda, ma è evidente che non sei disposto ad insegnarmi. Infatti anche ora, mentre eri sul punto di farlo, ti sei ritirato. <2> Se avessi risposto, avrei ormai imparato da te in modo adeguato (*ikanos*) che cos'è la santità. <3> Ora, è necessario che l'amante segua l'amato dovunque questi lo conduce: che cosa dici che è il santo e la santità?” (14 B 8 - C 5).

Ora, qui troviamo un primo dato strano, Socrate evidentemente *sa* qual è la risposta che Eutifrone gli nega. Infatti, *sa* che Eutifrone *non ha voluto* rispondere, *sa* addirittura

che, se avesse ricevuto l'altra risposta, egli avrebbe "appreso" che cos'è la santità. Eppure Socrate non dice che cos'è la santità. E "in questo contesto dialogico" non può: lui dichiara di non sapere nulla e di dovere solo imparare...

Ma ci si dice anche che il dialogo si avvia alla sua conclusione aporetica<sup>2</sup>, un esito però determinato dalla errata risposta di Eutifrone che Socrate non ha corretto. Ma c'è una seconda e *più vera* "stranezza". Noi non siamo davanti a due interlocutori: non c'è alcun Socrate, non c'è Eutifrone, ma solo Platone! Se usciamo dalla *fiction*, ricordiamo che non c'è un Eutifrone, cui possiamo attribuire errori in quanto non è filosofo, non capisce, etc. etc., e non c'è nemmeno questo Socrate che, pur dicendo che non sa, sa evidentemente moltissime cose: Nella realtà di fronte a *noi che leggiamo* c'è solo *Platone che sta scrivendo*. E che cosa ha scritto? Ha scritto:

**Eutifrone:** e qui *Platone scrive* una risposta evidentemente inadeguata, perché già superata nel dialogo stesso;

**Socrate:** e qui *Platone scrive* 1) che quello che lui ha scritto nella riga precedente è del tutto inadeguato; 2) che bisognava scrivervi un'altra cosa; 3) che tale cosa avrebbe offerto la soluzione del problema impostato nel dialogo; 4) che tale risposta non sarà scritta. In sintesi: in uno dei primissimi dialoghi Platone fa capire 1) che sa la soluzione ma che non la vuole dire; 2) che l'esito aporetico è voluto, determinato dal fatto che egli fa sbagliare apposta gli interlocutori. E questa operazione l'Autore la fa impostando (*precocemente?*) uno dei problemi di fondo della sua filosofia, il rapporto con Dio, tema che ricorre costantemente nella sua produzione fino alla sua ultima opera, le *Leggi*.

Vediamo ora le conseguenze di questa analisi: Se è così, Platone non sembra essere un giovane che si interroga, ma un "maestro" che non solo sa, ma che scrive in modo molto particolare (forse *già* ha elaborato la concezione della scrittura filosofica di cui parleremo?). Infatti qui egli ha "sfidato" il lettore, con un gioco, un rebus: la soluzione esiste, si indica addirittura il "luogo" teorico in cui andrebbe collocata, ma non è scritta: quindi va trovata dal lettore o questi deve riconoscere di essere di fronte ad un problema di cui non ha, al presente, una adeguata soluzione.

Ovviamente si può rifiutare questa interpretazione, ma resta il dovere di dare ragione di un comportamento del filosofo scrittore del tutto "particolare". E *dobbiamo* farlo perché Platone "non è matto".

---

<sup>2</sup> È chiaro dalla decisione di Socrate, al punto 3, di seguire (come un amante) le indicazioni di Eutifrone anche se sa che sono sbagliate.

## 2. Quante sono le metaidee del Sofista?

Se questo primo esempio non appare ancora sufficiente a mostrare che Platone "scrive di filosofia" in modo del tutto peculiare, passiamo ad un tema molto più impegnativo: la dialettica delle metaidee nel *Sofista*<sup>3</sup>. Platone dice sempre che sono 5 le metaidee che esamina. Ma lo dice con una insistenza "numerica" che, se non è matto, non può essere casuale. Vediamo quante volte incontriamo riferimenti numerici.

Si precisa che *due* (254 D 7), Quietè e Movimento, non possono mescolarsi, mentre Essere si relaziona con entrambi; i generi sono quindi diventati *tre* (254 D 12), un'affermazione la cui pregnanza filosofica mi sembra dubbia. Ognuno è diverso dagli altri *due* (254 D 14) e identico a sé; in tal modo abbiamo altri *due* generi (254 E 3), Identico e Diverso, ulteriori rispetto ai *tre* precedenti (254 E 3). Dobbiamo svolgere l'indagine su *cinque* generi (254 E 4) e non sui soli *tre* (254 E 5) precedenti, che non si possono confondere con gli altri (e anche questo mi sembra.....).

Ancora, poco dopo si dice che l'Identico è la *quarta* idea oltre alle *tre* (255 C 5), il Diverso è la *quinta* (255 C 8), giudizio non solo del tutto inutile, anzi addirittura imbarazzante (il lettore del Sofista forse non sa contare??) per di più ripetuto sottolineando che il Diverso è la *quinta* Idea (255 D 9). Dopo questa "importante" informazione si parlerà di *cinque* generi (255 E 8) e della diversità del Diverso sia dalle *tre* (256 C 11) forme sia dalla *quarta* (256 C 12), in quanto *si è riconosciuto che in tutto sono cinque* (256 D 1). Come se non bastasse Teeteto ribadisce che è così perché è impossibile che il numero sia *inferiore* al *cinque* (256 D 3-4) che è risultato!!

Non credo che si possa passare sotto silenzio il fatto che nel solo passo tra 254 D 7 - 254 E 5, cioè in 14 "righe", per di più brevissime, Platone ricorre a valori numerici **sette** volte, poi altre **quattro** tra 255 C 5 - 255 D 9, e ancora **tre** in tre righe (256 C 11 - 256 D 1), più un riferimento isolato a 255 E 8.

Siamo di fronte a un uso sovrabbondante di riferimenti numerici, imbarazzante per la sua *assoluta inutilità*. E Teeteto, il grande matematico, commenta che non possono essere di numero *inferiore*, come se il lettore non avesse ancora capito.

Se però ci poniamo la domanda sulle ragioni per le quali Platone insiste in modo così eccessivo su una questione ridicola, siamo costretti a riflettere sul numero di queste

---

<sup>3</sup> In questo esempio non potrò trattare adeguatamente questo importante tema, per cui potrebbe venire al lettore il sospetto che io non mi renda conto di che cosa implichi il parlare del "non essere". Rimando quindi, per un adeguato approfondimento, al mio *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*. Cinque lezioni e una successiva discussione con Bruno Centrone, Arianna Fermani, Lucia Palpacelli, Diana Quarantotto, Morcelliana, Brescia 2006.

metaidee e quindi, *paradossalmente*, a chiederci quante sono. E a questo punto scopriamo che 5 non è una "buona" risposta.

Nell'elenco platonico delle 5 metaidee manca il non essere, che pure è continuamente trattato e che anzi è il tema della trattazione, ripetutamente richiamato nel corso della discussione. Infatti, tutto ruota sulla necessità di dire "non essere", cioè che il non essere è, senza contraddirsi, accettando di correre il rischio di apparire parricidi<sup>4</sup>. E infatti si conclude dicendo:

"È evidente che il non-essere che cercavamo a causa del sofista è proprio questo" (258 B 6-7).

E si dice ripetutamente nel testo che le due questioni, essere e non essere, o si risolvono insieme o non si risolvono. Persino nel *Politico*, si ricorda la trattazione precedente affermando che nel *Sofista* abbiamo costretto il non essere ad essere (284 B 7-8).

Allora le metaidee concretamente in gioco sono sei, anche se di senso e valore diverso: Moto/Quiete; Identico/Diverso; Essere/Non essere. E questo schema perfettamente binario appare già migliore del precedente, che aveva, senza alcuna plausibile ragione e senza alcuna giustificazione nel testo, due coppie e un elemento isolato.

Ma non basta: l'esito finale della trattazione permette di distinguere due sensi di Non essere, in senso assoluto e in senso relativo. Platone nega il primo mentre parla ripetutamente di *Idea* del Non essere (258 C 3, *eidōs en*; 258 D 6, *to eidōs*; 260 B 7, *ti ton allon genos*). Ma questa distinzione si riverbera necessariamente anche l'essere per cui abbiamo due coppie:

Essere - Non essere (in assoluto)	Essere (qualcosa)
- Non essere (essere diverso da)	

Quindi le metaidee in gioco sono almeno 6, più esattamente 8. Ma questo lo scopriamo solo se riflettiamo sul loro numero.

È per questo che Platone ha tanto insistito sul numero? Io credo proprio di sì. Se poi si rifiuta questa possibilità, bisogna trovare una spiegazione a) per questa insensata sottolineatura di un numero (peraltro poco probabile); b) per la non citazione del non essere, che pure è centrale in questa trattazione; c) per la stranezza di uno schema fatto di due coppie e un termine isolato.

---

<sup>4</sup> Cosa che lo Straniero non è e *assolutamente non vuole* essere considerato tale.

### 3. I passi di omissione

Mi permetto ora di fare un ultimo riferimento, basato sulla *Repubblica* (e se avessimo tempo, potremmo rinforzarlo con un analogo discorso riferito al *Filebo*), per vedere come Platone si comporta nei famosi passi di omissione, cioè in quelli in cui, ad esempio, dovrebbe parlare del Bene e *si rifiuta* di farlo. Il dialogo è quello famosissimo tra Socrate e Glaucone, che gli chiede di parlare del Bene. Ma il vecchio filosofo si schernisce:

“Ma temo che non ne sarò capace e che sforzandomi in modo poco conveniente mi esporrò alla derisione. Ma, benedetti amici, che cosa sia il Bene in sé, lasciamolo per ora da parte. Infatti, la possibilità di giungere a quello che io ora ne penso mi sembra superiore al percorso presente. Ma di quello che mi pare figlio del Bene e similissimo a lui, voglio parlarvi, se anche a voi piace, se no, lasciamo stare.

Ma parla pure – disse - pagherai un'altra volta il saldo della presentazione del padre.

Davvero - dissi - vorrei essere in grado io di pagare quel debito e voi di riscuoterlo e non, come ora, limitarmi agli interessi. Ma intanto ricevete e questo interesse e questo figlio del Bene in sé” (*Repubblica*, VI, 506 D 7 - 507 A)

4) Questa “netta negazione” costituisce un esempio dell’abilità dello scrittore, perché se da una parte Socrate sembra insinuare la presenza di una qualche difficoltà oggettiva che rende difficile parlare del “padre” e così “saldare il debito”, dall’altro conferma la sua conoscenza del Bene:

- a) perché il tema è lasciato da parte “ora” (*to nun*);
- b) perché la rinuncia è motivata con l’impossibilità di chiarire, *nel contesto attuale*, quello che tuttavia Socrate crede (*tou ge dokountos emoi*) in proposito;
- c) perché per affermare un rapporto come quello di figliolanza con una somiglianza radicale “similissimo”), così come per calcolare gli interessi rispetto ad un debito, occorre una conoscenza approfondita dei termini in gioco. A conferma di questo, nel corso del dialogo si dice ripetutamente che il Bene deve essere conoscibile:

1. Socrate dice che se non lo conoscessimo, anche se conoscessimo benissimo tutto il resto, nulla sarebbe utile perché non potremmo sapere se e quando è buono (505 A);
2. malgrado la difficoltà, si esclude che i reggitori possano restare all'oscuro di un oggetto così importante, anzi devono averne scienza (*o touton epistemon*, 506 B 1);
3. si giudicano ridicoli coloro che, pensando che il bene sia la *fronesis* (505 B 9), non riescono però a definire il bene limitandosi a dire, contraddittoriamente che è *fronesis* del Bene (505 B 9-10; C 2-3);
4. nel parallelo con il Sole, questo è causa (*aitios*, 508 B 9) della vista e, *proprio in quanto causa*, può essere colto dalla vista; quindi solo se il Bene, causa di intelligibilità, è a sua volta conoscibile l'analogia funziona;
5. infatti si dice esplicitamente che il Bene «essendo causa della scienza e della verità, va pensato come conoscibile» (508 E 3-4);
6. se poi non conoscesse il Bene, come potrebbe Socrate dire:
  - 6.1. «conoscenza e la verità sono belle entrambe,... questa Idea è diversa e più bella» (508 E 4-6);
  - 6.2. scienza e verità sono simili al Bene, ma non sono il Bene, la cui condizione deve essere giudicata superiore (509 A 3-5).;
  - 6.3. come avviene per il sole, causa ontologica oltre che gnoseologica, il Bene fornisce alle realtà conoscibili anche l'essere e l'essenza (*to einai te kai ten ousian*, 509 B 7-8), pur non essendo egli stesso interno a questa dimensione, ma superiore per dignità e potenza (*epekeina tes ousias presbeia kai dunamei*, 509 B 9);
7. nella trattazione della Linea il procedimento dialettico raggiunge un Principio Primo Anipotetico.
8. Infine, Socrate dice che Adimanto ha già sentito questi discorsi molte volte (504 E 8; 505 A 3) e sa già abbastanza (505 A 4) quello che egli vuole dire.

Ma allora perché Socrate non richiama, sia pure in breve, quello che ha già detto del bene? Invece, procede attraverso analogie (il Sole), schemi (la Linea) e allegorie (la Caverna), con riferimenti incrociati, il che non può essere considerato il modo più semplice di affrontare una questione così difficile.

In sintesi Platone del Bene dice:

1. che è conoscibile, ma non ci dice come;
2. mostra di sapere molto, ma si limita ad affermazioni e allusioni;
3. non semplifica affatto la trattazione, anzi la complessifica, aprendo alcuni complessi "rebus".

Per l'ennesima volta, ci troviamo di fronte ad una forma di scrittura del tutto particolare.

#### **4. Le ragioni di questo modo di procedere**

Dobbiamo quindi porci la domanda delle ragioni di questo modo di procedere.

Una prima ragione può essere trovata nella sua concezione di come "fare filosofia". Platone, come Socrate, crede che la filosofia richieda non apprendimento passivo ma conquista attiva.

"In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta" (*Lettera settima*, 341 C 5- D 2 ).

La ricerca può anche essere svolta da soli, ma è meglio avere una guida perché

"bisogna mostrare che cosa sia nel suo insieme tale lavoro, quale caratteristica abbia, quante cose implichi e quanta fatica comporti" (*Lettera VII*, 340 B 7 ss.).

La necessità di *aiutare* l'allievo nella sua autonoma ricerca costringe il maestro a praticare una grande *reticenza educativa*, a non offrire all'allievo soluzioni che gli impedirebbero di scoprire autonomamente la verità:

"Ma non credo che comunicare la trattazione di questi argomenti sia bene per gli uomini, se non per quei pochi che sono capaci da soli di trovare soluzioni sulla base di poche indicazioni" (*Lettera settima*, 341 E 1-3).

Il maestro stimola, non risolve i problemi al posto dell'allievo. Quindi, come Socrate nei dialoghi, il ruolo del maestro non è affatto passivo, ma non deve assolutamente essere sostitutivo della ricerca che ogni filosofo deve fare "in sé e da sé".

Il problema, com'è noto, diviene particolarmente spinoso nel caso della scrittura, per i limiti che questa ha (e che bene Platone illustra nel *Fedro*): un testo non si spiega in

caso di domanda del lettore né si difende in caso di fraintendimento. Eppure Platone, fermo restando che il rapporto più proficuo è quello che impegna in una relazione diretta le anime, ha così fortemente avvertito l'inizio del passaggio epocale da una cultura orale a una scritta da volere essere maestro anche nello scritto. E infatti la sua produzione di dialoghi è eccezionale, soprattutto rispetto ai tempi. Il problema che ha avuto è di come mantenersi coerente con la sua impostazione educativa. Per questo ha inventato una forma particolare di comunicazione, quella che abbiamo visto e che lui giustifica esplicitamente con la figura del "gioco":

“Perciò, ogni uomo serio non deve proprio scrivere cose serie per non esporle all'avversione e all'incapacità di capire degli uomini. In breve, bisogna logicamente riconoscere che, quando si vede qualcuno che ha scritto opere, siano leggi di un legislatore o scritti di qualche altro genere, queste *non erano per lui le cose più serie, se egli è serio*, perché quelle restano riposte nella sua parte più bella; se invece ha messo per scritto queste prendendole come cose serie, "allora certamente" non gli dèi, ma i mortali "gli hanno tolto il senno"” (*Lettera Settima*, 344 C 1 - D 2).

Lo stesso concetto viene ribadito con altrettanta forza nel *Fedro*, a proposito del filosofo, che è colui che ritiene che in un discorso scritto su qualunque argomento vi è necessariamente *molta parte di gioco (paidian)* e che non è mai stata scritta un'opera in versi o in prosa degna di *molta serietà (spoudes)* (*Fedro*, 277 E 5-8).

Quindi siano oratori, poeti e politici, chi ha composto opere scritte, se ha composto queste opere e 1) sa il vero e 2) è in grado di soccorrere le tesi che ha scritto, cioè «quando parla è in grado di dimostrare la debolezza degli scritti», costui «merita il nome di filosofo» (*Fedro*, 278 D 3-6), a differenza di colui «che non possiede cose che siano di maggior valore rispetto a quelle che ha composto o scritto» (278 D 8-9).

Il filosofo, per il *Fedro*, è dunque un maestro che produce giochi (*paidian*) non futili e molto belli (277 E 1-2), uno che scrive certamente per gioco (276 C 2: *paidias xarin*), accumulando materiali come promemoria, ma anche *per chiunque segua la stessa traccia* (276 D 4).

Come si vede, Platone insiste soprattutto sull'opposizione gioco - serietà, ma nel contempo anche sulla voluta debolezza dello scritto, che rimanda sempre ad "altro". Nello stesso tempo non svaluta affatto lo scritto, anzi precisa che egli scrive anche per

coloro che vogliono seguirlo, amici *lontani* (e io mi permetto di aggiungere: nello spazio e nel tempo), con tanto impegno da potersi dilettere in questi giochi (*paizon*) per tutta la vita (276 D 7-8). Che è esattamente quello che lui stesso ha fatto.

Quindi Platone ha scritto di filosofia, ma non la sua filosofia, esposta come noi siamo abituati ad aspettarci; tuttavia, ha nel merito fornito quei pochi stimoli che consentono a chi ne ha le capacità di andare avanti da solo. Il che spiega la perentorietà di certe sue affermazioni:

“Questo, però, posso dire sul conto di tutti quelli che hanno scritto o scriveranno e che affermano di sapere le cose di cui mi do pensiero, sia per averle udite da me, sia per averle udite da altri, sia per averle scoperte da soli: non è possibile, a mio parere, che costoro abbiano capito alcunché di questo oggetto. Su queste cose non c'è un mio scritto, né ci sarà mai.” (*Lettera settima*, 341 B 7 - C 5).

## 5. La testimonianza aristotelica

Com'è noto in questa visione della tecnica di scrittura di Platone ci conforta Aristotele che parla di *agrafa dogmata*. E la cosa vale ancor di più se riflettiamo sulle ragioni che hanno spinto Aristotele *una sola volta* a citare questo tipo di "dottrine" o forse meglio di "tipo di comunicazioni", in *Fisica*, IV, 2, 209 b 11-16:

“Perciò anche Platone nel *Timeo* dice che la materia e lo spazio (*chora*) sono la stessa cosa; infatti il ricettacolo (*metaleptikon*) e lo spazio sono una sola e identica cosa. Egli, pur definendo qui il ricettacolo in modo diverso da come fa in quelle che chiamiamo *Dottrine non scritte* (*en tois legomenois agrafois dogmasin*), ha comunque identificato il luogo (*topon*) e lo spazio.”

Si tratta di un *apax*, un caso unico, il che già mostra che siamo di fronte ad una cosa risaputa. Come sempre accade, soprattutto in "lezioni" come sono quelle di Aristotele, cioè testi tratti dai suoi "corsi" e non destinate alla pubblicazione per un pubblico vasto e "meno consapevole", se non "ignorante", si omettono le cose che tutti sanno. Per questo Aristotele può spesso citare dottrine note senza attribuirle, ad esempio a Speusippo o a Senocrate, perché la cosa riusciva immediatamente chiara ai suoi ascoltatori. Analogamente non ha bisogno, nei due ultimi libri della *Metafisica*, di designare alcune delle teorie proposte come *agrafa dogmata* perché la cosa era per tutti

di immediata evidenza (e tale dovrebbe risultare anche per noi, ma questo è un altro discorso). Qui invece *deve* farlo, per una ragione chiarissima.

Aristotele sta proponendo una interpretazione, in realtà una forzatura, del testo del *Timeo* in modo da portare la posizione del maestro sulla propria concezione materiale del luogo. Per questo legge il ricettacolo come materia e l'identifica con lo spazio, quindi con la *chora*. Non potendo entrare nel merito di questa forzatura, cosa che ci costringerebbe ad affrontare il *Timeo*<sup>5</sup>, mi limito a ricordare che lo Stagirita sta parlando del luogo, quello in cui sono tutti i corpi, ed ha appena detto che da un certo punto di vista il luogo sembra essere la forma di ogni cosa, dall'altro la materia. A questo punto cerca di portare anche il maestro su questa posizione sulla base dell'uso platonico di una terminologia poco precisa, in modo da attribuire alla *chora* la stessa natura materiale che attribuisce al ricettacolo, identificandoli. In realtà egli forza il testo del *Timeo*, sia per l'identificazione di ricettacolo e *chora*, sia per la materialità che è ben difficile attribuire alla *chora*: Infatti Aristotele sa bene che Platone sosteneva una cosa diversa, perché aveva sentito e discusso con il maestro. Quindi non può far finta di non saperlo, anzi lo ricorda, citando per la prima e ultima volta gli *agrapha*, ma ribadendo che, nella formulazione del *Timeo*, c'è tale identificazione. E quindi, in sostanza, visto quel che Platone ha scritto l'unica volta che ha scritto di queste cose, aveva ragione lui e non il, pur venerando, maestro.

Ma appunto, qui Aristotele parla di *agrafa* come di qualcosa che i suoi uditori conoscevano e che non identificavano con il testo scritto di Platone, anche se non lo ritenevano "altro" dalla filosofia di Platone. Se ci fossero due filosofie il raffronto stabilito da Aristotele sarebbe pleonastico e ridicolo. Ha senso, infatti, solo se Platone scrive di filosofia, della sua filosofia, anche se alcune cose restavano, esplicitamente, "agrafa".

## 6. Il dire senza dire

Posso fare un secondo esempio. Com'è noto, Aristotele, in *Metafisica*, A 6, 987 a 29 - 988 a 17, cerca di darci un quadro dei pensatori che maggiormente hanno influito sulla

---

<sup>5</sup> Rimando per questo ai miei scritti in proposito: *Ontologia e materia. Un confronto tra il Timeo di Platone e il De generatione et corruptione di Aristotele*, in *Gigantomachia, Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Ed. M. Migliori, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 35-104; *Il problema della generazione nel Timeo*, in *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel Timeo*, a cura di C. Natali e S. Maso, Adolf M. Hakkert Editore, Amsterdam 2003, pp. 97-120; *La dialettica nel Timeo*, in *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al 'Timeo' di Platone*, a cura di L. Napolitano Valditara, Vita e Pensiero, Milano 2007, in corso di stampa.

formazione della filosofia di Platone. Cita quindi come fondamentali Socrate, Eraclito e soprattutto e subito i Pitagorici:

“la dottrina di Platone... in molti punti, segue quella dei Pitagorici, ma presenta anche caratteri propri, estranei alla filosofia degli Italici” (987 b 29-31).

Ed è in questo contesto "pitagorico", ben poco rappresentato nei dialoghi, che va intesa la dottrina dei Principi, di cui qui ci parla Aristotele, attribuendola tranquillamente al suo maestro:

“Poiché, quindi, le Forme sono cause delle altre cose, Platone ritenne che gli elementi costitutivi delle Forme fossero gli elementi di tutti gli esseri. Come elemento materiale delle Forme egli poneva il grande e il piccolo, e come causa formale l'uno: infatti riteneva che le Forme <e> i numeri derivassero per partecipazione del grande e del piccolo all'uno” (987 b 18 - 22).

Ora, in questo caso, come sempre, dobbiamo e possiamo distinguere gli elementi tipici della rilettura teoretica che Aristotele fa (ad esempio riportando tutto alla sua dottrina delle cause) e le informazioni che egli "reinterpreta". Qui si parla di due principi, il primo dei quali, l'Uno, esercita un'azione su un altro, il Grande-e-piccolo, per così dire "organizzandolo".

Si dice spesso che nei dialoghi non c'è assolutamente traccia di tutto questo modo di pensare e di procedere.

Ma allora perché nel *Sofista* Platone dice:

“Dico che qualsiasi cosa possenga una qualsiasi potenza, o che per natura sia predisposta a produrre un'altra cosa qualunque, o a subire anche la più piccola azione da parte della realtà più insignificante, anche se solo per una volta, tutto ciò realmente è. Infatti, propongo una definizione: *gli enti non sono altro che potenza*” (*Sofista*, 247 D 8 – E 4).

“Un subire o un fare, per mezzo di una determinata potenza, a partire da cose che si incontrano l'un con l'altra” (*Sofista*, 248 B 5-6).

“Abbiamo dato, se non erro, come definizione adeguata (*ikanos*) degli enti, che sia presente la potenza di subire o di agire, anche rispetto alla più piccola realtà” (*Sofista*, 248 C 4-5).

Come si vede, qui Platone ripetutamente propone come visione della realtà una "dinamica", non una "statica", affermando che per caratterizzare in modo adeguato il reale occorre la compresenza di due elementi che consentono l'agire e il patire. Il che appare coerente *solo* con una dottrina dei principi come quella indicata da Aristotele.

Ancora nel *Filebo* Platone dice che tutta la realtà è misto, dovuto all'azione di un Finito (*Peras*) su un Infinito (*Apeiron*) ad opera di una Causa superiore divina che va tenuta del tutto staccata da queste tre. A questo punto mi si potrebbe fare una obiezione di segno opposto: allora Platone ha messo per iscritto, in forma esplicita, queste sue dottrine. Per fortuna Aristotele ci informa che:

“per quanto riguarda l'affermazione che l'Uno è sostanza, e non qualcos'altro di cui esso si predichi, Platone si avvicina molto ai Pitagorici (*Metafisica*, A, 6, 987 b 22.) ... Invece, è una caratteristica peculiare di Platone l'aver posto, in luogo dell'infinito (*apeiron*) inteso come unità, una dualità e l'aver concepito l'infinito (*apeiron*) come derivante dal grande e dal piccolo (987 b 25-27)”.

In sostanza Aristotele, proprio nel momento in cui afferma che sul terreno dei principi Platone è molto vicino ai Pitagorici, sottolinea le differenze a partire da una questione che non è certamente solo linguistica. Ora, non possiamo pensare che la rottura, che Aristotele giudica rilevante nella presentazione della "formazione intellettuale" del maestro, sia avvenuta negli ultimi anni della sua vita, cioè dopo il *Filebo*. Dunque, in un dialogo "tardo", uno degli ultimi, contemporaneo al *Timeo*, Platone esplicita un punto forte del suo pensiero metafisico, ma lo fa usando proprio la terminologia pitagorica, da cui, secondo Aristotele, si differenziava formalmente e consapevolmente. Parla della "sua" filosofia ma nelle vesti della filosofia più vicina alla sua.

Ma dopo quello che ho qui proposto mi sarei stupito del contrario: avvicinandosi alle realtà supreme, Platone usa un linguaggio improprio, “gioca” senza evidenziare quelli che sono i *suoi* guadagni rispetto ai Pitagorici.

## 7. Conclusione

Aggiungo solo che, alla luce di questa proposta, è possibile inquadrare nell'ambito della filosofia di Platone la “Dottrina non scritta”, che, presa in senso stretto in quanto “dottrina”, non deve essere pensata in modo estensivo, dato che Platone dice che non c'è pericolo che uno si dimentichi, una volta che sia penetrato nell'anima, visto che si

riduce a brevissime formulazioni (*Lettera settima*, 344 D 9 E 2). In senso esteso, invece, "dottrine non scritte" sono tutta la filosofia platonica, o, se si preferisce evitare affermazioni troppo forti, tutta la sua filosofia prima. Quindi, ci sono passaggi decisivi della filosofia platonica che risultano "non scritti", ma in senso lato dovremmo dire che tutto Platone è "non scritto", poiché il testo manifesta sempre una difficoltà e una incompiutezza voluta e spesso ostentata. D'altra parte, qual è la risposta alla elementare domanda: in quale dialogo Platone ci ha esposto la sua teoria delle idee, chiara e integrale?

In conclusione, io credo che si possa dire che, se prendiamo molto sul serio quello che dice Platone, accettando di misurarci con i suoi "giochi", e se prendiamo molto sul serio quello che dice Aristotele, leggendolo con tutte le cautele che siamo soliti usare per le testimonianze indirette, cioè distinguendo le cose riferite, le cose interpretate, le cose criticate (tre realtà diverse che richiedono tre approcci diversi), dovremmo prendere atto che Platone scrive in un modo protettico, con un insegnamento che sempre, ma soprattutto nella forma scritta, 1) avvicina al vero ma senza rivelarlo, 2) comunica informazioni vere che non sono *tout court* la verità, ma che richiedono la partecipazione, l'elaborazione e uno sviluppo da parte del lettore.

Per così dire, Platone utilizza il suo genio letterario e le invenzioni della sua tecnica narrativa per impostare un gioco che occorre svolgere, *se si vuole fare filosofia*, cioè se si vuole intendere compiutamente il testo stesso dei dialoghi. Sembra che nel suo insegnamento Platone abbia coniugato il suo grande rispetto per Apollo con quello che ne dice Eraclito:

"il signore, il cui oracolo si trova a Delfi, non dice né nasconde, ma allude" (DK 22, 93).

